Estudios Islámicos

Humberto Martínez

Colección Ensayos 38

GERNIKA

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA - AZCAPOTZALCO
SECCION EDITORIAL

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector General
Dr. Gustavo A. Chapela Castañares
Secretario General
Dr. Enrique Fernández Fassnacht

UNIDAD AZCAPOTZALCO
Rectora
Dra. Sylvia Ortega Salazar
Secretario
Ing. Enrique Tenorio Guillén
Coordinador de Extensión Universitaria
José Lever
Jefa de la Sección Editorial
Mtra. Silvia Pappe

Diseño de la portada
Luisa Martínez

ISBN 970-620-172-6

© 1992 Humberto Martínez González
© 1992Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
San Pablo 180
Azcapotzalco, D. F., 02200
© Ediciones Gernika, S. A.
Paseo de la Reforma 11
México D. F., 06030
Tel. 566 92 22
Fax 566 94 51

Impreso en México
Printed in Mexico

6. Ibn Arabi y la paradoja de los sufis

> Exortación coránica: "Entrad en las casas por sus puertas" (II, 189). No hay *tariqa* sin *sharia*. Esta es el círculo y aquélla el radio: la *haqiqa* es el centro[1].

La revelación islámica comprendió, desde su origen, dos dimensiones: la de una verdad de caracter religioso que establece las disposiciones legales para la vida en comunidad, y la de un nivel doctrinal de comprensión y realización metafísico-espiritual para quienes quisieran y pudieran obtenerlo. Con la primera dimensión, la exotérica, el hombre es colocado en el ámbito de lo sagrado, dentro de una especie de circunferencia cuyo centro es Dios o el Principio. Al entrar en este ámbito, todo hombre adquiere los soportes y las indicaciones requeridas para que su estadía en este mundo satisfaga sus necesidades humanas, sociales y espirituales como creyente (*mumin*). A diferencia del Cristianismo, pero en la misma linea del Judaísmo, el Islam ofrece una Ley (*sharia*) de origen divino para la regulación de la conducta a seguir en la vida. Esta ley, que abarca todo en la circunferencia, es el elemento primario y fundamental que impide el

extravío en la multiplicidad; además, indica el camino correcto hacia la Unidad, el Centro. dentro de la *sharia* los hombres están ya vinculados, de algún modo, con el Principio. Pero no podría haber circunferencia sin un centro, y sin radios que conecten este centro con la periferia. En plena correspondencia con este simbolismo, el Islam contiene la dimensión esotérica de conducir al centro, pero como una posibilidad abierta y voluntaria para aquellos cuyas capacidades y deseos los lleven a la necesidad de alcanzar una realización más profunda. Cualquiera que esté cualificado para ello, puede seguir un radio, una vía (*tariqa*) y llegar al Centro, lo que significa tratar de vivir en sí mismo el Sí universal, la Verdad (*haqiqa*). A esta última dimensión se la llama, en términos generales, *tasawwuf,* que se conoce por sufismo. Huelga decir que nadie puede entrar en esta dimensión sin ser de antemano exotérico, es decir, un musulmán, pues ese camino y esa verdad son correlativos a la forma especial de la revelación islámica. De entrada, pues, no hay, no puede haber, sufismo sin Islam. Lo que no quiere decir que la verdad del sufismo no sea la misma, en su último y más alto grado, que la de todas las verdades, pues como en el mismo Islam se afirma: la Verdad o el Principio de toda existencia es Uno y Unico (*Tawhid*).

Sin embargo, el exoterismo, en cuanto forma revelada para una comunidad, se tiene que mostrar de manera distinta que el esoterismo, el cual es de caracter individual. Mientras que el primero tiene que definirse, por su caracter social, como estricto monoteísmo y determinar dogmáticamente al Principio como Dios (Allah), y establecer, por consiguiente, una polaridad entre el Creador y la creatura, entre el servidor (*abd*) y el Señor, el esoterismo está más allá de toda forma y definición, e intenta entrar en contacto directo con

la trascendencia, aunque se apoye en la forma revelada misma.

La relación entre estas dos dimensiones, legítimas en el Islam, ha sufrido una serie de fricciones. El mundo ortodoxo de los ulemas, teólogos, fanáticos literalistas y hombres de la ley (alfaquíes), siempre tuvieron una actitud a veces reservada, a veces contraria, y muchas otras de confrontación directa con el sufismo. Estando en dos niveles distintos, es comprensible que el exoterismo y el esoterismo choquen. No obstante, a pesar de las oposiciones de cierta clase de exotéricos, el sufismo es respetado y reconocido abiertamente dentro del Islam[2], y nunca se le consideró (salvo ciertas expresiones de algunos sufis) como herejía, ni mucho menos como ideología extraña. Es una de las dimensiones aprobadas por el consenso general, y forma parte de la totalidad del Islam. De hecho, podríamos decir que el sufismo, en su esencia, resultaría ser el más ortodoxo y a la vez el más universal y tolerante. Todas las cadenas (*silsila*) de las diferentes escuelas (*turuq*) que hay en el Islam, se remontan al mismo Profeta, y a quien consideran su "descendencia espiritual" directa: Alí. El esoterismo islámico está también representado en el chiísmo, tanto duodecimano como septimano (ismailita), y en la gnosis de los filósofos, teósofos y sabios (*wali,* singular; *awliya* = amigos de Dios) del Islam.

Considerado como uno de estos últimos, el Sayj al-Akbar, el maestro máximo, Ibn Arabi[3], representa un ejemplo de quien vivió personalmente esta confrontación de niveles. De él procede también la mejor explicación de este tal vez inevitable malentendido. En principio, él mismo apareció a los investigadores posteriores como una contradicción. Desde su encuentro con Averroes[4] se muestra esa enigmática

dialéctica de *sí* por un lado y *no* por otro, de que la verdad de las cosas depende del estado espiritual en el que se encuentre el sujeto conocedor. Perteneció, en el nivel exotérico, a la escuela de derecho *zahiri*, que admitía, a diferencia de las cuatro escuelas posteriormente reconocidas como canónicas, sólo como fuente legal el sentido literal y externo (*zahir*) del *Corán* y la *sunna*. Las otras escuelas aceptaban, además, métodos racionales como la analogía, la opinión y la autoridad[5]. Pero, a nivel esotérico, fue el más grande exponente de lo interno (*batin*), de la interpretación simbólica y espiritual del Libro revelado. Interpretación ésta que será muy diferente de la literal (e incluso de la metafórica y moral) del exoterismo y que, en cierto sentido, se le aparecerá como su negación. Plantea una gran paradoja, pues a cierto nivel del esoterismo, las formas religiosas pueden resultar indiferentes, ya que todas participan por igual de la divinidad; pero en otros niveles, la forma exotérica de la religión puede impedir, según Ibn Arabi, el acceso a otras etapas, convertirse en un obstáculo. El lo expresó de esta manera:

> No te apegues exclusivamente a ninguna religión, de manera que dejes de creer en las otras; perderás mucho, más aún, no acertarás a reconocer la auténtica Verdad[6].

Por otra parte, Ibn Arabi enseñó que la ley misma, la *sharia*, era la vía, es decir, el camino del gnóstico. La ley es el punto de partida, el camino y el punto de llegada[7]. Sin la forma religiosa externa, el místico no puede llegar a ninguna meta final, pero, paradójicamente, para llegar a la meta final debe superar, e incluso descartar, el sentido literal de la ley exotérica, dogmática y monopolizadora, pues, como dice Ibn Arabi, si no, no se acierta a reconocer la auténtica Verdad. Nos encontramos así ante el hecho de necesitar la forma religiosa para entrar en la vía, y necesitar, en una etapa posterior, abandonarla. Pero exteriormente el gnóstico no tiene por que dejar de realizar los ritos, formalmente hablando, pues su desarrollo es enteramente interior, y lo que cambia es el significado que se le otorga a dichos ritos. ¿Cómo conciliar estas dos actitudes: la necesidad de estar apegado externamente a una forma religiosa, y no estar, interiormente, apegado a ninguna?

Es obvio que desde el nivel exterior, exotérico, esto se puede ver como una clase de hipocresía y hasta de herejía cuando se extraen las consecuencias metafísicas de la interpretación esotérica. Estas consecuencias, expresadas en casi todas sus obras, pero principalmente en sus dos mayores obras: *Futuhat al-Makkiyya* (Iluminaciones de la Meca) y *Fusus al-Hikam* (Los engastes de la sabiduría)[8], le valieron a Ibn Arabi una serie de malentendidos y una secuela de enemigos y calumniadores que se han sucedido hasta febrero de 1979. En el mismo Egipto en que ya en vida Ibn Arabi estuvo en peligro mortal, según una anécdota, el parlamento del gobierno egipcio de hace apenas unos veinte años, condenó (provisoriamente) la publicación de la edición crítica que Osman Yahya venía realizando del *Futuhat*[9], prohibiendo la continuación de la edición en curso y la distribución de los volúmenes ya publicados.

El examen de las obras hostiles al Sayj al-Akbar, desde el siglo XIII hasta nuestros días, nos revela, al lado de acusaciones que son lugares comunes de la literatura heresiográfica (*zandaqa*, "ateismo"; *ibaha*, "libertinismo", tomada esta última palabra en ambos sentidos filosófico y vulgar), la denuncia de un sacrilegio: la corrupción del sentido del *Corán*. Esta denuncia se encuentra ya en Ibn Taymiya, quien

es practicamente el padre fundador de la polémica anti-akbariana[10]. Pero también es posible constatar que la influencia del Sayj en todo el ámbito del Islam, ha sido verdaderamente inmensa, no sólo en el sufismo culto y filosófico, como en la gnosis islámica iraní, sino en el popular[11]. Ibn Arabi tuvo además seguidores, que constituyeron una especie de escuela akbariana, y enérgicos defensores como el jurista egipcio Ibn Hajar al Haytami, del siglo XVI, quien, como muchos otros, concedía que los escritos del sayj al-Akbar, "en razón de la sutileza de sus significaciones, de la finura de sus alusiones, de la obscuridad de su estructura", pueden ser "veneno mortal" para el común de los hombres. El deseo legítimo de proteger la fe de los ignorantes, condujo a ciertos doctores de la ley a un exceso de celo que los llevaba a reprobar al Sayj por completo. Sin embargo, es verdad que las obras de Ibn Arabi no pueden ser puestas en manos de todos. Y no tanto porque su lectura lleve a exclamar como un discípulo: "El *Corán* es *shirk* [idolatría] pura y simple. La profesión de la unidad [*tawhid*] está sólo en la manera en que nosotros [los sufis] lo decimos"[12], sino porque, como le sucedió al egipcio Abu l-Ala Afifi, autor de uno de los primeros libros en este siglo sobre Ibn Arabi: *The Mystical Philosophy of Muhjid Din Ibnul Arabi*, discípulo de Nicholson, quien confesó que después de varias lecturas del *Fusus*, y de su comentario por Qashani, no había comprendido el texto: "es la primera vez, declaraba a Nicholson en una carta, que experimento la dificultad de comprender un libro escrito en árabe". Cada palabra tomada aisladamente era clara, pero el significado de la mayor parte de las frases se le escapaba[13]. La perplejidad de los primeros orientalistas que se interesan en Ibn Arabi no fue menor: Clement Huart (*Littérature arabe*, Paris, 1932, p.275) no oculta la turbación

que le inspira su "fantasía desordenada"; Arberry deplora la "confusión del universo mental de Ibn Arabi" y "su vocabulario técnico heterogeneo e incoherente" (*Sufism. An Account of the Mystics of Islam,* London, 1958). Rom Landau (*The Philosophy of Ibn Arabi*, London, 1959, pp. 24-25) declara que "sus ambiguedades y sus contradicciones pueden conducirnos al borde de la desesperación"[14]. Para el español Asín Palacios, el mismo Ibn Arabi se esfuerza inútilmente con constantes reservas "por borrar la impresión teosófica que sus escritos dejan en el ánimo del lector avisado", y hay, un "esoterismo desenfrenado" (*El Islam cristianizado*, pp.13, 104 y 110).

La obra de Ibn Arabi es ciertamente compleja y difícil, y mucho más si se la quiere leer con los patrones del pensamiento occidental moderno. Los mismos maestros del sufismo desaconsejaban a los novicios su lectura. Pero la historia de la incompresión de Ibn Arabi no es en el fondo sino la historia de la incomprensión del esoterismo por parte del exoterismo. De aquí las anécdotas que cuentan cómo muchas veces los sabios musulmanes tienen un comportamiento ambiguo ante la expresión de los secretos y las verdades esotéricas, ocultando (*taqiya*), por razones de oportunidad espiritual o de prudencia política, sus verdaderas creencias. El célebre jurista chafeita Izz al-din Abd al-Salam guarda silencio cuando "alguien" califica, ante él, a Ibn arabi de *zindiq* (ateo), pero a uno de sus discípulos, aparte, le declara que Ibn Arabi era el polo (*qutb*) de su época, es decir, el jefe de la jerarquía de los santos[15]. Sabemos que muchos de estos comportamientos, advertencias o prohibiciones, eran inspirados por el deseo de evitar la puesta en circulación de ideas que, aunque intrínsecamente verdaderas, serían mal comprendidas por discípulos cuyas cualificaciones eran insufi-

cientes y podrían poner en peligro la ortodoxia de su fe. El mismo Ibn Arabi nos cuenta que Hasan al-Basri, quien daba regularmente una enseñanza pública, cuando quería hablar de esos misterios que no deben encontrarse en el camino de aquellos que no son dignos, llamaba aparte a algunos de entre las gentes del "gusto" iniciático, y cerraba la puerta a los otros, tratando de estas cuestiones en sesión íntima. "Si no hubiese habido necesidad de observar el secreto, nos dice el Sayj al-Akbar, no habría procedido de esta manera"[16]. Como podemos ver, esto no es otra cosa que lo que expresa el dicho evangélico de "margaritas ante porcos" (Mateo 7,6).

En la tradición islámica existen una serie de reportes que dan testimonio de la existencia regular desde los orígenes de una vía esotérica, y de la conveniencia de preservarla mediante la necesaria, diríamos, "hipocresía". Al-Bukkari, en su colección de *ahadith* cuenta que Abu Hurayra dijo: "He cargado de parte del Profeta dos 'sacos': uno lo he repartido entre todos ustedes; con respecto al otro, si hiciese lo mismo, me cortarían esta garganta". Por su parte, Ibn Abbas, hablando del verso coránico: "Alá, quien ha creado siete Bóvedas Celestes y otras tantas Tierras; el mandamiento desciende entre ellos" (Cor. 65, 12), declaraba: "si yo les dijese cuál es la interpretación esotérica, me lapidaríais diciendo que soy un infiel". Así, las verdades del esoterismo, no sólo no concuerdan, sino que contradicen a las verdades exotéricas, literales y ortodoxas. Es una ciencia distinta, según Ibn Arabi, y no debe ser explicada más que por aquellos que la poseen, y explicada para aquellos que tengan capacidad de entenderla, según el dicho del Profeta: "Hablad a los hombres según la capacidad de sus inteligencias"[17].

Todo estado de ser en la jerarquía de la iniciación comprende los niveles inferiores, pero no lo inverso. Lo que es verdad en un nivel puede no serlo en otro. La comprensión de las verdades y su realización está en relación directa con el estado de ser de quien comprende. En la dimensión espiritual, en el esoterismo, ser *es* comprender y viceversa. Este es uno de los postulados hermenéuticos más importantes del esoterismo. Por ello, Ibn Arabi nos dice que "ese género de desvelamiento y de ciencia debe oculatrse a la mayoría de las personas, en razón de lo que hay en ello de muy elevado; más abajo de esto hay un abismo profundo, cuya caída hay que temer. En efecto, si alguien que no posea el conocimiento de las realidades propias de las cosas verdaderas e ignore la continuidad infinitesimal de los atributos universales al abordar este orden de doctrina contemplativa, escucha algo que emana de un ser que ha poseído efectivamente un tal conocimiento, mientras que él nunca ha tenido una experiencia directa, podría creerse autorizado a decir también él: 'Yo soy Aquel que amo, Aquel que amo es yo'. Es por esta razón que velamos y ocultamos este género de enseñanza"[18].

Ibn Arabi toca aquí uno de los más graves problemas que el esoterismo metafísico plantea al exoterismo: el hecho de que en algún momento dado se pueda afirmar la identificación con el Ser supremo. Este fue el caso de Husayn al-Hallaj, quien declaró: *Ana-l-Haqq,* es decir, "Yo soy la Verdad (Dios)". Pero según Ibn Arabi, ni Hallaj, ni Abu Yazid al-Bistami, quien proclamó *Ana-Lah* ("Yo soy Alá"), cometieron el error de tomar a su "yo" individual por el Yo divino. Nunca un ser particular podría decir "verídicamente" una palabra cuyo sentido fuese "yo soy el Principio", si no está en un "estado" donde la conciencia del "yo" individual haya

desaparecido totalmente y haya sido remplazada por la del Yo principial. Si esto ocurre, como en los casos de Hallaj y Bistami, se pueden considerar como legítimamente pronunciados. Sin embargo, es obvio que esto plantea un serio problema para el exoterismo como bien lo mostró la ejecución de Al-Hallaj. ¿Cómo aceptar la realidad de un tal estado espiritual, si no se lo tiene y, por lo tanto, si no se lo comprende? Por ello muchos piensan que tal conocimiento, cuando se da, hay que ocultarlo y nunca proclamarlo públicamente (los *malamaitiya*). Lo que complica las cosas para los profanos es que desgraciadamente existen casos de impostura que no es fácil de distiguir de los auténticos. Pero suponiendo que puede haber una unificación o identificación (*ittihad*) legítima, habría que aclarar, desde el punto de vista esotérico, que la "unificación divina" no supone la unión de dos esencias distintas, la del ser humano y la de la esencia divina. Según Ibn Arabi aquí subyace un error que confunde a los exoteristas, pues, desde el punto de vista de los "conocedores", en realidad no hay más que una esencia única y no dos esencias. El Principio de Todo es una Realidad esencial única (*al-Haqiqatu-l-Ahadiya)*, y la realización suprema no puede ser más que *la toma de conciencia*, o el conocimiento, de lo que es inmutable desde toda la eternidad, sin ninguna alteración en cuanto a lo esencial, y no una "unificación" o una "unión" concebida como realizándose entre dos realidades o esencias distintas. De esta manera, la llamada "unificación" que los exoteristas condenan –por cuanto se supone la confusión de esencias, la divinización de la creatura o incluso la encarnación (*hulul*) de lo Trascendente– es descartada igualmente por los esoteristas, lógicamente por las mismas razones, pero, además, porque va en un cierto sentido mucho más lejos, cosa que no dejará de encontrar mayor incomprensión y obstáculos para el entendimiento de los profanos. Ibn Arabi diría lo siguiente: la "unificación" no es solamente imposible lógicamente, es sobre todo inútil, pues la "unidad" a la cual se quiere llegar entre el ser relativo y el Ser absoluto es consumada desde la eternidad, ya que la esencia de todos los seres es una sola y ella es la Esencia del Ser Puro mismo. Virtualmente, hay Identidad Suprema entre cada ser y el Ser Supremo, del que nunca ha habido separación bajo la relación esencial. La realización metafísica no es más que la *Visión efectiva* de esta Verdad olvidada y oculta en el misterio profundo del ser. Así, esta realización sólo ocurre cuando se suprimen los caracteres contingentes y limitativos del ser para obtener los absolutos e ilimitados. Se trata de un cambio de "atributos", no de "esencia".

La lectura de la obra de Ibn Arabi requiere, para su entendimiento, no sólo del conocimiento de una terminología especializada y de claves hermenéuticas, sino de un estado de ser semejante al del autor quien, según nos dice, la escribió por insuflación del Espíritu de Dios en su corazón, lo que equivale a poseer la ciencia de los secretos[19]. Desde luego, la semejanza del estado de ser del lector estaría en la empatía y aceptación de que debe haber una lógica interior y especial, no discursiva, con la que, asumiéndola, y colocándose mentalmente en los diversos niveles que se exigen para la comprensión, pueden resolverse las paradojas o antinomias que se muestran a nivel puramente racional. Pero la obra sólo ayuda a comprender. La realización efectiva de estados de ser supone la práctica de las enseñanzas. Quien alcanza la realización metafísica sigue un proceso que se denomina círculo de la diferencia. Hay primero un proceso de extinción (*fana*) de la individualidad que provoca el sentimiento de unión con el Sí, luego un proceso de susbsis-

tencia (*baka*) en la Unidad, pero después debe reconocerse de nuevo la separación o diferencia. Según una tradición, el califa Alí dijo:

> ser individual sin haber alcanzado la Unión es politeísmo (*shirk*); si al final de la Unión no hay diferencia, es falsa (*zindiq*); pero encontrar la Unión y la diferenciación como una sola cosa, también se considera *tawhid* (unificación)[20].

En el Islam, quien alcanza estos tres estados adquiere la categoría de Hombre Perfecto. El descenso a la multiplicidad es considerado un progreso. A su retorno, el gnóstico vive dos vidas. Sabe que Dios se manifiesta en cada átomo de la Creación, que mora en el corazón del hombre y que todo perece salvo su Rostro. También sabe que puede amar a Nizam y al mismo tiempo a Dios a través de este amor, pues la contemplación de Dios en las mujeres es la más intensa y la más perfecta, ya que a Dios no se le puede abordar directamente. Además, la unión más intensa (en el orden sensible que sirve de soporte a esta contemplación) es el acto conyugal[21]. Todo es Dios, pero el gnóstico sabe que es un "punto de vista", un "ver como" adquirido en un nivel del ser, y que en otro, Dios no se confunde con las creaturas, y a todo servidor corresponde un Señor. Y es tolerante, pues sabe que cada quien reza a lo que cree y su Dios es su propia creatura y al rezarle se ora a sí mismo y, si este adorador conociese el dicho de Jaunayd: "el agua toma su color del recipiente que la contiene", no interferiría con las creencias de otros, pues percibiría a Dios en toda forma y en toda creencia. A su regreso, el gnóstico sabe que todo es relativo y que todo depende de lo absoluto. Por lo tanto, si un gnóstico lo es realmente –y este es uno de los temas que Ibn Arabi explica en su *Futuhat al-Makkiyya*–, si llega a conocer el ser que hay en su propia persona con todos sus significados, no puede permanecer detenido en una creencia, no puede reducir su círculo de conocimiento. Al reconocer bajo las apariencias el verdadero núcleo, el origen de cualquier creencia, puede dar testimonio de ellas desde cualquier lugar posible, sin tener en cuenta cómo se manifiestan en el exterior.

Al final, el gnóstico, el que es sufi en el sentido pleno de la palabra, sabe que tanto en su interior como en el horizonte de su existencia externa, lo que se manifiesta es la Existencia Unica y Una (*Wahdat al-wujud*), que, desde cada brisna o partícula hasta la mayor masa, Dios (*al-Haqq*) se manifiesta con todas Sus Cualidades y Nombres, y esta manifestación depende del entendimiento (estado de ser) de cada persona. El panteísmo, el sacrilegio, lo diabólico, el ateísmo y libertinaje, sólo están en las mentes de quienes juzgan de acuerdo con un estado de ser. Para el gnóstico, el que pide y lo pedido, el amante y lo amado, el creyente y lo creído, son lo mismo. El gnóstico mantiene un punto de vista que abarca más, que es de mayor alcance que el de las inteligencias normales. Pero el gnóstico sabe que es sólo en la profundización del sentido símbolico de la letra, de la misma ley revelada, donde se encuentran los otros mundos, las otras miradas y perspectivas que nos descubren una realidad más auténtica que la que creemos tener. Ismail Hakki, un célebre akbariano del siglo XVII, nos cuenta que algunos le preguntaron a Ibn Arabi si, según esto, si el gnóstico no permanece ligado a ninguna creencia aunque aparezca ante la gente como si estuviera conforme con ellas, ¿no es entonces un hipócrita? La respuesta fue la siguiente: "No, porque el hipócrita es el que tiene una creencia secreta, pero se manifiesta adaptándose a la opinión de la gente y sabe que lo que hace no es correcto. Lo que el gnóstico enseña como su creencia coincide con la

Verdad y, aunque parezca que su creencia interior se opone a la que manifiesta, no es así. En él se unen incluso las dos creencias opuestas. Si esas dos creencias opuestas aparecen como tales ante la gente de fuera, para él no lo son. Dios es quien mejor lo sabe."[22]

Notas

[1] Frithjof Schuon, *Comprender el Islam*, trad. de Esteve Serra, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Editor, 1987, p. 178, nota 68.

[2] Habría que señalar, desde luego, que en los tiempos actuales, y por el impacto de la modernidad en el Islam, las *turuq* han padecido deterioro y decadencia. En ocasiones también han sido prohibidas por gobiernos, como el de Turquía. Pero es de suponer que, mientras haya Islam y auténticos maestros, la tradición se conserva.

[3] Ibn Arabi nació el 28 de julio de 1165 en Murcia, España, y murió el 16 de noviembre de 1240 en Damasco.

[4] La anécdota es narrada por el propio Ibn Arabi en su *Futuhat* (I, 199), y la transcribe Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, Madrid, Edit. Plutarco, 1931, pp, 39-40.

[5] Cf. el artículo de Reynold A. Nicholson: "Muhyi al-Din Ibn Al-Arabi" en *Enciclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, Edinburgh and New York, 1915, vol. VII, pp. 907-909. Cyrille Chodkiewicz es de la idea de que en realidad Ibn Arabi constituye por él mismo un *madhhab* (escuela jurídica) perfectamente autónoma: "La Loi et la Voie", en *Les Illuminations de la Mecque*, textes choisis/ selected texts, présentés et traduits de l'arabe en français ou en anglais sous la direction de Michel Chodkiewicz, avec la collaboration de William C. Chittick, Cyrille Chodkiewicz, Denis Gril et James W. Morris, Paris, Sindbad, 1988, pp. 187ss.

[6] Cit. por Nicholson, *The Tarjuman Al-Ashwaq*, London, Royal Asiatic Society, 1911, prefacio.

[7] Cf. Cyrille Chodkiewicz, *op. cit.*

[8] La traducción más extensa (capítulos seleccionados de las *Futuhat al-Makkiyya*) que se ha hecho en lenguas europeas es *Les Illuminations de la Mecque* citado anteriormente. Del *Fusus al-Hikam* Titus Burckhardt hizo una magnífica traducción al francés, aunque incompleta: *La Sagesse des Prophètes*, Paris, Editions Albin Michel, 1974 (1955). Una traducción completa del *Fusus* al inglés es la de R. W. J. Austin: Ibn Al-Arabi, *The Bezels of Wisdom*, New York, Paulist Press, 1980. Michel Vâlsan tradujo al francés varios textos de Ibn Arabi y capítulos de los *Futuhat* en la revista *Etudes Traditionelles*. El libro más reciente y exhaustivo sobre Ibn Arabi, *The Sufi Path of Knowledge*, de William C. Chittick (State University of

New York Press, 1989) traduce más de 600 pasajes de *al-Futuhat al-Makkiyya*.

[9] Lo mencionan Henry Corbin, *Le paradoxe de monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981, pp. 14-15, y Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, Editions du Seuil, 1992, p. 42.

[10] Cf. Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, p. 40. Cf. también la Introducción de Roger Deladrière a: Ibn Arabi, *La Profession de foi*, Paris, Editions Orientales/Sindbad, 1978 (Tradition islamique, 4).

[11] *Ibid.*, pp. 18 ss.

[12] Cit. por Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, 1981, p. 152.

[13] Cf. Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, pp. 17-18.

[14] *Ibid.*, pp. 17-18.

[15] *Ibid.*, p. 21.

[16] Ibn Arabi, *Le Livre de L'Extinction dans la Contemplation*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Michel Vâlsan, Paris, Les Editions de L'Oeuvre, 1984, p. 30.

[17] *Ibid.*, p. 31.

[18] *Ibid.*, p. 30.

[19] Ibn Arabi lo dice en varias partes de su *Futuhat*, que traduce Asín. Cf. la introducción de Michel Chodkiewicz a *Les Illuminations de la Mecque*, *op. cit.*, pp. 24ss. En el prefacio al *Fusus* (trad. de R.W.J. Austin) Ibn Arabi dice: "I saw the Apostle of God in a visitation granted to me during the latter part of the month of Muharram in the year 627, in the city of Damascus, He had in his hand a book and he said to me: This is the book of the Bezels of Wisdom; take it and bring it to men that they might benefit from it."

[20] Cit. por Ismail Hakki Bursevi, *El núcleo del núcleo*, Málaga, Edit. Sirio, 1986, p. 44.

[21] Ibn Arabi, *La Sagesse des Prophètes*, *op. cit.*, pp. 201-202.

[22] Cit. por Ismail Hakki, *op. cit.*, pp. 36-37.