شهود عاشقانه

«مجموعه مقالات در نکوداشت
محی‌الدین ابن عربی»

به اهتمامِ
محمود اسعدی

انتشارات جهان فرهنگ
۱۳۸۴

همایش جهانی بزرگداشت شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی (۱۳۸۲؛ تهران). شهود عاشقانه: مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی / به اهتمام محمود اسعدی [برگزار کننده]انجمن حکمت و فلسفه ایران؛ خانه اندیشه و هنر؛ ستاد چهره‌های ماندگار. -- تهران: جهان فرهنگ، ۱۳۸۳.
ص.

ISBN 964-92933-0-2

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

۱. ابن‌عربی، محمدبن‌علی، ۵۶۰-۶۳۸ ق. -- کنگره‌ها. ۲. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴-- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. اسعدی، محمود،۱۳۴۳-،گردآورنده. ب. انجمن حکمت و فلسفه ایران. ج. خانه اندیشه و هنر. د. ستاد چهره‌های ماندگار. هـ عنوان. و. عنوان: مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی.

۸هـ ۲الف/۲/BP۲۷۹ ۲۹۷ /۸۹۲۴

الف.۱۳۸۳

کتابخانه ملی ایران ۴۱۳۸۵ - ۸۳م

انتشارات جهان فرهنگ

شهود عاشقانه

«مجموعه مقالات در نکوداشت

محی‌الدین ابن‌عربی»

محمود اسعدی

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۳۰۰۰

چاپ و صحافی: کمال‌الملک

۳۷۵۰ تومان

VALORACIONES DE IBN AL-'ARABÎ ENTRE LOS FUQAHÂ' SUNNÍES

Alfonso CARMONA (Universidad de Murcia)

I

Pocas figuras del pensamiento islámico han sido, son y probablemente seguirán siendo, tan controvertidas como la de Muhyî d-Dîn Ibn al-'Arabî, nacido en Murcia en 560/1165 y muerto en Damasco en 638/1240. Es la manifestación bien patente del permanente conflicto que existe entre las visiones exotéricas de la religión y las interpretaciones esotéricas de la misma. Se entiende por "exotérico" aquello que, en una doctrina, es más

accesible para la mayoría de la gente, es decir, los aspectos más asequibles, más comunes de esa doctrina o religión.

El étimo griego *exôterikos*, de donde esta palabra procede, corresponde al vocablo árabe *zâhir*, que tambien se emplea en contextos semejantes. Por el contrario, "esotérico" se dice del conocimiento de una obra o doctrina que es incomprensible para quienes no están iniciados en ella. En los libros esotéricos se exponen los argumentos más oscuros, que son al mismo tiempo los más decisivos. La palabra griega *esôterikos*, de donde procede este término, corresponde al vocablo árabe *bâtin*, que es el antónimo de *zâhir*.

Como digo, la polémica acerca de la validez y la legitimidad de la obra de Ibn al-'Arabi, de que me ocupo en esta comunicación (una de las

controversias más persistentes que, ha conocido el Islam), es el debate que pone frente a frente el legalismo sunní y la visión sufí de la espiritualidad; el que enfrenta el frío racionalismo y los arrebatos místicos. Una tercera vía es la que afirma que el edificio religioso deben levantarlo los juristas (*foqahâ*) junto con los devotos (*sûfiyya*). Es lo que me parece que vienen a decir estos versos del propio Muhyî d-Dîn, compuestos en una de sus estancias; en Bagdad:

> *"¡Oh tú que vacilas, perplejo, entre el conocimiento verdadero y la pasión!*
>
> *Estos dos opuestos se funden para quien ha alcanzado el más alto grado de realización.*
>
> *En cuanto a aquel que jamás ha aspirado el dulce aroma, nunca entenderá que una mezcla de almizcles es infinitamente superior al estiércol."*

Voy a ocuparme aquí solo de un aspecto de esa controversia: la valoración que la figura y doctrina de Ibn al-'Arabî ha merecido para algunos alfaquíes (*fuqahâ'*) o juristas del Islam sunní. Lo primero que hay que decir a este respecto es que, cuando se aborda la figura de Muhyî d-Dîn, se suele olvidar que, para muchos de sus contemporáneos y bastantes de sus primeros biógrafos, él fue, ante todo, un ulema; un *'âlim* que fue, al mismo tiempo, experto en *hadith* y en *fiqh*. Como experto en *hadith* transmitió, por ejemplo, las obras de al-Silafî; y como *faqîh* se distinguió por su pertenencia a una escuela minoritaria, la escuela *zâhirî*, la misma que defendió el célebre polígrafo andalusí Ibn Hazm. Esta sorprendente doble afiliación (quiero decir: su pertenencia al *madhhab* más exotérico y su identificación con la gnosis esotérica) fue puesta de relieve por Ibn al-Musdî (m. 663/1265), uno de sus primeros biógrafos.

La polémica sobre la ortodoxia de Ibn al-'Arabî había sido precedida de una, controversia sobre la legitimidad islámica del sufismo. Así, en al-Andalus, cuando el gran sufí de Murcia aun no había nacido, Ibn Rushd (m. 520/1126), el abuelo del célebre Averroes, fue consultado acerca de la doctrina de al-Ghazâlî (m. 5005/1111) y de la credibilidad que merecían los llamados *'ârifûn* (literalmente "conocedores") y los denominados *awliyâ'* ("amigos [de Dios]"). En su respuesta, el muftí cordobés admite que existen dos tipos de conocimiento: el vulgar u ordinario, y otro que es superior a aquel. Este último es un saber absoluto, reservado a los iniciados, es decir, un conocimiento completo y trascendente. De dicha fetua se deduce que Ibn Rushd era partidario de, al menos, algunos elementos de la doctrina que afirma que se puede

poseer un conocimiento esencialmente intuitivo, una iluminación, que permite acceder, al saber total y absoluto.

El mencionado al-Ghazâlî, al igual que Abu l-Qâsim al-Qushayrî (m. 465/1072), el autor de la famosa *Risâla*, conciliaron el modo de vida sufí con los principios de la *sharî'a*, tratando de aunar el conocimiento de Dios y el conocimiento de sus preceptos. Quienes poseen el primer conocimiento [afirma Ibn Rushd] son superiores a quienes sólo tienen el segundo. El más alto grado de conocimiento (según los ulemas mencionados) corresponde a los profetas, vienen a continuación los santos (*awliyâ'*) y después los gnósticos (*'ârifû*). El otro conocimiento, el de sólo los preceptos, es el propio de los ulemas sin iniciación sufí y de los hombres justos (*sâlihûn*).

Este sufismo primitivo, que también podemos denominar clásico, acabó siendo prácticamente admitido par la generalidad de los ulemas sunníes, y servirá a los detractores de Ibn al-'Arabî como punto de referencia para demostrar las desviaciones de éste con respecto al verdadero sufismo, que para ellos solo era el de los antiguos. Pues, una vez que —sobre todo a partir de los periodos ayyubí y mameluco— los *ahl at-tasawwuf* fueron aceptados como seguidores ortodoxos de la tradición normativa, la antigua división entre los legalistas y los *sûfiyya* fue sustituida por una nueva confrontación: los sufíes convencionales, cultos y serios, frente a los excéntricos místicos; llamados con frecuencia *fuqarâ'*, considerados por muchos como charlatanes, y vistas como gente marginal.

II

Las primeras valoraciones, del legado del Gran Maestro las encontramos en sus más antiguos biógrafos. A diferencia de lo que va a ocurrir después, los primeros biógrafos del Shaykh al-Akbar —que se basan en entrevistas personales con él o en informaciones recibidas de quienes lo conocieron— son, o podemos calificarlos de, neutrales por lo general. Evitan condenarlo sin más, y prefieren no abordar el tema de su ortodoxia.

Aunque es verdad que ninguno de estos escritores parece haber leído sus principales obras, los *Fusûs al-hikam* y las *Futûhât al-Makkiyya*, que son los escritos del Gran Maestro que serán después objeto de encendidos debates. La razón es sin duda que estos libros todavía no habían salido del estrecho círculo de los más allegados discípulos del Shaykh al-Akbar; o, por lo menos, no habían sido sometidos al riguroso examen teológico a que fueron sometidos

posteriormente. Y lo que se sabía de la ciencia y de la conducta del sufí murciano ofrecía pocas posibilidades de ser tachado de heterodoxia.

Una de las más antiguas valoraciones negativas que tenemos documentada, y una de las que más influencia tuvo en las generaciones siguientes, fue la del *qâdî* sirio Ibn 'Abd, as-Salâm as-Sulamî (m. 660/1262). Este personaje, adscrito a una corriente sufí que podemos llamar moderada, conoció y trató a Muhyî d-Dîn. Lo que es interesante hacer notar aquí es que a este *qâdî* se le han atribuido tanto una de las primeras condenas de Ibn al-Arabi como el reconocimiento de su alto grado en la jerarquía cosmológica. Por su parte el propio sufí murciano menciona a este personaje en el relato de una de sus visiones. La biógrafa de Ibn al-Arabi, la escritora francesa Claude Addas, incluye parte de esta visión en su libro, y cita escuetamente a este

personaje en varias ocasiones más. Este parco tratamiento que recibe Ibn 'Abd as-Salâm en la obra de Addas contrasta con las más de 30 páginas que le dedica Alexander Knysh en su reciente obra, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*.

Sin duda Claude Addas comprendió la dificultad que suponía incluir en una biografía que pretende ser objetiva los contradictorios relatos que nos han llegado acerca de la relación de ambos personajes y de su mutua apreciación. Sin embargo, aunque no sepamos con certeza el carácter real de esta relación, lo que sabemos de Ibn 'Abd as-Salâm nos lo muestra como un *faqîh* que conciliaba Islam ortodoxo y sufismo. Pero su biografía también nos deja ver claramente los límites de tal conciliación: es, por ejemplo, el hecho de que este *qâdî* condenara a muerte a algunos sufíes cuyas doctrinas consideró

heréticas. Sin embargo, Muhyî d-Dîn no sufrió ninguna clase de persecución en Siria, y ese dato fue esgrimido como prueba a su favor por los partidarios de Ibn al-'Arabî en los debates que hubieron de sostener con sus detractores.

Pero, a pesar de esas buenas relaciones del Gran Maestro con los ulemas de su época, los *fuqahâ'* posteriores tuvieron por lo general muchas reservas-cuando no una clara hostilidad-con respecto a la doctrina del Shaykh al-Akbar. Un caso bien representativo lo tenemos en el Yemen, donde, en el siglo IX/XV, los ulemas reprocharon a su rey que poseyera obras del sufí murciano. Lo cual motivó que este soberano pidiera una *fatwa* acerca de la licitud de tales lecturas. El muftí encargado de redactarla no fue otro que al-Fayruzâbâdî, el autor del célebre diccionario.

En su dictamen, utilizó como argumento a favor de la doctrina de Ibn al-'Arabi el hecho de que varios importantes ulemas que lo conocieron en vida mostraron hacia él un gran respeto y estima; entre ellos menciona a Ibn 'Abd as-Salâm, quien habría llegado a decir que Ibn al-'Arabi era el *qutb*, el Polo espiritual de la época, el grado sumo de la jerarquía iniciática, o lo que es lo mismo: el principal de los cuatro pilares (*awtâd*). Aunque al-Fayrûzâbâdî no lo cita, sabemos —gracias a Denis Gris— que el primero que menciona el episodio en que as-Sulamî confía a su servidor que Ibn al-'Arabi era el Polo es 'Abd al-Ghaffâr al-Qûsî (m. 708/1308), quien pudo conocer personalmente a discípulos de los dos protagonistas del relato.

Otros afirman, por el contrario, que Ibn 'Abd as-Salâm descalificaba a Muhyî d-Dîn diciendo que

este era un shaykh pernicioso y mentiroso. La fuente de que parten estos autores es Ibn Daqîq al-'Îd (m. 702/1302), de quien también toma la información Ibn Taymiyya (m. 728/1328), en quien precisamente se apoyan muchos de los que, hasta nuestros días, han venido considerando herética la doctrina del Gran Maestro.

Claude Addas se pregunta el porqué del gran empeño de todos estos autores por probar la autenticidad o la falsedad de las buenas relaciones del Shaykh al-Akbar con as-Sulamî, y ofrece la siguiente explicación: Ibn 'Abd as-Salâm ha pasado a la Historia como canonista rígido, alfaquí integro y sunní intransigente. Así pues, si se podía probar que este, decidido defensor de la ortodoxia había aceptado o, por el contrario, había desautorizado la doctrina del sufí de al-Andalus, ello supondría un

argumento decisivo ante los *fuqahâ'* posteriores, pues todo *faqîh* sunní se caracteriza ante todo por ser un respetuoso transmisor de los precedentes.

En todo caso, si es cierto que Ibn 'Abd as-Salâm —como se ha afirmado— acusó a Ibn al-'Arabî de profesar la doctrina de la eternidad del mundo, ello evidenciaría la ignorancia de este ulema acerca de las verdaderas opiniones de Ibn al-'Arabî. Pero lo que importa aquí no es exponer lo errónea que era la apreciación que as-Sulamî tenía de las autenticas enseñanzas de Muhyî d-Dîn, sino mostrar como estas anécdotas y contra-anécdotas, estas versiones contradictorias de lo que se dice que ocurrió, vehiculadas por amigos y enemigos, contribuyeron a esa atmósfera de ambivalencia y conjetura que envolvió la imagen del Gran Maestro desde el principio. Y, sea cual fuere la verdadera actitud de

Ibn 'Abd as-Salâm con respecto al Shaykh al-Akbar, aquel se convirtió en la personificación de esta dualidad.

Y aunque pueda parecer sorprendente, la valoración de que fue objeto el sufí murciano en esos siglos medievales procedía más de sus supuestas buenas o malas relaciones con el estamento de los ulemas que del examen a que pudieron ser sometidas sus propuestas teosóficas; pues su inclusión, o no, en el entramado de la transmisión del saber recibido, era fundamental para que sus escritos tuvieran, o no tuvieran, libre (aunque sin duda restringida) circulación.

III

Es por ello que Ahmad Ibn Taymiyya (m. 728/1328), el importante muftí hanbalî, antes de proceder a una demoledora crítica de los presupuestos doctrinales del sufismo de Ibn al-'Arabî (no del sufismo de los primeros tiempos), se hace eco de la valoración negativa que de Ibn al-'Arabî tuvieron autoridades doctrinales como Ibn 'Abd as-Salâm. Pero el grueso de la argumentación de Ibn Taymiyya no se basa en ese tipo de relatos transmitidos de boca en boca, sino en un examen meticuloso de los textos de Muhyî d-Dîn, especialmente de los *Fusûs*. Como ha señalado Addas, es este libro el que más indignación debía suscitar entre los ulemas, a pesar de que todos los temas conflictivos que allí se encuentran se hallan también en las *Futûhât*, libro que no es apenas mencionado por los enemigos del Gran Maestro.

A esa familiaridad del muftí hanbalî con las fuentes hay que añadir el conocimiento personal que tuvo de muchos seguidores de Ibn al-'Arabî, con quienes mantuvo vivas discusiones. No en vano le tocó vivir en una época en que las ideas de Ibn al-'Arabî se difundían rápidamente en Anatolia, Irán, Siria, Egipto y el Magrib. Y hay que añadir también la inteligencia crítica que muestra Ibn Taymiyya, así como su agilidad mental y su rigor lógico. Pero, pese a dicho rigor lógico, no se libra de achacar a la creciente difusión del sufismo los "vicios" e innovaciones (de muy distinto género) que el veía en su época; tales como: la excesiva influencia de los judíos y los cristianos en la política de muchos estados islámicos, la expansión de las doctrinas shi'íes, las peregrinaciones o romerías a las tumbas de los santos sufíes, la filosofía racionalista, las supersticiones, el consumo de hashîsh, los sugerentes vestidos femeninos, los juegos de azar adictivos, etc.

Sin embargo, como ya hemos apuntado, la argumentación principal de su crítica podemos calificarla de refutación científica de los presupuestos metafísicos del sufismo monista, y no de simple ataque a las prácticas sufíes. Para Ahmad Ibn Taymiyya era vano el intento de los sufíes por conocer la incognoscible esencia de Dios y por penetrar el insondable misterio de la divinidad. Por el contrario (afirma el muftí), a lo que todo buen creyente debía aspirar era a conocer los preceptos de Dios, y no a pretender unirse con él.

Es probablemente Ibn Taymiyya el primero que supo etiquetar el misticismo de la escuela de Ibn al-'Arabî como sufismo filosófico o sufismo de los filósofos (*tasawwuf al-falâsifa*), bien distinto —según su criterio— del verdadero sufismo, el sufismo correcto de los antiguos. Para él, la escuela de Ibn

al-'Arabî no era más que un grupo de partidarios de la *ittihâdiyya*, esa herejía —nos dice Ahmad Ibn Taymiyya— que confunde a Dios con sus criaturas.

En cuanto a la expresión *wahdat al-wujûd* ("la unidad de la existencia"), con la que el muftí hanbalî designa ese aspecto tan característico de la doctrina de Muhyî d-Dîn y de otros sufíes, no fue nunca empleada por el Gran Maestro. Fue, de todos modos, utilizada por sus discípulos como medio para resumir una doctrina compleja y, en cierto modo, ambigua. Ibn Taymiyya llega a igualar dicha doctrina con el dogma cristiano de la encamación (*hulûl*). Según el muftí, el concepto inmanentista de la Deidad tiene sus precedentes en algunas *shatahât* (frases proferidas en estado de éxtasis) de al-Bistâmî y al-Hallâj, que sugerían la unión inefable del místico con Dios (unión donde aquel perdía su identidad).

Esa experiencia intima, personal, fue luego —según Ahmad Ibn Taymiyya— elevada al rango metafísico por el Shaykh al-Akbar y sus discípulos, y exagerada aun más por quienes, en época de Ibn Taymiyya llevaron las ideas del sufí de al-Andalus hasta límites extremos.

Aunque la valoración que Ibn Taymiyya hace de Ibn al-'Arabî es negativa por lo que se refiere a la ortodoxia de sus planteamientos, no parece sin embargo considerarlo un hereje absoluto. Este calificativo lo otorga, por el contrario, a algunos de sus discípulos, quienes —según el— convirtieron en herejías abominables las confusas e inconexas ideas del maestro. En la clasificación que el jurista hanbalî hace de los que el llama *ittihâdiyyûn* ("unificacionistas"), Ibn al-'Arabî no ocupa uno de los primeros puestos, pues Ibn Taymiyya considera que

nuestro sufí es uno de los menos equivocados, ya que en sus escritos abundan las afirmaciones correctas. Ahmad Ibn Taymiyya llegó a confesar que en su juventud fue embaucado por la lectura de las *Futûhât al-Makkiyya*, hasta que descubrió (cuando tenía 40 años) lo sutilmente que este libro encubría inadmisibles desviaciones doctrinales.

Esas desviaciones las vio a posteriori, leyendo los *Fusûs*. Lo cual corrobora nuestra afirmación de que, aunque sabemos que todas las principales ideas de Muhyî d-Dîn están en las *Futuhât*, fueron expresadas con más claridad, orden y coherencia en los *Fusûs*. En este libro, más que en ninguna otra de sus obras, el Gran Maestro se expresó de un modo que no podía más que confundir y escandalizar a los ulemas sunníes. En consecuencia, contra tal libro

lanzaron estos sus más encendidas diatribas, ignorando prácticamente todas las demás obras del Shaykh al-Akbar.

La tarea de dictaminar sobre las teorías de Ibn al-'Arabî no fue nada fácil para el muftí hanbalî, pues —según él afirma— la genuina esencia de la ideología de Muhyî d-Dîn está enmascarada por una terminología ambigua y polisémica, por unas aporías y paradojas sin sentido, por un excesivo uso de los símbolos, y (lo que le parece sin duda más importante) por una exégesis alegórica de los textos fundacionales del Islam. Es éste un aspecto de la literatura sufí que no podía menos que indignar a un *faqîh* como Ibn Taymiyya: la interpretación alegórica del Corán y del *Hadîth*. Ahmad Ibn Taymiyya acusa a los sufíes de buscar eximirse, con tal interpretación, del cumplimiento de los preceptos que contienen los

libros sagrados, despreciando el sentido literal y dando paso, así, a toda clase de arbitrariedades e imposturas.

Por otro lado, para el jurista hanbalî, las confusiones, tanto epistemológicas como ontológicas, del sufí murciano —visibles en la permanente perplejidad en que el decía encontrarse— llevan a relativizar la ley divina y el orden social basado en ella, difuminando los límites entre creencia y no creencia, divinidad y humanidad, verdad y error, lícito e ilícito. De hecho, Ibn Taymiyya ve a Ibn al-'Arabî como alguien que continuamente oscila entre la verdad y la falsedad, prisionero de su desbocada imaginación.

El miedo de Abmad Ibn Taymiyya a ver alterado el orden social es patente en otra de sus críticas a la doctrina de Ibn al-'Arabî. Así lo expresa

el muftí: Si, de acuerdo con los *Fusûs*, las amenazas que Dios lanza a los pecadores y a los infieles no son mas que alegorías vacías —según lo entiende Ibn Taymiyya— que, a fin de cuentas, no hacen más que anunciar un bienestar eterno en un infierno sin sufrimiento, tal creencia no puede menos que trastornar el orden establecido, que se basa en el temor de los hombres al castigo en la otra vida. Esta es una de las razones por las que (como hemos dicho antes) Ahmad Ibn Taymuyya hacía a Muhyî d-Dîn responsable del declive moral de su época.

El interés de Ibn Taymiyya no es atacar el sufismo, sino demostrar que las enseñanzas del Gran Maestro no tenían nada que ver con el verdadero *tasawwuf*. No obstante, tampoco era facil adscribir a Ibn al-'Arabî —confiesa el muftí— a ninguna de las herejías que caracterizaban a los sufíes extremistas

(es decir, aquellos que--desde su punto de vista-se arrogaban indebidamente el titulo de sufí). El principal de estos era el también murciano Ibn Sab'în, al que Ibn Taymiyya describió en una ocasión como "el mayor exponente de herejía, politeísmo, , brujería y unificacionismo."

IV

Si nos hemos detenido en la valoración que Ibn 'Abd as-Salâm y especialmente Ahmad Ibn Taymiyya hicieron del Shaykh al-Akbar es por la importancia de ambos ulemas y por su enorme influencia, sobre todo la del segundo (influencia que ha llegado hasta nuestros días). En efecto, es interesante hacer notar aquí que, cuando uno estudia el debate sobre las ideas del filósofo sufí, comprueba

como el discurso es casi siempre repetitivo, independientemente de los contextos históricos y políticos en que tenga lugar la polémica y que esos argumentos que los detractores del filósofo sufí repiten son más o menos los mismos que Ibn Taymiyya presentó en su momento.

Pero otros muchísimos ulemâs se han ocupado de la figura del místico andalusí, tanto para defenderla como para atacarla. Es interesante destacar el hecho de que ni la hostilidad hacía el maestro ni su defensa pertenecen a una misma corriente dentro del Islam. La doctrina de Ibn al-'Arabî fue condenada por igual por sabios musulmanes pertenecientes a diferentes y a veces rivales facciones. Detractores de Ibn al-'Arabî fueron eminentes hanbalíes, como Ibn Taymiyya, al igual que lo fueron sus oponentes, los teólogos ash'aríes

del *madhhab* shâfi'î. Lo mismo sucedió con sus partidarios: entre ellos había shâfi'íes, hanbalíes, mâlikíes... Incluso aquellos muftíes que decidieron no pronunciarse sobre la cuestión de la ortodoxia de Muhyî d-Dîn pertenecen a varios *madhâhib*, con excepción del hanafî, un *madhhab* que se ha distinguido por su oposición al Gran Maestro.

Precisamente, uno de sus grandes críticos, al-Taftâzânî (m. 793/1390), fue jurisconsulto experto en dos de estos sistemas legales: el shâfi'î y el hanafî. Es imprescindible mencionar, aunque no entremos en detalles, la refutación que escribió de los *Fusûs al-hikam*. Una de las conclusiones que se desprenden de la lectura de esta superficial y dogmática crítica es que, al contrario de Ibn Taymiyya, al-Taftâzânî condena sin paliativos a Ibn al-'Arabî, y no es tan

severo con respecto a sus discípulos, que no merecen para el mas que una fugaz mención como simples comentaristas de la obra del fundador.

Al-Taftâzânî fue un *faqîh* de gran prestigio; autor de importantes comentarios sobre varias materias, especialmente de Derecho. Sin embargo, su refutación de los *Fusûs* es superficial, no abarca toda la obra y parece basarse no en la lectura del propio libro (al menos, no en una lectura independiente), sino en la literatura polémica que la obra maestra del sufí murciano había generado en el siglo que separa a Ibn al-'Arabî de su detractor. No obstante, la influencia de esta refutación ha sido enorme y ha servido de modelo a muchas otras, hasta prácticamente nuestros días. Esta manera de abordar las enseñazas de Muhyî d-Dîn refleja la parcial, indirecta, dogmática y prejuzgada recepción de las

ideas del Gran Maestro, característica de muchos ulemas que no querían o no podían entender la complejidad del pensamiento del Shaykh al-Akbar.

Todos los *fuqahâ'* que hemos mencionado hasta ahora pertenecen al ámbito geográfico del Oriente islámico. Pero ¿cual fue la valoración que el sufí de al-Andalus mereció por parte de los ulemas del occidente musulmán? Como es sabido, cuando Ibn al-Arabi salió definitivamente de su tierra, ya había escrito algunos libros. Estas obras -sin duda, no las más representativas de su producción- parecen haber conocido una cierta difusión en el Magrib, si juzgamos a partir de determinadas valoraciones debidas a ulemas andalusíes, que parecían conocer esos escritos. Pero la difusión de su obra en el occidente islámico se vio sin duda dificultada por la ausencia, en esa parte del mundo, de discípulos que transmitieran y difundieran sus enseñanzas. Así,

aunque nos pueda parecer paradójico, fue en su tierra donde el legado de Ibn al-'Arabî fue menos valorado. En todo caso, hubieron de pasar varios siglos antes de que en el Magrib dicho legado fuera considerado igual que en Oriente: unas enseñazas únicas, excepcionales.

Los ulemas de la Baja Edad Media de Granada y el Norte de África no parecen conscientes del gran impacto que las enseñanzas de Muhyî d-Dîn produjeron en Oriente. Es más, en las primeras informaciones sobre el que escribieron autores magrebíes, el Gran Maestro aparece como uno más de los sufíes impíos o heterodoxos. Ni siquiera como el fundador de una escuela de misticismo. Así nos lo presentan Ibn al-Zubayr (m. 708/1308), Abu Hayyân al-Gamati (m. 745/1344) e Ibn Hishâm (m. 761/1360). En cuanto a Ibn Khâtima de Almería

(m. 770/1369), este manifiesta que no aprueba algunas de sus enseñanzas, pero la mayor crítica que le hace es su manera oscura y confusa de expresarse. Le parece a éste *'âlim* que el excesivo uso de alegorías, símbolos y metáforas hace pensar, por una parte, que el autor oculta así su pensamiento; y, por otra, puede dar pie a contradictorias interpretaciones.

Antes del gran polígrafo Lisân ad-Dîn Ibn al-Khatîb (m: 776/1375), ninguno de los ulemas granadinos parece estar familiarizado con las enseñanzas del Shaykh al-Akbar. No obstante, a pesar de que Lisân ad-Dîn tuvo acceso sin duda a los escritos akbaríes, tampoco ve en Ibn al-'Arabî al fundador de esa metafísica sufí que, sin embargo, Ibn al-Khatib considera el sello distintivo del místico perfecto. Parece evidente que Lisân ad-Dîn, en lugar

de considerar a Ibn al-'Arabî un sufí original, lo considera un continuador de la tradición mística andalusí de Ibn al-Arif, Ibn Barrajan e Ibn Qâsî. Y critica la común tendencia de todos ellos a participar en política. Por el contrario, el ya mencionado Ibn Sab'în es para Ibn al-Khatîb la mayor y más original figura del sufismo occidental.

Es también interesante resaltar que la expresión *wahdat al-wujûd* no sólo no es relacionada por Lisân ad-Dîn con la escuela de Muhyî d-Dîn, sino que ni siquiera aparece en ninguno de los escritores granadinos que enjuician el sufismo.

Otro gran escritor del occidente islámico que nos ofrece su apreciación del sufismo en general y del Gran Maestro en particular es Ibn Khaldûn. Su valoración es muy similar a la de Ibn al-Khatîb, cuya amistad —además— cultivó. Tampoco Ibn Khaldûn

destaca al Shaykh al-Akbar como fundador de ninguna escuela sufí. La doctrina acerca del "sello de los santos", que ninguno de los dos atribuye al sufí murciano, les parece a ambos especialmente peligrosa, pues podía dar lugar a mesianismos que condujeran a violentos levantamientos. Ibn Khaldûn menciona, sin embargo, la teoría akbarí del *Mahdî* y subraya su afinidad con el shiísmo extremista.

No obstante lo anterior, ambos ulemas -el granadino y el tunecino- tienen una visión muy positiva de los primeros tiempos del movimiento sufí, es decir, del sufismo clásico de los siglos III/IX y IV/X; nos referimos a aquellos tiempos en que el *tasawwuf* en al-Andalus era sobre todo ascetismo y renuncia al mundo, sin un programa filosófico (ni, mucho menos, una teoría metafísica autónoma), un sufismo practicado dentro de una escrupulosa

fidelidad a la *sharî'a*. Por lo tanto, la empresa de Ibn al-'Arabî es vista por ellos como una adulteración del primitivo sufismo, adulteración realizada con la ayuda de la abstracta especulación de los *falâsifa* y, más concretamente, del pensamiento griego.

Podemos concluir estas breves notas acerca de la valoración que ha merecido Ibn al-Arabî entre los alfaquíes del Oriente y del Occidente diciendo que su visión del Islam ha sido condenada como herética por muchos de los *fuqahâ'* sunníes, aunque no por todos ellos (ni mucho menos). Sin embargo, esta condena ha sido matizada o atenuada en aquellas ocasiones en que los partidarios de Muhyî d-Dîn han logrado que se aplique en su descargo la noción de *wilâya* ("santidad"), pues la categoría de *walî*, de santo, le eximía de ser juzgado con los criterios regulares convencionales, y justificaba fenómenos y

afirmaciones que, en condiciones normales, habrían sido condenados. Este concepto de santidad estaba ampliamente aceptado entre los ulemas sunníes aun antes de la época del Gran Maestro. Hay que tener en cuenta que la mayor parte de quienes se pronunciaron contra el Shaykh al-Akbar no eran simples juristas (o juristas puros), ni escolásticos estrechos de mente, sino ulemas interesados por el sufismo, cuando no sufíes practicantes. Por lo tanto, no se oponían al sufismo en cuanto tal, sino al sufismo del místico andalusí, a quien le negaban la categoría de verdadero sufí.

Para concluir, quiero repetir aquí las palabras con las que Alexander Knysh acaba su libro antes citado: "Hay varias maneras posibles de ver la larga polémica acerca del legado de Ibn Arabi. La más obvia podría ser considerarla una manifestación más

del perenne conflicto entre los adustos partidarios del *nomos* (es decir, los juristas del Islam), por una parte; y los emancipados campeones del *eros* (es decir, los místicos), por otra. Conflicto que con frecuencia ha sido personificado en Ibn Taymiyya, en un extremo, y en Ibn Arabi, en el otro. Pero la evidencia concreta muestra que tal situación era mucho más compleja. Entre ambos extremos se extiende una vasta tierra de nadie donde están, dispersos, innumerables matices, predilecciones personales, apuestas sobre seguro y cálculos pragmáticos dictados por el interés propio, y también escrupulosas reservas."