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

Dirección Editorial:
Javier Marín Ceballos

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

Primera edición:
1 de junio de 1992

Depósito Legal:
MU-1.054-1992

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

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

Impreso en España / Printed in Spain

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

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

LOS DOS HORIZONTES

Trabajos presentados al
Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-[°]Arabī
(Murcia, 12-14 de noviembre de 1990)

Edición a cargo de:
ALFONSO CARMONA GONZALEZ

CLAUDE ADDAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eso explica también los fenómenos de desdoblamiento atribuidos a cierto número de santos que les permiten, por ejemplo, aparecer bajo una forma análoga o no a la que de ordinario es la suya, delante de tal o cual de sus discípulos de los que están geográficamente alejados. Ibn ‘Arabī relata a este respecto 22 la historia a la vez singular y conmovedora que aconteció a su contemporáneo y amigo Awḥad ad-Dīn Kirmānī. Este último había solicitado de un *ṣayḥ* que le tomara como compañero de viaje. El maestro había aceptado poniendo, sin embargo, como condición que el joven Kirmānī se comprometiese a no proponerle comida o bebida alguna antes de que él mismo se lo pidiese. Kirmānī aceptó de buen grado esa condición. Pero he aquí que, en el curso del viaje, el *ṣayḥ* cae gravemente enfermo. Trastornado, Kirmānī no puede reprimirse el pedirle permiso para ir a solicitar un remedio al príncipe local. El *ṣayḥ* comienza por rehusar; luego, ante la pena de su compañero, acaba por darle su consentimiento. Inmediatamente, Kirmānī se pone en camino no sin cierto temor por la acogida que le dispensaría el Emir, al que él no conoce de nada. Sin embargo, con gran sorpresa suya, apenas penetró en la tienda del príncipe, éste le recibe con afabilidad y se apresura a hacerle llevar el remedio que pide. Una vez que hubo regresado a donde está su maestro, Kirmānī le da el medicamento, al mismo tiempo que le cuenta, quizás poniendo en ello un poco de jactancia, la calurosa acogida del Emir. Al oír este relato de lo sucedido, el *ṣayḥ* sonríe y le confiesa: *“Oh, Ḥāmid, soy yo quien te ha acogido y no el servidor (ḥādīm). Cuando he visto cuán afligido estabas a causa de mí, he querido aligerar tu pena y te he dejado partir (en busca de un remedio). Sin embargo, he temido que el emir se comportase contigo como se comporta con los demás, con desprecio y brutalidad, y que volvieras aún más apenado; por lo tanto, me he despojado de mi habitáculo (ḥaykal) y he tomado ante tí su forma, de manera que soy yo quien te ha acogido y tratado del modo que sabes. En cuanto al medicamento, no tengo ninguna necesidad de él”*.

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

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

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

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

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

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

«es costumbre que los que reemprenden el recto camino visiten durante algún tiempo su tumba debido a su santidad... Permanecí, pues, junto a su tumba algunos días leyendo el Corán. Uno de esos días, habiéndome dormido, vi al Šayḥ Muḥyī d-Dīn, que me declaró: “He enseñado a los hombres de mi época y ellos se han beneficiado de esa enseñanza, busca un šayḥ vivo actualmente y benefícate de su enseñanza, pues yo no puedo ser tu maestro”». Sin embargo, el hombre no siguió el consejo de Ibn ʿArabī y no se preocupó de encontrar un guía espiritual. Algún tiempo después, cuando de nuevo se había adormecido delante de la tumba del Šayḥ, vio abrirse el sarcófago; un viejo con aspecto terrible salió de él llevando en la mano un peligroso garrote con el cual le golpeó. «Asustado, cuenta, me puse a correr mientras él me perseguía con su garrote hasta que me condujo a la mezquita Abū Nūr²²; me dijo entonces con un tono amenazador: “He aquí al Muḥyī d-Dīn de tu época; permanece, pues, aquí y no vuelvas a verme hasta que te hayas convertido en uno de sus murīd”».

De todos modos, tales casos son raros o, al menos, raramente mencionados. Los testimonios escritos que poseemos a este respecto, así como las informaciones orales que hemos podido recoger, revelan que, por regla general, las apariciones póstumas de Ibn ʿArabī tienen relación con la comprensión de su enseñanza. A este respecto, el caso de los “iraníes” es totalmente relevante. Por iraníes entiendo aquí ese largo linaje de autores de cultura o de origen persa que han destacado como intérpretes de la doctrina akbarí o han desempeñado un papel determinante en la difusión de esta última en las regiones no arabófonas del mundo musulmán²³.

Šadr ad-Dīn Qūnāwī es, cronológicamente, el primer representante de esa tradición. Es también incontestablemente su figura más eminente. Nacido entre el 607 y el 610 en Qonya, capital del reino *silḡuqī* de Anatolia, Qūnāwī fue adoptado desde su más tierna juventud por el Šayḥ al-Akbar, quien, según diversas fuentes árabes y persas, parece ser que se casó con su madre tras la muerte del padre de Šadr ad-Dīn, del que había sido amigo íntimo. Haya tenido lugar o no dicha alianza matrimonial, al menos es cierto que el joven huérfano fue educado bajo la tutela del Šayḥ al-Akbar, quien, me permito recordarlo, residió varios años en Anatolia²⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ğandī es autor de un Comentario de los *Fuṣūṣ*, el primero de hecho, que va a desempeñar un papel principal en la divulgación de la doctrina akbarī en las tierras orientales del mundo musulmán. Tal como lo hace notar acertadamente Ğāmī³² –otro brillante representante persa de la escuela akbarī (ob. 898/1492)–, es precisamente en su Comentario donde se inspirarán los autores posteriores, en particular Kašānī (ob. 736/1335) y Qaysarī (ob. 751/1351), cuyo Comentario será a su vez objeto de glosas innumerables. Esta filiación aparece además en una de las cadenas de transmisión de los *Fuṣūṣ* recogida por O. Yahya³³ donde figuran sucesivamente los nombres de Ibn ‘Arabī, Qūnāwī, Ğandī, Kašānī, Qaysarī.

Lo que distingue, no obstante, a Ğandī de sus dos sucesores es que figura además en alguna de las cadenas de la *silsila* de la *ḥirqa akbariyya*, lo que le convierte plenamente en un *wāriṭ akbarī*, un heredero de Ibn ‘Arabī y, en consecuencia, un nuevo soporte de su *baraka*. No es apenas sorprendente en esas condiciones, contrariamente a lo que parece pensar Gulām Dīnānī, autor de la decepcionante introducción de la obra de Ğandī editada por el profesor Aṣṭiyānī³⁴, que llame en su ayuda a la *rūḥāniya* del Ṣayḥ al-Akbar cada vez que se encuentra en dificultad y, *a fortiori*, cuando su vida se encuentra amenazada, como es el caso de la anécdota siguiente:

«En cuanto a mí, cuando me encontraba en Bagdad, tenía por huésped a un hombre que pretendía ser el Mahdī y que me pidió que lo reconociera como tal. Le respondí: “¡Atestigo ante Dios que tú no eres tal cosa y que no eres más que un mentiroso!”. A resultas de esto se mostró hostil a mí y levantó contra mí a los herejes y los Nuṣayrīs; escogió un cierto número de ellos y proyectó hacerme daño. Me refugié en la *rūḥāniya* del Sello de los santos, a quien llegué a ver dirigiendo todo mi ser hacia él. Vi que tenía asido al impostor por las manos y los pies. “¿Lo golpeo contra el suelo?”, me preguntó. “Maestro, respondí, decide tú”. Se alejó y yo partí para acudir a la mezquita; encontré allí al impostor y a sus comparsas, resueltos a llevar a cabo lo que habían proyectado. Sin prestarles atención, caminé hasta el miḥrāb e hice mi oración. Ellos no pudieron nada contra mí, y Dios me preservó del mal que quería hacerme aquel hombre, quien, posteriormente, se arrepintió bajo mi dirección antes de partir de viaje³⁵.»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Otra visión muy extraña está descrita por el Emir en los *Ma-wāqif*: «Vi a nuestro maestro Muḥyī d-Dīn durante mi sueño bajo la forma de un león. La forma era la de un león y, a pesar de ello, se trataba indiscutiblemente del Šayḥ Muḥyī d-Dīn. En la mano izquierda de aquel león había una cadena enorme, análoga a la que se pone en el cuello de las fieras para impedirles que hagan daño. El león se puso a hablar y me dijo: “Mete tu mano en mis fauces”. Sin embargo, tuve miedo porque el hombre tiene instintiva y naturalmente miedo del león. Insistió y declaró: “¡No tengas miedo!”. Introduje, pues, mi mano en su boca y la saqué indemne. Luego pasó de la forma animal a una forma humana, aquella en que yo solía verlo, con una diferencia: que tenía el aspecto de un muwallah maḡdūb, un loco de Dios, cuya elocución es confusa. Di unos pasos en su compañía, conversando. De pronto, se volvió hacia mí y me dijo: “Voy a irme y morir”. Repitió eso dos o tres veces y luego se derrumbó en el suelo. En ese momento me desperté. Interpreté su aparición bajo forma de león como una alusión al hecho de que su rango entre los awliyā’ es semejante al que tiene el león entre los animales. Interpreté la cadena atada a su izquierda como la šarī’a: él habría dicho lo que nadie ha dicho, y hecho lo que nadie ha hecho. Interpreté que la orden de meter mi mano en sus fauces significaba que su boca guía la mano del autor de estas líneas, dictándole e inspirándole lo que escribe. En efecto, todo lo bueno que me ha acontecido, después de la fe en Dios y en su Enviado, me ha sucedido por su mediación. Interpreté su aparición bajo el aspecto de un loco de Dios por la agitación que reina en esta época de desorden y de inestabilidad. En cuanto a sus palabras: “Voy a irme y morir”, dijo eso debido a la pena y a la aflicción que siente de ver en lo que se han convertido el Islam y los musulmanes, que no cesan de desobedecer a Dios y a su Profeta, y de alejarse de la religión”⁴⁶».

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

en numerosas ocasiones, investido por esta unción directa de una función cuya urgencia demuestra el estado del mundo –y no sólo del mundo musulmán–, el Emir va a asumir con brillantez un cometido de primer orden en lo que se ha llamado la “restauración akbari”⁴⁷, restauración discreta, pero tenaz, que va a comenzar en el siglo XIX y producir efectos hasta nuestros días. La *silsila akbariyya* no estaba en absoluto apagada en tierra de Islam en la época en que el Emir se instala en Damasco. Pero, de pronto, va a extender sus ramificaciones y, por intermedio de maestros que se vinculan a ‘Abdalqādir y que, directamente o no, la reciben de él, va a actuar sin ruido en múltiples *ṭuruq* y a manifestarse incluso en Europa. Y es también al Emir a quien deberemos la primera edición de las *Futūḥāt*, que financiará y el establecimiento de cuyo texto controlará escrupulosamente. Esta publicación será el punto de partida de una intensa actividad editorial –desigual en cuanto a la calidad de sus producciones, pero que hará descubrir cada vez más ampliamente la obra de Ibn ‘Arabī en un universo donde parecía que ya no tenía lugar–.

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

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

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