

## LOS DOS HORIZONTES

---

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

---

*Dirección Editorial:*  
Javier Marín Ceballos

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

*Primera edición:*  
1 de junio de 1992

*Depósito Legal:*  
MU-1.054-1992

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

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

Impreso en España / Printed in Spain

---

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

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

---

Trabajos presentados al  
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-<sup>ar</sup>Arabī  
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

*Edición a cargo de:*  
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

LA GNOSOFIA ILUMINATIVA  
DE IBN ʿARABĪ Y SU INFLUENCIA  
EN EL ESOTERISMO DE LA ŠĪʿA

#### El puesto de Ibn 'Arabī en el pensamiento islámico

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

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

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

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

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

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

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

### Origen y originalidad del pensamiento *ṣūfī*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yasmīna de Marchena  
Fāṭima de Córdoba  
Abū Madyān  
Mūsā al-Baydarani  
Mūsā b. ‘Imrān  
Abū Yaḥyā  
Abū Ya‘qūb Yūsuf b. Ḥalaf  
Salāḥ al-Barbarí  
Abū-l-‘Abbās al-Oriani  
Abū ‘Abd Allāh al-Gazzāl

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

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

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

#### El encuentro con el Iṣrāq oriental

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

La codificación del sincretismo de la gnosofía realizada por Sohrawardī daba a la *bāṭiniyya* oriental una estructura rica y convincente; la mística de Ibn 'Arabī podía parecer su corona natural. "Fue así —ha escrito H. Corbin— que (...) la teosofía mística de Ibn 'Arabī (...) fue adoptada de rondón por los teósofos *šī'ies*, que reencontraban en ella su concepción propia". La vieja "sabiduría divina" (*Ḥikmat al-ilāhiyya*) y la gnosofía de la *šī'a* (*'irfān aš-šī'ī*) se reconocen en la místi-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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