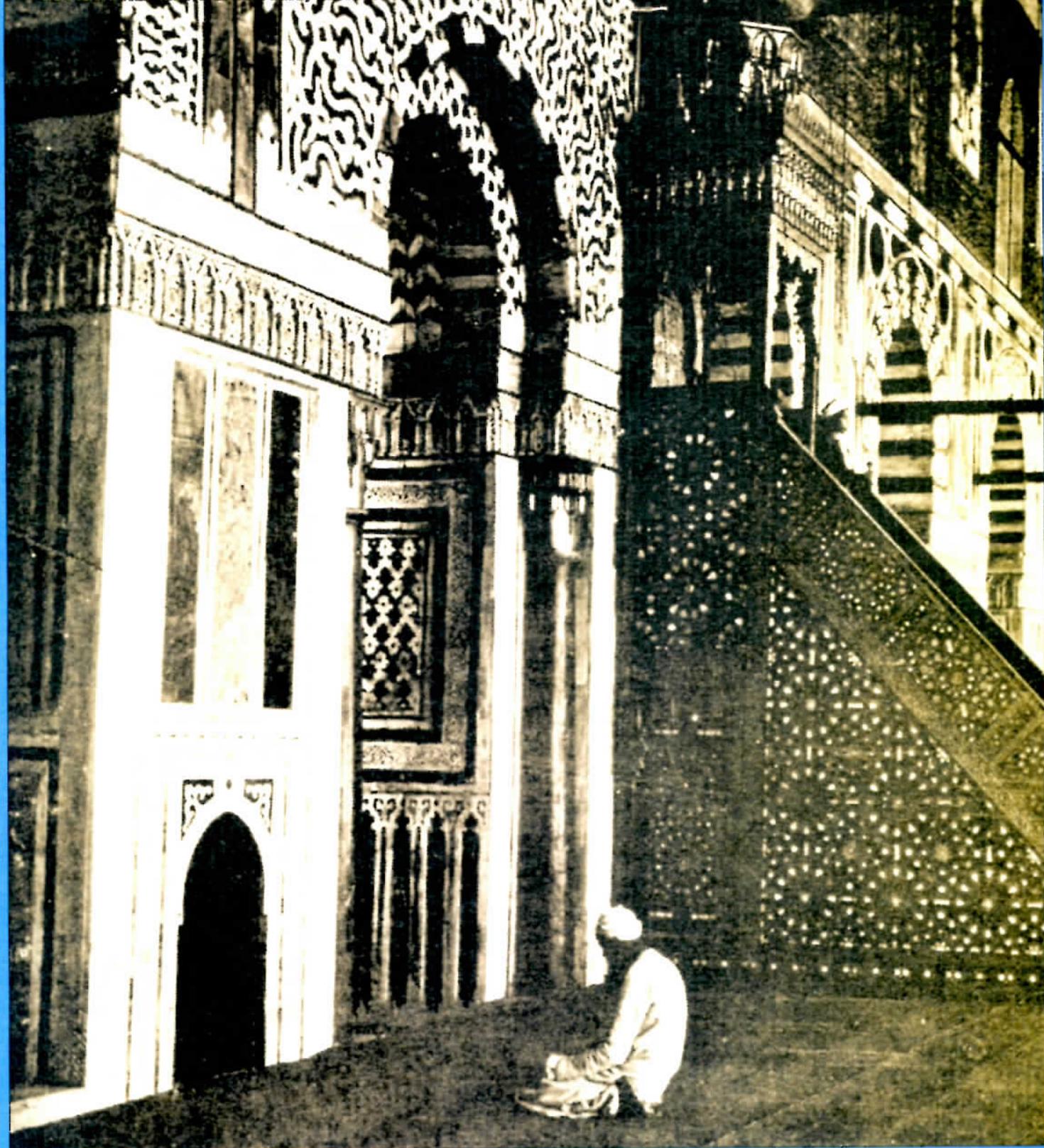


# Postdata

REVISTA TRIMESTRAL DE ARTE, LETRAS Y PENSAMIENTO. NUMERO 15. SEGUNDA EPOCA. 500 PTAS.



## *Ibn 'Arabi, el Descubrimiento de la Tolerancia*

- Nasr • Chodkiewicz • Agamben • Garaudy • Gómez Caffarena • F. Jarauta
- José Jiménez • Kepel • P. Martínez Montávez • O. Yahya • Clara Janes
- Soren Peñalver • P. Beneito



Asociación de la Prensa de Murcia

### *Consejo de Redacción*

Antonio Montoro Fraguas, Cristina Gutiérrez Cortínez, Juan Miguel Margalef, Diego Carvajal, Antonio González Barnés, Pedro García Montalvo, José Perona, Eugenio Martínez Pastor, Enma Calatayud, Aurora Saura, Dionisia García, Cristóbal Belda, Ramón J. Madrid, Jesús Bellón

### *Redacción*

**Director:** Antonio Parra  
**Coordinación:**

Soren Peñalver - Josa Fructuoso

**Redacción:** Cipriano Torres - Soren Peñalver

**Secretaría de Redacción:** Nuria Torreira

**Maquetación y Diseño:** Pedro Manzano

**Impresión:** Imprenta Regional

**Fotocomposición:** CompoRapid

### *Asociación de la Prensa*

**Presidente:** Antonio Montoro Fraguas

**Junta Directiva:** Tomás Palazón Reverte,

Pilar Laguna Asensi, Francisco Martínez

Martínez, Paloma Reverte Deluis, M.<sup>a</sup> José

Montesinos Pérez, Antonio Abril

Fernández, Enrique Arnaldos Payá y José

Eduardo Pérez Madrid.

### *Colaboran*



REGION DE MURCIA

Consejería de Cultura y Educación



AYUNTAMIENTO DE MURCIA

Concejalía de Cultura

Depósito Legal: MU-574-1986

ISSN: 1134-2412

## A MODO DE *P*ÓRTICO

**L**a figura del místico sufí Ibn Arabí, nacido en la Murcia islámica del siglo XII, se agiganta con el tiempo, y su obra se traduce a las principales lenguas occidentales, incluida la castellana.

Sin embargo, el precursor del amor a lo divino en Occidente, que influyó, como demostrara de forma pionera Asin Palacios, en el Dante, sigue necesitando de estudios y de literatura en castellano sobre su impresionante obra.

Postdata, revista paisana del gran filósofo musulmán, no podía permanecer ajena a esa necesidad y ha elaborado este excepcional número monográfico en el que participan algunos de los más competentes especialistas de todo el mundo, coordinado por el islamista Pablo Beneito.

Al mismo tiempo, en páginas diferenciadas, se incluyen, resumidas, algunas de las más interesantes intervenciones producidas durante el "II Congreso sobre Ibn Arabí: el descubrimiento de la tolerancia", celebrado en Sevilla en 1992 bajo el auspicio de los pabellones de Murcia y de España en la Exposición Universal, y coordinado por quien firma estas líneas.

El número se completa con un apartado poético que directa o indirectamente celebra la figura del que fuera llamado el "Hijo de Platón" o "Maestro Máximo".

ANTONIO PARRA

# UN TRATADO YEMENÍ SOBRE LA UNICIDAD DEL SER

MICHEL CHODKIEWICZ (Traducción: P. Beneito)

El *Latā'if al-ŷūd fī mas'ala waḥdat al-wuḷūd* de Waḷīh al-Dīn al-'Aydārūsī (ob. 1192/1778)

Nacido en Tarīm, Yemen, en 1135/1723, el ŷayj Waḷīh al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. ŷayj b. Muṣṭafā al-'Aydārūsī forma parte de una familia de *sayyid*-s, originaria de Hadramaut, que constituye una rama de los Bā 'Alawī (1). Como muchas otras familias yemeníes, la de los 'Aydārūs -y, por ende, la *tarīqa aydarūsīyya* (cuyo epónimo es el ŷayj 'Abd Allāh b. Abū Bakr al-'Aydārūs, muerto en 865/1461) (2)- ha tenido numerosos contactos con el mundo indio (3) a través de los tiempos.

El mismo ŷayj Waḷīh al-Dīn fue un gran viajero. Pasó cuatro años en la India (de 1151/1738 a 1155/1742), vivió también en el Heyaz, se desplazó a Siria y a Turquía y, finalmente, se estableció en El Cairo, Egipto, donde murió y donde se encuentra su tumba.

Ligado a la *tarīqa* familiar, cuyo reclutamiento fue siempre bastante reducido, el ŷayj Waḷīh al-Dīn pertenecía simultáneamente a otros *turuq*, según testimonia particularmente una *iḷāza* (4) por la cual, además de la *'aydarūsīyya*, transmite también la *qādirīyya*, la *aḥmadiyya*, la *burhānīyya*, la *rifā'iyya* y la *naqšbandīyya*. Varios indicios me llevan a pensar que, de entre estas diversas filiaciones, la que le vincula a la *naqšbandīyya* reviste particular importancia. Así lo manifiesta especialmente el tratado (5) que el autor ha consagrado a las técnicas (*dīkr*, *tawaḷḷūh*) propias de esta *tarīqa*. Aunque no contenga nada muy original con relación a los escritos de maestros anteriores, en este tratado se trasluce a mi parecer la huella de una sólida experiencia personal en estas prácticas. Hay un comentario, inspirado sin duda por su estancia en la India, que merece ser mencionado a este respecto: a propósito de la relación que

los *naqšbandīes* establecen entre ciertas formas de *dīkr* y el ritmo respiratorio, precisa el autor que la retención del aliento no debe ser excesiva y que, entre tal retención y la que practican los yoguis (a los cuales designa como "los *mašāy* de algunos de los infieles"), hay una considerable diferencia. Puede así mismo observarse el cuidado de Waḷīh al-Dīn, al describir los métodos de la *'aydarūsīyya* en la *iḷāza* antes mencionada, en señalar que las diferencias aparentes entre la *'aydarūsīyya* y la *naqšbandīyya*, a propósito de la "anatomía" sutil del ser humano, son de orden terminológico y no implican ninguna divergencia real.

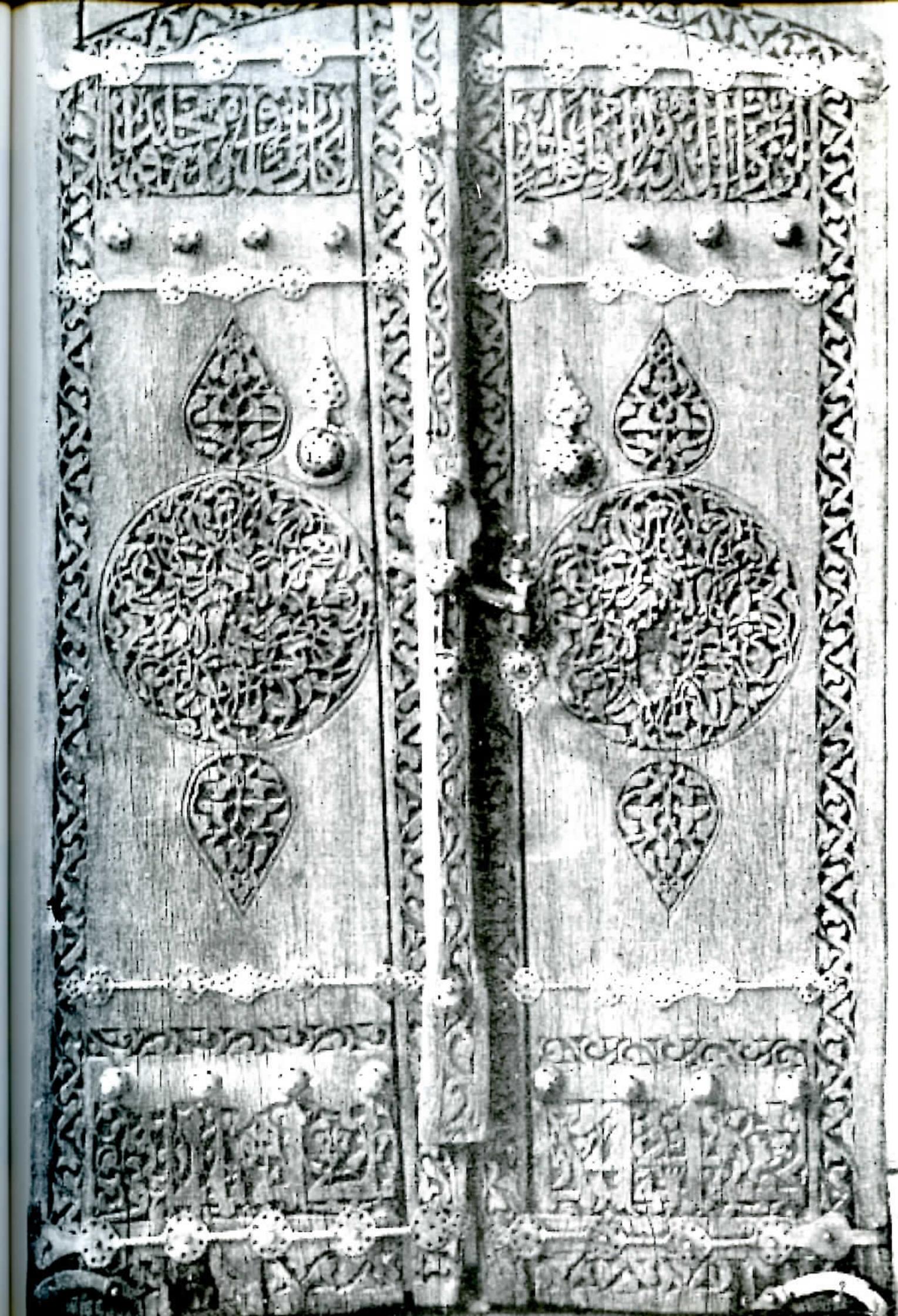
La breve *risāla* cuyo contenido voy a analizar no es seguramente uno de los textos fundamentales de la escuela de la *waḥdat al-wuḷūd*. Sin mencionar los escritos del mismo Ibn 'Arabī o los de Qūnawī y sus respectivos discípulos, la literatura tardía en lengua árabe ofrece sobre este tema más amplias y profundas exposiciones, como la que Nābulusī (ob. 1731) redactó en 1104/1693 bajo el título *al-Wuḷūd al-ḥaqq*. El interés del *Latā'if al-ŷūd* reside principalmente en el hecho de que esta epístola, enunciado somero pero preciso y lógicamente articulado de algunos grandes temas de la enseñanza de Ibn 'Arabī, constituye un ejemplo característico de esta clase de obras menores que al mismo tiempo testimonian el influjo ejercido por la metafísica akbarī y contribuyen, por otra parte, a propagarlo.

Históricamente, aunque no se haga ninguna referencia explícita a las polémicas contemporáneas, el *Latā'if* ha de inscribirse sin duda en el marco de los debates sobre la *waḥdat al-wuḷūd* que, en aquella época, agitaron en particular a los *naqšbandīes* de la India, según postulaban la *waḥdat al-šuhūd* a partir de la interpretación de Aḥmad Sirhindī, o se declarasen por el contrario resueltos partidarios de las formulaciones akbaríes, o bien se aplicasen a la búsqueda de una solución conciliadora entre ambas posiciones (6).

Este intento de hallar un término medio fue obra en especial de uno de los más prestigiosos autores de este período, Šāh Walī Allāh al-Dihlawī (ob. 1176/1762): su "Carta medinesa" (7) es un brillante esfuerzo por disipar las confusiones terminológicas y doctrinales que habían originado esta disputa cuyos efectos habrían de manifestarse en el Heyaz, el Yemen y bastantes otros lugares (8). Sabido es que esta tentativa no puso fin a las polémicas: éstas han continuado -incluso en el seno mismo de la *naqšbandīyya*- hasta nuestros días (9), dando lugar a deplorables repercusiones sobre la presentación de las ideas de Ibn 'Arabī y de Sirhindī por parte de numerosos especialistas occidentales.

¿Se encontró el ŷayj 'Aydārūsī con Šāh Walī Allāh? La hipótesis de tal encuentro -ya sea en Heyaz donde Walī Allāh estuvo de 1143/1731 a 1145/1732, ya sea en la India donde Waḷīh al-Dīn vivió varios años- no ha de descartarse, pero únicamente una investigación que hasta ahora no he podido emprender permitiría confirmarla o invalidarla. No obstante, me parece fuera de duda que Waḷīh al-Dīn haya leído ciertos escritos de Walī Allāh, como atestigua el empleo de un vocabulario que remite a menudo a la pluma del autor hindú y, en especial, a sus *Fuyūd al-ḥaramayn* (10): *wuḷūd munbasit* (el ser divino en tanto que se expande sobre los posibles); *wuḷūd muqtarin* (el ser divino en tanto que "acompaña" a las cosas creadas haciéndolas seres); *māhiyyāt* ("quiddidades"), para designar las *a'yān tābita*; *šajs* (*al-šajs al-akbar*, "la Persona suprema", expresión que no he encontrado en la obra de Ibn 'Arabī y es para Walī Allāh denominación tanto de *al-nafas al-raḥmānī* como de *al-nafs al-kullīyya*).

El excelente manuscrito de Berlín aquí empleado es una copia del original hecha en 1198 h., sólo siete años tras la muerte del autor, quien había compuesto este texto al final de su vida, en 1189. El manuscrito incluye, además del texto del *Latā'if al-ŷūd*, un comentario de la *juḫba*, es de-



cir, de las tres primeras líneas del tratado, escrito por un šayj de Damasco, 'Abd al-Rahmān al-Qādirī al-Kurdī (ob. 1190/1781) a quien el autor había enviado un ejemplar de su epístola (11). El texto se presenta dividido en nueve secciones llamadas *laṭā'if*, "puntos sutiles", y de ahí el título del tratado. Como permite prever el tema anunciado (*fīmas'ala waḥdat al-wuḥūd*, "sobre la cuestión de la Unicidad del Ser"), además de varias referencias explícitas a Ibn 'Arabī, encontramos en el texto un uso frecuente de léxico técnico akbarí (*taḥallī, isti'dād, nafas rahmānī* ...).

La primera *laṭīfa* enuncia aquello que constituye el fundamento mismo de la doctrina de la *waḥdat al-wuḥūd*: Dios es el Uno sin segundo, pues lo condicionando (*muqayyad*) no puede ser segundo con relación a lo absolutamente incondicionado. Las criaturas, en efecto, no existen por sí mismas ni tienen ser propio: no añaden nada al ser de Dios. Para poder ser "segundas" tendrían que poseer alguna cosa que Dios no tuviera.

La segunda *laṭīfa*, en la cual cita el autor a Šadr al-Dīn Qūnawī, formula una distinción, metafísicamente capital, entre el *wuḥūd mutlaq*, el "ser puro", denominación que no puede aplicarse propiamente sino a la esencia incondicionada que excluye toda multiplicidad interna o externa (*al-muḥarrad 'an al-a'yān wa-l-maḥāhir*) y el *wuḥūd munbaṣiṭ* cuya efusión sobre los posibles (*al-mumkināt*) los hace aparecer en la existencia. Este *wuḥūd munbaṣiṭ* es lo designado simbólicamente por la Nube (*al-'amā'*, otro vocablo característico de la cosmogénesis akbarí), la cual es la forma (*ṣūra*) del "Hálito del Misericordioso".

Al comienzo de la tercera sección figura una frase que, según la indicación, provendría del capítulo 48 de las *Futūhāt Makkiyya*. Aunque no he podido encontrarla allí, esta frase expresa indiscutiblemente una de las ideas expuestas en ese capítulo (12): *al-ḥaqqu jalq<sup>m</sup> wa-*

*māl-jalqu ḥaqq*, que podría traducirse como "la Realidad divina es el ser de las criaturas, pero las criaturas no son la Realidad divina" o, más simplemente, "Dios es las cosas, pero las cosas no son Dios": afirmación solemne -y con frecuencia olvidada por la polémica anti akbarí- de la irreversibilidad de la relación entre el Principio y la manifestación universal. Las criaturas no son nada más que la aparición, en el flujo de la teofanía, de las quiddidades (*māhiyyāt*) presentes, en sus ejemplares eternos, dentro de la ciencia divina. Si hipotéticamente se borrarán los límites que definen sus quiddidades, entonces ya no serían cosas ni serían nada: sólo subsiste el flujo divino en el cual habrían revestido la apariencia de la existencia. Inversamente, si se afirman como cosas distintas y por tanto limitadas, se excluye por ello mismo que sean Dios, al ser su finitud incompatible con la infinitud divina.

La cuarta *laṭīfa* desarrolla el tema cuyo tratamiento ha sido esbozado en las dos secciones precedentes con la intención, claramente expresada, de defender a Ibn 'Arabī contra la acusación de *taḥsīm*, es decir, contra el reproche (frecuentemente expresado por Ibn Taymiyya y sus discípulos) de hacer del universo en cierto modo el "cuerpo" de Dios. Es innegable, por otra parte, que una interpretación groseramente literal de ciertos pasajes de las obras del Šayj al-Akbar, ya sean en prosa o en verso, fácilmente puede conducir a considerarlos heréticos (13). El ser que, asociado a las quiddidades, las "acompañar" (*al-wuḥūd al-muqtarin*) no es otra cosa que el "ser puro" (*al-wuḥūd al-mahd*), el cual trasciende toda determinación, pero solamente *min ḥayṭu-l-iṣrāq*, es decir, en tanto que ilumina las cosas por la efusión de la "luz de la Nube" (*al-nūr al-'amā'ī*), permaneciendo así inafectado por este *iqtirān*, pues es el ser de las cosas en tanto que ellas son, no en tanto que ellas son tal cosa, del mismo modo que el sol no es afectado por la naturaleza de lo que

tocan sus rayos, que no son otro que él. Todo cuerpo no es sino una forma en el interior del ser que fluye sobre la Nube. Esta forma está determinada por la predisposición (*isti'dād*) de la quiddidad correspondiente, eternamente presente en la omnisciencia divina, pero eternamente desprovista de ser propio (*ma'dūma*) (14).

El šayj al-'Aydarūsī subraya por otro lado en esta misma sección -y en conformidad, una vez más, con un punto doctrinal frecuentemente enunciado por el Šayj al-Akbar (15)- que la absolutidad divina no es la que se opone al *taqyīd* siendo en suma simétrica a él, sino aquella que trasciende tanto la indeterminación como la determinación. "Su absolutidad consiste en el hecho de que, manifestándose en lo condicionado, Él no es condicionado por otro que Él. No implica por tanto que no pueda manifestarse en lo condicionado, ni que sólo pueda manifestarse en lo condicionado". Dios puede igualmente prescindir de las cosas (según el *ḥadīṭ* "Dios era y nada era con Él"), ser/estar "con las cosas" ("Él está con vosotros dondequiera que estéis", *Cor.* 57:4) y ser/estar simultáneamente "más allá de las cosas" ("Y Dios, por detrás de ellos, les rodea", *Cor.* 85:20).

En la quinta *laṭīfa*, el autor se propone disipar el error consistente en pensar, a consecuencia de lo precedente, que la creación entera no es, bajo todos los aspectos, más que una pura ilusión. Cierto es que Ibn 'Arabī describe en ocasiones el universo como *jayāl fī jayāl*, que podría traducirse por "una ilusión en una ilusión", o incluso como una simple magia (*siḥr*) (16) que nos engaña. No obstante, el empleo de la palabra *jayāl* no debe llevarnos a la conclusión de que el mundo no es más que una fantasmagoría: este término hace referencia a la perpetua metamorfosis de las cosas, al hecho de que las formas se suceden hasta el infinito. Waḥīh al-Dīn, al comienzo de este pasaje, cita un dístico que resume sobre este punto la paradoja metafísica tal como el Šayj al-Akbar la enuncia:

"El mundo no es sino ilusión (*jayāl*) y sin embargo es Realidad (*ḥaqq*) en verdad.

Quien esto sabe conoce los secretos de la Vía" (17).

Negar al mundo toda suerte de realidad conduce en efecto a revocar las teofanías (*taḥalliyyāt*) privándolas de sus lugares de aparición (*mazāhir*): punto en el cual divergen la doctrina akbarí y el radical solipsismo divino propugnado por un Ibn Sab'īn (18). Este pasaje del tratado puede leerse como una respuesta directa (que será por otro lado reiterada más tarde) a los *'ulamā' al-zāhir*, es decir, a los representantes de una ciencia estrictamente exotérica: al no ver que la *wahdat al-wuḥūd* trasciende la dualidad sin abolirla y que no es un monismo sino un nodualismo, éstos acusan a quienes la profesan de anular de modo blasfematorio toda distinción entre Dios y Su creación, entre el Señor y el siervo.

No obstante, hay también en el tratado una respuesta indirecta a aquellos que, oponiendo en la línea de Sirhindī el *tawhīd šuhūdī* al *tawhīd wuḥūdī*, reprochan a Ibn 'Arabī y a sus discípulos que ignoren la diferencia entre una verdad subjetiva -la que aparece al gnóstico imperfecto en un estado de ebriedad espiritual en el cual la multiplicidad parece definitivamente absorbida en la unicidad divina-, y la verdad objetiva cuyo conocimiento está reservado a los perfectos, quienes perciben simultáneamente -y sin confundirlos- al Uno en lo múltiple y lo múltiple en el Uno. Objeción infundada: Ibn 'Arabī -por no decir todos aquellos que se consideran, a veces abusivamente, sus seguidores- no dice de hecho otra cosa y por ello, a sus ojos, la plenitud de la santidad no pertenece sino a aquellos que, llegados al término de su ascensión espiritual (*mi'rāḥ*) retornan hacia las criaturas (19). Mas de esta cuestión no se trata en este pasaje, sino en la octava sección de la *risāla*, que completará la explicación aquí esbozada dando una

definición de la perfección espiritual.

Con otra interpretación errónea se debate la sexta *laḥifa*: aquella, largamente explotada por los adversarios de Ibn 'Arabī, según la cual el *tawhīd al-wuḥūd*, la proclamación de la unicidad del ser, aboliría la *šarī'a*, la Ley sagrada. Para 'Aydarūsī cada uno de los seres no es "sino una faz entre Sus faces (*waḥḥ min wuḥūthi-Hi*)", un lugar epifánico entre infinidad de otros (*mazhar min mazāhir*), de modo que la *wahdat al-wuḥūd* no sólo no está en contradicción con el *taklīf*, la sujeción a la Ley, sino que incluso la exige. La indigencia ontológica de los seres les impone en efecto adorar a Aquel que es el único Viviente (*al-Ḥayy*), el Subsistente por sí (*al-Qayyām*), el infinitamente Rico (*al-Ganī*), de Quien tienen todo lo que son y reciben cuanto tienen. La *šarī'a* no es pues, en realidad, más que la evocación de una ley interna de la cual nadie puede sustraerse, de modo que, de buen o mal grado, conscientemente o no, toda criatura adora a Dios sin poder adorar a nadie más que a Él. El autor del *Laḥ'if* parafrasea aquí una fórmula de Ibn 'Arabī según la cual Dios es "el Adorado en todo lo adorado" (*al-ma'būd fi kulli ma'būd*) (20), afirmación que, para el Šayj al-Akbar, tiene su correspondiente justificación escrituraria en la aleya coránica donde se dice: "Tu Señor 'ha decretado que sólo a Él adoraréis (*Cor. 17:23*)". La lógica de su exposición lleva a Waḥīh al-Dīn, como puede apreciarse, a exponerse a una crítica aún más grave que la referida al supuesto carácter antinómico de la doctrina que defiende.

Ya Ibn Taymiyya, mucho tiempo atrás, había denunciado esta noción que, según él, conduce a profesar la *wahdat al-adyān*, la "unicidad de las religiones" y, así pues, a situar en el mismo plano el monoteísmo más exigente y la adoración de los ídolos o de los astros (21). En el versículo que invoca Ibn 'Arabī, y que él interpreta como un "mandato existencial" (*amr takwīnī*) que no puede no ser ejecu-

tado, Ibn Taymiyya rehúsa leer otra cosa que un "mandato normativo" que la criatura puede desobedecer a su albedrío.

La séptima *laḥifa* explica muy brevemente la condición de las *a'yān tābita*, las "esencias inmutables" presentes en la eterna omnisciencia de Dios, es decir, los posibles (*al-mumkināt*). Esta condición no es asimilable ni a la del ser puro (*al-wuḥūd al-mahḍ*) ni a la del puro no-ser (*al-'adam al-mahḍ*), sino que constituye un estado intermediario, un "itsmo" (*barzaj*) entre esto y aquello. Si los posibles fueran puro no-ser no serían posibles, pues el puro no-ser es aquello que jamás puede ser (*al-muḥāl bi-dāti-hi*). Así mismo, si fueran puro ser perderían *ipso facto* la condición de posibles, ya que el puro ser es necesario por sí mismo (*wāḥib bi-dāti-hi*), es decir, es aquello que no puede no ser. Cabría esperar, sobre este problema, desarrollos más substanciales, pero el propósito principal del autor al plantear estas distinciones formales parece ser el de disipar la sospecha de que la noción de *tubūt* es una máscara de la creencia herética, tan extendida entre los *falāsifa*, en la eternidad del mundo. Los posibles son eternamente conocidos por Dios, pero en el límite de la nada, sin caer en ella, en el umbral del ser, sin rebasarlo, las *a'yān tābita*, presentes para Dios, están ausentes de sí mismas (22).

La octava *laḥifa*, penúltima sección del tratado, resume ya los contenidos precedentes y constituye, en cierto modo, una suerte de conclusión. Su objeto es definir claramente las posiciones respectivas de los sufíes y de los *'ulamā' al-zāhir* que detentan la ciencia exotérica. Entre los unos y los otros, declara el autor yemení, no hay divergencia sino en lo concerniente al vínculo entre Dios y el mundo (*irtibāṭ al-Ḥaqq bi-l-'ālam*): Para los segundos, el Creador y la criatura están totalmente separados por una infranqueable distinción. Para los primeros no hay ni verdadera separación (*tabāyun ḥaqqīqī*) ni unión (*ittihād*), ya que para ellos el ser

es uno (*al-wuḥūd wāḥid*) y no puede ser, por tanto, ni separado de sí ni unido a sí mismo.

Esta identidad metafísica no implica en cualquier caso una confusión de las condiciones (*ahkām*) del Principio y de su manifestación. Desde este punto de vista, los gnósticos y los doctores de la ley son unánimes: los grados ontológicos (*martaba*) del Señor y del siervo son distintos, y el perfecto (*al-kāmil*) adscribe a cada uno de ellos lo que por derecho le corresponde sin desentenderse, pues, de las obligaciones de la servidumbre, y percibiendo el Ser a un tiempo en las cosas divinas (*al-ilāhiyyāt*) y en las determinaciones creaturales (*al-qiyūd al-jalqiyya*).

El hombre que dominado por su estado espiritual (*ḥāl*) no ve sino a Dios es un extático (*maḥḍūb*) cuyo conocimiento queda incompleto. Quien por el contrario sólo ve la creación está "velado" (*maḥḥūb*) por las tinieblas de la ignorancia. En cuanto a aquel que, basándose únicamente en una ciencia teórica y no en una realización efectiva, "eleva" la creación al grado que sólo al Creador corresponde, ese es un hereje (*mulḥid*), un ateo (*zindīq*). Finalmente, aquel que, aunque privado aún del verdadero conocimiento que sólo se obtiene por el "sabor" (*dawq*), la experiencia gustativa, ha llegado por vía especulativa a la doctrina de la unicidad del ser, pero observa escrupulosamente todas las consecuencias que derivan de la distinción de los grados (sometiéndose por tanto a las prescripciones legales), aquel llegará a la perfección en esta vida o en la vida futura.

La novena *laḥifa* parece responder al interés tardío por precisar las etapas que conducen al viator (*al-sālik*) al conocimiento supremo. Basándose en un pasaje de los escritos de Ibn 'Arabī cuya referencia no da ni he podido identificar, pero que corresponde en efecto a nociones definidas en diversas ocasiones en las obras del Šayj al-Akbar (y tratadas a su vez por 'Abd al-Karīm al-Ŷilī en los ca-

pítulos 12-15 del *Insān kāmil*), Waḥīh al-Dīn distingue tres estadios sucesivos: el primero es el de la "unicidad de los actos", es decir, aquel en el cual Dios se descubre al *sālik* como único Agente; el segundo es el de la "unicidad de los atributos", donde Dios aparece como único calificado por todos los atributos. Despojada así de sus actos, y luego de todo lo que calificaba su ser, la criatura pierde al fin su mismo ser en la tercera y última etapa, cuando se le revela la "unidad esencial": Dios es todo lo que es. Si el tránsito por los dos primeros estadios va acompañado por carismas diversos, el acceso al tercero se consuma en la más desnuda contemplación, aquella en la cual el siervo, vuelto a su condición original, reabsorbido en su "ejemplar eterno", no tiene parte alguna. Allí, Dios sólo Se contempla, eternamente.

El esquematismo de esta *risāla* no debe confundirnos. En ella procede el autor por aserciones lógicas articuladas unas con otras. No intenta demostrarlas más que por medio de sucintas citas escriturarias, clásicas en la escuela akbarī, pero cuya interpretación por parte de Ibn 'Arabī y sus discípulos ha sido a menudo rebatida por sus adversarios. Los grandes rasgos de la doctrina de la unicidad están aquí reflejados, pero la complejidad de sus relaciones está singularmente velada por el mismo enunciado que de ella se hace en forma de teoremas de una engañosa limpidez. Concluir de la simplicidad deliberada de esta exposición que Waḥīh al-Dīn no tiene más que un muy somero conocimiento de los temas que aborda sería, no obstante, un error. Su empleo del vocabulario técnico que toma de Ibn 'Arabī, Qūnawī o Walī Allāh me parece siempre adecuado. La relación de complementariedad entre la enseñanza metafísica del Šayj al-Akbar y su enseñanza iniciática es correctamente percibida y señalada. La rectificación de los errores cometidos por discípulos con celo poco inspirado o por críticos poco pers-

picaces, aunque evitando los artificios de la polémica, es realizada con rigor, en particular, en la octava sección.

A mi parecer, no cabe duda de que el autor del *Laṭā'if* sabe de qué habla y hubiera podido extenderse profundizando en el tratamiento de las cuestiones abordadas. La existencia de obras, en esta época muy numerosas y difundidas, que sobre cada uno de los puntos evocados en esta epístola bastaban para satisfacer las necesidades de los espíritus exigentes -sobre todo, la de esta suma inagotable que son las *Futūḥāt Makkiyya*- hacía innecesario tal esfuerzo. Aún más determinante a este respecto era la permanencia en el Yemen de un linaje akbarī que, desde el comienzo de la dinastía rasulī, aseguraba la transmisión de la doctrina y del influjo espiritual -de la *baraka*- de Ibn 'Arabī (23).

No ha de entenderse como mera precaución oratoria el empeño manifestado por el šayj de eclipsarse humildemente ante esta tradición siempre viva al declarar en repetidas ocasiones para introducir los sucesivos artículos de esta profesión de fe: "Los gnósticos (*ahl al-ma'rifa*) dicen...". Modesto breviarario para uso de aquellos que, bajo la guía de un maestro, han dado ya algunos pasos por la vía que conduce al *tawḥīd wuḥūdī*, este breve escrito no es a mis ojos ni más ni menos que un testimonio, entre otros, de que "la sabiduría es yemení" (24).

## NOTAS

- ( 1) Sobre él, v. *EF*, artículo de Löfgren, "Aydārūs", n.º 10; *GAL*, II, 352-353; *S* II, 478-479; *Mu'ḥam al-mu'allifn*, V, 190. Sobre los Bā 'Alawī, v. también *EF* (Löfgren). Nótese que el šayj 'Aydārūsī fue uno de los maestros de Murtaḍā al-Zabīdī (*ob.* 1205/1791) que fue a su vez, entre otras cosas, un activo transmisor de la *silsila akbariyya* en el siglo XVIII.

- Fue de él, especialmente, de quien el Emir Abd el-Kader recibió, por mediación de su padre y de su abuelo, la investidura de la estameña o *jirqa ḥātī-miyya* (sobre este punto, v. Emir Abd el-Kader, *Ecrits spirituels*, trad. y notas de M. Chodkiewicz, París, 1982, pp. 22-23).
- (2) Sobre la *ṭarīqa 'aydarūsiyya*, v. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 73, 124, 236.
- (3) Cf., especialmente, Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980, pp. 58 y 70; R.M. Eaton, *Sufis of Bijapur*, Princeton, 1978, p. 274. La expansión de la familia 'Aydarūsiyya y de la *ṭarīqa* que lleva su nombre no se ha limitado a la India, sino que ha llegado hasta el sudeste asiático (Indonesia, Borneo).
- (4) Ms. ár. Berlín, Lbg. 73, ff. 1-7. La *īyāza* que figura en los mss. We 1679 (ff. 12-28) y We 1680 (ff. 1b-5a) se limita a la transmisión de la *ṭarīqa 'aydarūsiyya* y de sus *adkār*.
- (5) Hago referencia aquí, sobre la base de los mss. ár. Berlín Spr. 771 (ff. 49a-59b) y We 1679 (ff. 1-11), al opúsculo que ha consagrado a esta *ṭarīqa*, *al-Naḥḥa al-'aydarūsiyya fil-ṭarīqa al-naqšbandiyya* (respecto a la cual ignoro si es idéntica a la que menciona Löfgren en su artículo de *EF*, bajo el título *al-Ḥirādāt al-saniyya*). El *isnād* dado al fin del texto, y cuyo primer eslabón es el padre del autor, muestra que Wa'yih al-Dīn no está ligado a la rama *muḥaddiyya*, lo cual, con relación a las observaciones que siguen, me parece significativo.
- (6) Sobre estos debates, v. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva Delhi, 1983, vol. II, en particular cap. I y cap. VIII (superficial y resueltamente inexacto sobre las cuestiones propiamente doctrinales); del mismo autor, *Shāh Wali-Allāh and His Times*, Canberra, 1980, cap. V (en particular, p. 265 y ss.); y sobre todo J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shāh Wali-Allāh Dihlawī*, Leiden, 1986, cap. III.
- (7) El texto árabe de la "Carta mediniana" (*al-Maktūb al-madanī*) ha sido publicado por Muḥammad Fadlur Raḥmān en *Kalima-i tayyiba*, Delhi, s. a., pp. 179-191. Desafortunadamente no podemos recomendar la traducción inglesa realizada por S.A. Ali bajo el título *Medinian Letter* en la obra colectiva *Recherches d'islamologie*, Lovaina, 1977.
- (8) La obra de Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal/Londres, 1971, confirma que el pensamiento del *Muḥaddid al-alf al-tānī*, a pesar de indiscutibles diferencias de punto de vista y de formulación, dista mucho de poder ser considerado como fundamentalmente opuesto al del Šayj al-Akbar, de quien Sirhindī es, por otra parte, manifiestamente deudor. Señalemos de paso que la frecuente traducción (en Massignon, en Gardet y Anawati...) de *wahdat al-ṣuhūd* por "monismo testimonial" o por "unicidad del testimonio" requiere a nuestro parecer no pocas reservas: a diferencia del otro *maṣdar* del mismo verbo, *ṣahāda*, que debe efectivamente traducirse por "testimonio", *ṣuhūd* expresa no un acto sino un estado, y sería más correctamente traducido en este contexto por "contemplación". Sobre la relación entre la doctrina de Ibn 'Arabī y la de Sirhindī, v. también J.G. Ter Haar *Volgeling en erfgenaam van de profect*, Leiden, 1989.
- (9) Véase por ejemplo el *Kitāb riyād al-ḥikam fī ma'arīf al-qidam* del Šayj Muḥammad Ma'sūm b. 'Abd al-Rašīd b. Aḥmad Sa'īd al-Muḥaddidī al-Fārūqī (*ob.* 1341/1922-23). El ms. de este libro, que creemos inédito y del cual poseemos una fotocopia, es a su vez una copia (paginada por el copista de 1 a 283) ejecutada en 1332 h., cuatro años después de la redacción del original. En ella el autor toma partido enérgicamente por el *tawḥīd ṣuhūdī* y, aunque profesando respeto hacia Šāh Walī Allāh, declara (p. 272) que este último se equivocó al querer conciliar doctrinas irreconciliables. Añade que "los conocimientos del Šayj Ibn 'Arabī no representan sino una gota de agua, mientras que los del Muḥaddid son un océano" (v. así mismo pp. 86, 193 y 280). La obra de Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah*, Londres, 1986 (sobre la cual puede verse nuestra reseña en *BULLETIN CRITIQUE DES ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, n.º IV, 1987, pp. 91-93) afirma igualmente (p. 114) que "la diferencia entre la filosofía de Ibn 'Arabī y la de Sirhindī es substancial y fundamental" y formula contra Walī Allāh vivas críticas que ya había expresado anteriormente en un artículo suyo aparecido en *THE ISLAMIC QUARTERLY*, vol. XXVIII, n.º 3 (pp. 150-164) bajo el título "Shah Waliy Allah Attempts to revise *wahdatu'l-wujūd*".
- (10) Las *Fuyūd al-ḥaramayn*, obra en la cual Šāh Walī Allāh relata las visiones con las que fue agraciado durante sus estancias en La Meca y en Medina, han sido publicadas en Delhi, s.a., junto con una traducción en urdu. Varias traducciones en urdu han sido editadas en Pakistán: Lahore, 1947; Karachi, s.a.
- (11) En este ms. (Berlín, We 1711), el *Latā'if* ocupa los ff. 6-10 y el comentario de 'Abd al-Raḥmān al-Kurdī los ff. 11-13. El nombre del copista, que figura en el colofón de los dos textos, es 'Abd al-Ḥalīm b. Aḥmad al-Lawḥī. El comentario, donde se cita entre otros a Ibn 'Arabī y a 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī, es eviden-

- temente obra de un autor familiarizado con la doctrina akbarí. (Sobre él, v. la breve noticia contenida en el *Mu'jam al-mu'allifin*, V, p. 135). Una edición muy deficiente del *La-tā'if*, hecha a partir de un ms. de Tanta, ha sido publicada en El Cairo en 1982, dentro de una miscelánea de seis *rasā'il*, por el Dr. 'Abd al-Laṭīf Muḥammad al-'Abd (*Sitta rasā'il min al-turāt al-'arabī al-islāmī*), donde va acompañada de otra *risāla* del šayj Waḡīh al-Dīn, *Faydat al-naḡhāt fi mas'alat al-'sifāt*. En esta edición se han omitido tres de las nueve secciones del texto del *La-tā'if*.
- (12) *Futūḡhāt* (ed. Būlāq, 1329 h.), I, p. 262.
- (13) Cf., por ejemplo, *Fut.*, IV, p. 100 ("Dios es el Ser y las cosas son las formas del Ser").
- (14) Sobre este tema, v. p. ej. *Fut.*, IV, p. 316, o *Fuṣūṣ al-ḡikam*, ed. 'Aḡīfī, Beirut, 1946, I, p. 83.
- (15) V., entre otros pasajes, *Fut.*, I, 470 (*al-iṭlāq taqyīd*: "Afirmar lo absoluto es condicionarlo"); *Fut.*, III, pp. 219 y 480; *Fuṣūṣ*, I, p. 111.
- (16) V. *Fuṣūṣ*, I, p. 104 (*fa-l-wuṣūḡ kullu-hu jayāl fi jayāl*) -se trata aquí del *wuṣūḡ jariṣī*, de la creación- y *Fut.*, IV, p. 151, (*al-'ālam kullu-hu sihr*).
- (17) Sobre la afirmación de que el mundo no es pura nada en todos los aspectos y de que, por el contrario, el perfecto conocimiento de Dios implica el del mundo -que Dios "no ha creado en vano (*bāṭil*)" (cf. *Cor.* 38:27)-, v. en *Fut.*, III, p. 275 (verso) y p. 349, el diálogo entre Ibn 'Arabī, tras su ascensión celeste, con el profeta Hārūn. V. también *op. cit.*, IV, p. 151.
- (18) Remito, sobre este tema, a la introducción de mi traducción de *L'Epître sur l'unicité absolue de Awḡad al-Dīn Balyānī*, París, 1982, (traducida del francés al español, *Epístola sobre la unicidad absoluta*, Peregrino, Buenos Aires, 1985).
- (19) Sobre este aspecto de la doctrina akbarí, véase el correspondiente estudio de M. Chodkiewicz, cap. X de *Le Sceau des Saints*, París, 1986.
- (20) Entre innumerables enunciados de este tipo, cabe indicar aquellos que figuran en *Fut.*, I, p. 405; III, pp. 132 y 353; IV, pp. 100, 106 y 306; *Kitāb al-alif*, Hyderabad, 1947, p. 3.
- (21) Ibn Taymiyya, *Maḡmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, ed. Raṣīd Ridā, IV, p. 79 y ss.
- (22) Cf. *Fut.*, II, p. 587. Nótese que, debido a un error tipográfico, la referencia a este pasaje ha sido dada, en nuestro *Un océan sans rivage*, París, 1992, nota 76, p. 198, como II, p. 287. Hay que rectificarla pues, sustituyéndola por la referencia aquí indicada.
- (23) Sobre la tradición akbarí en el Yemen, la obra de 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥabaṣī, *al-Sūfiyya wa-l-fuḡahā'fi-l-Yaman*, Sana, 1976, es una somera, pero útil introducción que provee las principales referencias bibliográficas. La puesta al día más reciente y mejor documentada sobre la introducción de la doctrina akbarí en el Yemen y las polémicas que ha suscitado es el artículo de Alexander Knish, "Ibn 'Arabī in the Yemen: His Admirers and Detractors", *JOURNAL OF THE MUḤ-YIDDIN IBN 'ARABI SOCIETY*, vol. XI, Oxford, 1992, pp. 38-63. Contrariamente a Knish, pienso que, en cualquier caso, bajo formas sin duda más discretas, la escuela Akbarí ha pervivido en el Yemen tras la caída de la dinastía rasulí en 858/1454. De ello es testimonio, entre otros, el texto aquí estudiado.
- (24) "La fe es yemení, el *fiqh* es yemení, la sabiduría es yemení" (Bujārī, *Manāqib*, 1; *Maḡāzī*, 74; Muslim, *Īmān*, 81, 88, 91, etc.). Sobre la significación simbólica del Yemen, v. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, pp. 97-98.

