

*'Ibn 'Arabi &
el Pensamiento Shi'a*

‘Ibn ‘Arabi y el Pensamiento Shi‘a

(Conferencia Seminario sobre la Mística Islámica en Chile, Agosto de 2000)

Por el Sheij Abdul Karim Paz

Director de la Mezquita At-Tauhid - Profesor de Filosofía

Bismil lahi Ar-Rahmâni Ar-Rahîm

Iusabbihu lil lahi mâ fis samâuâti ua mâ fil ard

al mâlikil quddûsil ‘azizil hakîm

Hua al ladhi ba‘aza fil ummiîna rasûlan minhum

iatlu ‘alaihîm aiâtihi ua iuzakkîhim ua iu‘al limuhul kitâba ual hikmah ua in kânu min qablu lafî dalâlin mubîn

(S.Corán 62:1 - 2).

En el Nombre de Dios, El Clementísimo, El Misericordiosísimo.

Glorifica a Dios todo cuanto hay en los Cielos y en la Tierra.

El Soberano, el Santo, el Glorioso, el Sapientísimo.

Dios es Quien envía entre los hombres a Sus elegidos de entre ellos para que les reciten los versículos de la revelación, los purifiquen y les enseñen la revelación y la sabiduría, si bien antes estaban en el desvío evidente.

Para que el hombre alcance el rango pleno de glorificador de Dios debe realizarse como hombre perfecto y regente de la divinidad y ello no es posible sino mediante la guía (wilâiat) de los profetas, mensajeros e Imames que enseñan de parte de Dios la revelación y purifican a los hombres. Fuera de ellos el hombre está en la perdición. La temática de la realización humana constituye uno de los puntos centrales en todas las doctrinas místicas y como tal llamó la atención del gran místico de Murcia, Ibn ‘Arabi. En el presente artículo veremos algunas ideas del pensador andalusí en torno a este tema y su vinculación con la doctrina islámica tal como es presentada en la shía, no con el ánimo de sectarizar y dividir sino de dar a conocer una doctrina que es desconocida a pesar, como veremos, de constituir una visión profunda y coherente de la enseñanza profética que ha permitido el surgimiento de la filosofía y la mística en sus formas más profundas en la historia del pensamiento humano. Esta visión está llamada a rescatar a occidente de la crisis espiritual y filosófica en la que ha caído.

Dice H. Corbin en su “Historia de la Filosofía Islámica”:

“Se ha desdeñado casi totalmente el factor shiita, cuando la suerte de la filosofía en el Islam, y, consecuentemente, el significado del sufismo, no pueden ser meditados independientemente del significado del shiismo.

Por diversas razones que no vamos a analizar aquí, en Occidente el sufismo ha sido bastante más conocido que la espiritualidad del Islam tal como ha sido y es presentada en la escuela islámica shia, y ello ha ocurrido a pesar de existir una muy estrecha relación doctrinaria entre ambas formas de espiritualidad.”

Henry Corbin decía que resulta paradójico que lo que en Occidente se ha denominado neotradicionalismo ha-ya mostrado tan escaso interés por el shiísmo que representa la línea esotérica por excelencia en el Islam y que abre un campo de diálogo fecundo entre el Islam y el Cristianismo

Nos proponemos en este artículo mostrar a algunos especialistas en el estudio de las ideas en la historia del Islam para mostrar algunos conceptos que ponen de manifiesto la proximidad doctrinaria a la que aludimos por medio del análisis de las relaciones entre quien es considerado una de las máximas autoridades del sufismo a lo largo de su historia, un verdadero polo espiritual del tasawuf como se denomina en árabe al sufismo, el Sheij al-Akbar, Muhiudin Ibn ‘Arabi y el pensamiento shii. Uno de estos autores es el Dr. Mohsen Yahangiri, profesor de la Universidad de Teherán, Irán, a través de una obra suya denominada “Muhiuddin ibn ‘Arabi, un gran maestro de la gnosis islámica”. Esta obra se divide en tres partes: la primera donde el autor expone una biografía de Ibn ‘Arabi y los maestros que lo han nutrido; una segunda donde analiza la doctrina del gran místico y una tercera donde nos muestra la opinión de algunos grandes pensadores islámicos sobre Ibn ‘Arabi.

El libro está en lengua persa y es la tercera edición de la universidad de Teherán del año 1367 de la hégira solar que corresponde a 1988.

Por otra parte, autores como Henry Corbin o el Seiiid Husein Nasr y el mismo Yahangiri señalan que no hay dudas que el pensamiento de este gran maestro y sabio de la cultura universal se ha visto influenciado por el pensamiento shii.

Dice H. Corbin en su obra “Historia de la Filosofía Islámica”: El pensamiento shiita ha alimentado precisamente, desde los orígenes, la filosofía de tipo profético que corresponde a una religión profética. Una filosofía profética propone un pensamiento que no se deja encerrar ni por el pasado histórico, ni por dogmas, ni por la lógica racional.”

He podido ver en un artículo de Claude Addas titulado “El misticismo andalusí y el surgimiento de Ibn ‘Arabi”, publicado en el libro “The Legacy of Muslim Spain”, que cuando la autora señala el vínculo entre Ibn Masarra e Ibn ‘Arabi - el primero como precursor del misticismo en Andalucía y el segundo como su cima y esplendor - que Ibn Masarra emplea la palabra *í’tibâr* para designar a la actividad intelectual que supone una mediación profética. El *í’tibâr* es la actividad intelectual que ve a la realidad como un signo de Dios; es un modo místico de sabiduría que Ibn Masarra toma de autores shí’as como Al-Farabi, Ijwan As-Safa, Avicena. En contraposición al camino meramente racional de la filosofía, el *í’tibâr* es propio de los *hukamâ* y muchos sufíes, incluido Ibn ‘Arabi.

Henry Corbin en “La imaginación creadora de Ibn ‘Arabi”, nos habla de la hermenéutica profética. Si bien la profecía quedó cerrada no sucedió lo mismo con la hermenéutica profética; la exégesis espiritual o *ta’wîl* que promueve el Imam en el shiismo. El magisterio del Imam, el regente de Dios, el corazón del mundo, el sol de la creación, es un magisterio iniciático. La iniciación al *ta’wîl* es un renacimiento espiritual y es imposible hablar del *ta’wîl*, nos dice Corbin, sin hablar del shiismo.

Corbin también dice junto a tantos otros autores que las ascendencias genealógicas de las ramas del sufismo conducen a uno u otro de los Santos Imames, el Imam ‘Ali (P); el Imam Ya’far as-Sâdiq (P) o el Imam ar-Ridâ (P).

Corbin se pregunta en qué medida pudo asimilar Ibn ‘Arabi el esoterismo shiíta antes de abandonar Andalucía. Se encuentran indicios de tal asimilación en su familiaridad con la escuela de Almería y en el hecho de que escribiera un comentario de la única obra superviviente de Ibn Qasyi iniciador del movimiento de los *muridîn*, en el sur de Portugal en el que pueden reconocerse numerosos rasgos de inspiración shiíta ismaelí.

Corbin nos dice que algunos capítulos de la obra de madurez de Ibn ‘Arabi en el “*Futûhât*” podrían haberse escrito por un shiíta puro. Por ejemplo, el capítulo XXXIX cuyo tema es el secreto de Salmán el Persa. Se trata del secreto que lo incorpora a los miembros de la Casa Profética (Ahlul Bait -P-), es decir al Profeta Muhammad y a los Santos Imames (P). Ibn ‘Arabi interpreta en términos que todo shiíta podría refrendar el versículo coránico 33-33, versículo que sacraliza la persona de los catorce inmaculados: esto es, el Profeta, su hija Fátima y los 12 Imames, que es uno de los fundamentos del shiismo. Estos indicios, que no son los únicos, son dignos de ser meditados. Ellos explican también la acogida de los pensadores shiítas que estaban preparando el renacimiento posterior de la época

safávida. Así mediante Ibn 'Arabi, dice Corbin, el sufismo se reencuentra con sus orígenes.

La obra mencionada de Yahangiri nos señala que hay aspectos doctrinarios que son fundamentales en el pensamiento shii y también en el pensamiento de Ibn 'Arabi. Por ejemplo, el concepto de wilâiat y la relación de éste con el concepto de nubûwat y de risâlat, «profecía» y «mensaje» de Dios a los hombres. A veces ha ocurrido que no han sido bien entendidos entre los estudiosos de la obra de Ibn 'Arabi y ello ha suscitado muchas críticas erradas e injustas, como por ejemplo cuando dice que la wilâiat es superior a la nubûwat.

Para los teólogos (si bien no hay unanimidad de criterios) en términos generales nubûwat significa: La elección de un hombre de parte de Dios hacia los hombres y las criaturas. Es un hombre a quien Dios ha elegido para que comunique a los hombres aquello que Dios le ha revelado. El Rasûl o mensajero ha sido descrito de manera aproximada a la del Profeta, pero a veces Rasûl se ha reservado sólo a quien posee de parte de Dios un libro y un corpus legal o shari'at que comunicar y abrogar algo de lo que fue enviado anteriormente. Desde este punto de vista "mensajero" es un rango más particular que el de Profeta. Algunos mu'tazilitas creyeron que "mensajero" es quien recibe una revelación mientras que el "profeta" puede recibir una inspiración (ilhâm) en sueño; otros no aceptaron ninguna diferencia entre estos dos rangos.

No hay entonces unanimidad entre los teólogos islámicos en este aspecto.

La opinión de Ibn 'Arabi y sus discípulos:

El autor murciano y sus discípulos ven un acentuada diferencia entre ambos. Nubûwat es un conocimiento de la Esencia, de los Nombres y Atributos de Dios y de las leyes de la shari'at a través de la revelación, pero este conocimiento no lo obliga a su difusión ni a enseñar la shari'at. La profecía con este significado no se corta y continúa.

La risâlat o el mensaje, es lo mismo que la nubûwat con el agregado de la difusión (tablîg) y enseñanza de la shari'at (ley), la enseñanza de la moral y el levantamiento por establecer el orden político islámico. La risâlat es un atributo de la existencia, no de la divinidad. No tiene que ver con el status de la persona (maqâm), sino con un estado de la persona. Por eso, al contrario de la profecía, la

risâlat se corta y luego de la enseñanza de las leyes termina. Es una realidad relativa a una tarea, no a un status de la persona.

El término Wilâiat:

El fiqh shí'a le ha dedicado a esta palabra o concepto mucha importancia. La gnosis islámica también le ha dedicado mucha atención.

Etimológicamente significa qurb, cercanía, intimidad, ayuda, amor, posesión, administración, gobierno, disposición. En el Sagrado Corán ha sido utilizado con este significado en distintos lugares (2:257; 9:71-72; 18:42; 8:73). Por eso a los padres y abuelos se los llama Aûliá'ul atfâl (ayudan, cuidan, educan, aman, poseen, gobiernan, son responsables de los niños).

El Walî-al muslimîn gobierna y administra los asuntos de los musulmanes.

La Wilâiat según Ibn 'Arabi y sus discípulos:

Existe una wilâiat general de la que gozan todos los creyentes por el hecho de serlo. Es decir en proporción a su fe gozan de una determinada cercanía a Dios y Él es ayudante, administrador y gobierna sus asuntos. Por otra parte hay una wilâiat especial de los gnósticos (Ahl as-sâir was sulûk) y consiste en la disolución (fanâ') en el Haqq (Verdad, Realidad) y el levantamiento (qiâm) en el o con (bi) el Haqq. Significa que el siervo en este rango (maqâm) ha superado su ego. Permanece con la permanencia de la Verdad. Por supuesto, acceder a este maqâm es posible con la guía y gobierno (tawal'î) del Haqq. El siervo cuando alcanza este grado se hace consciente de los conocimientos de la Verdad, los conocimientos divinos y cuando permanece (baqa') luego del fana' informa de esos conocimientos. Todo aquel a quien le es atribuida la nubûwat y la risâlat le es atribuida la wilâiat. Cada nabî y rasûl es walî, pero cada walî no es necesariamente nabî y rasûl. Así como todo nabî no es necesariamente rasûl. La wilâiat no se corta o interrumpe. Dios no se ha llamado a Sí Mismo nabî o rasûl pero sí Walî. Dice el Sagrado Corán: Al-lahu Waliul ladhîna âmanû (Dios es Protector de los que creen); Hua Al-Walîul Hamîd (Él es el Protector, El Alabado). Por lo tanto este nombre es permanente en este mundo y en el otro y se manifiesta, y su manifestación se da en los Aûliá'ul lâh (Los íntimos de Dios) de quienes nunca se verá desprovisto el mundo. (Fusûs al Hikam, 344 de Yahangiri).

El maqâm de la wilâiat es superior al de la nubûwat y al de la risâlat:

Este punto ha sido enfati-zado por Ibn ‘Arabi y su es-cuela. Se lo ha criticado mu-cho por pensar que la wilâiat mutlaq (en términos absolu-tos) en cada persona que se rea-lice lo hace superior a la nubûwat y a la risâlat. Ibn ‘Arabi lo que afirma y enfatiza es que la wilâiat del nabî y el rasûl es superior a su nubû-wat y a su risâlat. De acuerdo a su concepción la wilâiat es un atributo divino y es el inter-ior (bâtin) de la nubûwat y de la risâlat. Es el dominio en la creación con la Verdad. Su juicio se vincula a Dios y es permanente en este mundo y en el otro.

La wilâiat es una realidad permanente en la Verdad. La nubûwat es una realidad que se vincula a lo angelical por cuyo intermedio se relaciona al mundo angelical y recibe de ellos la revelación, pero la risâ-lat se relaciona con la humanidad por cuyo medio se relaciona con los hombres y les difunde las normas de la sharí’ah, les enseña y los guía. (Futûhât, tomo 2).

Pues Ibn ‘Arabi nunca pre-tendió decir que la wilâiat de otro que el profeta era supe-rior a la profecía y al rango de mensajero del profeta Muham-mad como afirmaron sus detractores.

Por eso afirma que el hecho de que Dios haya ce-rrado el ciclo de la profecía ha quebrado la espalda de los Aû-liâ’, puesto que cuando la wilâiat es completa se mani-fiesta en la nubûwat. Por ello, el cierre de la nubûwat nos muestra la necesidad de los Aû-liâ’ de los profetas puesto que para oler el perfume de la profecía sólo queda la posibili-dad de recibir una re-velación albriciadora (mu-bashshirah) en el sueño, pero no divina (rabbânî) que ya se cerró. Por eso cuando se deno-mina a sí mismo jâtumul Aû-liâ’ no deja de reconocer que la entrada de los Aûliâ’ en el rango de la nubûwat está prohibida y la cima del saber que pueden adquirir por heren-cia profética es por ver el rango de la profecía, como puede ver alguien en lo más bajo del paraíso a alguien que está en el a’la ‘il liin (la parte superior del paraíso), o como alguien que aprecia las estre-llas desde la Tierra.

El término “Jâtumul wilâiat” (Sello de la wilâiat):

Es uno de los términos más polémicos que emplea Ibn ‘Arabi:

Ana jâtumul wilâiati dûna shak
iûrizul hâshimi ma’al masîh.
[tomo 1 de Futûhât]

En una oportunidad (tomo 1 de Futûhât) Ibn 'Arabi narra un sueño que tuvo de la siguiente manera: "Interpreté el sueño de modo que me consideré que entre mis seguidores (atibba') (y connacionales), en mi clase (sinf) (o tipo) soy como el Mensajero de Dios en relación a los demás profetas. Quizás sea alguien en cuya persona Dios cerró la wilâiat".

Algunas de sus expresiones implican el reconocimiento de que el Imam Mahdi (P) es jâtamul awliâ' como en Futûhât cuando habla sobre el conocimiento de los delegados del Imam Mahdi (P) en los últimos tiempos: "Dios tiene un representante vivo que aparecerá en una época en que el mundo esté colmado de injusticia y opresión, y él lo colmará de justicia, y si no restase de la vida del mundo más que un día, Dios lo alargaría hasta que Su representante lo gobierne. Él pertenece a la Familia del Profeta (BP) y su abuelo es Hasan ibn 'Ali ibn Abi Talib."

A continuación, luego de describir las cualidades del Imam, sus auxiliares y su misión, dice:

A lâ inna jatmul awliâ' i shahid ua 'aîni Imami 'alamin faqîd
Hûas saiidul Mahdi min Âli Ahmad hûas sârimul hindi hina iabîd
Hûa shamsu iaylu kul 'la gammi ua zdulmati hûal uâbilul uasamiu hina iayûd.

(¿Acaso no está ciertamente el sello de los walies siendo testigo y el mismo Imam de los mundos ausente?

Él es el Señor Mahdi de la Familia de Ahmad (el Profeta Muhammad). Él es la espada india filosa cuando corta.

Él es el sol que despeja toda pena y oscuridad. Él es la lluvia abundante de primavera cuando se brinda generosamente.)

Estos párrafos del Futûhât han movido a muchos sabios shías a ver en Ibn 'Arabi a un shía seguidor de la escuela de Ahlul Bait (P). Efectivamente la poesía parecería confirmar que Ibn 'Arabi considera al Imam Mahdi (P) el representante de Dios vivo y su wilâiat superior a la de Jesús (P).

En otras ocasiones el rango de jâtimul awliâ' Muhammadî se lo reserva a ese hombre árabe que es el más noble de su pueblo (el árabe). Tal afirmación está en el capítulo 73 de Futûhât donde añade: "...y hoy en nuestro tiempo está vivo, en el año 595 de la H. lo he co-nocido (1195) y vi sus señales que están ocultas para el res-to de los siervos". En otra parte de la misma obra añade sobre este sensible tema: "...Para la wilâiat muhammadî que es especial de esta sharí'ah, hay un sello especial que está en un grado (rutbah) distinto al de Jesús (P). Jesús (P), además del

rango de walî tenía el rango de mensajero. Este sello ha nacido en nuestro tiempo, yo lo he visto, me he reunido con él y he visto en él las señales del sello. Luego de él no vendrá ningún Walî, salvo alguien que se vincule a él como los profetas que pudiesen venir después de Muhammad se vinculan a él.”

Sin embargo la mayoría de las alusiones a este tema en Ibn ‘Arabi aluden al sello de la wilâiat de Jesús (P), una wilâiat absoluta (mutlaqah). Por ejemplo escribe en el Futûhât: “Es inevitable el descenso de Jesús (P) y su juicio entre nosotros de acuerdo a la legislación (sharî‘at) de Muhammad (BPD). Dios le revelará la sharî‘at de Muhammad a él y él no sentenciará sino tal como lo haría Muhammad (BPD) si estuviera presente. Con su descenso el iytihâd de los muytahidîn será abolido. La información que obtiene Jesús (P) de la sharî‘at de Muhammad es por el espíritu del Mensajero de Dios que Dios le revelará. Debido a esto es que Jesús (P) es seguidor del Profeta y sello de la wilâiat y esto hace al honor de nuestro profeta. Es el mejor de la Ummah del Profeta Muhammad (BPD) y el sabio Tirmidhi se notificó de esto en su libro “Jâtimul Aûliâ” y dio testimonio de la superioridad de Jesús (P) sobre Abu Baqr Siddîq y otros, puesto que si bien en esta comunidad es Walî, al mismo tiempo es Nabî y Rasûl, por lo que él tendrá dos resurrecciones o reuniones en el Día del Juicio, una junto a los Mensajeros y Profetas con sus seguidores y otra entre los Aûliâ’ de nuestra comunidad. Hasta Muhammad y Elías en ese Día estarán entre sus seguidores”.

En otra parte alude al honor que supone para la co-munidad de Muhammad (BPD) que un Profeta y Men-sajero sea el sello de la wilâ-iât de su Ummah. Nada me-nos que el sello de la wilâiat mutlaq total y absoluta (esta expresión figura de modo ex-plícito en el Futûhât). [Tomo 1, cap. 14, en dos lugares; tomo 2, cap. 73].

Estas expresiones sumadas nos desconciertan por su contradicción y por su heterodoxia. Algunos han intentado dilucidar esta aparente contradicción ensayando explicaciones que salven el problema, pero aunque no resuelven el tema son dignas de ser tenidas en cuenta.

Como introducción dice Yahangiri: Podemos decir que la sharî‘at, la profecía, el mensaje y la wilâiat del Pro-feta Muhammad en la creen-cia islámica y de Ibn ‘Arabi, contiene a las sharî‘at revela-das con anterioridad, a las profecías anteriores, a los mensajes anteriores y las wilâiat anteriores. Dijo el Profeta ‘ulimtu ‘ilmal awâlîna wal âjirîn: “Me fue enseñado el conocimiento de los primeros y de los últimos.” Esta capacidad abarcante de todas las cualidades anterio-res contenidas en los otros mensajes la convierte en una wilâiat superior en relación a

las demás. Los Imames que heredan el conocimiento pro-fético, heredan con él esta su-perioridad.

En la opinión de dos de los seguidores de Ibn 'Arabi, Sheij Muhammad Jaki, de escuela sunnita, lo explica de la siguiente manera: La wilâ-iat es de dos tipos: La wilâiat mutlaqah, la total o universal y la jassah, que es la especial del Profeta (BP). Esta úl-tima es, a su vez, de tres ti-pos: la primera implica un dominio en el mundo, en su sentido y en su forma que acompaña al rango del Califa. Otra que supone un dominio en el mundo en su sentido y en su forma pero no acom-paña al rango de Califa; y otra que sólo supone un do-minio del mundo (tasarruf fil 'alam) sólo en su sentido.

El sello de la wilâiat mutlaqah es Jesús (P). Es el se-llo más grande, después del cual no habrá Walî. El sello del pri-mer tipo de la wilâiat de Muhammad es 'Ali Ibn Abi Tâlib (P) el último de los Cali-fas râshidîn, según el dicho del Profeta narrado entre los sunnitas que dijo: "El califato después de mí durará treinta años, luego esperen un go-bierno opresor". 'Ali es el sello más grande de este tipo.

El segundo tipo de sello Muhammadi es el sello de la wilâiat que corresponde al Imam Mahdi (P). El pequeño sello.

El sello del tercer tipo de la Wilâiat de Muhammad es el de Ibn 'Arabi, que es el se-llo más pequeño.

Sin embargo el Sheij Jaki confiesa en su obra "Al Yani-bul Gurba" que: "Ibn 'Arabi pos-tula en su Futûhât otro sello que no he podido comprender y se refiere al sello de la wilâ-iat Muhammadiana de ese hombre árabe que conoció en 1195."

El otro seguidor de escuela shii es Muhammad Rida Qamshei, maestro de 'Irfân en el Irán del siglo 13 de la H. En un comentario al Fusûs al Hikam dice:

La wilâiat tiene dos par-tes: La mutlaqah o 'ammah (gene-ral) y la especial (Jassah). La general abarca a todos los cre-yentes y tiene distintos grados y niveles. En la cima de esta wilâiat está 'Isa, Jesús (P). La wilâiat especial es propia de los gnósticos (la gente del cora-zón), los íntimos de Dios, fusionados en la Esencia di-vina y perdurando con Sus Atributos. Esta wilâiat es espe-cífica del Profeta

Muham-mad y es de dos tipos: Mutlaqah, absoluta, la mani-festación de todos los Nom-bres divinos y Sus atributos. Para ambos tipos hay un sello. La primera es propia de 'Ali Ibn Abi Tâlib (P) y el Imam Mahdi (P). Esta wilâiat es supe-rior a la general que os-tenta el Profeta Jesús (P).

Con respecto a la wilâiat más limitada a uno o algunos de los Nombres divinos puede ser que le corresponda a Ibn 'Arabi o bien a ese hombre árabe que él nos dice haber conocido. Para este tipo de wilâiat hay grados y niveles y es posible que cada grado tenga un sello.

En opinión de Yahangiri si bien reconoce que esta posi-ción es muy respetable y su-pera a la opinión de Muhammad Jaki, la contra-dicción que se desprende de las afirmaciones de Ibn 'Arabi son más complicadas que lo que la postura de Muham-mad Rida Qamshei puede re-solver. Por ejemplo, allí donde dice que la wilâiat de Jesús es superior a la wilâiat de toda la Ummah de Muhammad, por lo que de-bemos reconocer que las opi-niones de Ibn 'Arabi son com-plicadas y contradictorias en principio. Quizás en este punto no tenía una opinión acabada y firme y no podre-mos entonces nosotros apar-tar esta contradicción que se plantea.

Ibn 'Arabi en "Futûhât" dice que el Profeta Muhammad es el primero en aparecer en la creación y que el más cercano a él entre los hombres es 'Ali Ibn Abi Tâlib (P), el secreto de los Profetas (sirr-ul Anbiâ'). Pero Muhammad Rida Qamshei, que toma de Faid Al-Kashani dice: "Imam del mundo y secreto de todos los profetas." La expresión Imam del mundo y de todos... no está en las ediciones de "Futûhât" que revisó Yahangiri, por ejemplo de Tahsis Uzman Iahia que recoge varias ediciones diferentes en su obra y no aparece sino como lo citamos primeramente.

La opinión sobre la escuela de Ibn 'Arabi:

La mayoría de los historiadores sitúa a Ibn 'Arabi entre los sabios de la escuela sunna y más aún algunos de los sabios shí'as han visto en Ibn 'Arabi a un sunnita fanático y enemigo de la shí'a. Algunos del lado sunnita consideraron a Ibn 'Arabi como un shiita y lo criticaron por ello: hûa shi'ûun (es un shí'a) en forma despectiva, shí'a ismaeli. Algunos de los grandes sabios shí'as lo consideraron un shí'a duodecimano. Lo cierto es que el supuesto carácter de shí'a de Ibn 'Arabi tiene muy pocos y débiles fundamentos y lo más seguro es que haya sido sunnita. Pero un sunnita sufi que creyó en la unidad del ser (wahdah ûyudîah). También están aquellos que debido a que consideran a Ibn 'Arabi un gran santo y un gnóstico sublime les parece fuera de lugar discutir sobre su filiación a tal o cual

escuela. Algunos incluso han llegado a decir que está fuera de ambas escuelas, algo que no es adecuado afirmar.

Los grandes sabios shi'as que sostuvieron que Ibn 'Arabi era shi'a son Sheij Bahai, Mirza Muhammad Ajbari y Qadi Nurul 'lahi Shushtari. Además Fahdi Hil 'li, Faid Al-Kashani, Maylesi Aual y Qadi Sa'id Qomi también lo consideraron como shi'a.

Las razones por las que los sabios shi'as consideraron shi'a a Ibn 'Arabi son las frases de la obra del místico andalusí donde afirma que está vivo un califa de Dios de la familia del Profeta, de los hijos de Fátima (P) que aparecerá en La Meca, entre el maqâm o sitio de Ibrahim y la Ka'bah. Luego se dirigirá directamente a Kufa en la actual Irak y su gente se unirá a él. Entonces se enfrentará a una resistencia por parte de muchos de los sabios a causa de los desvíos de estos últimos que lo creerán un innovador, especialmente los sabios sunnitas para quien el iyti'hâd se ha cerrado. Aquí Sheij Bahai habla de que su abuelo es Al-Husein pero en el Futûhât aparece el nombre del Imam Hasan (P), lo que concuerda más con el punto de vista de los seguidores de la escuela sunnita. De todas maneras el vínculo del Imam Mahdi (P) con el Imam Hasan (P) también se da por medio de la esposa del Imam Sayyad (P) que era hija del Imam Hasan (P). Otros dijeron que su amor a Ahlul Bait (P) y sus creencias doctrinarias son pruebas de su condición de shii y que si hay una alusión más acorde con el pensamiento sunnita era debido a la sociedad de su época que no le hubiese tolerado una manifestación de su escondida fe.

Mirza Muhammad Ajbari en su libro "Mizânul Tamîz fi 'Ilmil Azîz", (tomo 2, pág 57), argumenta a favor del shiísmo de Ibn 'Arabi de un modo original que consiste en decir que en el Futûhât Ibn 'Arabi acepta la posición de la shia en cuanto a que sólo es Dios quien dispone de las leyes, y cita la sura 4, versículo 105: «Te hemos enviado el Corán para que juzgues entre la gente de acuerdo a lo que te mostramos», y la sura Tahrîm (La Prohibición), versículo 1: «¡Oh Profeta!, ¿por qué prohíbes lo que Dios te ha hecho lícito?».

Si Dios se lo prohibió al Profeta que es infalible, cuánto más a los demás musulmanes que no están exentos del error. Por lo tanto el qiâs no está aprobado en el Sagrado Corán y según el autor Ibn 'Arabi mostraría aquí su carácter shiita ya que los sabios sunnas consideran al qiâs, la analogía, que en realidad es una opinión sin prueba firme, como una fuente independiente de jurisprudencia para dilucidar las normas de vida y consideran obligación del muqal'id, el imitador del sabio, obedecer lo concluido por esta vía. Los sabios shiás dicen que si existe

alguien que pudiese tener derecho a actuar según le merece su propia opinión, ése sería el Profeta (BPD), pero a él le fue prohibido, cuánto más a los demás.

A modo de conclusión nos dice Yahangiri en su obra “Muhîud Din Ibn ‘Arabi, una personalidad sobresaliente de la gnosis islámica”: Podemos afirmar que las razones aducidas no son suficientes para sostener que Ibn ‘Arabi fuese shiita, pero sí sobran las razones que nos muestran su elevada estima y amor por la Familia del Profeta (P). También podemos afirmar que a lo largo de su extensa obra nos encontramos con abundantes alusiones a pensamientos e ideas acordes con el pensamiento y la gnosis shiita, especialmente los duodecimanos y eso explica la acogida entusiasta de la corriente del pensamiento y la mística shiita posterior hasta nuestros días.

La mayoría de los historiadores y biógrafos coinciden en que era un pensador de extracción sunnita, sufi, muytahid que aceptaba el método de la visión y el conocimiento intuitivo místico como fuente de conocimiento doctrinario, y en asuntos de jurisprudencia hacía iytihâd sin seguir a ninguna de las escuelas clásicas de la sunna.

En una parte de Futûhât (tomo 4) dice que Dios le hizo saber en una visión que el adelantarse en el tiempo en la jilâfah del Profeta no implica por sí una superioridad ante Dios. En otra parte, (Futûhât, tomo 4), afirma que Abu Bakr es el mejor de los musulmanes, y por último, en otra parte (Futûhât, tomo 3) afirma que Jesús (P), a quien considera un miembro de la Ummah del Profeta, es el mejor de la Ummah, incluso que el propio Abu Bakr.

No sólo no es correcto suponerlo shiita, tampoco es correcto, como planteó Abdul Uahhab Sha’rani, sostener que era un sunnita fiel observante de todos los principios doctrinarios y todas las normas de dicha escuela en alguna de sus ramas, sea la Maliki u otra.

Laqad sâra qalbî qâbilan kul ‘la sûratin famar’an li gizlani wa daîrun li ruhbânî
Wa baîtul auzanin wa ka’batu tâifin wa aluâhu taûratin wa mus ‘hafu qor’âni
Adînu bidînîl hubb anni tawayyahtu rakaîbuhu fal hubbu dîni wa imânî

(Se ha vuelto mi corazón aceptador de todas las formas, pasto de las gacelas, convento para los monjes, la casa de los ídolos y la Ka’bah para los circunvalantes,

las hojas de la Torá y las páginas del Corán. Mi religión es la religión del amor. Yo me he montado a su cabalgadura, pues el amor es mi religión y mi fe.)

En el Taryumânîl Ashuâq (ashrâq) Ibn 'Arabi pone el amor a Ahlul Bait (P) en el mismo nivel que el amor que se le debe al Profeta (BPD). Lo mismo dice de la enemistad con ellos a la que equipara con la enemistad con el Profeta (BPD). Luego de recomendar evitar todo tipo de enemistad o malestar con respecto a la familia profética, nos cuenta en el primer tomo de Futûhât que un hombre en La Meca le comentó que desaprobaba las acciones de los shurafâ' (los nobles descendientes del Profeta) en La Meca, "pero una noche vi a Fátima Az-Zahrâ (P) en sueños que se alejaba de mí y apartaba enojada de mí su vista. Yo la saludé y le pregunté por qué estaba enojada conmigo. Me respondió: 'Tú hablas mal de los shurafâ'.' Le dije, pero ¿no ves cómo actúan con la gente? Me dijo: '¿Acaso no son mis hijos?'. Yo me arrepentí y ella se satisfizo con mi actitud. Me desperté."

Luego de relatarnos esto escribe Ibn 'Arabi los siguientes versos:

Fa lâ ta'dilû bi ahlil baîti jalqan fa ahlul baît hum ahlu siâdat
Fabugduhum minal insâni jusrun haqiqiun wa hubbuhum 'ibâdatun
(No compares a ninguna criatura con la Familia del Profeta, pues la Familia del Profeta son la gente del señorío. Entonces, el odio hacia ellos por parte de los hombres, les depara su perdición y amarles es adoración.)

Desde el punto de vista del pensamiento shii, e incluso de los musulmanes en general, Yahangiri considera algunas de las ideas vertidas por Ibn 'Arabi en Futûhât como equivocadas. Por ejemplo, su elogio del califa abbasida Al-Mutawakkil que destruyó la tumba del Imam Husein (P); al considerarlo uno de los polos espirituales y merecedor del califato exterior e interior (además de al mismo Mu'awiah ibn Abû Sufiân). Éstas y otras expresiones que se hayan en su obra no condicen con un gnóstico de su talla ni con alguien que promulgó la unión entre las religiones. ¿Será como dicen algunos que a su obra le fueron agregadas cosas?

También considera correcta la crítica que se le hace en torno a la transformación del fuego infernal en placer luego de un tiempo de acostumbramiento para los incrédulos (kuffâr).

(Con respecto a los kuffâr todos los musulmanes sostienen su castigo infernal. Los musulmanes que cometen pecados grandes y no se arrepienten van al Fuego por

un tiempo según los Asharíes y los Imamitas). Si bien Dios promete el castigo eterno a los pecadores, también para que tenga lugar el castigo deben existir los pecados. Pero si Dios dice en el Sagrado Corán que perdona todos los pecados, dice Ibn 'Arabi, por lo tanto, en algún momento la gente del infierno dejará de ser castigada, de modo que la Misericordia de Dios abarcará a todos. A pesar de esto Ibn 'Arabi guarda bien las diferencias entre los creyentes y sus grados de bendición y felicidad a los que acceden y estos finalmente perdonados pero bajos en categoría.

Yahangiri niega las críticas tradicionales a la doctrina de Ibn 'Arabi sobre su supuesto panteísmo que es un error de comprensión de su concepto de Unidad del Ser; o que negase la resurrección de los cuerpos; o la necesidad de conocer al Imam de la época.

Sí considera apropiada la crítica al reconocimiento de la fe y salvación del Faraón.

El Seiiid Husein Nasr en su libro "Sufismo Vivo", (ed. Herder) dice que en las regiones orientales del Islam las enseñanzas de Ibn 'Arabi encontraron la tierra más adecuada para su ulterior desarrollo. Allí sus doctrinas no sólo transformaron el lenguaje del sufismo doctrinal, sino que también penetraron en la teología y la teosofía o filosofía tradicional (hikmah). Fusûs al-Hikam es enseñada en los círculos religiosos tradicionales, así como en las asambleas de los sufíes y los gnósticos.

Influenció mucho en los famosos poetas como Yalal-ud Dîn Rumi, el más grande poeta místico en lengua persa. El vínculo fue su amigo, Sadr-ud Dîn al-Qunyawi, discípulo de Ibn 'Arabi. Algunos han llamado al Maznawi, 'el Futûhât en verso persa'.

Después de Rumi, 'Azîz Nasafi y Sa'adu Dîn Hamuyah, aún perteneciendo a la escuela centroasiática de Naymud Dîn Kubra tienen una deuda profunda con el Sheij-ul Akbar.

Otro gran maestro del sufismo en Persia, Shah Ni'matul 'lah Walî, el fundador de la orden Ni'matul 'lah, vertió los Fusûs al persa.

La influencia en los teólogos shiitas, al incorporar las enseñanzas de Ibn 'Arabi a la estructura del shiísmo duodecimano, preparó el terreno para la síntesis intelectual

del período safávida, en el que Persia llegó a ser predominantemente shii. La relación entre las doctrinas de Ibn 'Arabi y la gnosis shii, en la que tan fácilmente se integró, merecería una detenida investigación. (Nasr cita en este terreno la tarea de Corbin).

Con el advenimiento de los Safávidas se produjo en Persia un renacimiento de la filosofía islámica, cuyo punto culminante fue la aparición de Sadr-ud Dîn Shirazî o Mul'la Sadra. Combinando los principios de la filosofía peripatética, las doctrinas ishraqíes o iluministas y la gnosis ('irfân) de Ibn 'Arabi, este gran sabio pudo crear una nueva perspectiva intelectual y una escuela que hasta la fecha perdura en Persia. Mul'la Sadra estaba profundamente imbuido de las enseñanzas de Ibn 'Arabi; su obra principal, el *Asfâr*, está repleta de referencias a los *Fusûs* y refleja, especialmente en las doctrinas relacionadas con las facultades del alma y la escatología, las enseñanzas de Sheij al-Akbar.

No sería exagerado decir que en la mayoría de los círculos, y especialmente en las escuelas religiosas oficiales, las doctrinas de Ibn 'Arabi han sido conocidas en Persia durante los últimos siglos principalmente a través de las obras de Mul'la Sadra y sus discípulos. El papel de Ibn 'Arabi en la creación de dicha escuela de Hikmat es otro aspecto, y, en verdad, de entre los más significativos de su influencia en las regiones orientales del mundo islámico.

Husein Nasr dice que en los primeros siglos el ambiente estaba menos cristalizado y era más fluida la relación entre los sunnitas y shiitas. De alguna manera podemos decir que a medida que nos acercamos a la parusía del Imam oculto (P), las distancias volverán a acortarse, el ambiente se irá descristalizando, porque, como dice Husein Nasr, sunnismo y shiismo convergen en la autoridad espiritual del Imam, como lo hicieron desde un primer momento en el Islam en la figura de 'Alí (P).

Es notoria la semejanza doctrinal entre la shi'a y el sufismo en lo que hace a la *wi-lâiat* o guía e iniciación espi-ritual. En la shi'a se efectúa por medio del Profeta y los Imames, mientras que en el sufismo la bendición profética puede operar por los distintos canales de toda la variedad de maestros posteriores a 'Alí. También hay diferencias en cuanto a quién es el sello de esa *wi-lâiat* (polémica con Ibn 'Arabi).

Otra gran similitud está dada por el ritual y el significado de iniciación del manto. Representa el acceso a grados de conciencia superiores y se remonta a la tradición

de Hadîz-ul Kisâ del Profeta y de Ahl-ul Bait (P). Los comentadores shiítas del hadîz del manto que actualmente está en poder del Do-ceavo Imam, el Mahdi (P), dicen que el manto de los sufíes intenta emular al del Profeta y los Imames.

Se puede decir que ambas escuelas reconocen una forma oculta de conocimiento e instrucción. El uso del método del ta'wîl o hermenéutica espi-ritual en la comprensión del Sagrado Corán, el texto cósmico, y la creencia en los grados de significado dentro de la revelación resultan de la presencia de esa forma esotérica del conocimiento. El papel del Imam es central en el shiísmo. Su función como guía espiritual se asemeja mucho a la del maestro sufi. Pero el Imam en el shiísmo añade las funciones cósmicas, y políticas que no se dan en el sufismo. El shiita trata de encontrar a su Imam, que no es otro que su guía espiritual interior. La idea del Imam como Polo del universo y el concepto de Qutb en el sufismo son casi idénticos. Como expresa Seïied Haidar Amuli al decir: El Qutb y el Imam son dos expresiones que poseen el mismo significado y se refieren a la misma persona. La doctrina del Hombre Universal o Perfecto (al-Insân al-Kâmil) tal como la expuso Ibn 'Arabi es muy similar a la doctrina shiita del Qutb y del Imam, como lo es la doctrina del Mahdi elaborada por posteriores maestros sufíes. Todas estas doctrinas se refieren esencialmente y en último término a la misma realidad esotérica, la haqîqah muhammadîyah, presente tanto en el shiísmo como en el sufismo. Y en este caso, en lo que hace referencia a la formulación de esta doctrina pueden haber existido influencias shiitas directas sobre posteriores formulaciones sufíes.

Hay una nota en el libro "Sufismo Vivo" de Husein Nasr que remite a la obra de Al-Shibî denominada "Al-Silah...", vol 2, pag. 52/3, donde escribe que Ibn 'Arabi hizo uso de fuentes shiítas para formular sus doctrinas de haqîqah muhammadîyah, (la realidad muhammadiana) wahdat al-uyûd (la unidad del ser) y el Mahdi.

Otra doctrina que comparten con formas algo diferentes shiítas y sufíes es la de la luz de Muhammad (al-nûr al-muhammadî) y la cadena iniciática (silsilah). El shiísmo cree que existe una Luz Primordial transmitida de un profeta a otro, y después del Profeta del Islam, a los Imames. Esta luz protege a los Profetas y a los Imames del pecado, haciéndoles infalibles (ma'sûm) y les otorga el conocimiento de los misterios divinos. Para obtener este conocimiento el hombre debe unirse a esa luz mediante el Imam, el cual, siguiendo al Profeta actúa como intermediario entre el hombre y Dios, en la búsqueda del conocimiento divino. De la misma forma, en el sufismo, para acceder a los únicos métodos que hacen posible la realización espiritual, el hombre debe unirse a una cadena iniciática o silsilah, que

se remonta hasta el Profeta y a través de la cual fluye una barakah desde la Fuente de la revelación al ser del iniciado. Husein Nasr cita a Taylor en este punto y en la enseñanza del Imam As-Sâdiq (P) sobre la Luz Muhammadiana y la cadena espiritual y su relación con el sufismo en su libro: "Ya'far al-Sadiq, spiritual forebear of the sufis".

Otra comparación puede hacerse en lo que hace a las estaciones espirituales y gnósticas (maqamât 'irfa-nîah). Si examinamos un estudio de la vida del Profeta y los Imames -nos dice Husein Nasr- como, por ejemplo, el que se halla en la recopilación de Maylisi en el Bihâr al-Anwâr, descubriremos que estos relatos se basan más que nada en los estados espirituales interiores de esos personajes. La meta de la vida religiosa en el shiísmo consiste, de hecho, en emular la vida del Profeta y los Imames y en alcanzar sus estados interiores. Aunque para la mayoría de los shiítas esto queda sólo como posibilidad latente, la élite (Jawâs) siempre ha tenido plena conciencia de ello. Las estaciones espirituales del Profeta y de los Imames pueden ser consideradas como la meta final hacia la cual se esfuerza la piedad shiíta y sobre la que se basa toda la estructura espiritual del shiísmo.

Como dice Husein Nasr (Su-fismo Vivo, pag.143) los escritos de los Imames contienen un tesoro de gnosis islámica. El Nahy-ul Balâgah de 'Alî, una de las obras más desatendidas del Islam en los estudios modernos de los islamistas occidentales, la Sahîfah Sayyadîah del cuarto Imam, Zain al-'Âbidîn, Ila-mada los Salmos de la Familia del Profeta, y el Usûl al-Kâfi de Kulaini, que contiene los dichos de los Imames, comprendían una exposición completa de la gnosis islámica y de hecho han servido como base para muchos comentarios gnósticos y sufíes posteriores. Las doctrinas y descripciones espirituales contenidas en ellos son esencialmente las mismas que se encuentran en los tratados sufíes clásicos.

Durante este período de la vida de los Imames hubo un íntimo contacto entre los Imames y aquellos que son considerados por los sufíes como los más grandes místicos de los primeros tiempos. Hasan al-Basri, y Uwais al-Qarani fueron discípulos de 'Alî (P). Al-Hafi y Bastami lo fueron del Imam as-Sâdiq (P). Los primeros místicos eran conocidos como zuhûd, ascetas, y muchos de ellos tenían contacto con los Imames y seguían su ejemplo en la vida ascética. Kumaîl en Kufa, Maîzam at-Tammâr, Rashîd al-Hayarî pertenecían al ambiente de los Imames y también los sufíes los consideran como tales. Salman, 'Ammâr Ibn Iaser, Abû Dhar son destacados shiítas y considerados por los sufíes como polos del sufismo de los primeros tiempos. Los Imames sólo dejaron de estar asociados abiertamente con los sufíes después del octavo Imam 'Ali al-Ridâ (P). Muchos sufíes van hoy a su

santuario en Mash had para pedirle ayuda espiritual, un maestro y la iniciación en el camino espiritual.

En el siglo nueve y diez vemos, dice Husein Nasr en la página 145 del libro citado, a algunos considerados sufíes como al-Hal lây, que eran claramente shi'as o de tendencia shií, y hay ciertas relaciones entre shiísmo y sufismo, particularmente en su forma ismaelí, como vemos en las claras referencias al sufismo de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, que si bien no son exactamente ismaelíes de origen, ciertamente proceden de un medio shii y más tarde se asocian con el ismaelismo.

Nos dice Husein Nasr (idem. pag. 147) que durante el período safávida es de especial interés la difusión de los escritos de Ibn 'Arabi en Persia y especialmente en los círculos shiítas. Es bien sabido que Ibn 'Arabi desde el punto de vista del madh hab o escuela era sunni Dzâhirî. Pero también se sabe que escribió un tratado sobre las virtudes de los doce Imames (Manâqib) que siempre ha sido popular entre los shiítas (además ha sido comentado, como por Musa Jaljali, 1322 H.S., Teherán.). Había una complementariedad interior y una atracción entre los escritos de Ibn 'Arabi y el shiísmo que hicieron inmediata y completa la integración de sus enseñanzas en la gnosis shiíta. Sufíes shiítas como Sa'ad al-Din Hamuyah, 'Abd al-Razzâq Kashanî, Ibn Turkah Isfahanî, Seïied Haidar Amuli e Ibn Abî Yumhur, así como muchos otros gnósticos de este período están completamente imbuidos de las enseñanzas de Ibn 'Arabi, por no hablar de los filósofos y teósofos shiítas, la culminación de los cuales se encuentra en Mul'la Sadrâ y su escuela.

Miguel Cruz Hernández dice en un artículo suyo sobre La Gnosis iluminativa de Ibn 'Arabi y su influencia en el esoterismo de la Shia, en una publicación de los trabajos presentados al Primer Congreso sobre Ibn 'Arabi bajo el título de "Los dos horizontes" (Murcia, 12-14 de noviembre de 1990), ed. Alfonso Carmona González, que el Seïied Haidar Amulî (1320-1386 ap.), la más importante figura shiíta del siglo XIV, al decir de Corbin, se comporta como un discípulo de Ibn 'Arabi, aunque antepone la doctrina shiíta en lo que hace a la interpretación del sello de la wilâiat universal ('Alî -P-), y particular (el Imam Mahdi -P-).

La influencia de Ibn 'Arabi se encuentra a lo largo de toda la mística shiíta en Irán. Algunas de estas ideas aparecen en Mir Damad (ap. 1570-1632) y en el extraordinario Kitâb al-Asfâr al-Arba'ah al-Aqliîah (Libro de los Cuatro viajes Espirituales) del gran Mul'la Sadrâ Shirazî (1571-1640); y hasta nuestros días. La continuidad oriental del pensamiento de Ibn 'Arabi no es conocida en Occidente hasta bien entrados los años setenta.

Bibliografía:

*Historia de la Filosofía Islámica, Henry Corbin, ed. Trotta, 1994 Madrid.

*Muhîi-ud Din Ibn 'Arabi, figura distinguida de la mística islámica, Mohsen Yahangiri, 1988 (3º ed.), ed. Universidad de Teherán.

*Sufismo Vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam, Husein Nasr. 1985, Herder. Barcelona

*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi. Henry Corbin, Ensayos Destino.

*El misticismo andalusí y el surgimiento de Ibn 'Arabi. Claude Addas, artículo publicado en el libro "The Legacy of Muslim Spain".