

COMENTARISTAS DE LAS *MAḤĀSIN AL-MAYĀLIS* DE IBN AL-‘ARĪF

Commentators on *Mahāsin al-majālis* by Ibn al-‘Arīf

Ahmed SHAFIK

Universidad de Oviedo

anouralhouda@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3589-545X>

Recibido: 29/04/2022 **Aceptado:** 18/07/2024

DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v74.30690>

Resumen: Desde finales del siglo XII hasta bien entrado el siglo XX, *Maḥāsin al-mayālis* del sufí almeriense Ibn al-‘Arīf han sido objeto de numerosas y muy diversas citas, menciones, alusiones y refundiciones parciales y comentarios, en al-Andalus y en el oriente islámico, dando lugar a una larga serie de continuaciones y emulaciones poéticas. Este trabajo pretende presentar un estudio completo de los ecos de *Maḥāsin* a lo largo de los siglos, arrojando luz sobre los rasgos más conspicuos de su poderosa irradiación mística. Por ello, tiene la finalidad de traducir e interpretar los amplios comentarios y las menciones recogidas en las primeras fuentes escritas, con especial atención a los realizados por escritores sufíes como Ibn al-Mar’a, Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn y eruditos *hanbalíes*, haciendo uso de la metodología descriptiva para el análisis de estos testimonios. El estudio de las fuentes pone de manifiesto que el texto de *Maḥāsin* es una obra fundamental en el desarrollo del sufismo andalusí, revelando a la vez su estrecha relación y deuda con el sufismo oriental.

Abstract: From the end of the 12th century until well into the 20th century, *Mahāsin al-majālis* by the Almeria Sufi Ibn al-‘Arīf has been the subject of numerous and very diverse citations, mentions, allusions and partial adaptations and comments, in al-Andalus and in the Islamic East, giving rise to a long series of poetic continuations and emulations. This work aims to present a complete study of the echoes of *Mahāsin* throughout the centuries, shedding light on the most conspicuous features of its powerful mystical irradiation. Therefore, the purpose of this study is to translate and interpret the extensive comments and references collected in the first written sources, with special attention to those made by Sufi writers such as Ibn al-Mar’a, Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn and *Hanbalis* scholars, making use of the descriptive methodology for the analysis of these testimonies. The study of the sources reveals that *Mahāsin's* text is a fundamental work in the development of Andalusian Sufism, revealing at the same time its close relationship and debt with Eastern Sufism.

Palabras clave: Ibn al-‘Arīf. Ibn al-Mar’a. Ibn ‘Arabī. Sufismo. Hanbalíes.

Key words: Ibn al-‘Arīf. al-Mar’a. Ibn ‘Arabī. Sufism. *Hanbalis*.

1. INTRODUCCIÓN

Maḥāsin al-ma'yālis (Bellezas de las sesiones) es una obra clave en la historia del sufismo, no solo en el occidente islámico sino también en el oriente¹. Su autor es el sufí almeriense Ibn al-'Arīf (m. 536/1141), sabio en hadiz, Corán, árabe, sufismo y practicante de la ascesis, cuya actividad como ulema y educador espiritual tuvo lugar en plena época almorávide. Con el presente estudio, complementario de otros consagrados a la vida y obra de Ibn al-'Arīf, se pretende abordar la fortuna de *Maḥāsin* en los escritores posteriores².

Al igual que otros tratados clásicos del sufismo, en los que tan relevante posición ocupan los estados (*aḥwāl*), condición efímera y pasajera del alma, y las etapas (*maqāmāt*), condición fija y estable, que el iniciado experimenta y atraviesa en su viaje interior, *Maḥāsin* de Ibn al-'Arīf profundiza aún más en este aspecto, ofrece una perspectiva más sutil y pone el énfasis en dejar atrás el mismo camino recorrido por las propias moradas que conducen hacia el Real. Para progresar en el conocimiento de la Verdad, el autor emplea dos niveles principales, el trascendental y el corriente, dependiendo de los antecedentes y de la capacidad del practicante³. El autor habla de un método que hace posible la realización del ser para alcanzar la subsistencia (*baqā'*) en Dios, tras recorrer un itinerario espiritual, o lo que es lo mismo, las moradas (*maqāmāt*), a lo largo del cual el alma se va preparando para su liberación y su absorción en Dios. Según Ibn al-'Arīf: "Todas estas moradas conllevan deficiencias ('*ilal*) que los selectos rehúsan, y causas (*asbāb*) que tratan de abandonar"⁴. Su enseñanza consiste esencialmente en no tener apego a ellas, tanto en sus aspectos positivos como negativos. Se trata, en definitiva, del aspecto más elevado de la *walāya* 'amistad divina', basado en la contemplación (*mušāhada*), las experiencias interiores gustativas (*aḍwāq*) y la presencia del corazón (*ḥuḍūr al-qalb*). El sufí almeriense resume el fin buscado: "Cuando contemplan la misma Realidad, los estados de los caminantes (*sā'irīn*) se desvanecen, de tal modo que parece lo que no fue, y subsiste lo que jamás dejó de existir"⁵.

Éstas son, a grandes rasgos, las características básicas de la gnosis en el *Miftāḥ al-sa'ada*. Es cierto que en el sufismo no hay uniformidad total, pues cada uno de los gnósticos revela algo diferente, resultado de su experiencia viva y directa con Dios, un conocimiento intuitivo del Real, que no se puede convertir en

1. Ibn al-'Arīf. *Maḥāsin*, pp.75-106, trad. esp. 49-98, y *Kitāb Maḥāsin*. pp. 61-122; Shafik. "Nueva edición de *Maḥāsin*", pp. 1-29.

2. Ibn al-'Arīf. *La llave de la felicidad*, pp. 83-121.

3. Shafik. "Los diversos tipos del lenguaje", 200-01.

4. Shafik. "Nueva edición de *Maḥāsin*", p. 24.

5. *Idem*, p. 25.

conocimiento unificado y cuerpo doctrinal para todos los proficientes del Camino. El viaje del alma hacia el Real encierra demasiados componentes únicos para poder encuadrarlo en un bosquejo. En efecto, todos los bosquejos no son sino una guía de orientación.

El célebre místico persa Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 261/874 aprox.), conocido por sus ingeniosos dichos y sus locuciones teopáticas (*ṣaṭahāt*), expresa el recorrido espiritual cuando le preguntaron sobre el mismo: “¿Cómo es el Camino?”. A lo que respondió: “Auséntate del Camino, y llegarás”⁶. Ibn ‘Arabī, por su parte, formula una teoría completa acerca de la liberación de las moradas (*al-tajaluṣ min al-maqāmāt*) en el capítulo 420 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* [Revelaciones de La Meca], cuyo resumen es el siguiente: “La morada no sirve sino para establecer distinción. Pero si solo existe Uno, ¿de quién se distingue? No hay morada, sino una única ipseidad (*hawīyyat uḥādiyya*) con diversas formas”⁷. Y concluye:

La posición más elevada es para aquel que no tiene morada (*man lā maqām la-hu*), porque las moradas dominan al que se encuentra en ellas. Sin duda, esta sublime posición es para el dominador, y no el dominado. Estos son los seres divinos, por ser el Real su entidad (‘*ayn*)⁸.

Esta explicación de Ibn ‘Arabī nos da la llave para conocer el grado más excelso de la Vía, grado que permite al sufi sumergirse (*istiḡrāq*) en la unidad de Dios, desprenderse de la personalidad o del yo para permanecer en el Verdadero.

Siglos más tarde, el sufi magrebí Aḥmad ibn ‘Aḡība (m. 1224/1809), en esta línea de adoctrinar, hace hincapié en la importancia de la relación maestro-discípulo y resta énfasis al papel de las moradas. Este guía resalta la labor del maestro que posibilita el renacimiento y la transformación espirituales de los pupilos. Estando él mismo ligado por medio de la cadena iniciática (*silsila*) al Profeta y a la función de la santidad (*walāya*) consustancial a la misma misión profética. Ibn ‘Aḡība señala: “Si el iniciado tiene un maestro perfecto (*ṣayj kāmil*), éste lo puede sustituir al recorrer las moradas, introduciéndolo en la aniquilación (*fanā*) en Dios, a condición de que lo vea digno de ello, con talento ardiente y sagacidad sutil”⁹. En este sentido, el maestro, apoyado en su baraca o bendición, puede ayudar al discípulo a librarse de sí mismo y superar las limitaciones del mundo material hacia un campo más luminoso de la vida espiritual, acortando

6. Badawī. *Ṣaṭahāt*, p. 104.

7. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, vol. X, p. 217.

8. *Idem*, vol. IX, p. 541.

9. Ibn ‘Aḡība. *Mi ‘rāy al-taṣawwuf*, p. 41.

distancia y progresando, siempre y cuando sus aptitudes y capacidades intrínsecas lo permitan.

¿Pero fue esto el nivel alcanzado por Ibn al-‘Arīf en su desarrollo espiritual? Hemos planteado esta pregunta por el hecho de que buena parte del tratado se debe al escritor persa *hanbalí* al-Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089), sobre todo su opúsculo *‘Ilal al-maqāmāt* [Deficiencias de las moradas]¹⁰, excluyendo algunas anécdotas y poesía de Ibn al-‘Arīf y de otros, amén de valerse de las experiencias de los grandes sufíes, en lugar de aprovechar la suya propia. Sin embargo, disponemos del reconocimiento del gran sufí murciano, Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), al que se le califica como ‘uno de los gnósticos’ (*min al-‘arīfīn*)¹¹, ‘uno de los últimos educadores espirituales que han aparecido en esta vía’ (*ājir man zahara min al-mu‘addibīn fī haḍi-hi al-ṭarīqa*)¹². No hay que perder de vista que sus biografos afirman su vinculación a una *silsila* o una cadena de iniciación. Además, la atenta lectura de la colección de cartas de *Miftāḥ al-sa‘āda* (*Llave de la felicidad*), enviadas por Ibn al-‘Arīf a sus numerosos discípulos, refleja una buena cuota de interiorización de las prácticas místicas. Por último, y no es menos importante, su elección del opúsculo de al-Harawī como piedra angular y obra de inspiración deja constancia de la plena y profunda consciencia que tiene acerca del Camino espiritual y los escollos que el practicante encuentra en su relación con lo divino.

Además del influyente al-Harawī, los cimientos sobre los que se basa el texto de *Mahāsin* son hoy día mucho mejor conocidos, en cualquiera de las líneas de investigación en que se pretendan esclarecer: Corán, hadiz, herencia religiosa, legado sufí, poesía culta, etc. Semejantes antecedentes, indiscutibles fuentes de *Mahāsin*, son muestras de la sugerente libertad con la que Ibn al-‘Arīf hizo suyo el material sufí que tenía a mano o conservaba en la memoria¹³.

Dicho lo cual acerca de la obra, autor y fuentes, en virtud de la belleza y la profundidad de este texto, numerosos eruditos y sufíes vieron la necesidad de llevar a cabo disquisiciones teóricas, doctrinales y *exegéticas*. Varios son los autores que toman el libro como testimonio primordial y punto de referencia obligado, ya para ahondar en su doctrina, ya para criticar algunos de sus postulados, como en el caso de los eruditos *hanbalíes*, crítica que pasó desapercibida por los estudiosos. Los comentaristas ven que los diversos apartados de *Mahāsin* son las etapas que el alma humana debe recorrer para poder unirse con su Creador y liberarse de

10. Half. “Le *Mahāsin al-majālis*.”, pp. 321-35.

11. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, vol. IX, p. 256.

12. Ibn ‘Arabī. *Muḥāḍarat al-abrār*, vol. II, p. 205.

13. Véase las notas de la ed. de A. Shafik. “Nueva edición de *Mahāsin*”, pp. 7-26.

todo lo que no sea Él, por lo que es ineludible examinarlas con una particular exégesis espiritual (*ta’wīl*) para otorgar a la obra su verdadero significado.

Antes de comenzar a estudiar los comentaristas principales de *Maḥāsin*, son abundantes los escritores que recogen motivos centrales y emplean citas textuales de la obra. Prueba del éxito de este tratado es la copiosidad de sus manuscritos repartidos por las bibliotecas de todo el mundo. Es relevante recordar que, hasta hoy día, el libro de Ibn al-‘Arīf mantiene el interés entre sufíes, eruditos, humanistas, exégetas coránicos, tradicionalistas, estudiosos, etc. De hecho, la literatura mística es un terreno abonado para el texto de *Maḥāsin*, p. ej. Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709/1309), Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374), ‘Abd al-Waḥḥāb al-Ša‘rānī (m. 973/1565), ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī (m. 1031/1622), Aḥmad ibn ‘Aḡība (m. 1224/1809), Aḥmad al-‘Alāwī (m. 1353/1934), etc.¹⁴. Cabe mencionar que la influencia de Ibn al-‘Arīf es ocasional en otras obras de los mismos autores, ya sea de forma directa, o indirecta a través de los escritos de Ibn ‘Arabī.

2. COMENTARISTAS DE MAḤĀSIN AL-MAYĀLIS

Una vez señalada la presencia de *Maḥāsin* de forma escueta a lo largo de un extenso periodo de tiempo en los sucesivos teóricos del sufismo, expondremos a continuación su mayor impronta en otros místicos. En el siglo VI/XII comienza, sobre todo con Ibn al-Mar’a (m. 611/1214), seguido por Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), un período de intensa actividad interpretativa de la doctrina de Ibn al-‘Arīf. *Maḥāsin al-mayālis* se beneficia de este ambiente favorable y se convierte en un texto fundamental para el pensamiento gnóstico.

Estudiamos a los escritores más relevantes siguiendo un orden cronológico.

2.1. Maestros sufíes

2.1.1. Ibn al-Mar’a

Abū Ishāq ibn al-Mar’a (m. 611/1214)¹⁵, alfaquí malikí, teólogo (*mutakallim*) y sufí, discípulo de Abū ‘Abd Allāh al-Šawḍī, quien lo habría iniciado en la vía sufí. El trabajo de Ibn al-Mar’a se trata de un comentario exhaustivo, titulado *Kitāb al-qawānīn* [Libro de las leyes]¹⁶. El autor reproduce el texto original de *Maḥāsin* y lo explica párrafo a párrafo, y a veces frase a frase, distinguiendo el

14. Ibn ‘Aṭā’ Allāh. *Al-Tanwīr*, pp. 19, 51, 61, 134; Ibn al-Jaṭīb. *Rawḍat al-ta’rīf*, vol. I, pp. 340, 380-81, vol. II, pp. 430, 503, 516, 607, 647, 652, 657, 659, 661; al-Ša‘rānī. “Šaṭaḥāt al-šūfiyya”, p. 127; al-Manāwī. *Al-Kawākib*, vol. I, pp. 288-9, 365-66, II, p. 91; Ibn ‘Aḡība. *Iqāz al-himam*, pp. 91, 95, 203, 206-7, 299, 411, 473, 477, 508-9, 543-44, 568, 602; al-‘Alāwī. *Al-Mawāḍ al-gayḡiyya*, pp. 173-74, 225-226, 448, 453.

15. Véase Urvoy. “Ibn al-Mar’a, Abū Ishāq”, pp. 110-112.

16. Ibn al-Mar’a. *Kitāb al-qawānīn*, ff. 94b-124a.

discurso original mediante el verbo *qāl* ‘decir’. Al confrontar el comentario con los manuscritos de *Mahāsīn*, de fechas tempranas, se constata que estamos ante un expediente total y concienzudo del texto de Ibn al-‘Arīf.

El comentario de Ibn al-Mar’a pone de relieve su dominio de la lengua árabe y la literatura sufí. Demuestra también su constante adhesión al Corán y la tradición del Profeta. Las menciones escriturarias a veces van acompañadas de algunas interpretaciones de índole filosófica. A pesar de que eminentes eruditos cercanos a su tiempo, entre ellos Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn (m. 808/1406), le tachan de un sufí exagerado en la unidad absoluta de Dios (*ahl al-wahida al-muṭlaqa min al-mutawaggiḥīn*), la moderación y la sutileza dialéctica de su exégesis contradicen estas palabras¹⁷. Para ofrecer una visión objetiva de su doctrina, ofrecemos una muestra y traslación de su *Šarḥ* o Comentario¹⁸:

المعرفة محجتي: فمعرفة العارفين بها أشرفوا على كل طريق يوصل إليه، وبه ظهرت لهم، فعليك بملازمة من هو أقرب إليك من حبل الوريد... قال رسول الله (ص): «من عرف نفسه، عرف ربه» (ب/٩٥).

La gnosis es mi camino. La gnosis de Dios es el método de los gnósticos, a través del cual se dirigen hacia Él. Se les manifestó por medio de Él. Debes adherirte a quien está más cerca de ti que tu propia vena yugular (Ac 16:50)¹⁹...El Profeta dice: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor»²⁰.

فالعالم يستند على: طريق العالم إلى الله الخلق، فهو ينظر في آثار صنعته، فيشاهد التبدل والتغيير، فيقضي بعقله أن ذلك ليس منها، وإنما هو من قاهر قهرها وجبرها وسلب إختيارها. فحينئذ، يبدله الخلق على وجود مطلق لا يتقيد بشيء ولا يغيب عنه شيء لشمول علمه، فإذا انتهى إلى هنا، فقد عرف معرفة مثله. قال الله تعالى: ﴿رَبِّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] (أ/٩٦).
العارف يستند على: استدلال العارف نظره في نفسه، وهي طريقه إلى الله [...] قال الله تعالى: ﴿فَرَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] (أ/٩٦).

El conocedor me exige pruebas. El camino del erudito hacia Dios es mediante la creación. Mira las huellas de Su obra, contempla la modificación y el cambio, y decide con su razón que esto no es obra de ella, sino de un Avasallador que la domina, somete y priva de elegir. La creación, entonces, le indica una existencia absoluta (*wuṣūd muṭlaq*) que no está limitada por nada, y no la vela nada, gracias a la totalidad de Su conocimiento (*šumūl ‘ilmi-hi*). Si llega a esta conclusión, alcanzará el conocimiento de sus semejantes. Dios altísimo dice: «En la creación de los cielos y de la tierra y en la sucesión de la noche y el día hay, ciertamente, signos para los dotados de intelecto» (C 3:190).

17. Véase Ibn al-Jaṭīb. *Rawḍat al-ta’rīf*, vol. II, pp. 604-5; Ibn Jaldūn. *Šifā’ al-sā’il*, pp. 111-21, y *al-Muqaddima*, vol. I, pp. 618-9.

18. En cursiva es el texto de Ibn al-‘Arīf.

19. *El Corán*.

20. Al-Gazālī. *Iḥyā’*, vol. VIII, p. 506.

El gnóstico las busca en Mí. El camino del gnóstico consiste en observarse a sí mismo, es su camino hacia Dios [...]. Dios dice: «Y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis?» (C 51:21)

فَالْعُلَمَاءُ لِي: فالعلماء على الحقيقة الذين عملوا بمقتضى علمهم، فهم على بصيرة من دينهم، وكفى بهم شرفاً أن يجعلهم الرسول عليه السلام وارثين للأنبياء (أ/٩٦).
والعارفون بي: فهم قائمون بالله، قد تولى الله أمرهم...لم يشاهدوا غيره في الشدة والرخاء (ش ٩٦/ب). فالعارف في معرفته [...] وقف مع معرفته، ولم يلتفت إلى غيره. فإذا رأى فعلاً، قال: «منه صدر». استدل بالفاعل على الفعل، ومن دونه استبدل بالفعل على الفاعل (أ/٩٥).

Los conocedores son para Mí. Los verdaderos conocedores son aquellos que llevan su saber a la práctica, basado en una prueba visible (*‘alā baṣīra*) de su camino. Y les llena de satisfacción que el Enviado los considere herederos de los profetas.

Los gnósticos se apoyan en Mí. Son asistidos por Dios, que se encarga de sus asuntos [...]. No contemplan sino a Él, tanto en la adversidad como en la prosperidad [...]. El gnóstico en su gnosis [...] se basa en su objeto de gnosis, no presta atención sino a Él. Si ve una acción, dice: «Procede de Él». Manifiesta la acción a través del Hacedor (*Fā‘il*), mientras otros relegan al Hacedor por su acción.

تَسْتَرِّثُ عَنْ ذَهْرِي بِظِلِّ جَنَاحِهِ فَعَيْنِي تَرَى ذَهْرِي وَلَيْسَ بِرَانِي
 قَلْبُ تَسْأَلُ الْأَيَّامَ مَا اسْمِي لَمَّا دَرَّتْ وَأَيْنَ مَكَانِي مَا عَزَفَنْ مَكَانِي
 الدهر هنا الشيطان [...] والظل هنا الكرامة، والجناح هنا منعه الشيطان [...]. وذلك أن العبد إذا مال بكليته إلى الدنيا، ذهب دينه وصار ضحكة للشيطان. فإن ترك الدنيا للأخرة تسلط الشيطان عليه، وجاءه من جهة العبادة، فأفسدها عليه بالرياء، فإن عصمه الله وحجبه عنه سلمت عبادته. والشطر الثاني: فهو يرى الشيطان، وليس يراه الشيطان. والبيت الثاني: وهذا أعجب لأن الشيطان لا يخفى عليه شيء من أمر العبد المسلط عليه إلا هذا العبد عار عن الشيطان، وصارت الآية في حقه بالعكس: *(يَبْهُ تَرَكَمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ)* [الأعراف: ٢٧]. وقال: *(رَبِّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)* [الحجر: ٤٢]. فهو لا يعرف مقامه ولا شخصه ولا اسمه، فهو يرى الشيطان ولا سبيل للشيطان عليه (١٠٤/ب).

Me oculté de mi tiempo bajo la sombra de sus alas,
 mis ojos ven mi tiempo, y mi tiempo no me ve.
 Si a los días preguntas, cuál es mi nombre,
 lo ignoran, y dónde está mi lugar, tampoco mi lugar conocen.

El tiempo aquí es Satanás [...]; sombra, honor; alas, su protección contra Satanás [...]. Si el siervo se inclina por completo a la vida mundana, pierde su camino y se convierte en objeto de mofa para el demonio. Sin embargo, si abandona la vida mundana (*dunyā*) en favor de la vida postrera (*ājira*), Satanás se dirige contra él y le asalta por el lado de la práctica (*‘ibāda*) para trastocarla mediante la ostentación (*riyā‘*). Empero, si Dios lo preserva y vela de Satanás, su adoración estará a salvo. En el segundo hemistiquio, él ve a Satanás, en cambio, éste no lo ve. El segundo verso es más asombroso aún, porque al demonio no se le oculta nada respecto a todo aquel que se halla sometido bajo su poder (*musallaṭ ‘alīh*), excepto este siervo, ajeno al demonio. En su caso, el versícu-

lo tiene sentido inverso: “Satanás y su hueste os ven desde donde vosotros no los veis” (C 7:27). Y dijo el Altísimo: “Tú no tienes poder alguno sobre Mis siervos” (C 15:42). Satanás desconoce su morada, su persona, ni siquiera sabe su nombre, pues él ve al diablo, y éste no encuentra motivo contra él.

2.1.2. *Ibn ‘Arabī*

Las citas comentadas sobre *Mahāsīn*, basadas en los manuscritos entonces existentes en al-Andalus, llevadas a cabo por Ibn ‘Arabī, son sumamente significativas. Por tanto, habrá que tomar buena nota de la calidad de su información. Según el gnóstico murciano, circulaban en su época dos versiones diferentes de *Mahāsīn*. Después de citar el siguiente trozo: “...Lo que queda es ceguera y confusión”²¹, dice: “Y en otra versión, figura *conocimiento* en vez de su palabra *ceguera*”²². Dicho eso, una de las dificultades de estudiar la obra de Ibn ‘Arabī radica en que el desarrollo de un mismo tema o motivo se halla repartido por todo el conjunto de su obra, repetido pero siempre con nuevos matices y tintes interpretativos, los cuales hay que detectar y poner en orden para su correcto análisis. Abundan, en efecto, en su obra referencias textuales tomadas de *Mahāsīn*, acompañadas de sus explicaciones, las cuales figuran constantemente en las notas del aparato crítico de la reciente edición publicada²³. En su mayoría proceden de sus *Futūḥāt*, mostrando especial interés por el capítulo “gnosis”, en el que comenta, a título de ilustración, en tres ocasiones la siguiente máxima de Ibn al-‘Arīf: “La alusión (*išāra*) es una llamada desde la cima de la lejanía y revelación de la propia deficiencia (*‘illa*)”²⁴. Para empezar, en el penúltimo capítulo (559) dedicado a los misterios, el sufí murciano da la siguiente definición “misterio” (53): “Las alusiones son expresiones veladas (*‘ibārāt jāfiyya*)”²⁵. Véase también lo que dice antes en la misma obra, precisamente en el capítulo (54) designado al “conocimiento de las alusiones”. El autor explica tras citar las palabras de Ibn al-‘Arīf:

Es una declaración del acaecimiento de la enfermedad/imperfección espiritual (*marād*), ya que *‘illa* significa *marād*, por lo cual hemos dicho antes “o de la presencia de la otredad”. En este contexto, el autor de la obra citada no quiere decir aquí con el término *‘illa* ‘causa secundaria’ (*sabab*), ni ‘causa eficiente’ (*‘illa*) en el sentido técnico convenido por los pensadores especulativos. La forma en que se manifiesta la enfermedad en ella consiste en que el rostro del Real se oculta de quien alude (*mušīr*)

21. Shafik. “Nueva edición de *Mahāsīn*”, p. 7.

22. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, vol. I, p. 324.

23. Shafik. “Nueva edición de *Mahāsīn*”, pp. 6-26.

24. *Idem*, p. 7.

25. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, vol. XII, p. 39.

en esa otredad; y aquel de quien se oculta el rostro del Real en las cosas, queda controlado por la pretensión, y la pretensión es idéntica a la enfermedad. Ha sido confirmado por los verificadores que no hay nada en la existencia sino Dios. Respecto a nosotros, aunque existimos, nuestra existencia tiene lugar a través de Él, y aquel cuya existencia tiene lugar a través de otro que Él, prácticamente no existe²⁶.

Por último, dejando aparte el tema de “la alusión”, en el capítulo dedicado al quinto pilar del islam, *al-ḥayy* o la peregrinación (72), el autor reformula la sentencia de Ibn al-‘Arīf al servicio de la plegaria:

Dado que el pueblo de Dios considera la invocación como “llamada desde la cima de la lejanía y revelación de la propia deficiencia”²⁷, entonces la respuesta se anuncia en el estado por la distancia. La llamada busca la cercanía desde la propiedad de esta lejanía, y así la respuesta es preámbulo de las buenas nuevas del siervo a Dios informándole de la respuesta a lo que Él convocó, ya que Él se revela en una forma que concuerda con estas relaciones. Aunque la felicidad del siervo está en esa respuesta, Dios no creó a los genios ni a los seres humanos sino para que Lo adoren (Ac 51:56), y así los convocó a aquello para lo que fueron creados. Dado que tanto la respuesta como la falta de respuesta son posibles, la respuesta es una buena nueva para el Llamador de que Su llamada sea escuchada y Su orden obedecida cuando otros que escucharon la llamada se negaron²⁸.

Aparece igualmente en este libro una emulación de los versos citados en el primer capítulo “Gnosis”. El texto árabe de *al-Futūḥāt*²⁹:

سواء علينا نثره ونظامه	ألا كل قول في الوجود كلامه
فمنه إليه بدؤه وختامه	يعم به أسمع كل مكنون
فمندرج في الجهر منه اكتنانه	ولا سامع غير الذي كان قائلاً
فما فيه من ضوء فذاك ظلامه	فتستره أفاظنا بحر وفمه
وقد ملأ الجوّ الفسيح غمامه	فما ظنكم بالنور منه إذا بدا

Su traducción:

¿No es cierto que todas las palabras de la existencia son Suyas, tanto en verso como en prosa?
Llegan a los oídos de todo ente engendrado.

26. *Idem*, vol. II, p. 117.

27. Shafik. “Nueva edición de *Maḥāsīn*”, p. 7.

28. Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, vol. IV, p. 93.

29. *Idem*, vol. XI, p. 31.

De Él proceden, de principio a fin.
 No hay oyente sino el que habla,
 Cuyo ocultamiento se halla en Su manifestación.
 Nuestros términos Lo ocultan mediante sus letras.
 Lo que hay de luz es Su oscuridad.
 ¿Qué opináis, pues, cuando aparece Su luz,
 y entre tanto Sus nubes cubren el vasto espacio?

Aparte de *al-Futūhāt*, hay dos breves apartados que emulan el capítulo “Gnosis” en otra obra suya titulada *Hilyat al-abdāl* (*Adorno de los sustitutos*). De este tratado disponemos de dos versiones al español³⁰.

2.1.3. *Ibn Sabʿīn*

ʿAbd al-Ḥaqq ibn Sabʿīn (m. 669/1271)³¹, original y controvertido sufi, filósofo y literato. Entre los polemistas como Ibn Taymiyya (m. 726/1328), Ibn Sabʿīn está reputado como el mayor representante de la doctrina filósofo-mística de la unidad del Ser (*wahdat al-wuḥūd*)³². Buen conocedor de la literatura sufi oriental y andalusí, con la que declara su completo descuerdo, conforme expone en *al-Risāla al-faqīriyya* ‘Misiva del sufismo’:

Me refugio en Dios de Ibn Masarra al-ʿĀbalī respecto a su método de declinar las letras, en generalizar la pronunciación de los sufijos, en reforzar los versículos, en interpretar secciones de algunas azoras, en atreverse con los juicios [del Corán], en entrelazar trozos del Corán conjuntamente, en corregir algunos nombres, adjetivos, y en contemplar el cosmos, la existencia y los seres creados, los pares e impares. Me alejo de la declaración de la unicidad divina conforme la doctrina de Ibn Qasī, autor de *Jalʿa al-naʿlayn* [Quitar las dos sandalias]; y de los géneros globales y superiores, de la composición, doctrinas, opiniones, consideraciones/interpretaciones (*iʿtibār*) determinadas y declinadas por el conjunto de los nombres y sus significados y por los atributos rotatorios que giran desde el significado a sus formas, y viceversa, según la doctrina de Ibn Barraḡān; y de la unión relativa donde se detiene acorde a la dependencia de los nombres, atributos, moradas, espíritus, cambio de estado (*talwīn*), consolidación de estado (*tamkīn*), amor, existencia, uno, unidad, atribución omitida, abstracta y común y fuera de lo común, desde la perspectiva de *Mawāqif* [Paradas espirituales], atribuida al Nifārī³³.

30. Ibn ʿArabī. “Kitāb hilyat al-awliyāʾ”, pp. 135-6, trad. esp. “Adorno de los *abdāl*”, pp. 127-29; Bize, “Ibn ʿArabī: el adorno”, pp. 127-29.

31. Akasoy. “Ibn Sabʿīn”, pp. 29-38.

32. Al-Taftazānī. *Ibn Sabʿīn*, p. 152.

33. Ibn Sabʿīn. *Rasāʾil Ibn Sabʿīn*, pp. 14-15.

Ibn Sab‘īn llegó a conocer también a Ibn al-‘Arīf, a quien menciona en sus escritos. En *Budd al-‘arīf* [Objeto de adoración del gnóstico], al tratar “la categoría de los sufíes y sus conocimientos (*aqsām al-ṣūfiyya wa-‘ulūmi-him*)”, afirma que el puro sufismo suní que se halla representado por Ibn al-‘Arīf y los maestros de la *Misiva* de al-Quṣayrī no es sino un sufismo artificial (*taṣawwuf ṣinā‘ī*), inválido para llegar a la Verdad:

[Es el sufismo] alcanzado por los maestros de la *Misiva* de al-Quṣayrī, y al cual Ibn al-‘Arīf señala en su *Maḥāsin* (*Belleza*) y *Maḥāṭiḥ al-muḥaqqiq* (*Llaves del verificador*). Se trata de camino, progresión, unión, aniquilación en la unión; y sus adyacentes son ciento cincuenta etapas como la paciencia, indulgencia, conocimiento, entre otras, que necesitan tiempo para explorar. Es la morada de al-Gazālī y de todos los que hablan del sufismo mediante los conocimientos artificiales (*‘ulūm ṣinā‘iyya*), sin llegar a realizarlo debidamente³⁴.

En *al-Risāla al-nūriyya* ‘Misiva de la luz’, Ibn Sab‘īn recoge una anécdota de Ibn al-‘Arīf al “mencionar las moradas y los estados (*ḍikr al-maqāmāt wa-l-aḥwāl*)”³⁵.

Abū l-‘Abbās ibn al-‘Arīf contó que vio a Ibrāhīm ibn al-Adham en sueños y le preguntó: “¿Cómo has superado las seis moradas (*maqāmāt*) que has mencionado?”. Le contestó: “¿A cuáles de estas moradas te refieres?”. Dijo: “Los obstáculos (*‘aqabāt*)”. Ibrāhīm ibn al-Adham le respondió: “Superé los obstáculos con el nombre supremo de Dios (*ism Allāh al-‘azam*), afianzándome en la pura paciencia”. Le pregunté de nuevo: “¿Y si no tiene nombre?”. Contestó: “Con la mención del Nombrado”. Abū l-‘Abbās [Ibn al-‘Arīf] afirma: “Lo llevé a la práctica, saqué provecho, y mi satisfacción se debe a la bendición del consejo de Ibrāhīm ibn al-Adham”³⁶.

Por último, mantiene su actitud crítica, en son de burla, a Ibn al-‘Arīf, respecto a su *Maḥāsin*, en su libro *al-Iḥāṭa* ‘Omnisciencia’³⁷:

Di: No me hace falta la forma (*ṣūra*), ni existe beneficio en la unicidad (*tawḥīd*), ni bien en la emanación (*ḥayd*), ni alegría en la encarnación (*ḥulūl*), ni provecho en la unión (*ittiḥād*), ni anhelo en las moradas, ni regocijo por un nombre cambiante o incierto, que no echa de menos a selectos ni elegidos cuyos estados están decaídos y sus juicios son inválidos. Pues, el Real se encuentra antes de todo esto, después de todo esto, junto a todo esto, al final de todo esto. Y saluda a Ibn al-‘Arīf, y hazle conocer

34. Ibn Sab‘īn. *Budd al-‘arīf*, p. 128.

35. Ibn Sab‘īn. *Rasā‘il*, pp. 173-174.

36. *Ibidem*.

37. *Idem*, pp. 133-134.

(*'arrifah*), no por medio de su enseñanza (*ta'rif*) y la letra de su saber (*'arīf*), la insignificancia de su gnosis (*ma'rifa*), y la incredulidad e ineficacia de su objeto de gnosis (*ma'rūf*). Así que, olvídate de sus gnosis, mira *al-Ihāta* 'Omnisciencia', contempla lo que contiene y estúdialo³⁸.

2.1.4. *Ibn 'Abbād al-Rundī*

Ibn 'Abbād al-Rundī (m. 792/1390)³⁹, alfaquí, predicador y uno de los sufíes más célebres del siglo XIV, con clara tendencia *šādīlī*, en tiempos de los meriníes. En su *Šarḥ al-ḥikam al-'āṭā'iyya* [Comentario de las máximas de Ibn 'Aṭā' Allāh] reúne algunos dichos de Ibn al-'Arīf y estrofas citadas en *Maḥāsīn*⁴⁰. Respecto a su *Rasā'il* [Epistolario], trata de responder a las cuestiones planteadas, evocando como ejemplo a seguir el comportamiento de Ibn al-'Arīf respecto a la afirmación de poder ejercer trabajos mundanos, al tiempo que recorrer la vía sufí, especialmente en el caso de enseñar a los niños y cobrar por dicha tarea⁴¹.

Ibn 'Abbād recoge una disertación entre Ibn al-'Arīf y un gnóstico. Citamos el pasaje más significativo:

Ibn al-'Arīf le preguntó: «¿Cuándo el iniciado sabe que es un verdadero iniciado (*murīd*)». A lo que el maestro le respondió: «Supongo que preguntas por cuándo el iniciado pone el primer pie en la iniciación (*irāda*). Le contesté: "Sí". El gnóstico prosiguió: Eso sucede cuando reúne cuatro cualidades: a) doblar la tierra como si fuera un solo paso; b) caminar sobre el agua; c) comer del universo cuando desee; d) tener una plegaria atendida. Para nosotros, cuando el *murīd* no es consciente de cuándo es un verdadero *murīd*, pierde la definición (*ḥadd*) de *murīd*»⁴².

2.1.5. *Aḥmad Zarrūq*

Aḥmad Zarrūq (m. 899/1493)⁴³, uno de los grandes renovadores de la escuela *šādīliyya* en el Norte de África. Autor de numerosos libros, entre ellos sobresale *Qawā'id al-taṣawwuf* [Reglas del sufismo]. Trata la doctrina de Ibn al-'Arīf en cuatro de sus reglas. Tres proceden de *Miftāḥ al-sāda*, relativa al estudioso, la virtud de la buena escucha y la tentación interior, y la cuarta, inspirada en *Maḥāsīn*, en relación con la morada de la ascesis. Las cuatro reglas son:

38. *Ibidem*. Emula en son de burla la frase: "el Real se encuentra más allá de todo esto", cap. "Gnosis". Luego, emplea los juegos de palabras, mediante el verbo '*arafa*' 'conocer, saber' para burlarse del conocimiento místico de Ibn al-'Arīf.

39. Damaj. "Ibn 'Abbād al-Rundī", pp. 530-34.

40. Ibn 'Abbād al-Rundī. *Šarḥ*, pp. 463, 487-8, 529.

41. Ibn 'Abbād al-Rundī. *Al-Rasā'il al-ṣuḡrā*, pp. 108, 120.

42. Ibn 'Abbād. *Šarḥ al-ḥikam*, p. 300.

43. Farahāt. *Sīdī Abū l-Ḥasan al-Šādīlī*, pp. 262-63.

Regla (29): [...] Los verdaderos alumnos de la ciencia religiosa (*‘ilm*) deben conocer tres asuntos:

Primero: Conocer la equidad (*inṣāf*) y llevarla a la práctica.

Segundo: Plantear las cuestiones cuidadosamente para evitar toda ambigüedad (*iṣkāl*).

Tercero: Distinguir entre las opiniones discordantes (*jilāf*) y las opiniones diferentes (*ijtilāf*)⁴⁴.

Regla (59): A Dios le gustan los nobles asuntos y odia los viles. Ciertamente, Dios es bello y ama la belleza. Por eso, el sufismo se fundamenta en seguir lo mejor. Así pues, Ibn al-‘Arīf dijo: “El gran secreto del Camino espiritual: ‘¡Escuchan la Palabra y siguen lo mejor de ella!’” (C 39:18)⁴⁵.

Regla (174): [La ascesis] se ocupa del mundo manifiesto (*zāhir*). Renunciar a la vida mundana significa engrandecerla y castigar severamente lo exterior (*ta‘zīb li-l-mazāhir*) al privarse de ella, como señalaron Ibn al-‘Arīf, en sus *Mayālis*, y al-Harawī, en sus *Maqāmāt* [Moradas]⁴⁶.

Regla (190): La tentación interior se extendió, a saber, no tener consciencia del valor de uno mismo⁴⁷.

2.2. CRÍTICA DE ERUDITOS ḤANBALÍES

El conflicto entre los sufíes y los ulemas del islam oficial fue largo y penoso. En varios momentos de la historia, como ya es bien conocido en la época almorávide, el sufismo conoció censuras, procesos y persecución declarada. Pero también conoció otra forma más comprensiva, confiándose en argumentos, crítica y debates doctrinales. Afortunadamente, *Maḥāsin al-mayālis* tuvo la oportunidad de formar parte de estos ejercicios intelectuales.

La importante resonancia de *Maḥāsin* en ambientes eruditos, durante los siglos XIII y XIV, en el oriente islámico, parece ser una evidencia indiscutible, pero sigue siendo necesaria una mayor profundización en el tema. Las críticas a esta obra procedían principalmente de la escuela de derecho *ḥanbalí*, la más estricta de las cuatro escuelas suníes⁴⁸, protagonizadas por dos ulemas sirios, Ibn Taymiyya (m. 726/1328), conocido como *Šayj al-Islām* ‘Maestro del Islam’, seguido por su discípulo Ibn Qayyim al-‘Yawziyya (m. 751/1349). Aunque aparentemente se mostraban hostiles hacia ciertas prácticas y tendencias del sufismo, ambos ulemas hallaron en *Maḥāsin* una reverencia de la figura y escritos del también *ḥanbalí* al-Anṣārī al-Harawī, reputado maestro de esta escuela jurídica. Lo cierto es que su objetivo no era limitar el islam a la interpretación más exterior de la

44. Zarrūq. *Qawā‘id*, pp. 33-4; Ibn al-‘Arīf. *Miftāḥ*, p. 90, trad. esp. 213.

45. Zarrūq. *Qawā‘id*, p. 50; Ibn al-‘Arīf. *Miftāḥ*, p. 85, trad. esp. 208.

46. Zarrūq. *Qawā‘id*, p. 88.

47. *Idem*, p. 120; Ibn al-‘Arīf. *Miftāḥ*, p. 179, trad. esp. 317.

48. Maíllo Salgado. *Diccionario*, p. 117.

šarī'a 'ley religiosa', condenar e impugnar todo lo relativo al sufismo y la dimensión espiritual del islam, más bien su censura iba dirigida a los abusos de algunos sufíes: sus interpretaciones extremas, su desprecio a la ley y al formalismo de las obras externas de culto.

Ahora bien, mientras Ibn Taymiyya menciona vagas alusiones a *Mahāsin*, Ibn al-Qayyim expone capítulos enteros para desacreditar la doctrina de Ibn al-'Arīf en este libro, y su antecedente directo, al-Harawī. Tanto Ibn Taymiyya como Ibn Qayyim sujetan sus críticas a esquemas bien definidos, basadas en el Corán y la tradición del Profeta, incluso en dichos de los maestros clásicos del sufismo, sacadas especialmente de la *Misiva* de al-Qušayrī, maestros a los que muestran aprobación, respeto y admiración. Desde una perspectiva mística, lo primero que podría llamar la atención es que ambos eruditos escriben desde una formación puramente legalista, sin tener acceso al conocimiento de la divinidad que no sea la mera afirmación de su existencia por la fe, o por la aplicación intelectual, y no la gnosis (*ma'rifa*) experimental e inmediata de los que consiguen contacto directo. A diferencia de los sufíes que aprecian el conocimiento venido por inspiración, ellos sobreestiman el conocimiento obtenido por estudio. No obstante, revisiten importancia sus escritos por dos razones:

A) La crítica de Ibn al-Qayyim, de modo especial, en su libro *Ṭarīq al-hiyratayn* [Camino de las dos emigraciones], no solo rescata fragmentos de una de las copias más antiguas de *Mahāsin al-mayālis*, sino capítulos enteros. Indudablemente, han sido pasajes de gran ayuda para la edición recientemente publicada, tal como figura en el aparato crítico, habida cuenta de la calidad de los manuscritos que manejaban ulemas de esta categoría.

B) Ante la pérdida de *Kitāb 'ilal al-maqāmāt* [Deficiencias de las moradas] de al-Harawī, contra el cual buscaban los ulemas lanzar sus censuras y trenzar sus comentarios, *Mahāsin al-mayālis* se ha convertido en el texto de referencia para el conflicto doctrinal que tuvo lugar en aquella época.

2.2.1. Ibn Taymiyya

Quizá el primer erudito en señalar la influencia de *'Ilal* de al-Harawī en Ibn al-'Arīf es Ibn Taymiyya, en su *Ma'ymū' al-fatāwā* [Compilación de edictos]. En uno de ellos, el autor muestra su disconformidad con los dos maestros sufíes que afirman la imperfección de *al-tawwakul* 'el abandono en Dios'. Ibn 'Abd al-Hādī ibn Qudāma al-Maqdisī (m. 744/1343), alfaquí *hanbalī* y discípulo de Ibn Taymiyya, menciona que su maestro escribió una "regla sobre las palabras de Ibn al-'Arīf acerca del sufismo"⁴⁹. Sin embargo, no se halla ningún comentario sobre

49. Ibn 'Abd al-Hādī. *Al-'Uqūd al-durriya*, p. 44.

este tema. Tampoco sabemos a ciencia cierta, si se refiere a *Maḥāsin* o a otro escrito⁵⁰. Acerca del *tawakkul*, Ibn Taymiyya señala:

Queda claro que quien piensa que la confianza en Dios pertenece a las moradas de los iniciados de la vía sufi, se equivoca gravemente, aun siendo de los maestros más notables, como el autor de *‘Ilal al-maqāmāt*, uno de los maestros más excelsos. El autor de *Maḥāsin al-mayālis* ha tomado eso de él. Se ha constatado la invalidez de dicho argumento para sus defensores, por haber creído que el objetivo pertenece únicamente a los iniciados y su búsqueda carece de sentido⁵¹.

2.2.2. *Ibn Qayyim al-Āwziyya*

Estudia ya Ibn al-Qayyim el opúsculo de *Maḥāsin al-mayālis* en dos de sus obras importantes: *Madāriy al-sālikīn* [Vías de los caminantes], y de modo exhaustivo en *Ṭarīq al-hiyratayn*, a fin de criticar la doctrina de al-Harawī referente al conocimiento de los defectos de las moradas y justificar el rumbo de su propia obra.

Madāriy al-sālikīn:

Citamos, primero, las referencias que figuran en *Madāriy*. Ibn al-Qayyim recoge las palabras de al-Harawī sobre *al-tawḥīd* ‘Unicidad’: «Si los ulemas dan su opinión, y los verificadores manifiestan la suya respecto a esta senda, solo es para perfeccionar la declaración de unicidad (*tawḥīd*). Todo lo demás, —referente a estados o moradas—, va asociado a deficiencias»⁵². Ibn al-Qayyim, por su parte, comenta este párrafo: “Para los sufíes, no se disipan los defectos de las moradas sino por medio del *tawḥīd*”⁵³. Al querer refutar este principio, se complace, al igual que su maestro Ibn Taymiyya, en comentar los defectos de la morada de *al-tawakkul* ‘confianza en Dios’. Sin atribución alguna, recoge un trozo de *Maḥāsin*, y concluye: «Del mismo modo, aborda el resto de las moradas. Solo hemos mencionado esto a modo de ejemplo para referirnos a lo que encierra de deficiencias. Al-Harawī, el autor de *Manāzil al-sā’irīn* [Estaciones de los caminantes], escribió un curioso tratado, calificando la mayoría de deficiencias»⁵⁴.

A continuación, traducimos el párrafo entero relativo al *tawakkul*:

50. Al-‘Arīf. *Mawqif Ibn Taymiyya*, I, p. 128. No hemos encontrado ninguna mención de esta regla en las siguientes fuentes, al-Musnad. *Al-Qawā’id al-ḥisān*, ni en Ibn Taymiyya. *Āmī’ al-masā’il*.

51. Ibn Taymiyya, *Maḥmū’ fatāwā*, vol. X, p. 35.

52. Ibn al-Qayyim. *Madāriy*, 3/3877, tomada de al-Harawī. *Manāzil*, p. 228.

53. *Idem*, 3/3878.

54. *Idem*, 3/3884.

El que confía en Dios ha encomendado sus asuntos a Él, acudiendo a Su suficiencia, a Su planificación para resolver sus asuntos. Esto, en la vía de los selectos, es estar ciego ante la Unicidad y volver a las causas, porque el unitario (*muwwahhid*) rechaza las causas y se detiene únicamente con el Agente (*musabbib*). El que confía —aunque abandonase las causas— se arroja en la confianza, que viene a compensar aquellas causas abandonadas. Consiste, pues, en estar aferrado a lo que había abandonado.

Según los sufíes, el puro y verdadero abandono en Dios reside en liberar el corazón de la deficiencia de la confianza, dándose cuenta de que Dios ha ultimado y decretado todo cuanto existe. Y el Altísimo es Quien dirige los decretos hacia sus tiempos.

Para ellos, el verdadero abandonado en Dios es aquel que no se toma la molestia de especular y comprobar la causa⁵⁵, serenamente confiado en lo que Dios había predestinado, y con equilibrio ante los dos estados *opuestos* porque sabe que buscar no beneficia y confiar no suma. Si pretende, mediante su abandono en Dios, una recompensa, su confianza viene a ser sospechosa y su intención, deficiente. Solo cuando se libra del yugo de estas causas buscando la recompensa y no observa en su confianza sino el puro derecho de Dios sobre él, Dios le bastará en todo sufrimiento. Como Dios inspiró a Moisés: «Sé para Mí como Yo quiera, y Yo seré para ti como tú quieras»⁵⁶.

Ṭarīq al-hiṣratayn:

Ṭarīq al-hiṣratayn es el libro que más espacio dedica a los diversos capítulos de *Maḥāsin al-maʿālis*. Ibn al-Qayyim pone el acento aún más en desautorizar la teoría de los defectos de las moradas. Enumera las siguientes moradas como ejemplos: voluntad, ascesis, confianza en Dios, paciencia, tristeza, amor, anhelo, camino de los selectos y aniquilación en Dios. Antes del capítulo dedicado a *al-maḥabba* ‘amor’, el autor manifiesta su intención:

El propósito [de estos capítulos] es tratar las deficiencias de las moradas y aclarar los puntos falsos y certeros. Y como Abū l-‘Abbās ibn al-‘Arīf se ha ocupado del tema en su libro *Maḥāsin al-maʿālis*, hemos citado sus palabras y estudiado los pros y los contras. Después, ha dedicado un capítulo sobre el amor, y otro sobre el anhelo. Pues citamos sus palabras acerca de estos temas, apoyándonos en Dios, a fin de sacar el máximo provecho y conseguir el fin deseado⁵⁷.

Daremos a título de ilustración algún fragmento. Ibn al-Qayyim cita la meta de los selectos propuesta por Ibn al-‘Arīf, esto es, la aniquilación, cuyo texto es el siguiente:

55. Inspirado este párrafo en el cap. *Al-Tawwakul* ‘Confianza en Dios’ en la al-Quṣayrī. *Risāla*, vol. I, pp. 298-310.

56. Ibn al-Qayyim, *Madāriy*, 3/3878. Compárese con el cap. “Confianza en Dios” de Ibn al-‘Arīf.

57. Ibn al-Qayyim. *Ṭarīq*, p. 639.

La voluntad, ascesis, confianza en Dios ... son las estaciones (*manāzil*) del pueblo de la ley divina (*ahl al-šar‘*), mientras caminan hacia la misma Realidad (*‘ayn al-ḥaqīqa*). Cuando contemplan la misma Realidad, los estados de los caminantes (*sā’irīn*) se desvanecen, de tal modo que perece lo que no fue, y subsiste lo que jamás dejó de existir⁵⁸.

Acto seguido, Ibn al-Qayyim no solo establece una tipología de diversas clases de realidad en virtud del estudio de los tratados sufíes, sino que lanza su censura y cuestiona cada una de ellas:

Digo: Las realidades a las que se hace referencia por la lengua del pueblo del recorrido espiritual (*ahl al-sulūk*) son tres:

A. *Realidad de fe y de profecía*. Es la realidad de la servidumbre, que es la perfección del amor y la perfección de la humillación. El recorrido del pueblo de integridad va dirigido a esta realidad, y las estaciones del caminar en las que se instalan son las estaciones de la fe que conducen hacia ella. Los descarrilados no se contentan con esta realidad ni se detienen en ella y la consideran una de las estaciones del común de los creyentes.

B. *Realidad del cosmos y del destino*. En ella ven la exclusividad de que dispone el Señor solo para la génesis (*takwīn*) y la existenciación (*īyād*), mientras el mundo es como el muerto, Él lo remueve y administra como quiere. Ellos enaltecen este lugar de testimonio (*mašhad*) y consideran la aniquilación en su seno como el fin máximo. Esta es parte de sus equivocaciones en la gnosis y el recorrido espiritual. Ciertamente, el partícipe de este lugar de testimonio no entra en la fe, ni siquiera es el mejor de los lugares de testimonio de los amigos de Dios, los allegados, ya que los adoradores de los ídolos presenciaron este lugar de testimonio, y no lo sirvió por sí solo.

El Altísimo dice: [...] Si les preguntas: «¿Quién os ha creado?», seguro que dicen: «¡Dios!» (C 43:87). Son copiosos los ejemplos en el Corán.

La aniquilación (*fanā’*) en este lugar de testimonio no permite al siervo entrar en la esfera del islam, ¿cómo entonces la convierte en la realidad hacia la cual llega el término del viaje de los caminantes, haciendo la realidad de la fe y la prédica de los enviados una de las estaciones del común de los creyentes? ¿Quizá esto no es extraviarse sobremanera, alejarse del recto sendero y alterar las realidades?

C. *Realidad de la unión mística o del uno*. En ella no se diferencia entre el Señor y el siervo, lo eterno y lo contingente, el Artesano y el artefacto, más bien todo el asunto es uno, y el asunto creado es el mismo que el asunto creador. Esta es la realidad misma a la que alude el grupo partidario de la unión mística (*ittiḥādiyya*), y consideran velados a los que no pertenecen a su pueblo. Esta realidad es incredulidad y herejía [...].

Así pues, debes distinguir entre los caminantes a la fuente de esta realidad, los caminantes a la fuente de la realidad cósmica y gnómica y los caminantes hacia la fuente de

58. Shafik. “Nueva edición de *Mahāsīn*”, p. 25.

la realidad de Muḥammad y Abrahán, la fe pura (*ḥanaḥfiyya*), que es la realidad de todos los profetas y los enviados. En esta última, diferentes son los niveles y las estaciones de los caminantes respecto a la proximidad del Señor de los mundos. Al comprobar la aniquilación y el eclipse de aquellos contornos de esta realidad, el maestro de esta realidad dijo: “Vuelvo mi rostro, como *ḥanīf*, hacia Quien ha creado los cielos y la tierra. Y no soy asociador” (C 6:79). Esta orientación incluye Su amor y nada más, Su adoración y Su obediencia y nada más. Esta es la auténtica realidad, y lo demás es realmente falso⁵⁹.

2.3. Literatura miscelánea

Si nos desviamos un poco y buscamos obras ajenas a las puramente sufíes o a las relativas a las ciencias islámicas, pero con presencia de *Maḥāsīn*, podemos señalar *Ḥayāt al-Ḥayawān* [Vida de los animales] de Kamāl al-Dīn al-Damīrī (m. 808/1405). Al-Damīrī fue escritor egipcio de derecho islámico y de historia natural. También fue coetáneo de Ibn al-Qayyim por corto tiempo. Sus biógrafos afirman su afiliación a la vía sufi al final de su vida, perteneciendo a la *jāniqa Saʿīd al-Suʿadāʾ* ‘centro sufi: El Más feliz’. La verdadera fama de al-Damīrī en la historia de la literatura obedece a su gran obra titulada *Ḥayāt al-Ḥayawān*, una obra muy extensa que trata de 1069 seres vivos, resaltando las propiedades de cada uno. En este libro, al-Damīrī demuestra su interés por recopilar el saber sufi y las palabras de los maestros de la Vía. Dice: “Quise citar aquí lo que me transmitió uno de los sabios gnósticos (*ʿulamāʾ ʿarīfīn*)”⁶⁰. De *Maḥāsīn al-maʿyālīs* toma literalmente un largo extracto del capítulo de *al-maḥabba* ‘amor’, sin aportar datos de su fuente. Y como colofón a su cita: “Hemos escrito en detalle sobre eso en nuestro libro *al-ʿĪawhar al-farīd* [Joya única] al término del octavo tomo”⁶¹. Lamentablemente, se cree perdido este libro.

3. CONCLUSIONES

A juzgar por todo lo expuesto, se puede apreciar que *Maḥāsīn al-maʿyālīs* de Ibn al-ʿArīf nunca dejó de despertar el interés de los eruditos a lo largo de los siglos, desde su aparición en la primera mitad del siglo XII, tanto en al-Andalus como en el oriente islámico. Esto se debe, sin sombra de dudas, a que *ʿIlal al-maḥāmāt* [Deficiencias de las moradas] de al-Harawī, su antecedente más directo y decisivo, no llegó a ser conocida por los sufíes, ni siquiera por los ulemas *ḥanbalíes*, como Ibn Taymiyya, el cual solo una vez hace referencia de paso, o Ibn al-Qayyim que se apoya exclusivamente en el texto de Ibn al-ʿArīf. Además, casi

59. Ibn al-Qayyim. *Tarīq*, pp. 756-59.

60. Al-Damīrī. *Ḥayāt*, vol. I, p. 720.

61. *Idem*, vol. I, p. 721.

ningún erudito se molestó en volver a su fuente más directa y se complacieron en citar el texto de *Maḥāsin* en sus escritos. Por lo tanto, el caso de *Maḥāsin* pone de relieve una relación recíproca entre Oriente y Occidente, relación de ida y vuelta.

La fuente principal de Ibn al-‘Arīf, al-Anṣārī l-Harawī, parece haber atravesado los estados espirituales que Ibn al-‘Arīf reproduce en prosa y describe en verso. Y es fundamental aludir a este dato en la esfera mística, ya que los amigos de Dios (*awliyā*) aportan experiencia de primera mano relacionada con su viaje interior y con los retos que afrontan en el Camino, los cuales valen de guía para otros prosélitos. No es descabellado afirmar que el autor de *Maḥāsin* haya experimentado el mismo viaje interior, evidentemente, con otros matices, otra luz y otra sensibilidad, acorde a su aptitud espiritual. Debido a su sutileza, *Maḥāsin al-mayālis* alcanzó prontamente la categoría de *obra clásica*, y no solo se copió en numerosas ocasiones, sino que sirvió de base a comentarios y emulaciones tan relevantes efectuadas por tres grupos:

a) Los teóricos sufíes, que escriben, piensan, ilustran, sientan desde dentro de la tradición, como Ibn al-Mar’a, autor injustamente valorado pese al ingenio de su comentario, Ibn ‘Arabī e Ibn Sab‘īn, amén de una larga nómina de célebres gnósticos que aprovecharon el texto para diseñar su doctrina; b) los ulemas del islam oficial, que escriben desde fuera de los ambientes sufíes, optaron por el libro de *Maḥāsin*, obra de referencia, para dirimir cuestiones y proclamar opiniones sobre algunas perspectivas e interpretaciones del sufismo, como Ibn Taymiyya e Ibn al-Qayyim; c) célebres eruditos, que simplemente utilizaban el tratado para aderezar sus obras con fragmentos poéticos y máximas de corte espiritual, como el caso de al-Damīrī.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘ALĀWĪ (al-), Aḥmad. *Al-Mawād al-gayṭiyya al-nāši’a ‘an al-Ḥikam al-‘atā’iyya*. Ed. ‘A. al-Fārūqī. Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2007. Trad. esp. J. J. González. *El fruto de las palabras inspiradas*. Córdoba: Almuzara, 2007.
- AKASOY, Anna. “Ibn Sab‘īn, ‘Abd al-Ḥaqq”. *Biblioteca de al-Andalus*, 5 (2007), pp. 29-38, n.º. 1018.
- ‘ARĪFĪ (al-), Muḥammad. *Mawqif Ibn Taymiyya min al-ṣūfiyya*. Riyad: Maktabat Dār al-Minhāy, 2008.
- BADAWĪ, ‘Abd al-Raḥmān. *Ṣaṭaḥāt al-ṣūfiyya: Abū Yazīd al-Bisṭāmī*. El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1949.
- BIZE, Gustavo. “Ibn ‘Arabī: el adorno de los substitutos (*Hilyat al-abdāl*)”. *El Azufre Rojo*, 2 (2015), pp. 124-136

- El Corán*. Trad. J. Cortés. Madrid: Editorial Nacional, 1984.
- DAMAJ, Ahmad. "Ibn 'Abbād al-Rundī, Abū 'Abd Allāh". *Biblioteca de al-Andalus*, n° 171, I (2012), pp. 530-534.
- DAMĪRĪ (al-). *Ḥayāt al-ḥayān al-kubrā*. Ed. I. Šālīḥ. Damasco: Dār al-Bašā'ir, 2005.
- FARAḤĀT, 'Abd al-Waḥḥāb. *Sīdī Abū l-Ḥasan al-Šādīlī. Ḥayātu-hu wa-madrasatu-hu fī l-tašawwuf*. El Cairo: Maktabat Madbūlī, 2003.
- HALFF, Bruno. "Le *Mahāsīn al-majālis* d' Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī". *R.E.I.*, XXXIX (1971), pp. 321-335.
- IBN 'ABBĀD AL-RUNDĪ. *Al-Rasā'il al-ṣuḡrā*. Ed. P. Nwyia. Beirut: Dār al-Mašriq, 1988. Trad. J. J. González. *Cartas menores*. S.l.: s. n. 2002 (PFC de Especialista 2001-2002, Escuela de Traductores de Toledo). Trad. A. Romero Ramón. *Relato menores*. Granada: Azzagra, 2022.
- . *Šarḥ al-ḥikam al-'aṭā'iyya*. Ed. M. al-Qahwaḡī. Damasco: Dār al-Farfūr, 2003.
- IBN 'ABD AL-HĀDĪ. *Al-'Uqūd al-durriyya fī manāqib šayj al-islām Aḥmad ibn Taymiyya*. ed. Ṭ. al-Ḥalawānī. El Cairo: al-Fārūq al-Ḥadīṭa li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 2002.
- IBN 'ARABĪ. *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-ajyār*. Ed. M. al-Namarī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001.
- . "Kitāb ḥilyat al-awliyyā". En *Rasā'il ibn 'Arabī (5)*. Ed. S. 'Abd al-Fattāḥ. Beirut: Mu'assasat al-Intiṣār al-'Arabī, 2005, 133-47. Trad. esp. "Adorno de los *abdāl*". En *Textos espirituales*. Madrid: Editorial Sufī, 2005, pp. 123-48.
- . *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. Ed. 'A. S. al-Manṣūb, El Cairo: al-Maḡlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa, 2017.
- IBN AL-'ARĪF. *Mahāsīn al-majālis*. Texto árabe, trad. francés de M. Asín Palacios. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933.
- . *Mahāsīn al-machalis*. Trad. esp. M. Asín Palacios. Málaga: Sirio, 1987.
- . *Miftāḥ al-sa'āda wa-taḥqīq tariq al-sa'āda*. Ed. 'I. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993. Est. y trad. A. Shafik. *La llave de la felicidad y la realización del camino espiritual del éxtasis*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
- . *Kitāb Mahāsīn al-maḡālis aw bayān fī maqāmāt al-sāda al-šūfiyya*. Ed. M. al-'Adlūnī. Casa Blanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2015.

- IBN ‘AṬĀ’ ALLĀH. *Al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*. Ed. M. al-Īgūl. El Cairo: al-Maktab al-Azhariyya li-l-Turāt, 2007.
- IBN ‘AĪBĀ. *Mi‘rāy al-tašawwuf ilà ḥaqā’iq al-tašawwuf*. Ed. M. al-Bayrūtī. Damasco: Dār al-Bayrūtī, 2004.
- . *Iqāz al-himam fī šarḥ al-ḥikam*. Ed. M. Naššār. El Cairo: Dār Īawāmi‘ al-Kalim, 2007.
- IBN JALDŪN. *Šifā’ al-sā’il wa-tahdīb al-masā’il*. Ed. M. al-Ḥāfiẓ. Damasco: Dār al-Fikr, 1996.
- . *Tārīj Ibn Jaldūn*, ed. J. Šaḥāda y S. Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- IBN AL-JAṬĪB. *Rawdat al-ta’rīf bi-ḥubb al-šarīf*. Ed. M. al-Kattānī. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1970.
- IBN AL-MAR’A. *Kitāb al-qawānīn. Šarḥ Maḥāsin al-mayālis*. Ms. El Cairo, Ma’had al-Majtūṭāt, núm. 407/*tašawwuf wa-l-ādāb al-šar’iyya*, ff. 94b-124a.
- IBN AL-QAYYIM AL-ĪAWZIYYA. *Ṭarīq al-ḥiyratayn wa-bāb al-sa’adatayn*. Ed. M. al-Išlāḥī, Yeda: Maḥma‘ al-Fiḥ al-Islāmī, 2008.
- . *Madāriy al-sālikīn*. Ed. N. al-Su‘ūdī. Riyad: Dār al-Šumay‘ī, 2011.
- IBN SAB’ĪN. *Rasā’il Ibn Sab’īn*. Ed. ‘A. Badawī. El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-Tarḥama, 1965.
- . *Budd al-‘arīf*. ed. Ī. Kattūra. Beirut: Dār al-Andalus, 1978.
- IBN TAYMIYYA. *Īami‘ al-masā’il*. Ed. M. Šams. Yeda: Maḥma‘ al-Fiḥ al-Islāmī, 2001.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. *Diccionario de derecho islámico*. Gijón: Trea, 2005.
- MANĀWĪ (al-). *Al-Kawākib al-durriyya fī tarāyīm al-sāda al-šūfiyya*. Ed. A. al-Īādir. Beirut: Dār Šādir, 1999.
- MUSNAD (al-). Muḥammad. *Al-Qawā’id al-ḥisān min kalām šayj al-islām Aḥmad ibn Taymiyya*. Riyad: Dār al-‘Āšima, 2007.
- QUŠAYRĪ (al). *Al-Risāla al-qušayriyya*. ed. ‘A. Maḥmūd y M. Ibn al-Šarīf. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1994.
- ŠA‘RĀNĪ (al-). “Šaḥāḥāt al-šūfiyya al-musammā bi-faṭḥ fī ta’wīl mā šadr ‘an al-kummāl min al-Šaḥḥ”. En *al-Maymū’a al-Kāmila li-Abī Yazīd al-Biṣṭāmī*. Ed. Q. ‘Abbās. Damasco: Dār al-Madā, 2004.

- SHAFIK, Ahmed. “Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-sa‘āda* de Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17 (2012), pp. 185-209.
- . “Nueva edición de *Maḥāsīn al-ma‘yālīs* de Ibn al-‘Arīf”, *Anaquel de Estudios Árabes*, avance en línea. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.91833>.
- TAFTAZĀNĪ. Abū l-Wafā. *Ibn Sab‘īn wa-falsafatu-hu al-ṣūfiyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973.
- URVOY, Dominique. “Ibn al-Mar’a, Abū Ishāq”. *Biblioteca de al-Andalus*, IV (2006), b. 776, pp. 110-112.
- ZARRŪQ, Aḥmad. *Qawā‘id al-taṣawwuf*. ed. ‘A. Jayālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005.