

# Humanitas

Anuario del Centro de Estudios Humanísticos  
de la Universidad Autónoma de Nuevo León

2009

Año 36 Vol. I

*Filosofía*



UANL



**Rector**

José Antonio González Treviño

**Secretario General**

Jesús Áncer Rodríguez

**Secretario de Extensión y Cultura**

Rogelio Villarreal Elizondo

**Centro de Estudios Humanísticos**

Alfonso Rangel Guerra

El Anuario *Humanitas* es una publicación trimestral de humanidades editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Certificado de Licitud de Título y Contenido número 04-2007-070213552900-102. Oficina: Edificio de la Biblioteca Universitaria “Raúl Rangel Frías”, avenida Alfonso Reyes 4000 Nte. Primer piso, C.P. 64440, Monterrey, N. L. México. Teléfono y fax (81) 83 29 40 66. Domicilio electrónico: [cesthuma@mail.uanl.mx](mailto:cesthuma@mail.uanl.mx). Apartado postal No. 138, Suc. F. Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N. L. México. Edición: Francisco Ruiz Solís. Portada: Cinthia Pérez.

# HUMANITAS

## ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

*Director Fundador*

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

*Director*

Lic. Alfonso Rangel Guerra

*Jefe de la Sección de Filosofía*

M. A. Cuauhtémoc Cantú García

*Jefe de la Sección de Letras*

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

*Jefe de la Sección de Ciencias Sociales*

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

*Jefe de la Sección de Historia*

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO  
HUMANITAS 2009

**FILOSOFÍA**

# IBN ARABI: EL GRAN MAESTRO DEL MISTICISMO

Zidane Zeraoui<sup>1</sup>

MUHYI-ED-DIN ABU ABDALLAH MOHAMED Ben Ali Ben Mohamed Ben Arabi Al-Hatimi Al-Ta'i, más conocido como Ibn Arabi, es la más prestigiosa figura del pensamiento místico del Islam clásico y uno de los más grandes visionarios de todos los tiempos. Es el teórico del monismo ontológico y teológico<sup>2</sup> y redactó la más importante gramática esotérica islámica. **Al Sheij al Akbar**, el 'Gran Maestro' (Doctor Maximus), al **Insan al-Kamil** (el perfecto hombre), **Lisân al-haqîqa** (la lengua de la verdad o la palabra verdadera) o **Muhyi ed-Din** (el revificador de la religión) como lo han nombrado sus discípulos, es filósofo, teósofo y místico musulmán y reconocido por la tradición sufi como el mayor

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Internacionales del Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey y coordinador de la cátedra de investigación "Regionalización y nuevos actores internacionales". Autor de varios libros sobre el Islam y el Medio Oriente. Su último trabajo es *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México, Trillas, 2008 (4ª ed.) y (coed.) *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2007.

<sup>2</sup> Para una mayor profundización sobre el monismo de Ibn Arabi se recomienda la lectura de Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monism of Ibn Al-Arabi*, Lahore, Pakistán, Kashmiri Bazar, 1970.

maestro de la mística universal. Fue un monista integral y pantheísta y un teórico de la unicidad del ser: su obra reconoce en toda experiencia el rostro de Dios y en toda imagen o forma, la huella divina. Mantuvo que el mundo se ofrece al hombre como la celebración perpetua de la presencia divina.

“A pesar de sus esfuerzos por mantenerse dentro de la ortodoxia islámica, admitió la equivalencia de todas las creencias religiosas, en cuya variedad de rituales y leyes veía formalizaciones singulares destinadas a verbalizar el fervor religioso que habita en los hombres. Al situar dicha experiencia religiosa más allá de cualquier medida moral, negaba de modo implícito la existencia del infierno y afirmaba que el Paraíso acogería eternamente a todas las criaturas sin distinción”.<sup>3</sup>

Esta posición mística de aceptar un paraíso eterno para todas las creencias y todos los hombres, le generó la hostilidad de la doctrina teológica oficial del sunnismo y en particular de las corrientes fundamentalistas de su tiempo como lo fue el teólogo sirio del siglo XIII, Ibn Taymiyya,<sup>4</sup> reconocido por su radicalismo religioso.

Sin embargo, no solamente en la cuestión de la interpretación teológica, el gran maestro se oponía a los juristas islámicos. También en la propia aplicación de la jurisprudencia, el doctor maximus criticaba a las 4 escuelas jurídicas<sup>5</sup> del Islam o más bien a la aplicación de la **Sharia** según los dogmas jurídicos. “Dios ha hecho de la divergencia en cuestiones legales una

---

<sup>3</sup> Cfr. S/a. “Biografías y vidas”, [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/ibn\\_arabi.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/ibn_arabi.htm) (consultado en mayo 05, 2008).

<sup>4</sup> Ibn Taymiyya es reconocido como el precursor del integrismo islámico y a él se debe la sentencia que el ‘Islam es religión y Estado’ (“**El Islam din wa Dawla**”). En su obra *Al-Furqanu bina Awaliya ir-Rahmani wa Awliya ish-Shaytan*, El Cairo, Dar El Kutub, 1907, ataca a Ibn Arabi como inspirado por Satanás.

<sup>5</sup> Existen 4 escuelas aceptadas y reconocidas en el Islam sunnita: la más liberal, la Hanafí hasta la más conservadora, la Hanbali y las otras dos intermedias: la Shafí y la Malikí, esta última predominando en la Andalucía del tiempo de Ibn Arabi. Cada escuela se aplica en una parte del Mundo islámico, pero en algunos casos, como Egipto, existen tanto la Shafí como la Hanafí. Sin embargo, en las universidades como Al-Azhar de El Cairo o la Zeituna de Túnez, se estudian las 4 escuelas.

misericordia para sus siervos y una ampliación de lo que les ha prescrito para dar testimonio de su adoración. Pero los doctores de la Ley de nuestra época han prohibido y restringido, para sus seguidores, lo que la Ley sagrada había ampliado en su favor. Dicen, a quien pertenece a su escuela, si por ejemplo, es hanafita: ‘no vayas a buscar una dispensa o una suavización con Shafí acerca de este problema que se te plantea. Y así para cada uno de ellos. Esa es una de las calamidades más graves y uno de los apremios más pesantes en materia de religión. Pues bien: Dios ha dicho: ‘No os ha impuesto nada que sea difícil en la religión’. La Ley ha afirmado la validez del estatuto de quien hace un esfuerzo personal de interpretación para él mismo y para quienes le siguen. Pero, en nuestros días, los doctores de la Ley han condenado ese esfuerzo y pretenden que eso conduce a mofarse de la religión. Eso constituye, por su parte, el colmo de la ignorancia’.<sup>6</sup>

En otro de sus textos, en referencia a Hasan al-Basrî, el gran místico del siglo VII, muerto en el 730 y considerado como el fundador de “la ciencia de los corazones y de los sentimientos”, Ibn Arabi menciona que el místico que daba regularmente una enseñanza en público, “cuando quería hablar de los misterios que no deben estar en el camino de los que no son dignos, llamaba a Farqad as-Sabajî y a Malik Ibn Dinar, así que los presentes con una inclinación iniciática, y cerraba la puerta a los demás, y trataba de estos temas en la intimidad. Si no tenía necesidad del secreto, no hubiera procedido de tal manera. De la misma manera, Abu Hurayra dijo, según lo que reporta al-Bujari en sus *hadiths*<sup>7</sup>: ‘he traído de parte del Profeta (...)’<sup>8</sup> dos sacos: uno, lo repartí a todos ustedes, el otro, si hacía lo mismo, me cortarían la garganta’.

---

<sup>6</sup> Citado en Zayas, Rodrigo de. *Ibn Arabi de Murcia. Maestro de amor, santo humanista y hereje*, Madrid, Editorial Almuzara, 2007, pp. 52 y 53.

<sup>7</sup> Al-Bujari fue el más importante recopilador de los Hadiths, los dichos, del profeta Mahoma.

<sup>8</sup>Se han eliminado las oraciones que se utilizan en árabe para hacer referencia al Profeta ‘que la bendición sea con él’ y otras fórmulas, para aligerar el texto.

De su lado, Ibn Abbas en referencia al versículo ‘Allah creó siete domos celestes y la misma cantidad de tierras; el mando desciende entre ellas’ (cor. 65, 12), declaraba que si ‘les digo la interpretación (esotérica), me lapidarían diciendo que soy infiel’. Por su parte, Ali Ben Abi Talib<sup>9</sup> se golpeaba el pecho y decía: ‘¡Aquí existen ciencias profundas! Si solamente podía ser de los que tienen la capacidad de llevarlas’. Finalmente el Mensajero de Dios (...) decía que ‘Abu Bakr es superior a Ustedes no por el número de oraciones o de ayunos que realiza, sino por algo que tiene en su pecho’, pero no explicaba lo que tenía en su pecho y se callaba. Toda ciencia no debe ser explicada por quien la posee, y el propio Profeta (...) decía ‘hablen a los hombres según la capacidad de su inteligencia’ ”.<sup>10</sup>

Las referencias directas a un contenido esotérico del Corán, base de todo el pensamiento místico, ha levantado la ira de los ortodoxos del Islam que no aceptan más que su propia interpretación literal del libro sagrado como lo haría un Ibn Hanbal, el fundador de la cuarta escuela jurídica musulmana, y la más conservadora de todas, que se fundamenta solamente con la lectura textual de la revelación divina.

Así, su doctrina profunda y novedosa, aunque muchas de las obras que se le atribuye fueron apócrifas,<sup>11</sup> dominó el pensa-

---

<sup>9</sup> Se hace referencia al primo de Mahoma y esposo de su hija Fatima y fundador del shiísmo.

<sup>10</sup> Ibn Arabi. *Le livre de l'extinction dans la contemplation (Kitab al fana' fi al mushahada*, traducido del árabe, presentado y anotado por Michel Valsan), París, Les Editions de l'Oeuvre, 1984.

<sup>11</sup> Se mencionan la redacción de más de 300 libros, la mayoría de los cuales fueron los trabajos terminados durante su estancia en Damasco. Otras fuentes mencionan 400 libros y en [http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/ibn\\_arabi.asp](http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/ibn_arabi.asp), (consultado el 20 de mayo de 2008) se mencionan solamente 150 obras. Sin embargo, en el art. “Ibn Arabi” de Wikipedia se mencionan hasta 800 obras, aclarando que muchas no son de su autoría, ver S/a. “Ibn Arabi” en <http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn-Arabi> (consultado en julio 25, 2008). Pero, según un especialista akbariano, Claude Addas, el **Insan al-Kamil** redactó al final de su vida una lista ‘no exhaustiva’ según sus propias palabras, de sus obras que suman 317, pero según el experto solamente 106 títulos pueden atribuirsele mientras que en las bibliotecas del mundo,



miento místico desde el siglo XII, pero fue al mismo tiempo muy controversial por sus polémicas teológicas con la posición oficial. Sin embargo, para la corriente sufi, Ibn Arabi es **el Sheij** más importante del misticismo islámico, aunque bastante complejo, pero su léxico y su vocabulario gnóstico se impusieron en el pensamiento musulmán. Tanto adversarios como partidarios, todos los filósofos musulmanes retomaron su terminología mística que se convirtió en la columna vertebral de la metafísica clásica.

El gran maestro es el pensador sufi occidental por excelencia en contraposición con Al-Ghazali, el gran místico del Oriente, pero los dos difieren en su acercamiento a Dios. Para el primero, la Vía conduce al retorno hacia Dios y a la inclusión en el seno del *uno*, en Allah como unidad mientras que para el segundo, el misticismo lleva a la contemplación divina, al otro, a Dios.

Sin embargo, nacido en la segunda mitad del siglo XII, en pleno apogeo de la cultura islámica, Ibn Arabi marcó su tiempo y trascendió más allá de Andalucía, como lo atestiguan los numerosos sobrenombres que se le dio. Sus principales obras *Futubat al-Makiya* ('Las revelaciones de La Meca') y *Fusus al-Hikam*<sup>12</sup> (conocida como 'La sabiduría de los profetas') constituyen el más importante legado para la mística universal. En particular el último libro, el más leído, es considerado su testamento espiritual. En el "expone su concepción del universo y la creación, de clara inspiración panteísta –No existe Dios, nada hay fuera de él-, lo que motivó el recelo de los islamistas más ortodoxos La gigantesca obra de Ibn Arabí, actualmente dispersa y desconocida en buena parte, influyó profundamente, no sólo en la cultura árabe, sino también en la Europa de la

---

existen 948 obras que se supone son de Ibn Arabi. Henry Corbin, especialista del pensamiento islámico (Cfr. Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, Col. Folio Essais, 1986, p. 407) menciona que "el repertorio (de Ibn Arabi) que le debemos a la labor ejemplar de Osman Yahia, comprende 856 obras, de las cuales 550 nos llegaron con el testimonio de 2917 manuscritos".

<sup>12</sup> Ibn Arabi *Futubat al-Makiya*, El Cairo, Bulaq, 1911 (vols I a IV) y *Fusus al-Hikam*, Madras, India, Muhammadan Public Library, 1937.

Edad Media. De la alta consideración que goza entre los árabes da idea el hecho de que el lugar de su muerte, en Damasco, donde se levantó una mezquita en su honor, es hoy centro de peregrinación.<sup>13</sup>

### 1. De Murcia a Damasco:

**Al Sheij al Akbar** nació en Murcia (Andalucía islámica) un 27<sup>14</sup> de Ramadán<sup>15</sup> del año 560 de **Hégira** (7 de agosto de 1165). Tanto su padre como su tío paterno formaban parte de la élite teóloga de Murcia y eran reconocidos como eruditos en cuestiones del **Fiqh**, la jurisprudencia musulmana que da nacimiento a la **Sharia**, la ley religiosa y a las cuatro escuelas jurídicas del Islam sunnita.

El traslado de su familia a Sevilla, capital administrativa del imperio de los Almohades que abarcaba toda África del norte y Andalucía, le permite entrar en las mejores escuelas de su tiempo y adquirir una profunda y completa formación tanto literaria como religiosa. Sus dotes extraordinarios lo conllevan a ser el secretario del gobierno en la ciudad y a casarse con una mujer de la nobleza local que según sus propias palabras, representaba ‘el ideal de la vida espiritual’.<sup>16</sup>

A la edad de 20 años<sup>17</sup> y después de una grave enfermedad que casi lo lleva a la muerte, el doctor maximus encuentra su vía

---

<sup>13</sup> Vera, Pascal “Ibn Arabi: un místico árabe nacido en la Murcia del siglo XII”, Universidad de Murcia, Campus digital, 2004.

<sup>14</sup> En Wikipedia mencionan la fecha del 17 de Ramadan. Cfr. S/a. “Ibn Arabi” en <http://en.wikipedia>, *Op. Cit.*

<sup>15</sup> El hecho de haber nacido un 27 del mes de Ramadán fue simbólico y premonitorio. En efecto, el día 27 del mes de ayuno islámico es llamado ‘la noche del destino’ (**Lailat al-Qadr**) porque en este día Mahoma recibió la revelación profética y para los musulmanes una oración en este día es mejor que ‘mil oraciones’. Los presagios de los grandes acontecimientos, según la creencia popular, se dan durante la noche del 27 del mes de Ramadán.

<sup>16</sup> Cfr S/a. “Ibn Arabi”, [http://www.avicenne.org/Ibn\\_Arabi.htm](http://www.avicenne.org/Ibn_Arabi.htm) (consultado el 15 d mayo de 2008).

<sup>17</sup> Sin embargo desde la adolescencia, Ibn Arabi mostró una fuerte tendencia mística, como lo muestra su encuentro a la edad de 15 años con Ibn Roshd.

mística y el llamado de Dios. Su conversión se realiza bajo la dirección mística de Abu Yafar al-‘Urayni<sup>18</sup> y con un retiro espiritual de 9 meses en la ciudad de Loulé, cerca de Silves en Portugal’. Después de esta experiencia mística, Ibn Arabi se concentra exclusivamente a los estudios metafísicos, a la visita de los grandes maestros de su tiempo, a la escritura de obras esotéricas y a difundir el pensamiento espiritual adquirido.

Otro gran **Sheij** que fue maestro de Ibn Arabi, es al-Qaysi. Este místico fue discípulo del santo Bumedien, gran patrono de la ciudad de Tlemcen.<sup>19</sup> Al-Qaysi, se negó a recibir el cargo de gobernador de Fez para dedicarse totalmente a la entrega divina, ejemplo que le transmitirá a su alumno de Murcia. Es con el gran místico de Tlemcen que Ibn Arabi se llenara por primera vez de las enseñanzas sufi del tratado clásico, *Risalat al-Qushayri*. También debemos citar a otro maestro místico de **Lisân al-haqîqa**, Abu al-Hadyayi Yusuf al-Shubarbuli (del pueblo de Shubarbul, cerca de Sevilla). Su tendencia pacifista será absorbida por su alumno que en varias partes de sus obras recordará esta enseñanza. Según Ibn Arabi, al-Shubarbuli, cuando llegaban los soldados del sultán a su centro, decía a sus discípulos: “Hijos míos, estos (los soldados) son los instrumentos de Dios en la Tierra y trabajan para asegurar la subsistencia de los hombres, así que debemos rezar por ellos para que puedan hacerlo bien y que Dios les ayude a realizar sus tareas”.<sup>20</sup>

Sus aptitudes místicas y sus características espirituales atraen la atención de toda la elite intelectual de la Andalucía hacia él y en particular el gran filósofo de Córdoba, Averroes, amigo de su

---

<sup>18</sup> En su obra *Ruh al-Quds*, Ibn Arabi describe su primer encuentro con Al ‘Urayni: “Cuando entré en la casa del Maestro, lo encontré absorbido en la recitación del **dhikr** (los nombres divinos). Enterándose de mis necesidades, me preguntó: ¿está decidido a entrar en la Vía? Contesté: tu servidor lo es, pero pertenece a Dios la confirmación. Me dijo: Oh hijo mío, cierra la puerta, corta los lazos (con el mundo mundano), y sea en compañía del Alto. El te habla sin velo” en S/a. “Ibn Arabi”, <http://www.avicenne.org/>, *Op. Cit.*

<sup>19</sup> Hoy al oeste de Argelia.

<sup>20</sup> Artículo de “Ibn Arabi” en <http://www.avicenne.org/>, *Op Cit.*

padre. En su obra *Futubat Makija*, Ibn Arabi recuerda este encuentro entre dos hombres opuestos en sus ideas sobre el mundo. El primero, aristotélico y el segundo llevado por sus ideas espirituales más cercano a Platon,<sup>21</sup> místico y entregado a la vía de la revelación divina.

Ibn Arabi describe este encuentro de la siguiente manera: “Un buen día fui a Córdoba, para visitar al *cadi* Abu al-Walid Ibn Roshd. Él deseaba conocerme, porque había oído hablar de la iluminación que Dios me había otorgado durante mi meditación solitaria. Se había mostrado sorprendido por lo que le habían dicho de mí. Mi padre, que era amigo suyo, me envió pues hacia él so pretexto de un recado cualquiera, en realidad para permitirle entrevistarse conmigo. En aquella época, yo era un chaval sin barba ni tan siquiera bigote. Cuando me introduje en su aposento, el filósofo, desde donde se encontraba, vino a mi encuentro con mil demostraciones de amistad y de cortesía y, finalmente, me abrazó. Entonces, me dijo: ‘Sí’, a lo que le contesté ‘Sí’. Entonces su alegría se acrecentó al notar que le había entendido. Pero yo, al enterarme de lo que provocaba su alegría, añadí: ‘No’. Entonces, Abu al-Walid se puso tenso, se alteró y dio la impresión de estar dudando de lo que pensaba. Me preguntó: ‘¿Qué tipo de solución has hallado a través de la iluminación y la inspiración divina? ¿Es idéntica a lo que nos dispensa, a nosotros, la reflexión especulativa?’ Le contesté: ‘Sí y no. Entre el sí y el no, los espíritus se liberan de su materia, y las nucas se separan de sus cuerpos.’ Abu al-Walid palideció. Le ví temblar, y susurró la frase ritual ‘Sólo hay fuerza en Dios’, porque había entendido a qué estaba yo aludiendo”.<sup>22</sup>

Aunque este extraordinario diálogo reportado por **Lisân al-haqîqa** es ambiguo y puede interpretarse de diferentes maneras, refleja dos concepciones del mundo opuestos: la racionalista averroísta y la mística akbariana.

---

<sup>21</sup> Los discípulos de Ibn Arabi lo bautizaran como *Ibn Aflatun*, el hijo de Platón, es decir el continuador de su obra.

<sup>22</sup> Citado en Zayas, *Op. Cit.*, p. 20.

Desde su entrada en lo que el llama la *Vía*, el camino místico, a los 20 años, el doctor maximus, dedicará el resto de su vida a perfeccionar la búsqueda de la Verdad divina, de la contemplación mística y a desprenderse de todo lo material de la vida. “Desde el momento que accedí a esa estación (la de la servidumbre pura a Dios), no poseí ninguna criatura viva, ni incluso los vestidos que llevo puestos, pues solamente llevo aquellos vestidos prestados que se me autoriza utilizar. Si por cualquier razón llego a poseer algo, me deshago de ello regalándolo, o dándole franquicia si se trata de un esclavo. Me comprometí a ello cuando quise realizar la servidumbre suprema hacia Dios. Entonces se me dijo: ‘Eso no te será posible mientras haya un solo ser con derecho a reclamarte algo.’ Contesté: ‘¡Dios mismo no podrá reclamarme cosa alguna! Se me dijo: ‘¿Y eso cómo puede ser?’ Contesté: ‘No se reclama sino a quienes niegan, no a quienes reconocen; a quienes pretenden poseer derechos y bienes, no a quien declara: ‘No tengo derecho alguno, ni poseo parte de cosa alguna’”.<sup>23</sup> Es una desnudez total que reclama el gran maestro de Murcia para poder pretender estar en el otro, en Dios.

Esta preocupación lo lleva a buscar en otras religiones, las vías de acercamiento al ‘más alto’, como en el cristianismo, el judaísmo o el budismo. No solamente trató de entender a las lógicas religiosas, sino a las motivaciones de los profetas como Moisés, Cristo<sup>24</sup> o Gautama Siddartha (Buda). Inclusive, se remonta hasta la visión religiosa del Imperio de los faraones y declaraba que el faraón tenía razón cuando decía a su pueblo que ‘Él es su Dios el más alto’.

En referencia a Cristo, el **Insan al-Kamil** en su *Futubat* también relata su vínculo con el nazareno. “Es entre sus manos que yo me convertí; rezó por mí para que yo me mantenga firme en la religión, en este mundo y en el otro, y me llamó su amadísimo.

---

<sup>23</sup> Zayas, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>24</sup> Para el Islam, Cristo es un profeta al igual que Moisés o que Mahoma y por ende no tiene ninguna característica divina.

Me mandó practicar el renunciamiento y el despojamiento” y más adelante añade que “fue mi primer maestro, el a través de quien hice mi retorno hacia Dios; tiene hacia mí una benevolencia inmensa y no descuida de mi en ningún momento”.<sup>25</sup>

Su visión universal incluye a todos los profetas e inclusive, tanto Jesús como Moisés y Mahoma fueron, según él, sus maestros y guías. En la misma obra se refiere a esta triple intervención profética: “Mi regreso a la Vía se efectuó a través de una visión, bajo la dirección de Jesús, Moisés y Mohammad”.<sup>26</sup>

Su visión de apertura universal a las demás creencias no podía ser aceptada en el Califato de su tiempo. En efecto, el Imperio de los Almohades se fundó sobre un regreso a una unidad divina<sup>27</sup> y la eliminación de las llamadas **sharikat** o asociaciones al Ser Supremo. Es bajo esta ideología que las fuerzas de los Almohades reconquistaron y unificaron un Califato desde el desierto del Sahara hasta Andalucía. Sin embargo, no era un clima de apertura para plantear ideas liberales y universales como as de Ibn Arabi. Frente al clima de su época, poco adecuado a la reflexión esotérica, el gran maestro decide abandonar el imperio Almohade para el **Mashraq**<sup>28</sup> en el 1202.<sup>29</sup>

De 1202 a 1204, después de cruzar Egipto y Palestina en donde visitó los santuarios sagrados de Jerusalén, la tercera ciudad santa del Islam y Hebrón, lugar de la tumba de Abraham, se establece en la Meca por 3 años. En el centro espiritual del Islam inicia una de sus obras capitales, *Futuh al-Makkiyya*<sup>30</sup> y cuando se

---

<sup>25</sup> Zayas, *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>26</sup> *Idem.*, p. 41.

<sup>27</sup> El término Almohad significa “el que acepta la unicidad” divina.

<sup>28</sup> El Mundo Islámico está dividido en la tradición árabe entre el Maghreb (el Occidente ó África del norte) y el Mashraq (el Oriente ó el Medio Oriente)

<sup>29</sup> Según Wikipedia es a la edad de 35 años (en 1200) que Ibn Arabi realizó el peregrinaje a La Meca. Ver S/a. “Ibn Arabi” en Wikipedia, *Op. Cit.*

<sup>30</sup>El título completo de la obra es *Al-Futuh al-Makkiyya fi asrar al-malikiyya wal-mulkiyya* (Las Revelaciones de la Meca acerca del conocimiento de los misterios del Rey, Dios, y del Reino, el mundo). El texto autógrafo de la segunda recensión, en 37 volúmenes fechados entre 1235 y 1239, se conserva en el museo Eserleri de Estambul.

retira para Anatolia, lo hará con Mayd ad-Din Is'haq (Isaac). El hijo de este último, Sadr ad-Din Qunawi (1210-1274), se convertirá en su principal discípulo e intérprete y en su más influyente seguidor, además de hijastro, cuando Ibn Arabi se casa con su madre viuda.

También en la capital espiritual del Islam conoce a un shayj iraní, pero sobre todo a su hija, que recibió “el triple don de Dios, por su belleza, su sabiduría y sus conocimientos”. Una de sus obras más importantes, *Taryuman al-Ashwak* (El intérprete de los ardientes deseos), está inspirada de Nizam, la hija del **sheij**.

Uno de sus poemas en esta obra enfatiza el amor, tema recurrente en el pensamiento del murciano.

*Es pradera para las gacelas, convento para los monjes,  
Templo para los ídolos, La Meca para los peregrinos,  
Las tablillas de la Torá y el Corán.  
Soy la religión del amor, y por doquier se dirigen sus monturas,  
El amor es mi religión y mi fe.<sup>31</sup>*

Las siguientes dos décadas, el doctor maximus las dedica a recorrer el Medio Oriente. En el 1204, está en Mosul para obtener el conocimiento de la ‘iniciación inmediata’ (conocida como la **Jirqa de Jidr**) de parte del gran sufi Ali Ben Abdalá ben Yami’ que consiste en recibir del maestro invisible y divino (**al-Jidr**) la cadena entera de los iniciadores temporales del misticismo, es decir recibir la revelación del misterio del esoterismo a través de las grandes figuras místicas. En 1206, regresa a El Cairo con un grupo de místicos de Andalucía para convivir en un barrio

---

Es el más importante y más completo, desde el punto de vista doctrinal y autobiográfico, del gran maestro.

<sup>31</sup> Ibn Arabi *Le chant de l'ardent désir* (*Taryuman al-Ashwak*), poemas escogidos, traducidos del árabe y presentados por Sami-Ali, París, Sindbad, 1989.

popular, Zuqaq al-Qanadil de la capital de los Ayubidas,<sup>32</sup> pero la acusación de un jurista ortodoxo lo obliga a retomar el camino hacia La Meca, para reunirse con los sufíes iraníes y para quedarse hasta el 1210, antes de irse a Konya,<sup>33</sup> en la Anatolia (hoy al sur de Ankara, Turquía), sede del misticismo de los derviches danzantes para ser recibido por el Sultán Kay-Jusraw I. El siguiente año, ya en Bagdad, dirige un mensaje al nuevo sultán de Konya, Kay Ka'us, para exhortarlo a resistir a la invasión de los cruzados y a proteger la tierra del Islam bajo su control.

A partir de 1224 y hasta su muerte, el gran maestro se instala en Damasco y se aleja de la antigua capital omeya solamente para unos cortos viajes a La Meca y Medina o a Jerusalén. Protegido por el sultán de Damasco, podrá completar su obra espiritual y fallece el 15 de noviembre de 1240 a la edad de 75 años. Enterrado en el mausoleo familiar de Ibn Zaki en Damasco, en el barrio de al-Salihiya, al pie de la colina de Qasiyun, su tumba es hasta el día de hoy un lugar de peregrinación de los devotos musulmanes. En 1517, el sultán del Imperio Otomano, Selim I “el cruel”, después de la conquista del Medio Oriente, manda a construir una mezquita-mausoleo para el gran maestro, que es un centro del pensamiento espiritual del sufismo y un lugar de visita obligada para todo místico.

## 2. Ibn Arabi y el Tasawuf:

El **Tasawuf** se refiere al misticismo sufi, en donde Ibn Arabi es considerado la piedra angular en el mundo islámico. Su profunda espiritualidad ha conllevado a que sus obras fueran no solamente traducidas en varios idiomas, sino comentadas por sus propios discípulos.

---

<sup>32</sup> En este periodo Egipto está bajo el control de los descendientes de Salah Ed-Din Al-Ayubi, más conocido como Saladino quien fundó la dinastía de los Ayubidas en El Cairo. En el 1206 es Al-Malik al-'Adil el soberano del país.

<sup>33</sup> Konya es la capital del sufismo de la orden de los **mawlawiya**, más conocidos en el mundo occidental como los místicos danzantes o derviches.



En efecto, innumerables comentarios vieron el día sobre sus obras, en particular por sus discípulos. Su *Fusus al-Hikam* fue magistralmente interpretado en una obra *al-Fukuk* escrita por su principal seguidor al-Qunawi. También, el alumno de este último, Mu'ayad ad-Din, redactó su propio comentario de la misma obra, así que otro discípulo, Qawud al-Qaysari, que se transformó en su más representativo seguidor en el mundo de habla persa. Otros más han retomado *Fusus al-Hikam* como Abdalá Amoli en la región turcohablante, Abdelghani al-Nabulsi en el Medio Oriente o Haidar Amoli para la zona farsi. Se considera que existen alrededor de 50 comentarios sobre esta obra, sin embargo la mayoría aun quedan en manuscritos.

El gran maestro dejará muchas máximas sobre su sabiduría y su **tawasuf**. “Quien su lengua se calla, a pesar que su corazón no se calla, aligera su carga; quien su lengua y su corazón se callan ambos, purifica su ‘centro secreto’ y su Señor le aparece; quien su corazón calla, pero su boca habla, pronuncia las palabras de la sabiduría; pero quien ni su lengua ni su corazón se callan, es objeto de Satanás y está sometido a su dominio”.<sup>34</sup> Sus recomendaciones van tanto a los sufíes como al hombre ordinario que busca un camino recto.

Para los que buscan la vía, el camino recomendado por el murciano es la pureza espiritual y corporal y el alejamiento de las cosas materiales. “Cuando el hombre se aleja de las criaturas así como de su propia alma, y hace callar en el mismo la conciencia del Yo para dejar solamente el lugar al conocimiento del Señor, asimismo cuando se desprende de la alimentación corporal y se mantiene en estado de vigilancia mientras los demás están en pleno sueño, cuando puede reunir en él estos cuatro elementos, su naturaleza humana es transmutada en naturaleza angélica, su servidumbre se cambia en señoría, su inteligencia es convertida

---

<sup>34</sup> Ibn Arabi. *La parure des Abdal* (Hilyatu al Abdal), traducido del árabe, presentado y anotado por Michel Valsan, París, Les Editions de l'œuvre, 1992, p. 87.

en facultad intuitiva, su realidad invisible se vuelve manifiesta”.<sup>35</sup>

El gran maestro recomienda siempre el silencio a la palabra y la limpieza del corazón. “Cuando te acuestas no tengas en tu corazón nada de malo hacia quien sea, ni rencor, ni odio”.<sup>36</sup> Es el principio básico de la sabiduría mística. Sobre el valor del silencio, el Shajj al-Akbar recomendará que “el silencio de la lengua es un rasgo ordinario de todos los hombres espirituales y de todos los maestros de la Vía”.<sup>37</sup> El énfasis del murciano es sobre la limpieza del corazón y la ecuanimidad del hombre para evitar caer en el error.

### 2.1. El santo de Bugía:

Su acercamiento al misticismo nace desde su juventud en Murcia, pero en muchas de sus obras **Al Sheij al-Akbar** se refiere a la influencia que ha tenido de un personaje que no conoció directamente, Bumedién (o Abu Madyan), el santo de Tlemcen<sup>38</sup> nacido en Cantillana, cerca de Sevilla, sino a través de uno de sus seguidores Al-Qaysi.<sup>39</sup> Para el murciano, el Santo Bumedién es el **Sheij al-Mashayij**, ‘el maestro de los maestros’. Con este superlativo, el doctor maximus buscaba no alagar a un hombre que no había conocido, sino a ofrecerle un tributo por su preeminencia espiritual y mostrar la profunda y sincera veneración que le tiene.

Abu Madyan Shu’ayb ibn al-Husayn al-Ansari (1115-1198), nacido en una familia modesta en al-Andalus, desde joven sintió el deseo del conocimiento místico y religioso, con lo que se inició en los estudios coránicos. Una vez terminada su educación en

---

<sup>35</sup> *Idem.*, p. 59.

<sup>36</sup> Ibn Arabi. *Conseil à un ami* (Wasiyat), Traducido del árabe y anotado por Michel Valsan, París, Editions Traditionnelles, 1968, p.53.

<sup>37</sup> Ibn Arabi. *La parure... Op. Cit.*, p.125.

<sup>38</sup> Aunque Bumedién es conocido por su tumba cerca de Tlemcen, es también llamado el santo de Bugía por haber pasado varios años en esta ciudad del este argelino y sobre todo por haber realizado la mayoría de sus milagros en ella.

<sup>39</sup> Cfr. Addas, Claude “Abu Madyan e Ibn Arabi” en *Muhyiddin Ibn ‘Arabi - A Commemorative Volume*, Londres, Editorial Muhyiddin Ibn ‘Arabi, 1993.

al-Andalus partió hacia el Magreb para continuar con sus estudios de mano de grandes maestros sufíes. Permaneció en Bugía y en Fez, donde atendió y se formó con grandes eruditos de las ciencias islámicas exotéricas y esotéricas como Ibn Hirzihim, Abu Galib o Abu Yaza'. En este periodo estudió las obras de los sufíes orientales como al-Muhasibi o al-Ghazali. Después de ser iniciado en el sufismo por el maestro iletrado Abu Yaza' partió hacia Oriente. Allí conoció al gran maestro Abdul Qadir al-Yilani, al que consideró posteriormente como uno de sus grandes maestros.

Tras la peregrinación regresó al Magreb, estableciéndose en Bugía, donde habitaba una importante comunidad de emigrantes andalusíes. Allí fue donde impartió su maestrazgo donde acudían numerosos buscadores (**salik**) de diferentes partes del occidente islámico. Cuentan las narraciones que de su mano alcanzaron la estación de la certeza más de trescientos santos, que se distribuyeron por diferentes zonas del mundo islámico. Entre ellos destacan Abu Ya'far Sidibuna, Abd-l-Salam Ibn Mashish, Ibn Qunfud, al-Mahdawi, Muhammad ibn al-Hayyay.<sup>40</sup>

Bumedien, llamado el **Sheij de los Sheijs** o **al-Ghawth** (El Protector) por sus contemporáneos tuvo una fuerte influencia no solamente en Ibn Arabi, sino también en la formación de las escuelas sufíes de la **Qadiriya** y de la **Shadiliya**. Sin embargo, el gran sufí no dejó ningún texto escrito, sino aforismos y poemas que se transmitieron a través las generaciones.<sup>41</sup>

La influencia de Abu Maydan durante su tiempo fue tan grande que agrupaba a miles de seguidores alrededor de su mezquita de Bugía. Su fuerte carisma conllevó a las autoridades almohades a sospechar que el santo estaba buscando declararse Mahdi y levantar

---

<sup>40</sup>S/a. "Abu Madyan" en [http://es.wikipedia.org/wiki/Abu\\_Madyan](http://es.wikipedia.org/wiki/Abu_Madyan) (consultado el 18 de diciembre de 2008).

<sup>41</sup> Una de las principales obras es Abu Madyan. *The Way of Abu Madyan. Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb ibn al-Husayn al-Ansari*, traducido y editado por Vincent J. Cornell, Londres, The Islamic Texts Society, 1996.

las masas para tomar el poder en África del Norte como lo había hecho el propio fundador de la dinastía, Ibn Tumart, en la primera mitad del siglo XII. La reputación del santo de Bugía ha trascendido los siglos e inclusive llega a las nuevas generaciones por la transmisión de sus milagros transmitidos a través de la tradición oral. Inclusive, recientemente un cantante argelino le compuso una canción con un ritmo moderno que logró una gran difusión entre las masas juveniles.

Una anécdota de su vida con su encuentro con otro gran sufí de su tiempo, Abu Ya'za, es contada por el propio Bumedien y retransmitida por su discípulo Mohammed al-Ansari: “Cuando llegamos al Monte Ayruyan, fuimos introducidos en la casa de Abu Ya'za, y dio la bienvenida a todos menos a mí. Cuando la comida fue servida, me prohibió comer, así que me fui a sentar en una esquina de la casa. Siguió así durante tres días, cada vez que la comida era servida y que me acercaba, me mandaba lejos; estaba extenuado y hambriento y me sentía humillado. Después de los tres días, Abu Ya'za dejó su asiento: me senté en su lugar y bajé la cabeza. Cuando la levanté y abrí mis ojos, no veía nada. Me había vuelto ciego. Durante toda la noche no podía pararme de gritar. Al día siguiente Abu Ya'za me llamó y me dijo: ‘ven, andalusí’. Me le acerqué y puso su mano en mi cara e inmediatamente recobré la vista. Luego dio un masaje a mi pecho con sus manos y dijo a los presentes: este tiene un gran destino”.<sup>42</sup>

Cuando el sultán almohad mandó a traer a Bumedien de Bugía a Marrakesh, su avanzada edad no le permitió llegar a su destino y llegando cerca de Tlemcen, en un lugar llamado Ubbad (el devoto), el Gran **Sheij** dejó este mundo y su tumba lo convirtió en el santo de su nueva ciudad.

En la medida que el santo de Bugía no dejó ningún texto, solamente sentencias orales transmitidas por sus discípulos, es en la obra de Ibn Arabi que se encuentran su enseñanza doctrinal y sus **maqamat**, sus llamadas estaciones. **Muhyi ed-Din** no solamente retransmite su experiencia, sino que buscó penetrar la

---

<sup>42</sup>*Ibid.*

naturaleza espiritual de la gracia que Bumedien portaba, así como su nivel de misticismo que había logrado.

Para llegar a entender el alma del santo de Bugía, Ibn Arabi buscó encontrarse con varios de sus discípulos, como en Fez con Mohammed ben Qasim Tamimi o en 1193, a Túnez con otro de sus alumnos, Abdel Aziz Mahdawi. Sin embargo, para esta fecha, según la biografía de Bumedien, todavía se encontraba en Bugía, lo que no corresponde con la intención de ibn Arabi de buscar discípulos si el maestro todavía vivía en su ciudad de adopción. Debido a esta contradicción, Vincent J. Cornell nos propone que seguramente la fecha del fallecimiento de Abu Madyan fue anterior.

Bumedien e Ibn Arabi tienen en común varios elementos: los dos tuvieron un papel en la tradición mística después de su muerte mucho más fundamental que durante sus vidas, pero ninguno de los dos perteneció a una orden sufí en particular. Sin embargo, Bumedien fue el precursor de la **Qadiriya** y de la **Shadiliya**, sin participar en ellas. Abrieron varias vías de pensamiento, sin imponer un camino único hacia la búsqueda de la *verdad mística*. En los dos casos, sus discípulos llevaron sus enseñanzas más allá del mundo Árabe, llegando hasta la India y Asia suroriental.

La gran diferencia entre los dos místicos es la enorme publicación que logró el **Sheij al-Akbar**, y la ausencia total de escritos del santo de Bugía.

## **2.2. La influencia de Ibn Arabi en el Imperio Otomano:**

Al mismo tiempo que **Muhyi ed-Din** recorría el Medio Oriente a principio del siglo XIII, otra figura central del misticismo islámico se trasladaba, pero en sentido contrario del este hacia el oeste, para llegar a los mismos lugares que Ibn Arabi estaba pisando. En efecto, Baha al-Din Walad, padre de Jalal al-Din al-Rumi, el más grandes de los poetas sufíes que lo reconocían como **Mawlana** (nuestro maestro o nuestro señor), emigraba de Balj, en el Jorasán, alrededor de 1221, recorriendo Bagdad, Siria, La

Meca y finalmente para instalarse en Konya en 1228-29, tres años antes de su fallecimiento.

De hecho, el discípulo de doctor maximus e hijastro, Sadr al-Din al-Qunawi (fallecido en 1274) se convirtió en un compañero de Jalal al-Din (fallecido en 1273) en Konya. Sin embargo, Mawlana era en este momento demasiado joven durante su estancia en Damasco para haber encontrado al **Sheij al-Akbar** y no hay informes de alguna reunión entre dos de las más prominentes figuras del misticismo islámico. En este mismo periodo, tanto el Imperio Almohad como el Abassí entran en crisis y se derrumbaban, el primero, con la pérdida de Córdoba y Sevilla en 1269 y el segundo, con la destrucción de la capital Bagdad en 1258 por las hordas de los mongoles. Pero también estaba surgiendo un tercer Estado, el Beylik de Othman Bey en el 1299, al noreste de Konya. Al nacer, el nuevo reino tiene la influencia de los textos en árabe de Ibn Arabi y sobre todo de su hijastro por un lado y por el otro de Mawlana que había recién creado una **tariqa**, una orden sufí, instalada en Konya. Los otomanos aceptan la herencia espiritual de los maestros y en particular las enseñanzas de Ibn Arabi con una predilección por una pequeña obra suya, *al-Shajara al-Nu'mâniyya fî al-Dawla al-'Uthmaniyya* ('el árbol de la abundancia en el Estado otomano'). En realidad, esta obra que preveía la fundación del Imperio Otomano por el doctor maximus, medio siglo antes, es apócrifa y puede haberse escrito solamente en el siglo XVI, para justificar la decisión del Sultán Selim I de construir una tumba en Damasco para el gran místico.

Independientemente de la veracidad o no de la paternidad de la obra, la influencia de los maestros místicos fue importante en el nuevo imperio. El segundo sultán otomano, Orhan Ghazi, invitó a Daud al-Qaysari (m.1350), discípulo de Kamal al-Din al Qashani quien a su vez fue alumno de Sadr al-Din Qunawi, para encargarse de la primera **madrassa**,<sup>43</sup> fundada en la recién

<sup>43</sup> Se refiere a las escuelas tradicionales del islam.

conquistada Iznik. La designación de un intérprete de la tradición mística akbariana, refleja la simbiosis entre exoterismo y esoterismo en el nuevo imperio.<sup>44</sup>

La importancia de la enseñanza de Ibn Arabi fue tan importante en el califato de Istanbul que el propio Selim I,<sup>45</sup> constructor de la tumba del murciano en Damasco a principio del siglo XVI, solicitó una **fatwa**<sup>46</sup> del Sheij al-Islam Ibn Kamal, mufti de la capital imperial, para imponer las ideas del doctor maximus. Toda persona que rechaza reconocer a Ibn Arabi, está en el error. Si persiste, se vuelve herética. El sultán tiene la responsabilidad de educarlo y obligarlo a reconocer su error. Además, para la sentencia religiosa, en la obra de Ibn Arabi aparecen escritos que son claros y que siguen el orden divino y la ley profética, pero, sus trabajos esotéricos, no son al alcance de todas las personas y solamente una minoría puede entenderlos. En este caso, la incompreensión de los textos nos obliga a guardar el silencio frente al esoterismo del **Sheij al-Akbar**.

Con esta **fatwa**, no solamente se eleva los aportes de Ibn Arabi a un verdadero dogma de fe, sino que hasta su posición espiritual y su interpretación del texto implícito del *Corán*, son aceptadas y el califa está autorizado a obligar a los fieles a aceptarlas y si no pueden entender la parte esotérica, es preferible no criticarla. Además, el Imperio Otomano eleva los aportes sufi a un rango científico y conlleva a que el país, hoy día, sea un santuario del misticismo como lo es la ciudad de Konya, ya renombrada en la época akbariana.

Todavía en la década de 1730, cuando el Imperio Safaví buscó negociar con la “Puerta sublime” un acuerdo de paz después de

---

<sup>44</sup> Tahrali, Mustafa “La influencia de Ibn Arabi en el Imperio Otomano”, ponencia presentada al XVI simposio “The Heritage of Ibn Arabi” de la Muhyiddin Ibn Arabi Society de Gran Bretaña, Oxford, 9 al 11 de abril de 1999.

<sup>45</sup>Para una ampliación de la importante de Ibn Arabi en el Imperio Otomano Cfr. Addas, Claude. *Ibn Arabi et le voyage sans retour*, País, Editions du Seuil, Col. Sagesses, 1996.

<sup>46</sup>Decisión, edicto religioso.

las guerras entre sunnismo y shiísmo, el portavoz de Istambul planteó las tres características del Imperio Otomano:

1. El profeta Mahoma predijo la toma de Constantinopla.
2. Ibn Arabi predijo en su obra *Shajara al-Nu'mâniyya* la subida al poder de la dinastía otomana.
3. El Imperio Otomano adquiere por estos dos hechos, el derecho a la Yihad, que el Safávida no puede reclamarse por si mismo.<sup>47</sup>

Esta tradición de apoyo y reconocimiento al misticismo perdurará hasta nuestros días en el Imperio Otomano y posteriormente en la Turquía moderna. La aceptación de Ibn Arabi reside en su inserción total dentro del pensamiento sunnita, a diferencia de otros sufíes que provienen de la visión shiíta. Para él, el conocimiento por experiencia espiritual y por constatación personal no dispensa del saber que se adquiere de la trasmisión tradicional. Ésta es indispensable. En un documento, la **iyasa**, que redactó en Damasco (en el 1234), el **Lisan al-haqiqa** anotó con sumo cuidado, antes de hacer la lista de sus libros, los nombres de los maestros que le habían enseñado las ciencias fundamentales de la **Sharia** (ley islámica), del Corán y la **Sunna** (tradición del Profeta). Algunos de esos maestros de la Ley también fueron después sus guías espirituales en el sufismo. Este documento muestra claramente la pertenencia sunní del doctor maximus.

### 3. La obra de Ibn Arabi:

Hablar de la obra de Ibn Arabi es prácticamente imposible. Existe una gran discusión sobre el número de escritos del **Sheij al-Akbar**. Muchas de las obras que se le atribuye son apócrifas y en cambio algunos trabajos suyos, conocidos, desaparecieron. Por ejemplo, el gran maestro redactó un comentario del Corán de 64 volúmenes, hoy inexistentes y solamente su *Futubat Makiyya*<sup>48</sup> tiene 37 volúmenes. El doctor maximus toca una gran variedad de

---

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Cfr. Ibn Arabi *Futubat...*, *Op. Cit.*



temas en sus obras y no solamente la cuestión mística. De hecho su búsqueda es entender el sentido verdadero de la revelación profética: la exégesis, la tradición profética, el esoterismo, la metafísica, la ética mística, la jurisprudencia y la poesía.

### 3.1. *El pensamiento del gran maestro:*

Por la enorme producción akbariana, es difícil ubicar realmente sus obras. El debate sigue permanente para definir la cantidad de trabajos escritos por él. Además, su extraordinaria complejidad e incluso confusión, hace que tratar de entender su universo mental es un verdadero reto. Su amplio conocimiento de todas las corrientes religiosas y cismáticas, el uso de una terminología amplia y compleja y de un vocabulario heterogéneo, marcaron tanto su época como el misticismo posterior islámico y occidental.

Se podría plantear algunos de los puntos centrales de su pensamiento:<sup>49</sup>

1. Dios es un ser absoluto, único, fuente de toda la creación,
2. El Universo tiene un ser relativo, o como acto o potencial; es eternamente existente en Dios, pero también temporalmente existente, estando fuera del Creador.
3. Dios es trascendente e immanente, dos aspectos de su realidad asequible al hombre, pero dentro de su propia unicidad;
4. El ser existe fuera y separado de Dios, pero por la voluntad divina que tiene sus propias leyes, lo hace dependiente de Allah;
5. Antes de su existencia en el mundo material, fenomenológico, los seres estaban en el espíritu divino, como arquetipos inmutables y fundidos en la esencia divina; éstos son intermediarios entre la realidad absoluta divina y el mundo de los fenómenos;

---

<sup>49</sup> Affifi, A.E. *The mystical philosophy of Muhyid Din-Ibnul' Arabi*, citado por Arberry, A.J. *Le soufisme. La mystique de l'Islam*, Paris, Editions Le Mail, 1988, pp. 111 y 112.

6. Una unión con Dios en el sentido de un devenir único con el creador es imposible; lo que existe es la toma de consciencia de la existencia de la unidad mística con Allah;

7. El principio creador, animador y racional del universo o intelecto primero es la realidad (o Idea) mahometana<sup>50</sup> (**al-Haqiqa al-Muhamadiya**), llamada también la realidad de las realidades (**Haqiqat al-Haqa'iq**); este principio se expresa en el hombre perfecto (**al-Insan al-Kamil**);<sup>51</sup>

8. Cada profeta es un logos de Dios y en la cumbre de todos ellos, se encuentra, el *logos*, Mohammad, la cabeza de toda la jerarquía profética. Sin embargo, todos los logos individuales están unidos en la realidad mahometana;

9. El hombre perfecto es una miniatura de la realidad en la cual se reflejan todas las virtudes y los atributos divinos. De la misma manera que realidad mahometana fue el principio creador del universo, el hombre perfecto es la causa del universo en la medida que es la epifanía del deseo de Dios de hacerse conocer. Así, sólo es **al-Insan al-Kamil** puede conocer Dios, amarlo y ser amado de Él.

La concepción de la **Wilaya**, de la santidad, de Ibn Arabi fue bastante perturbadora y provocadora en el conservadurismo de su tiempo. Parea él, todos los profetas fueron también santos, pero la santidad tiene primacía sobre el carácter profético. Además todos los profetas y los santos son manifestaciones de la realidad mahometana, ésta siendo históricamente la más importante por ser el Sello de la Profecía.<sup>52</sup> También existe un

---

<sup>50</sup> El concepto de la Idea Mahometana o **al-Haqiqa al-Muhamadiya**, ha servido a los místicos islámicos seguir utilizando la idea de Hallay, de “Yo soy la Verdad”, pero sin sufrir las consecuencias del místico del siglo X. Al-Hallay fue acusado de reencarnacionista y descuartizado en la plaza pública de Bagdad.

<sup>51</sup> Precisamente, los seguidores de Ibn Arabi lo han denominado, entre otros muchos apodos, **el Insan al-Kamil**, por considerarlo como el perfecto místico.

<sup>52</sup> El islam reconoce a más de 40,000 profetas en la historia del mundo, algunos más trascendentes que otros como Cristo, Abraham o Moisés, pero Mahoma es el sello de la profecía, el último de los enviados de Dios para ‘sellar’ la revelación que se dio de una manera completa en el Corán.

sello de la santidad que es la manifestación perfecta de la **Haqiqa Muhamadiya**, y que nació en el siglo XII, en Murcia. El gran maestro se atrevió a escribir que el sello de la santidad nació en su tiempo: “lo encontré y he visto la marca del Sello sobre él”<sup>53</sup> y agrega que “soy incontestablemente el Sello de la Santidad, la herencia del Hashemita<sup>54</sup> y del Mesías”<sup>55</sup>.

Con su monismo panteísta y sus pretensiones de ser el sello de la santidad, el doctor maximus ha marcado a todas las generaciones posteriores del misticismo, pero ha generado violentos ataques contra sus escritos por parte de la teología ortodoxa. Su panteísmo lo llevó a aceptar la idolatría como creación divina porque toda creación proviene de Él, pero no se limita a Él. La unidad divina es el todo. Dios aparece en todas las formas y consecuentemente no puede existir en el universo algo ajeno a Él. El propio universo es eterno y no tiene inicio. En la medida que el ser eterno es absoluto e ilimitado no depende de nada, salvo de Él mismo. Por ende, Dios no puede crear sino su propio ser. No es la causa ni el efecto del universo, es el universo en sí mismo.

Por otra parte, la concepción del hombre akbariano es múltiple y tiene 4 categorías:

1. **Al-Insan al-Kabir**: El gran hombre, el macrocosmos;
2. **Al-Insan as-Saghir**: El pequeño hombre, el microcosmos;
3. **Al-Insan al-Kamil**: El hombre perfecto;
4. **Al-Insan al-Hayawani**: el hombre animal.<sup>56</sup>

El primer, es Dios que abarca todo, el universo creado con la forma divina. El primer hombre perfecto es Adán, su viceregente, creado con todas sus cualidades. La miniatura del Universo es el hombre ordinario que puede evolucionar hasta ser un reflejo del

---

<sup>53</sup> Ibn Arabi. *Al-Futuhat. Op. Cit.*, p. 65.

<sup>54</sup> Mahoma, por referencia a Hashim, su abuelo.

<sup>55</sup> Ibn Arabi. *Al-Futuhat...*, *Op. Cit.*, p. 319.

<sup>56</sup> Husaini, *Op. Cit.*, p. 99 y sig.

macrocosmos o degenerar hacia el estado animal, con forma humana. Solamente pocos hombres tienen la capacidad de eliminar su ser animal y lograr la realización divina. Sin embargo, la cuestión del sexo es meramente accidental y no representa la esencia del ser humano.

El gran maestro parte de la idea de que “el confuso mundo de las apariencias es en realidad perfectamente coherente y uno, como manifestación que es de la unidad divina”.<sup>57</sup> En este sentido, solamente Allah es real y todas sus creaciones, incluyendo al hombre, son puras apariencias. Así, a partir de la idea central de la unidad de lo corporal, el doctor maximus considera a todas las religiones como verdaderas como lo expresa cuando menciona que tanto Moisés como Cristo y Mahoma fueron sus propios maestros.

Sin embargo, debido a esta creación, el ser humano no puede tener libertad propia, sino que la voluntad humana depende de Allah. En el centro de su pensamiento se sitúa el santo, el maestro sufí, el ‘polo’, quien en cada época es la guía de los hombres. Existe para él una jerarquía estricta de los santos teniendo en su cumbre al ‘polo de los polos’, al más excelso. Con este planteamiento de la creación divina de todo lo que hay en el universo, el murciano llega a la conclusión que hasta la idolatría puede justificarse como parte de la voluntad y manifestación divinas.

A pesar de la gran variedad de las obras de Ibn Arabi o de las que se le atribuye, solamente unos 40 libros fueron editados de manera sistemática, lo que dificulta cualquier búsqueda de aprehender cabalmente su pensamiento. De hecho, hasta el propio místico buscó dar una visión dispersa, alejándose de una doctrina sistemática porque precisamente el esoterismo rechaza estar encerrado en un dogma. Sin embargo, dos obras pueden

---

<sup>57</sup> Cuevas, Cristóbal. *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid, Ediciones Istmo, Col. Fundamentos núm. 28, p. 204.

considerarse como centrales en su pensamiento: *Al Futubat al-Makiya* y *Fusus al-Hikam*.

El primer libro, *Las conquistas espirituales de La Meca*, fue escrito a lo largo de 30 años y está compuesto de 560 capítulos, divididos en 6 grandes secciones: las doctrinas, las prácticas espirituales, los estados espirituales, las propiedades espirituales, el enfrentamiento espiritual y las etapas espirituales.

En sus fundamentos doctrinales, Ibn Arabi requiere del místico una ascensión hacia lo real, partiendo de la ciencia de las letras y números<sup>58</sup> y terminando por una exposición sobre los secretos de los ritos religiosos. En toda la obra, sin embargo, el gran maestro no se interesa en ningún momento a la teología, ni la especulativa ni la popular. Tampoco se interesa en explicar su profesión de fe, dando como un hecho que su público debe buscarla en toda su obra y en los distintos niveles de la fe, la del pueblo, la de los teólogos y la de los filósofos.

Después de la explicación doctrinal, el **Insan al-Kamil** se lanza a una sistematización de la práctica espiritual para los seguidores del misticismo y en particular las etapas que se debe escalar para llegar al máximo nivel de la fe. Estas etapas o estados sirven de puntos de descanso en la ascensión espiritual hacia El, Allah.

La segunda obra, *Fusus al-Hikam*, escrita en Damasco unos diez años antes de su muerte, busca explicar a la luz del monismo panteísta de **Muhyi ed-Din**, la sucesión de los profetas bíblicos citados en el Corán. Esta obra fue provocativa en su tiempo y hasta nuestros días por el hecho de replantear la existencia de los enviados de Dios, no desde una perspectiva histórica y religiosa sino metafísica y ontológica. Su exposición por otra parte

---

<sup>58</sup> En esta parte de su obra, se nota claramente la influencia de judaísmo cabalístico sobre Ibn Arabi.

está fundada en la teoría del conocimiento: el del ser superior, el del conocimiento en relación con el mundo exterior y finalmente en relación con el hombre y su destino.

Ibn Arabi se preocupó no solamente de reflexionar sobre la parte doctrinal del conocimiento, sino sobre la práctica cotidiana del místico. Por ejemplo escribió un pequeño opúsculo para plegarias para siete noches y siete días<sup>59</sup> para poder compenetrarse de la gracia divina. Su *Mashahid al-asrar al-qudsiya*,<sup>60</sup> compuesta en Andalucía en 1194, es una serie de 14 visiones y representa uno de las más importantes trabajos de la literatura mística. Estas imágenes son conversaciones con Allah, intercalando sus propias visiones, que constituyen una profunda reflexión interna sobre la naturaleza de la existencia, nuestra relación con la realidad y en particular nos muestra el camino para llegar a la verdadera plenitud espiritual y a la felicidad interna.

### 3.2. *El amor en Ibn Arabi.*

Un tema recurrente en el doctor maximus es el Amor,<sup>61</sup> pero no el amor terrenal, sino el amor del ser superior. La relación amorosa entre Dios y el hombre, según Ibn Arabi, precisada desde la Torá. “El amor es una estación divina. Dios la retoma calificándose asimismo en el Corán como el Infinitamente amoroso y amado y en las buenas nuevas proféticas, el Amante (...). En la Torá, Dios le habla a Moisés de esta manera: ‘O hijo de Adán, por el

---

<sup>59</sup> Ibn Arabi. *The seven Days of the Heart, Prayers for the Nights and Days of the Week (Awrad al-usbu’)*, Londres, Anqa Publishing, 2000 (Traducción de **Pablo Beneito** y **Stephen Hirtenstein**).

<sup>60</sup> Ibn Arabi, Muhyidin. *Contemplation of the Holy Mysteries* (Mashahid al-asrar al-qudsiyya), Londres, Anqa Publishing, 2001 (Traducción de Pablo Beneito y Cecilia Twinch).

<sup>61</sup> Para una mayor profundización del concepto del Amor en Ibn Arabi Cfr. Ibn Arabi. *Traité de l’amour*, Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton, París, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, 1986 y Addas, Claude “Expérience et doctrine de l’amour chez Ibn Arabi”, ponencia presentada en el Simposio “The service of Love” organizado por la Muhyiddin Ibn Arabi Society, Oxford, 4-6 de mayo de 2002.

derecho que te he acordado, Yo te amo y por el derecho que Yo tengo sobre ti, ámame'. El amor es mencionado, en el Corán y la Sunna, tanto como privilegio de Dios que de sus criaturas".<sup>62</sup> En su Tratado sobre el Amor, el gran maestro nos ofrece los fundamentos y los efectos del amor, para pasar al amor divino, espiritual y natural así como los nombres, los sofismos, los estados y los atributos del amor y finalmente las designaciones del amante.

"Por Dios, siento el amor a tal punto, que me parece que los cielos se abrirían, las estrellas se desplomarían, las montañas se derrumbarían si les confiaba mi carga (de amor): esta es mi experiencia en el amor", se exclamaba Ibn Arabi en su Futuhat Makiya.<sup>63</sup>

A pesar de sus poemas que son gritos de amor y del énfasis en la relación entre amado y amante, muchos intelectuales oponen el amor akbariano, altivo y seco, representante de una mística especulativa y abstracta con la profundidad de un Rumi, el ejemplo del amor pleno. Esta opinión se encuentra por ejemplo en un Ruspoli, uno de sus más importantes traductores que lo acusó de 'imperialismo metafísico'.<sup>64</sup> Sin embargo, el autor de Turyaman al-Ashwaq es un enamorado en el pleno término de la palabra y ha buscado retransmitir en sus obras su propia experiencia del amor divino.<sup>65</sup>

El amor apasionada del murciano se encuentra en varias partes de su extensa obra en donde el autor expresa sin temor su pasión por el ser amado, este amor que lo consume totalmente, esta aniquilación total de la voluntad en el amado:

---

<sup>62</sup> Ibn Arabi. *Traité...*, *Op. Cit.*, p.37.

<sup>63</sup> Ibn Arabi. *Futuhat...Op. Cit.*, p.455.

<sup>64</sup> Ruspoli, Stéphane. *Le Livre des théophanies d'Ibn Arabi*, París, L'Harmattan, 2000, p. 12.

<sup>65</sup> Una interesante recopilación de los textos de Ibn Arabi sobre el amor puede consultarse en Ibn Arabi *al-Mahabba al-ilâhiyya* ('El amor divino' recopilado por M. Ghurab), Damasco, Editorial de la Universidad de Damasco, 1983.

“Soy el esclavo de la pasión y esclavo del amado  
 El Ser amado está en mi espíritu  
 Y la pasión tomó las riendas de mi corazón  
 Así, por donde volteó mi mirada,  
 La pasión está frente de mí”.<sup>66</sup>

Otra de sus obras es testigo de esta entrega al ser amado si profundamente enraizada en el pensamiento místico del Sheij al-Akbar. “Alabado sea Dios que hizo del amor un santuario hacia el cual caminan los corazones de los hombres con una educación espiritual perfecta y una Kaaba<sup>67</sup> en la cual giran los secretos de los pechos de los hombres con un refinamiento espiritual”,<sup>68</sup> escribe Ibn Arabi.

Sin embargo, el amor hacia Dios no es compartido por los doctores del islam ortodoxo. Según los ulama, los sabios religiosos, la relación amorosa se da solamente entre los seres humanos, no con el creador. Allah no puede tener sentimientos humanos, como el amor, no puede amar a su criatura como tampoco ésta puede amar al más alto. Estos principios básicos del islam oficial se oponen a la concepción amorosa del sufismo que pretende llegar a enamorarse del creador.

En el capítulo 178 de su *Futuh*, Ibn Arabi expone largamente los principios que están detrás de su posición mística, recurriendo tanto al Corán como a los Hadiths. El primer versículo coránico mencionado es “Dí: si amas a Dios, síganme, Dios los amará” (Corán 3, 31). De esta manera el gran maestro pone en la boca del profeta la idea del amor, o más bien que el propio Dios le recomienda a su mensajero de predicar el amor hacia los hombres que lo van a seguir. También el famoso versículo (5, 54) del capítulo de al-Maida, que todos los sufiés han retomado para justificar su misticismo, le

---

<sup>66</sup> Ibn Arabi. *Futuh*..., *Op. Cit.*, p. 367.

<sup>67</sup> Piedra Negra de La Meca, en donde durante el peregrinaje, los musulmanes realizan siete circunvalaciones a su alrededor.

<sup>68</sup> Cfr. Ibn Arabi. *Tanzulat mawsiliya*, El Cairo, Imprenta del Estado, 1986, p.335.



sirve para enfatizar la idea amorosa: “Él hará venir a gentes que Él ama y que lo aman”. De esta manera, es todo el universo que lo ama, que ama Dios, el único. Esta afirmación metafísica de la única existencia de Allah, de que todos existimos en Él y por Él, de que ‘todo el universo lo ama’, es la el fundamento del concepto de ‘wahdat al-wuyud’, la unicidad de su presencia, columna vertebral del misticismo islámico.

Es este acto de amor que condujo a Dios a crear el Universo, porque “el mundo fue creado por el amor”,<sup>69</sup> este amor de Dios por si mismo, de la Belleza de Allah que busca extenderla en el universo y en consecuencia, sus propias criaturas la van a reflejar porque “Dios ama la belleza; porque se ama a si mismo. Y buscó verse en otro que el mismo y por eso creó el mundo a la imagen de Su belleza”.<sup>70</sup> En esta parte de su obra resalta claramente la influencia cristiana<sup>71</sup> de la idea de la creación del mundo a semejanza e imagen del más alto.

### 3.3. *La herencia espiritual de Ibn Arabi:*

La teoría del ser, del conocimiento místico y de la experiencia espiritual del Sheij al-Akbar compone la teofanía<sup>72</sup> de Ibn Arabi y la herencia de su experiencia mística. Las manifestaciones de Dios para mostrar su presencia al hombre son parte de este conocimiento espiritual y se revelan en tres momentos: la existencia, el conocimiento y la experiencia liberadora del ser humano.

La existencia de Dios se expresa a través su Amor, su belleza y su perfección en tres niveles o presencias (hadarat). El primer

---

<sup>69</sup> Ibn Arabi. *Futuhat.. Op, Cit*, p. 104.

<sup>70</sup> *Idem.* p. 269.

<sup>71</sup> Para un mayor acercamiento a la influencia cristiana en el sufismo de Ibn Arabi Cfr. Asin Palacios, M. *L’Islam christianisé: Étude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabi de Murcie*, París, Editions de la Maisnie. 1982.

<sup>72</sup> Para un mayor acercamiento a la idea de la teofanía akbariana Cfr. Yahya, Osman “Theophanies and lights in the Thought of Ibn Arabi” en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* (pp. 35-44), vol- 10, 1991.

nivel es la esencia pura o la teofanía existencial de su esencia. El segundo paso son sus atributos o las cualidades divinas y finalmente el tercer nivel se refiere a los actos.

Así, la teofanía de la divina esencia representa la determinación de Allah en sí mismo y para sí mismo en su esencia que trasciende toda manifestación o forma. La esencia divina es el misterio de los misterios y el secreto de los secretos. La teofanía de los divinos atributos es la superación de todas las cualidades en la idea de la unicidad divina que los diversos atributos permiten entender su complejidad. Finalmente, la teofanía de la acción es la expresión del poder divino en la tierra o del ejercicio de su voluntad. La esencia, los atributos y la acción no son sino una unidad del ser divino, una emanación del poder y una manifestación de Dios en los tres niveles de su ser: la unidad, la unicidad y la unificación de acuerdo a cada uno de los modos anteriores.

Aunque la idea de la unicidad divina es un tema recurrente en la discusión filosófica islámica clásica, lo que diferencia a Ibn Arabi de los pensadores musulmanes contemporáneos es que para el murciano existe una unicidad del ser en la creación, mientras que para los filósofos islámicos es la noción de la multiplicidad del Ser que predomina. La teofanía existencial de Allah refleja los distintos grados y los varios niveles de su emanación. Así la teofanía akabariana no se limita a la esfera de la existencia, sino que se relaciona también con el conocimiento y la realización espiritual. Ésta es el origen del conocimiento sensible y espiritual, es la fuente principal de su evolución y el campo de su difusión.

Siguiendo a Platón, Ibn Arabi creía en la unidad del intelecto agente, causa eficiente de las formas o de las Ideas según su maestro helénico, y de la intelección de las formas abstractas, aquellas llamadas 'inteligibles', por la especie humana. En cambio para el pensamiento filosófico de su tiempo como en Averroes, el acto de inteligir sólo dependía del intelecto agente, razón por

la que éste no era ni generable ni corruptible. A la inversa, el pensamiento individual y material vive y muere con la materia corporal.

Para los filósofos, al origen de todo esto, incluso del intelecto agente, se encuentra el primer motor, el que mueve sin ser movido, Dios. Es el fundamento absoluto de la ley moral y física, pero aunque puede ser deseado por su Perfección, no en ningún caso se le puede amar de amor espiritual, y menos aún hacer que fuera objeto de una unión directa y total a través de dicho amor.<sup>73</sup> Es precisamente lo que pretende Muhyi ed-Din con su amor hacia el creador y fusión con Allah, con el uno.

Así su teofanía nos permite entender la naturaleza del conocimiento y la relación que se establece entre la existencia y el conocimiento, principalmente al nivel de la condición humana y responde a las preguntas básicas que el hombre se hace sobre la intermediación entre la existencia y el conocimiento, como el conocimiento se transforma en la existencia en el corazón del gnóstico y viceversa, como la existencia se transforma en el conocimiento en el corazón del gnóstico.

Estas transformaciones se reflejan en lo que el maestro denomina los distintos niveles de la luz:

a) Nur al-Anwar (la Luz de las luces): Es la que proviene de la verdad absoluta, la luz que aniquila el ser y que es perceptible solamente a los que han logrado una transcendencia espiritual total

b) Anwar al-Maani (La luz del intelecto): Es la luz que permite al hombre llegar al conocimiento de la verdad, de la unicidad divina gracias al “ojo del corazón”.

c) Anwar al-Tabia (La Luz de la Naturaleza): se refiere al aprendizaje y al conocimiento que la razón humana adquiere bajo la influencia del acto divino. Es en este nivel que tanto el

---

<sup>73</sup> Cfr. Zayas, *Op. Cit.* pp. 26 y sig.

gnóstico como el filósofo reciben la enseñanza.

La luz como presencia divina se convierte en la fuente del conocimiento y en la transmisión de éste a través los sentidos humanos. Pero el camino hacia la divinidad, hacia la unión entre el místico y Allah, se realiza a través de los estadios (**al-Ahwal**) que van del éxtasis a la aniquilación del ser material, pasando por la el despertar místico y el desprendimiento terrenal. Las etapas son puntos de descanso hacia la iluminación, un refugio para poder seguir la ascensión hacia lo divino, hacia la experiencia liberadora y llegar hasta el más alto nivel que es **al-Fanah**, la extinción del ser material, una muerte mental, para lograr la fusión con Dios. Llegando al estado de la aniquilación en el ser supremo, el místico debe recurrir **al-Baqa**, el estado de la permanencia de la vida con Dios, a través de Él, en Él y por Él, para poder gozar de una manera permanente su fusión con la divinidad.

“De esta manera el efecto de Ibn Arabi y de su obra no puede nunca limitarse y determinarse completamente, porque sigue siendo vivo, eterno y permanente activo y tiene un objetivo que no tiene fin como la propia Humanidad”, escribió Peter Young<sup>74</sup> sobre su legado que todavía sigue siendo estudiado.

En la unidad trascendente de la existencia (**Wahdat al-Wuyud**) de Ibn Arabi, aparece la unicidad Creador-criatura que ha despertado durante siglo tanta crítica contra el **Sheij al-Akbar**. “En el sistema de Ibn ‘Arabi (si bien la expresión es mesurada y correcta), una primera dicotomía nos aparece de golpe, la que opone a Allah con la esencia de la materia prima. A Allah se le reconoce la primordialidad (**al-awwaliya**), la Verdad (**al-Haqq**), la Perfección (**Kamal**). Se le menciona por “El” (**huwa**). Es causa de Sí mismo y se le dice rico por El mismo (**gani binafsi**). Unidad pura (**Ahadiya**), El es único (**wahid**) y trono de toda cosa por el aliento de Su misericordia (**nafas al-Rahmani**); es aquí donde se explica Su ser como clemente, donde la clemencia engloba

---

<sup>74</sup> Young, Peter “Ibn Arabi: towards a universal point of view”, ponencia dictada en el Symposium Muhyidin Ibn Arabi Studies, Oxford, 1999.

todo. Allah es, pues, un existente, una causa de sí mismo, cuya esencia está en el existir. En lo opuesto de lo que es y que caracteriza lo divino, es donde hay que buscar la materia prima o substancia primera (*al-yamhar al-hajūlanī*). Venida de la obra existenciadora de lo divino, es la naturaleza primordial (*al-fitra*) cuya esencia está en la predisposición (*al-istidad*) en tanto que substancia plástica (*al-haba*) que recibirá todas las formas. La materia prima es pues, lo que es virgen de ser y por ello su ser continúa la postulación al no-ser”.<sup>75</sup>

Sin embargo, existe una diferencia absoluta entre Dios y la materia prima, pero hay una relación entre los dos que es la de causa y efecto, la creación akbariana que se manifiesta por la tres etapas epifánicas: la epifanía de la esencia divina en sí misma, la de los universales “que es lo divino, presente como conjunto de las teofanías en y por las cuales lo divino se manifiesta bajo las formas mediadoras de sus Nombres, bajo la forma de los cuales, existe todo en el secreto del misterio absoluto. La tercera teofanía es aquella que se actualiza en las esencias individuales concretas”.<sup>76</sup> Así pues, Allah se convierte en la realidad de las realidades y el mundo es un orden divino.

Todas las realidades esenciales son la expresión de la unicidad de lo divino que existe en todas las cosas. Este panteísmo monista akbariano hace que las esencias de los existentes son todas idénticas a la esencia divina.

“Desde Al-Farabi, los conceptos de Necesidad y Posibilidad han tomado en la filosofía helénica del Islam un sentido dedicado a permitir a la Falsafa concordar con el Kalam.<sup>77</sup> Se dice Necesario lo que en sí es concebido por sí mismo a su esencia oculta por su existencia y que no es más que en su acto de existir. Por ser

---

<sup>75</sup> Diadia Haidara, Ismail “Necesidad, posibilidad y contingencia en Ibn Arabi: el estatuto del mundo”, 30 de noviembre de 2007 en WebIslam.Comunidad virtual, <http://www.webislam.org> (consultado el 15 de diciembre de 2008).

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> La *falsafa* se refiere a la filosofía islámica heredera del pensamiento helénico y el *kalam* es la teología.

posible se entiende el ser existenciado en el acto de existir del ser Necesario. Es pues Posible todo lo que es y que no tiene en sí el fundamento de su propia existencia y tiene necesidad de otro ser para venir a la existencia. El ser Necesario es, pues, causa de sí mismo, no siéndolo más que por la sola necesidad de su naturaleza y el ser Posible es el causado por otro. Estas definiciones de lo Necesario y lo Posible ponen cada concepto a parte del otro así como los conceptos de Allah y del mundo se entienden en el Kalam. En cuanto a la definición de la Necesidad, podemos decir que solo Allah es Necesario y consecuentemente el mundo posible. Entre Necesidad y Posibilidad, la Falsafa desde sus principios ha señalado una distinción ontológica fundamental que no se puede encontrar en Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi parte del hecho de que no hay mas esencia que la esencia de Allah pero esta Esencia Divina está en la Epifanía ternaria fundada en una substancia plástica que ha creado. De donde la doble naturaleza del mundo en tanto que divino y material. Esta doble naturaleza hace que el mundo sea por definición Necesario y Posible’.<sup>78</sup>

Esta visión del doctor maximus sobre la dependencia de la materia en relación al creador conlleva que cada cosa no tiene existencia sino en Allah. El mundo de esta forma es la materialización divina, es la esencia de Dios.

## Conclusión

A casi ocho siglos de la desaparición del gran maestro, todavía no se ha logrado ni a publicar ni a traducir a toda su obra. El murciano ha abierto un camino que todavía no se cierra y ha enseñando una vía que está abierta al conocimiento y al pensamiento libre que insufló siempre en sus escritos.

“El mensaje de Ibn Arabi –puesto que tal mensaje existe y él mismo lo ha concebido como tal- no es sólo religioso, místico o

---

<sup>78</sup> *Idem.*

poético. Su universalismo, que hemos calificado de humanista, sugiere que la redención, a través de la vuelta a su estado primordial por parte de la especie humana, ha de prevalecer sobre todo el resto, sobre toda preocupación de orden ideológico, económico, cultural, nacional o religioso. Si aceptáramos la enseñanza impartida por Ibn Arabi de Murcia y si nos mostráramos coherentes, cada cual podría reivindicar su más absoluto derecho a la diferencia en el seno de la especie humana. No cabe duda de que es allí, sobre ese punto esencial, que aún podemos porponernos la lectura, y el estudio, de las obras de Ibn Arabi”.<sup>79</sup>

El gran místico de Andalucía sigue revelándonos su pensamiento a pesar del tiempo y de la distancia. Falta todavía escribir una obra que abarqué la totalidad de sus ideas y el alcance de sus aportes, no solamente en el mundo islámico sino también en la filosofía occidental. Por ejemplo, los textos de San Juan de la Cruz, aunque del siglo XVI tienen un tono netamente akbariano, pero el propio santo español no lo reconoce en sus obras, tal vez por la inquisición o simplemente por el eurocentrismo prevaleciente.

### **Bibliografía:**

Abu Madyan. *The Way of Abu Madyan. Doctrinal and Poetic Works of Abu Madyan Shu'ayb ibn al-Husayn al-Ansari*, traducido y editado por Vincent J. Cornell, Londres, The Islamic Texts Society, 1996.

Addas, Claude “Abu Madyan e Ibn Arabi” en *Muhyiddin Ibn ‘Arabi - A Commemorative Volume*, Londres, Editorial Muhyiddin Ibn ‘Arabi, 1993.

---

<sup>79</sup> Zayas, *Op, Cit.*, p. 132.

Addas, Claude “Expérience et doctrine de l’amour chez Ibn Arabi”, ponencia presentada en el Simposio “The service of Love” organizado por la Muhyiddin Ibn Arabi Society, Oxford, 4-6 de mayo de 2002.

Addas, Claude. *Ibn Arabi et le voyage sans retour*, París, Editions du Seuil, Col. Sagesses, 1996.

Arberry, A.J. *Le soufisme. La mystique de l’Islam*, París, Editions Le Mail, 1988.

Asin Palacios, M. L’Islam christianisé: Étude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabi de Murcie, París, Editions de la Maisnie. 1982.

Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie islamique*, París, Gallimard, Col. Folio Essais, 1986.

Cuevas, Cristóbal. *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*, Madrid, Ediciones Istmo, Col. Fundamentos núm. 28, s/f.

Diadia Haidara, Ismail “Necesidad, posibilidad y contingencia en Ibn Arabi: el estatuto del mundo”, 30 de noviembre de 2007 en WebIslam.Comunidad virtual, <http://www.webislam.org> (consultado el 15 de diciembre de 2008).

Husaini, S.A.Q. *The Pantheistic Monismo of Ibn Al-Arabi*, Lahore, Pakistán, Kashmiri Bazar, 1970.

Ibn Arabi *al-Mahabba al-ilâhiyya* (‘El amor divino’ recopilado por M. Ghurab), Damasco, Editorial de la Universidad de Damasco, 1983.

Ibn Arabi *Futubat al-Makiya*, El Cairo, Bulaq, 1911 (vols I a IV).

Ibn Arabi *Le chant de l’ardent désir (Taryuman al-Ashwak)*, poemas escogidos, traducidos del árabe y presentados por Sami-Ali, París, Sindbad, 1989.



Ibn Arabi, Muhyidin. *Contemplation of the Holy Mysteries* (Mashahid al-asrar al-qudsiyya), Londres, Anqa Publishing, 2001 (Traducción de Pablo Beneito y Cecilia Twinch).

Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam*, Madras, India, Muhammadan PublicLibrary, 1937.

Ibn Arabi. *Conseil à un ami* (Wasiyat), Traducido del árabe y anotado por Michel Valsan, París, Editions Traditionnelles, 1968.

Ibn Arabi. *La parure des Abdal* (Hilyatu al Abdal), traducido del árabe, presentado y anotado por Michel Valsan, París, Les Editions de l'œuvre, 1992.

Ibn Arabi. *Le livre de l'extinction dans la contemplation* (*Kitab al fana' fi al mushabada*), traducido del árabe, presentado y anotado por Michel Valsan), París, Les Editions de l'Oeuvre, 1984.

Ibn Arabi. *Tanazulat mansiliya*, El Cairo, Imprenta del Estado, 1986.

Ibn Arabi. *The seven Days of the Heart, Prayers for the Nights and Days of the Week* (*Awrad al-usbu'*), Londres, Anqa Publishing, 2000 (Traducción de Pablo Beneito y Stephen Hirtenstein).

Ibn Arabi. *Traité de l'amour*, Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton, París, Albin Michel, Col. Spiritualités vivantes, 1986.

Ibn Taymiyya. *Al-Furqanu bina Analiya ir-Rahmani wa Awliya ish-Shaytan*, El Cairo, Dar El Kutub, 1907.

Ruspoli, Stéphane. *Le Livre des théophanies d'Ibn Arabi*, París, L'Harmattan, 2000.

S/a. "Abu Madyan" en [http://es.wikipedia.org/wiki/Abu\\_Madyan](http://es.wikipedia.org/wiki/Abu_Madyan) (consultado el 18 de diciembre de 2008).

S/a. "Biografías y vidas", <http://www.biografiasyvidas.com/>

- biografia/i/ibn\_arabi.htm (consultado en mayo 05, 2008).
- S/a. “Ibn Arabi” en <http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn-Arabi> (consultado en julio 25, 2008).
- S/a. “Ibn Arabi”, [http://www.avicenne.org/Ibn\\_Arabi.htm](http://www.avicenne.org/Ibn_Arabi.htm) (consultado el 15 de mayo de 2008).
- S/a. Citas de Ibn Arabi en [http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/ibn\\_arabi.asp](http://www.onelittleangel.com/sagesse/citations/ibn_arabi.asp), (consultado el 20 de mayo de 2008).
- Tahralli, Mustafa “La influencia de Ibn Arabi en el Imperio Otomano”, ponencia presentada al XVI simposio “The Heritage of Ibn Arabi” de la Muhyiddin Ibn Arabi Society de Gran Bretaña, Oxford, 9 al 11 de abril de 1999.
- Vera, Pascal “Ibn Arabi: un místico árabe nacido en la Murcia del siglo XII”, Universidad de Murcia, Campus digital, 2004.
- Yahya, Osman “Theophanies and lights in the Thought of Ibn Arabi” en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* (pp. 35-44), vol. 10, 1991.
- Young, Peter “Ibn Arabi: towards a universal point of view”, ponencia dictada en el Simposium Muhyidin Ibn Arabi Society, Oxford, 1999.
- Zayas, Rodrigo de. *Ibn Arabi de Murcia. Maestro de amor, santo humanista y bereje*, Madrid, Editorial Almuzara, 2007.
- Zeraoui, Zidane (co-ed.). *Árabes y musulmanes en Europa. Historia y procesos migratorios*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2007.
- Zeraoui, Zidane. *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México, Trillas, 2008 (4ª ed.).