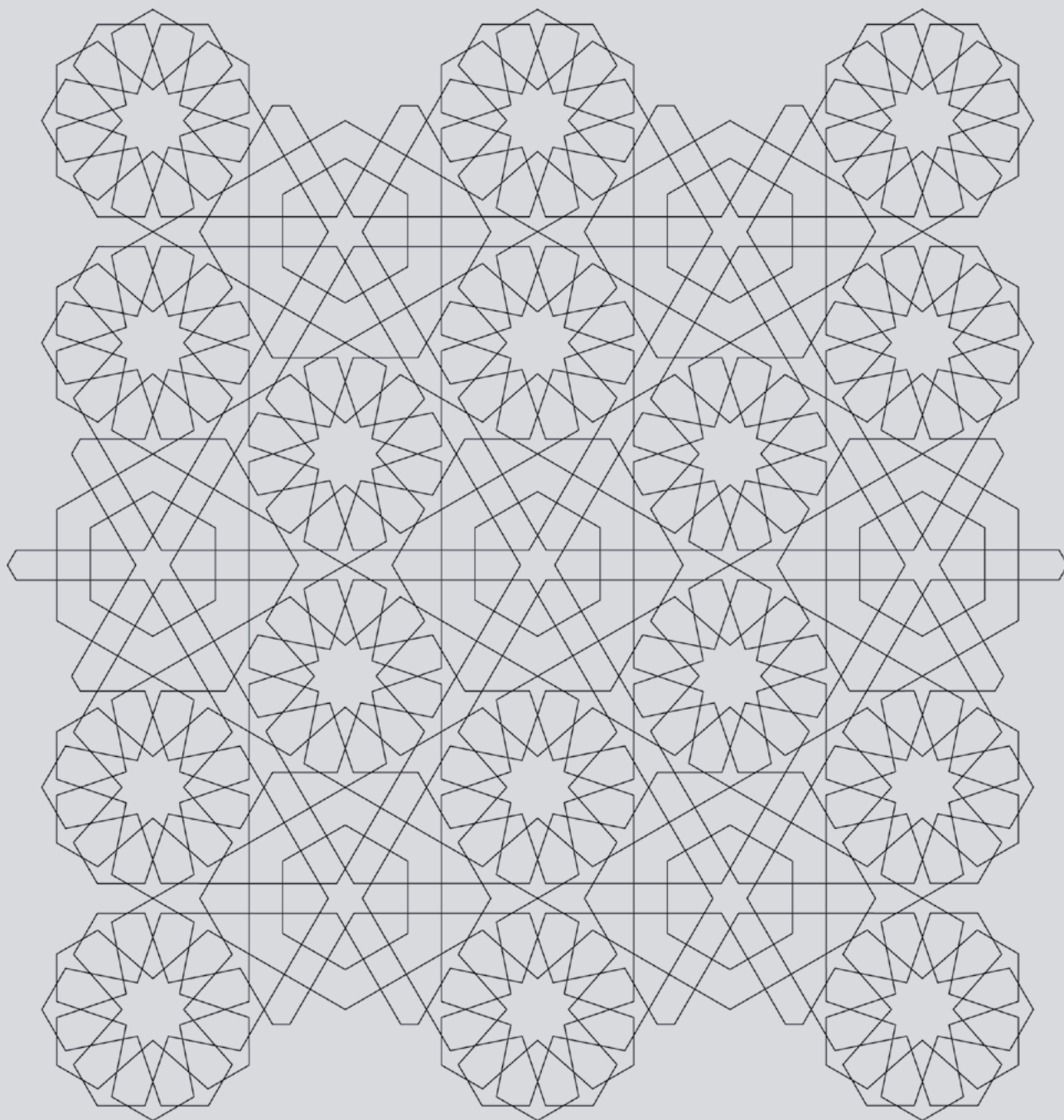


⋮

**'ABD AL-QĀDIR AL-ĠAZĀ'IRĪ: EL RESTABLECIMIENTO DE LAS
ENSEÑANZAS AKBARÍES EN LA MODERNIDAD ISLÁMICA Y SU
INFLUJO EN LA CULTURA EUROPEA CONTEMPORÁNEA**

Armando Montoya Jordán (Universidad de Granada)



Resumen: La vida y obra del Emir ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī están profundamente ligadas a lo que podríamos denominar el «restablecimiento» del legado de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, en tierras árabes bajo dominio otomano en los albores de la modernidad islámica. Dicho proceso restaurativo se habría iniciado dos siglos antes (siglos XVII), merced a las enseñanzas transmitidas por eminentes maestros como Ibrāhīm al-Kūrānī y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, figuras axiales del sufismo de la época en mención, cuyo magisterio habría sido difundido por una cadena ininterrumpida de discípulos hasta los inicios de la modernidad.

Aquella rica tradición habría llegado a su culmen expresivo con el *magnum opus* de ‘Abd al-Qādir, el *Kitāb al-Mawāqif*, obra fundamental del sufismo decimonónico y fuente viva de las ciencias akbaríes cuya divulgación fue transmitida por discípulos del ilustre *shayḥ* argelino a una nueva generación de transmisores, entre los que encontramos al pintor y visionario sueco Ivan Aguéli (Abd al-Hadi Aqili). En 1910, Aguéli inició a René Guénon en el sufismo, inaugurando así un nuevo ciclo en la historia de la transmisión de las doctrinas akbaríes.

Palabras clave: transmisión de las ciencias akbaríes, *Ḥirqa akbariyya*, *Kitāb al-Mawāqif*, *waḥdat al-wuġūd*, hermenéutica sufi, *sulūk*.

**

Abstract: “ ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī: Re-establishment of the Akbarian Legacy at the Dawn of the Islamic Modern Era and his Influence in Contemporary European Culture”. The life and work of Emir ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī are deeply bonded to what way be called the ‘reestablishment’ of Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī’s legacy in the Arab lands under Ottoman rule at the dawn of the Islamic modern era. Significantly, such a process had begun two centuries earlier through the teachings of eminent shaykhs such as Ibrāhīm al-Kūrānī and ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī, dominant figures of *tasawwuf* during the period in question, and whose teachings had been disseminated by an uninterrupted chain of disciples up to modern era.

Such a rich tradition may have reached its peak with ‘Abd al-Qādir’s *magnum opus*, the *Kitāb al-Mawāqif*, a fundamental oeuvre of 19th century Sufism and a living source of Akbarian sciences whose dissemination was transmitted by disciples of the illustrious Algerian *shaykh* to a new generation of *sālikūn*, among those, Swedish artist and visionary Ivan Aguéli (Abd al-Hadi Aqili). In 1910 Aguéli initiated René Guénon into the path of Sufism, thus inaugurating a new phase in the history of the transmission of the Akbarian teachings.

Key words: transmission of Akbarian sciences, *Khirqā akbariyya*, *Kitāb al-Mawāqif*, *waḥdat al-wujūd*, Sufi hermeneutics, *sulūk*.

INTRODUCCIÓN

Místico, poeta, estadista, hombre de armas, sabio y uno de los más excelsos maestros sufíes de los últimos siglos, ‘Abd al-Qādir al-Ḥasanī (m. 1886), investido con el nombre de Emir ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī, aparece como un personaje célebremente recordado en los anales de la historia islámica de los últimos siglos por haber sido el protagonista de una de las más hermosas gestas de resistencia anticolonialista que la historia de los últimos siglos haya registrado en tierras del Islam¹.

Sin embargo, más allá de la gesta heroica que como *Amīr al-mu’minīn* llevó a cabo contra el poder colonial francés tras la invasión de Argelia en 1832 o del carácter caballeresco del que dio prueba en defensa de las comunidades cristianas en Damasco durante la revuelta de los Druzos en 1860, hechos que le granjearon la admiración de estadistas, monarcas y líderes religiosos de todo el mundo², ‘Abd al-Qādir representa para la tradición del *taṣawwuf* la personificación de los más bellos rasgos de carácter –*makārim al-ajlāq*– ejemplificados por el profeta Muhammad, a quien los sufíes reconocen como el modelo del ser humano perfecto u Hombre Universal o *al-Insān al-kāmil*³.

Dichas nociones, que hacen alusión a la naturaleza antropocéntrica del profeta Muhammad en el proceso de la creación divina, fueron elaboradas desde los inicios mismos del *taṣawwuf* en diversas narrativas, siendo impregnadas de un profundo significado tanto de orden cosmológico como metafísico. Ahora bien, para los sufíes la doctrina del Hombre Universal se encuentra *in nuce* en la misma revelación coránica que, conjuntamente con el corpus de los hadices atribuidos al profeta Muhammad, conforman el fundamento de todas las ciencias iniciáticas elaboradas por los más renombrados maestros del *taṣawwuf*. Fue precisamente el *ṣayḥ* murciano Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī quien elaboró la doctrina del Hombre Universal de manera más explícita y extensa, particularmente en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, obra escrita en Damasco en la fase final de su vida⁴. A partir de entonces, posteriores y celebres comentaristas de la escuela akbarí como ‘Abd ar-Raḥmān Ġāmī y ‘Abd al-Karīm Ġilī formularán de manera sistemática una antropología sufi que ejercería una influencia central en la difusión de las doctrinas akbaríes en diversos ámbitos culturales de la *umma*⁵.

1 Elsa Marston, *The Compassionate Warrior: Abd el-Kader of Algeria*, Bloomington: World Wisdom, 2013.

2 Mustapha Cherif, *L’Émir Abdeldkader. Apôtre de la fraternité*, París: Odile Jacob, 2016.

3 ‘Abd al-Karīm al-Yīlī, *El Hombre universal*, Madrid: Mandala, 2001.

4 Ibn ‘Arabī, *Ringstones of Wisdom (the Fuṣūṣ al-Hikam, translation, introduction, & glosses by Caner Dagli)*, Chicago: Kazi Publications, 2004.

5 William C. Chittick, «The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī», *Studia Islamica*, No. 49 (1979), pp. 135-157. ‘Abd al-Karīm al-Yīlī, *El Hombre Universal*, Madrid: Mandala ediciones, 2001.

A pesar de que dichas elaboraciones metafísicas encontrarían tierra fértil en ámbitos intelectuales fuertemente dominados por la cultura persa —particularmente en Asia Central, India y los territorios bajo dominio otomano— las mismas suscitarían fuertes polémicas en ámbitos de cultura predominantemente árabe, específicamente durante la época del dominio mameluco en Egipto, Siria y el Hiyaz. No obstante, la derrota de los mamelucos ante el avance otomano —y la subsiguiente anexión de las provincias árabes al imperio de los sultanes a partir de inicios del siglo XVI— habría dado inicio a un fecundo periodo de intercambios intelectuales que tuvo como epicentros a ciudades como el Cairo, Damasco y Medina, lo que habría posibilitado el establecimiento de nexos iniciáticos entre diversas corrientes del *taṣawwuf* provenientes de distintos rincones de la *umma*.

Dicha confluencia de nexos iniciáticos habría, a su vez, hecho posible la difusión de obras y enseñanzas inspiradas en la rica tradición del sufismo akbarí y, consecuentemente, el restablecimiento de la transmisión de sus doctrinas a partir de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. La aparición de obras y comentarios escritos en árabe por importantes maestros como Ibrāhīm al-Kūrānī (m.1689) y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī (m. 1731), dos figuras axiales del *taṣawwuf* de la época en cuestión, nos permite abordar tal posibilidad y, sobre la base de esa búsqueda, reconocer el nexo espiritual que vincula al legado de esos maestros sufíes con el *magnum opus* de ‘Abd al-Qādir, el *Kitāb al-Mawāqif* escrito en Damasco en los últimos años de su vida. Desde esa perspectiva, las enseñanzas de ‘Abd al-Qādir se inscriben en esa rica tradición de hermenéutica akbarí, y cuya obra se revela como el culmen expresivo de esa misma tradición espiritual, fiel a las enseñanzas del Šayḥ al-Akbar en una época en el que los fundamentos de la intelectualidad islámica empezaban a erosionarse como consecuencia del desmoronamiento de su civilización.

Este artículo se propone reconstruir ese proceso a través del cual se hizo posible restituir la transmisión de las doctrinas akbaríes en ámbito arabo-islámico durante la época en cuestión. Por otro lado, una lectura profunda del *Kitāb al-Mawāqif* nos permitirá reconocer la riqueza espiritual del sufismo, tradición que dimana de la propia revelación coránica y las tradiciones proféticas, y cuyo significado universal debe —en gran medida— su grandeza a las enseñanzas del excelso maestro murciano, Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, muerto en Damasco en 1240⁶.

Será en esa ciudad donde ‘Abd al-Qādir finalmente alcanzará los estados de inspiración más elevados, transmitiendo sus sutiles comentarios a sus más allegados discípulos, quienes recogieron las enseñanzas del maestro argelino de forma escrita con la intención de diseminarlos a una nueva generación de viajeros en la senda del *sulūk*⁷. A inicios del siglo

6 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York: State University of New York Press, 1989.

7 «Ce livre, proposé en deux ou trois volumes selon les éditions, est composé de 372 chapitres, apparemment indépendants les uns des autres. De longueur très inégale, ils apparaissent de prime abord sans ordre rigoureux

XX el artista y visionario sueco Ivan Aguéli fue iniciado en dicha senda por uno de los más cercanos discípulos de 'Abd al-Qādir, el *ṣayḥ* 'Abd al-Raḥmān 'Illīš al-Kabīr. Aguéli, a su vez, se convertiría en emisario de esa cadena de transmisión, iniciando en París al renombrado René Guénon en el camino del *taṣawwuf* hacia 1910, iniciando así una de las fases más fecundas en la transmisión de las doctrinas akbaríes.

DAMASCO, EPICENTRO Y SÍMBOLO DE LA RESTITUCIÓN DEL LEGADO AKBARÍ EN TIERRAS ÁRABES BAJO DOMINIO OTOMANO

Para la historia de la intelectualidad islámica del último milenio resulta innegable la gran estimación que ha suscitado la vida y obra del gran *ṣayḥ* murciano en relación a la extraordinaria influencia que ha ejercido en la configuración del saber islámico de los últimos ocho siglos. Sin embargo, muy a pesar de esa privilegiada recepción del legado akbarí en todo el ámbito de la civilización y la cultura islámica, existen indicios muy reconocibles de que tal receptividad y reconocimiento sufrieron un notable decrecimiento en el mundo árabe-musulmán entre los siglos XIV, XV y parte del XVI, lo que habría ocasionado una especie de ruptura, diríamos, en la transmisión de sus enseñanzas y exposiciones más pronunciadamente esotéricas, acontecimiento que coincidió con el dominio político del sultanato de los Mamelucos en dicha región (1250-1517).

Fue precisamente durante dicho periodo de dominio político en tierras árabes cuando asistimos a una serie de controversias en torno a la obra de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, particularmente en relación a algunas de las más difíciles exposiciones doctrinales presentes en algunas de sus más renombradas obras, y que suscitaron fuertes polémicas que se formularon desde los centros de poder religioso e intelectual más importantes del mundo árabe de aquella época, es decir entre El Cairo y Damasco⁸.

de succession logique, chronologique ni thématique, ce qui ne veut pas dire par ailleurs qu'ils ne possèdent pas une structure d'un autre ordre. Le *Kitāb* transmet l'enseignement oral donné par l'Émir à ses compagnons et disciples au cours de la dernière période de sa vie à Damas, soit de 1855 à 1883. Recueilli et transcrit par certains d'entre eux, il en existe plusieurs manuscrits. Il a été édité à diverses reprises : au Caire en 1911, à Damas en 1966 et 1967, à Beyrouth en 2004, à Alger en 2005, et de nouveau à Damas en 2014», Émir 'Abd al-Qādir Al-Jazā'irī, *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, T. VII (*Traduction, introduction et annotation, Jean-François Houberdon, Avant-Propos*, París: Albouraq, p. 8.

8 «The scholar Burhān al-Dīn al-Biqā'ī was involved in a *fitna* in 864/1459 when he attacked Ibn al-Arabī in a tract entitled *Tanbīh al-ghabī ilā takfīr Ibn Arabī* (Warning to the Dolt that Ibn al-Arabī is an Apostate). Scholars opposed him in a variety of ways, but due to his eminence, only al-Suyūtī managed to counter him in a tract entitled *Tanbīh al-ghabī bi-tabrī'at Ibn Arabī* (Warning to the Dolt that Ibn Arabī is innocent {of these accusations}). In his reply al-Suyūtī adopts a very nuanced position: he considers Ibn al-Arabī to be a very great

Con la conquista de los principales territorios del mundo árabe, incluyendo el Hiyaz, Palestina, Siria y Egipto, a inicios del siglo XVI por parte de los otomanos, se dio un giro decisivo a un largo proceso de lo que podríamos denominar de restitución del legado akbarí en dichos territorios. Hay un hecho que ilustra ese cambio en la recepción del legado del magnánimo maestro y que, no obstante no guarde aparentemente ninguna relación con su magisterio esotérico, se revelaría como un signo trascendental que parecería confirmar el privilegiado lugar que la divinidad habría conferido a los otomanos en la realización de dicho propósito: la toma de Damasco por parte de las tropas lideradas por el sultán otomano Selim I en 1517 –ciudad que alberga el sepulcro del Šayḥ al-Akbar– y quien, tras ocupar la ciudad, promulgó un edicto imperial que sancionaba la reconstrucción del abandonado mausoleo, piedra angular desde la cual se edificó toda la gran tradición akbarí en ámbito árabe-otomano⁹.

En los años posteriores a la toma de Damasco, los intelectuales otomanos se enzarzaron en intensos debates concernientes a las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y su escuela, apremiados –que duda cabe– por la hostilidad que despertaba tanto su persona como su obra entre importantes sectores de los depositarios de la ley islámica en las provincias árabes del imperio. Ello permitiría explicar el historial de pronunciamientos oficiales de parte de las autoridades religiosas otomanas desde Estambul –particularmente durante el reinado del sultán Solimán– reconociendo la legitimidad de las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, episodios decisivos que permitieron al sultán garantizar y sancionar el carácter normativo del sufismo akbarí en territorios otomanos¹⁰.

.....
 saint, but he states that the reading of his writings should be forbidden to incompetent people and disciples ignorant of Sufi terminology», Éric Geoffroy, «Al-Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (ed.), *Al-Suyūṭī a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill 2016, p. 11.

9 «Les Ottomans se distinguent surtout par la vénération qu’ils accordent à Ibn ‘Arabī. Une des premières initiatives du sultan Sélim, après la prise de Damas, est de bâtir sur la tombe du maître un véritable complexe monumental, comprenant *qubba* (mausolée), *ḡāmi‘* (grande mosquée) et *takiyya* (c’est-à-dire une cantine pour les pauvres, et non un “couvent” pour soufis) », Eric Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*, Damas: Ifpo, 1996, p. 80.

10 «Los estudiosos modernos afirman generalmente que la fetua de Ibn Kemal acerca de Ibn al-‘Arabī fue redactada durante la estancia de Selim I en Damasco, tras su campaña de Egipto (923-4/1517-8), cuando ordenó reedificar el mausoleo (*turba*) de Ibn al-‘Arabī. Llegan incluso a afirmar que esta fetua desempeñó un papel fundamental en la decisión de edificar el santuario para Ibn al-‘Arabī. Sin embargo, no hay ninguna constancia histórica que pruebe que la fetua fue redactada durante la campaña de Selim. Parece que el hecho de que Ibn Kemal participara en la campaña y el que su fetua fuera fijada en el muro del mausoleo de Ibn al-‘Arabī junto con la fetua de al-Fīrūzābādī son vistos como pruebas que sostienen dicha afirmación», Şükrü Özen, , Los ulemas otomanos debaten sobre el sufismo: fetuas para apaciguar el conflicto acerca del legado de Ibn al-‘Arabi, en Alfonso Carmona(ed.), *El sufismo y las normas del islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: derecho y sufismo*, Murcia: Editorial Regional, 2006, p. 91.

Así pues, la anexión de Damasco al imperio otomano –que puso fin a más de dos siglos de dominio mameluco en Siria– convertiría a la antigua capital de los omeyas en epicentro de tal restitución. Desde esa óptica, la reconstrucción del sepulcro del Šayḥ al-Akbar por orden del Sultán otomano –derruido y abandonado durante la época precedente, quizás como indicio del olvido hacia su persona de parte de los señores mamelucos y de los agravios infligidos contra su doctrina y persona por parte de facciones intelectuales hostiles a las corrientes de sufismo akbarí– resulta doblemente significativa: por un lado la restitución de la figura del maestro en el empíreo de las luminarias intelectuales de la tradición islámica; y, por otro, la manifestación expresa de parte de los sultanes otomanos de la conformidad normativa de las enseñanzas de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, que de facto confería al Šayḥ el rango de autoridad del saber religioso islámico.

Las consecuencias de dicha restitución también se dejarían sentir en otros ámbitos de la vida social, pues marcaría el inicio de una época en el que se dio impulso a perspectivas teológicas y jurídicas nuevas, que se caracterizaba por una mayor apertura en el campo de la discusión de las ideas, lo que a su vez hizo posible la divulgación de corrientes intelectuales diversas a las anteriormente impuestas por las instituciones tutelares del poder mameluco en tierras árabes. Dicho proceso daría inicio a una rica convergencia entre las tradiciones locales y corrientes intelectuales y espirituales provenientes de otras esferas culturales de la *umma* (Persia, Indostán, Asia Central) que renovarían el panorama cultural de las provincias árabes, y en el que las ciencias del *taṣawwuf* tuvieron un papel central. Tales irradiaciones iluminaron con insólita vitalidad el campo del saber y de las letras árabes, inspirando un renacimiento en el ámbito intelectual hasta los albores de la pre-modernidad, al punto que algunos autores han identificado en tal florecimiento cultural una suerte de Ilustración *avant la lettre*¹¹.

Resulta, no obstante, bastante significativo para una consideración de la historia de la difusión de las doctrinas akbaríes en el ámbito de la cultura árabe durante la época en cuestión –es decir durante el inicio del dominio otomano en tierras árabes en el siglo XVI– el hecho de que algunos de los más ilustres maestros del *taṣawwuf*, quienes se reconocían así mismos como los legítimos herederos del sufismo akbarí, – entre los que podemos mencionar a importantes maestros sufíes como 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī (m. 1565), Ibn Maymūn al-Magribī (m. 1511) y Muḥammad al-Bakrī (m. 1586) – adoptaran posiciones más bien apologéticas en lo concerniente a algunas de las deliberaciones más impenetrables formuladas por el Šayḥ al-Akbar y sus comentaristas¹². Tal vez empujados por la imperiosa necesidad de preservar

11 Samer Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulsi: Islam and the Enlightenment*, Londres: Oneworld, 2007.

12 «The influence of Qaysarī spread throughout Anatolia and beyond. His writings had a great impact in the intellectual tradition of the Ottoman Empire, including such a figure as Molla Fenari and Ismail Bursevi. Through Qaysary the idea of the Akbaryan school gained an early foothold in the Ottoman world. The *Shaykh*

la ascendencia religiosa e intelectual del gran maestro ante los ataques provenientes de autoridades religiosas y eminentes figuras de las disciplinas como el *kālam* y el *fiqh*, estos celebres sufíes deliberaron férreas defensas en torno a la obra de Ibn ‘Arabī, mediante una serie de discursos que, por un lado, tenían como finalidad salvaguardar su autoridad como maestro por excelencia de las ciencias esotéricas y, por otro, difundir tan solo algunos aspectos de su vasta obra, particularmente aquellos que –desde sus propias consideraciones– resultaban más en consonancia con las corrientes normativas del Islam¹³.

Algo que resulta particularmente importante para la historia de la transmisión del legado akbarí es que, a pesar de que dichas defensas fueran elaboradas con la intención de salvaguardar la totalidad de las doctrinas de Ibn ‘Arabī, lo cierto es que algunas de las más espinosas imputaciones articuladas en su contra por sus feroces adversarios –particularmente aquellas en torno a nociones como *wahdat al-wuġūd*, sobre la base de las cuales muchos polemistas construyeron sus despiadados ataques– continuaron sin resolverse hasta bien entrado el siglo XVII. Fue solamente después de la segunda mitad de ese siglo cuando renombrados maestros sufíes como Ibrāhīm al-Kūrānī (m. 1689) y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī (m. 1731) y, tras ellos, sus discípulos más eminentes, entre los que encontramos a Muṣṭafā al-Bakrī (m. 1749), Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m. 1750), Šāh Walī Allāh (m. 1762) –todos ellos vinculados iniciáticamente a importantes cofradías o hermandades como la naqšbandiyya, la šaṭṭāriyya y la ḥalwatiyya– emprendieron la labor de zanjar las polémicas abiertas desde siglos anteriores contra el legado de Ibn ‘Arabī, respondiendo una a una a las imputaciones formuladas por quienes consideraron la obra del murciano como una innovación –o lo que es más grave aún– una apostasía¹⁴.

La cuestión de fondo para los historiadores se presenta pues como un panorama de ideas sin resolver, ¿cómo explicar sino el hecho que eminentes sufíes como al-Ša‘rānī, al-Magribī y al-Bakrī –maestros de alto rango en las ciencias esotéricas del *taṣawwuf* de su época, herederos

al-Islam Ibn Kemal (d. 1534) issued fatwas declaring the orthodoxy and legitimacy of Sufism in general and Ibn al-‘Arabī’s school in particular. His commentaries upon the Ringstones of Wisdom was used until the twentieth century in the Ottoman school system to teach the metaphysics of Ibn ‘Arabī», Caner Dagli, *Ibn al-‘Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge, 2016, p. 120.

13 «Intellectually, al-Bakrī emphasized the Sufi’s involvement in society, the study of the law from a variety of *madhhab* perspectives, and the possibility of direct spiritual unveiling, particularly in relationship to the spirituality of the Prophet. He was also interested in the writings of Ibn al- ‘Arabī, although he distanced himself from the external meaning of “the unity of being” (*wahdat al-wujūd*), suggesting, “The unity is experiential, not ontological», Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2021, p. 27.

14 Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press, 1999.

de las doctrinas akbaríes y, al mismo tiempo, personalidades que gozaron de una gran estima en el ámbito de la cultura general islámica— no asumieran la responsabilidad de responder a las serias imputaciones de orden teológico, jurídico y religioso en contra de Ibn 'Arabī y sus comentaristas que surgieron en ámbito árabe a partir del siglo XIII y que continuaron hasta bien entrado el siglo XVI? Podríamos pensar que en el trasfondo de todo ese ámbito de polémicas sin resolver, estos maestros optaran por una prudencia que revelaría una impertérrita lucidez y una confianza absoluta en los designios del espíritu. Sin embargo, hay razones que inducen a creer que la tacita reserva que mostraron ante la tarea de esclarecer o responder a algunas de las más ásperas imputaciones hechas contra las exposiciones más controversiales elaboradas por Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, en particular a algunas exposiciones articuladas en el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, así como por sus posteriores comentaristas, se debiera a la consideración de parte de estos ilustres maestros sufíes sobre la legitimidad de preservar la divulgación de las ciencias esotéricas del Ṣayḥ en ámbitos estrictamente iniciáticos del *taṣawwuf*. Ello explicaría el tono apologético de algunas de las obras más representativas de estos importantes sufíes en defensa de las doctrinas akbaríes¹⁵.

Ahora bien, a nuestra consideración existen otro factores —menos tangibles a la observación historiográfica y que, precisamente debido a ello, entrañan un impedimento para quienes dependen de métodos de investigación que solo reconocen como legítimos los aspectos verificables y cuantificables de la examinación histórica— que posibilitan una indagación más profunda de esta cuestión y que están en relación directa con modalidades de iniciación de las ciencias del *taṣawwuf*, y de las correspondientes investiduras espirituales propias de su estamento esotérico. La extensa literatura tradicional sufi hace referencia al manto iniciático, la *ḥirqa*, símbolo de realización de la ascensión del alma del *sālik* en la escala de grados de la existencia, y cuyo valor adquiere un significado consagratorio del viaje iniciático en la senda los misterios divinos y sus estaciones. A ello parecen aludir las diversas narrativas sufíes que hacen mención al manto akbarí, o *ḥirqa akbariyya*, hecho que supondría una investidura en los misterios de las ciencias esotéricas expuestas en obras escritas por Muḥyiddīn Ibn 'Arabī y su escuela, como rasgo distintivo de su especificidad iniciática.

15 «It is striking that not once in the lengthy two-volume work (*al-Yawaqit wa-l-jawahir fi bayan aqa'id al-akabir*) did al-Sha'rani quote from Ibn 'Arabī's controversial *Fusus* or from the works of Qunawi and the later *Fusus* commentators. It is also striking that al-Sha'rani was not concerned at all with the metaphysical discussions of essence and existence that so preoccupied the later Persianate tradition of ontological monism. He was obviously much more interested in the more visionary aspects of Ibn 'Arabī's oeuvre, for example quoting at great length Ibn 'Arabī angelology and his hierarchy of the divine names. The phrase *wahdat al-wujud* is never mentioned», Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2015, p. 239.

Así pues, la pregunta que nos planteamos, y que entraña un cierto grado de especulación ante la imposibilidad de elementos fácticos que afirmen lo contrario, supone la idea de considerar una posible escisión en la transmisión de las ciencias akbaríes que se habría dado en el contexto árabe durante el periodo del dominio mameluco como indicio, en el plano externo, de una intermisión del magisterio iniciático y la subsiguiente interrupción de la investidura esotérica del magisterio del maestro murciano. En otras palabras, ¿podríamos aceptar que el sufismo en tierras árabes durante la época mameluca –y cuya influencia duraría hasta el primer siglo del dominio otomano, es decir en pleno siglo XVI – habría dejado de recibir parte de las enseñanzas del Šayḥ al-Akbar simbolizadas por la investidura del manto akbarí?

Sea como fuere, y a pesar de que grandes maestros del *taṣawwuf* del periodo inicial del dominio otomano en tierras árabes como aš-Ša‘rānī y al-Bakrī hayan ejercido una enorme influencia en la preservación de ciertos aspectos de las enseñanzas akbaríes, un hecho que merece una consideración importante resultaría del estudio y reconocimiento de los discursos sufíes inspirados por el influjo del magisterio esotérico del gran maestro murciano que se manifestaron a partir de finales del siglo XVII, particularmente en las obras de los ya referidos maestros como Nābulusī y al-Kūrānī. Un asunto que resulta vital para responder a la cuestión de un refloreamiento, por así decirlo, en la transmisión de las ciencias akbaríes en el ámbito árabe del periodo en cuestión.

Serán dichos discursos sufíes los que –caracterizados por una profundidad y extensión digna de un discípulo de la escuela akbarí– contribuyeron a la restitución y el reconocimiento de la obra del maestro murciano y de algunos de sus discípulos más insignes. Ahora bien, la dificultad que una tarea de esas características entrañaba suponía una gran familiaridad con la fina riqueza lexical del sufismo de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y, sobre todo, una iniciación en la ciencias de los estados y estaciones que permitiese al hermeneuta descifrar algunos códigos simbólicos de naturaleza muy hermética, muy ornamentados con sutilezas expresivas propios del lenguaje alusivo del *šayḥ* murciano. En resumen, una doctrina sufi impregnada de una inconmensurable riqueza lingüística y, a su vez, de una vastedad de perspectivas hermenéuticas, cualidad que las hace irreducibles a cualquier planteamiento sistemático que tienda presentarlas según una perspectiva unidimensional, y que resultan a menudo desconcertantes a la consideración de la mentalidad que depende exclusivamente de las facultades racionales para la realización del conocimiento.

POLÉMICAS Y DEBATES EN TORNO A LA OBRA DE IBN ‘ARABĪ EN LAS PROVINCIAS ÁRABES DEL IMPERIO OTOMANO DURANTE EL SIGLO XVI

Volviendo al planteamiento inicial sobre la cuestión de la legitimidad normativa de la obra del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, el análisis histórico demuestra que dichas exposiciones habían suscitado fuertes polémicas en los diversos contextos intelectuales de la *umma*, y muy particularmente en el contexto árabe a partir del siglo XIV¹⁶. Las virulentas imputaciones a su obra se explican, considerablemente, debido a una concepción interpretativa de propensión literalista que ha caracterizado a ciertas perspectivas de la jurisprudencia islámica, o disciplinas del *fiqh*, cuyo escrupuloso rigor interpretativo de la *Šarī‘a* estaba más bien comprometido con una visión literal de las enseñanzas coránicas y proféticas. Ese tipo de perspectivas se han manifestado con mayor intensidad sobre todo en ámbito de la escuela de jurisprudencia hanbalí, aunque no necesariamente como una regla que defina una línea intelectual característica de tipo anti-sufi o en oposición a la escuela akbarí, sino más bien como una elaboración contextual en respuesta a ciertas preocupaciones de tipo ético-religioso y en ámbitos muy específicos del territorio árabe, articulados particularmente desde los centros de poder religioso como Damasco y el Cairo¹⁷.

Tal vez el caso más estudiado de este tipo de polémicas creadas en torno a la vida y obra del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī sea el del *faqīh* hanbalí Ibn Taymiyya (m. 1328), autor de algunas de las críticas más acérrimas articuladas en contra el maestro murciano y sus comentaristas, en particular en lo concerniente a ciertos aspectos de la ontología akbarí y muy específicamente en torno a nociones como *wahdat al-wuḡūd*. En ese sentido, a Ibn Taymiyya podemos pues atribuir el rol de ser el iniciador de una era de grandes conflictos religiosos y jurídicos en los que se ponían en tela de juicio la normatividad de ciertas enseñanzas y prácticas sufíes en relación a los fundamentos islámicos. Ello ha llevado a muchos estudiosos a formular esquemas binarios en los que anteponen, por una parte, al sufismo y, por otro, a un supuesto Islam ortodoxo caracterizado por una defensa a ultranza de la *Šarī‘a*¹⁸.

Sin embargo, William Chittick sostiene que las objeciones expuestas por Ibn Taymiyya están basadas más en fuentes secundarias que en una lectura directa de las propias obras escritas por Ibn ‘Arabī, atribuyéndole así una serie de significados que no responderían a las ideas originales expuestas por el maestro murciano. Estas conclusiones resultan muy significativas pues arrojan luz a una probabilidad que indicaría que tales interpretaciones fueron el resultado

16 Khaled El-Rouayheb, *Ibid.*

17 Éric Geoffroy, «Al-Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (ed.), *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill 2016.

18 Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press, 1999.

de extrapolaciones de algunas nociones presentes en la obra de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī o en alguno de sus comentaristas. Solo así se podrían explicar las polémicas conclusiones del *faqīh* damasceno que sirvieron como premisas para formular los cargos de *ḥulūl* (encarnacionismo) e *ittiḥād* (unión con la divinidad) contra Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī¹⁹.

Ahora bien, no será hasta la aparición de las exposiciones del teólogo ash’arita Mas‘ūd ibn Taftāzānī (m. 1390), que algunos aspectos centrales de la doctrina de Ibn ‘Arabī serán sometidas de manera sistemática a un riguroso escrutinio teológico, particularmente en lo concerniente a las exposiciones ontológicas relacionadas con la existencia, *wuḡūd*, y su relación con Dios y el cosmos. Como lo han demostrado algunos de los más renombrados estudiosos de las doctrinas akbaríes, la obra de Taftāzānī que sirvió de fundamento doctrinal para muchas de las formulaciones posteriores que siguieron la línea polemista de Ibn Taymiyya fue el *Šarḥ al-Maqāṣid*²⁰. En esta extensa obra el ilustre teólogo timurida sentó las bases para una ontología crítica que tenía como finalidad rebatir las exposiciones más claves de la metafísica akbarí formuladas no solamente en las obras ya mencionadas del *šayḥ* murciano, sino también en algunos de las más importantes obras elaboradas por sus comentaristas, tales como el *Miftāḥ al-gayb* de Šadr al-Dīn Qūnawī, el *Muntahā al-madārik* de Sa‘īd al-Dīn al-Fargānī, y el *Matla‘ ḥuṣūṣ al-kilām fi ma‘ānī Fuṣūṣ al-ḥikām* de Dā‘ūd al-Qayṣarī²¹.

19 «It is now well known that the expression plays no role in Ibn ‘Arabī’s writings, nor is it found, except in one or two instances, in the writings of his immediate disciples (specifically Šadr al-Dīn Qūnawī). It is not until Sa‘īd al-Dīn Farghānī, an important student of Qūnawī, that *wahdat al-wujūd* comes to be used in something like a technical meaning, though this specific meaning is hardly picked up in the later literature. No one ascribes *wahdat al-wujūd* to Ibn ‘Arabī himself before Ibn Taymiyya, who tells us that it is a heresy equivalent to *ittiḥād* (“unificationism”) and *ḥulūl* (“incarnationism”). It is worth noting that Ibn Taymiyya’s hostile reading of *wahdat al-wujūd* gave it a specific meaning that is not suggested by its literal sense, nor by the manner in which Farghānī used the term. Whether or not *wujūd* is “one” depends on how we define it. There can be no question of God’s *wujūd* or of the fact that God is one. It follows that God’s *wujūd* is one. Thus, *wahdat al-wujūd* can simply mean *wahdat wājib al-wujūd*, the “oneness of the Necessary Being,” and this is what I would presume it to mean if Ibn ‘Arabī used it. In this sense, it simply asserts the unity of God; in other words, it expresses *tawḥīd*, the first axiom of Islamic thought. In other words, the expression is completely unobjectionable.» William Chittick, «Wahdat al-Wujud in India», *Sufism and ‘Irfan: Ibn al-‘Arabi and His School. Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook 3* (2012), pp. 30-31.

20 «Ce texte établit pour la première fois peut-être une distinction doctrinale entre les partisans d’un *taḥawwuf* traditionnel, la voie du *fana* ou *al-fana’ fi al-tawḥīd* (anéantissement dans l’unité), et les partisans d’un *taḥawwuf* philosophique professant l’Unité de l’Être qui est donc celui d’Ibn ‘Arabī et de son école. C’est cette seconde doctrine que critique al-Taftāzānī en rappelant qu’il avait condamnée dans le même livre dans la partie consacrée à l’ontologie (*baḥt al-wujūd*), sans jamais pout autant préciser explicitement le nom de cette doctrine (unicité de l’Être) ni citer nommément Ibn ‘Arabī ou ses disciples. Mais le contexte ne laisse aucun doute sur la personne ou la théorie visées.» Bakri Aladdin, *Al-Wujūd al-ḥaqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi*, Damas: Institute Français de Damas, 1995, p. 26.

21 «Again speaking about *wahdat al-wujūd* Qunawī states: “The one existence attributed to created contingent things is, in reality, not something different from the true hidden existence, uncouple with identities and places

.....

A pesar de que algunos especialistas adjudican a las polémicas creadas en torno a la figura y obra de Ibn ‘Arabī por el célebre *faqīh* hanbalí Ibn Taymiyya un valor epistémico axial que prefiguraría el naciente y largo historial de disputas que dominará el ámbito de la intelectualidad islámica a partir de entonces entre los defensores del sufismo akbarí y los así denominados depositarios de la ortodoxia islámica - a los que presumiblemente pertenecería Ibn Taymiyya²², las fuentes demuestran que muchas de las polémicas en torno a Ibn ‘Arabī se fundamentaron en las exposiciones teológicas del gran teólogo timurida ²³.

Ahora bien, ¿es posible explicar el oscurecimiento de la recepción de la obra del *ṣayḥ* Ibn ‘Arabī y su escuela como consecuencia del impacto e influencia que ejercieron tanto la obra de Ibn Taymiyya como la de Taftāzānī en el pensamiento religioso arabo-islámico a partir del siglo XIV? Pensamos que un recurso tal resultaría demasiado simplista para responder una problemática que por su propia naturaleza iniciática no podría ser reducida a una causalidad meramente externa. Sea como fuere, el estudio de las narrativas sufíes escritas en árabe a partir del siglo XVII demuestra la existencia de corrientes del *taṣawwuf* profundamente formados en las difíciles exposiciones de las doctrinas de la escuela akbarí. Ya hemos hecho mención al rol de primer orden en la difusión y comentarios de las doctrinas akbaríes de parte de los eminentes sufíes como ‘Abd al-Ganī an-Nābulusī e Ibrāhīm al-Kūrānī, autores de importantes tratados de hermenéutica sufí inspirados profundamente por obras como el *Fuṣūṣ al-ḥikam* y otras obras del gran maestro murciano. El-Rouayheb argumenta que dicho florecimiento del pensamiento akbarí habría sido posible gracias a la circulación de corrientes intelectuales provenientes de lugares diversos de la *umma*, al ambiente cosmopolita instaurado por el poder otomano y, en ciertas instancias, por las coyunturas políticas creadas por la expansión del imperio safavida²⁴.

.....

of manifestation except by attribution and fiction.” The multiplicity of the one existence is only apparent, and comes from the side of the ‘places of manifestation,’ that is, from the point of view of multiplicity and manifestation itself. He goes on to note that the use of *wujūd* is an imprecise one, but he used it insofar as it was the most generalized for the things about which he was talking.» Caner Dagli, *Ibn al-Arabi and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge, 2016, p. 82.

22 Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Nueva York: Sunny Press, 1999.

23 Bakri Aladdin, *Al-Wijūd al-haqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi*, Damasco: Institute Français de Damas, 1995.

24 «In the first decade of the 17th century, the Shi’ite Safavids under Shah ‘Abbas (r. 1588-1629) managed to wrest Azerbaijan and Shirwan from the Ottomans, thus sparking off a westward exodus of Sunni Azeri and Kurdish scholars,» Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, (2006) p. 264.

A su vez, el gran flujo de viajeros que recalaban en las ciudades santas como La Meca y Medina traía consigo a personalidades sufíes de origen indio, muchos de ellos insignes representantes del sufismo akbarí y, a su vez, autores de comentarios sobre obras relacionadas con tales doctrinas. Muchos de estos personajes llegaron incluso a tomar residencia en lugares como Cairo o Damasco, o enviaban a sus delegados con el objetivo de difundir sus doctrinas, iniciando, de este modo, a nuevos círculos de discípulos en cadenas de transmisión de origen indio, como la *ṭarīqa ṣattāriyya*²⁵.

Lo que resulta particularmente significativo es que aquella confluencia hizo posible la transmisión de textos sufíes tan importantes del subcontinente indio como el *Kūṭāb al-Ġawāhir al-ḥams* del *ṣayḥ* indio Muḥammad Gawṭ Gwāliyārī²⁶. Tanto Nābulusī como Kūrānī, eminentes representantes del sufismo en las provincias árabes del imperio otomano y autores de algunos de los más importantes comentarios sobre aspectos centrales de la ontología akbarí, fueron iniciados en algunos de estos textos, particularmente este último, quien a través de su maestro Aḥmad al-Quṣāṣī (m. 1660) recibió una rica formación akbarí en base a textos de maestros indios como el *al-Tuḥfa al-mursala ilā rūḥ al-nabī* del *ṣayḥ* Muḥammad Faḍl Allāh al-Burhānpūrī, de quien escribió un comentario²⁷.

25 «A few years before Mulla Mahmud al-Kurdi came to Damascus and started teaching “the books of the Persians” an Indian mystic of the Shattariyya order settled in Medina. Sibghatallah al-Barwajī (d. 1606) quickly gained renowned as a Sufi master and initiated several local scholars into his order. He brought with him several books written by Indian Shattari mystics such as *al-Jawahir al-Khams* by Mohammad Ghawth Gwaliori (d. 1562). Al-Barwajī translated this work from Persian into Arabic, and a commentary on it was later written by his leading disciple, the Egyptian-born Ahmad al-Shinnawī (d. 1619). Al-Shinnawī became the sucesor of al-Barjawi and was in turn succeeded by Ahmad Qushashi (d. 1661), who in turn was succeeded by the Kurdish-born Ibrahim al-Kurani (d. 1690). Al-Shinnawī, al-Qushashi and al-Kurani were all outspoken adherents of the controversial idea of the “unity of existence” (*wahdat al-wujūd*), associated with Ibn Arabi and his followers. Indeed one of the major Shattari texts studied in their circle was *al-Tuḥfa al-mursala ila al-nabi*, a work by the Indian Shattari mystic Mohammad al-Burhanpuri (d. 1619-20) defending the idea of *wahdat al-wujūd*», Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, (2006), p. 271.

26 Carl W. Ernst, *Refractions of Islam in India Situating Sufism and Yoga*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

27 «Al-Kūrānī argued that *wahdat al-wujūd* was reconcilable to orthodox Ash‘arī theology since ‘God, whose quiddity and existence are identical, is both distinct from all contingent quiddities and manifests Himself in them.’ Newly published treatises of al-Kūrānī on the subject, ‘The Bountiful. Ascension in the Verification of Divine Transcendence in the Oneness of Being’ (*Maṭla‘ al-jūd fī taḥqīq al-tanzīh fī wahdat al-wujūd*) and ‘The Splendorous Insight into the Persistence of Divine Transcendence with God’s Manifestation in Created Forms’ (*Jalā’ al-naẓr fī baqā’ al-tanzīh ma’a l-tajallī fī l-ṣūr*), permit further exploration. Al-Kūrānī tasks himself with explaining several mysterious statements of Ibn al-‘Arabī, such as ‘Glory to Him who made things manifest, while He is their essence (‘ayn),’ or ‘The Real, Most High, is present (*mawjūd*) in His Essence (*bi-dhātih*), for His Essence (*li-dhātih*)», Zachary Wright, *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim*

El caso de Nābulusī resulta aún más extraordinario, pues el legado akbarí que le fue transmitido se sucedieron en estados visionarios en los que el espíritu del maestro murciano inició al gran sufi damasceno en las ciencias de los estados y las estaciones del alma. En su estudio hagiográfico sobre Nābulusī, Elizabeth Sirriyeh explica:

He extols the virtues of *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Meccan revelations) for true understanding of the Qur'an and Sunna, and speaks of his conviction that it is indeed a work received through mystical inspiration at the Meccan sanctuary. Along with the *Fuṣūṣ*, which he has been noted studying and teaching from young manhood, the pages of the *Futūḥāt* would seem to Nābulusī to overflow with blessings for him. However, he also believed in communication through dreams and visions and that 'guidance and favour' were imparted to him from beyond the grave by the spirit of Ibn 'Arabī. This sense of contact with the dead master would persist throughout 'Abd al-Ganī al-Nābulusī's life into his old age (E. Sirriyeh, 2005, 18).

Esa proximidad al espíritu del Šayḥ al-Akbar hizo posible una receptividad de parte del šayḥ damasceno que lo distinguió de muchos otros maestros sufíes, al punto de dejar entrever que su linaje akbarí dimanaba de una transmisión viva otorgado por el gran maestro murciano a través de experiencias de orden visionarias. Podemos pues establecer que la transmisión de un influjo vivo era el indicio de que dicho magisterio no dependía de las cadenas de iniciación instituidas por las cofradías, sino por la realización de una escala de grados que permitieron al maestro damasceno recibir el influjo espiritual akbarí a modo de 'aperturas' e 'iluminaciones' del corazón, y establecer así un vínculo directo con los misterios de la manifestación divina²⁸.

La hagiografía de 'Abd al-Ganī al-Nābulusī da cuenta precisamente de esa precocidad innata que lo distinguió por poseer esa capacidad excepcional para el aprendizaje de las ciencias tradicionales, fruto de una rica formación escolástica clásica que inspiró al gran šayḥ

World, Chappel Hill: The University of North Carolina Press, 2021, p. 32.

28 «Another Naqshbandi who openly espoused the more controversial aspects of the teachings of Ibn 'Arabi was the Damascene scholar 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d. 1731). Al-Nabulusi was initiated into the Naqshbandi order by a certain Abu Sa'id al-Balkhi, a second-generation disciple of the prominent Central Asian born Indian-based Naqshbandi Mahmud Khawand (d. 1642), yet another rival of Ahmad Sirhindi....al-Nabulusi, along with Qushashi and al-Kurani was perhaps the best know defender of the ideas of Ibn 'Arabi in his time. He wrote influential commentaries on the classics of monist mysticism, such as the *Divan* of Ibn al-Farid and the *Fusus al-Hikam* of Ibn 'Arabi. He prefaced these mystical commentaries with the remark that he had not consulted any other work while writing them, and instead relied entirely by divine inspiration (*fath*)», Khaled El-Rouayheb, «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press (2006), p. 273.

damasceno a dedicar su vida al cultivo de las ciencias tanto exotéricas como esotéricas²⁹. Ese mismo derrotero en el camino de las ciencias islámicas inclinó su alma a recorrer la senda del *sulūk* guiado –como él mismo testimonió– por el espíritu no solo de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, sino también de otros grandes maestros del *taṣawwuf* de épocas precedentes, muchos de ellos de linaje naqshbandī³⁰.

Desde nuestra consideración, la contribución tanto de Ibrāhīm al-Kūrānī como de ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī marcó un punto de gran significado en lo que hemos designado como la «restitución» del legado akbarí y, en ese sentido, ambos se revelan como dos figuras paradigmáticas del *taṣawwuf* del siglo XVII y XVIII respectivamente, y cuya enorme influencia se expandirá en todo el marco de la *umma* a través del magisterio de algunos de sus más ilustres discípulos, tanto directos como indirectos: Muṣṭafā l-Bakrī –de quien ya hicimos mención, Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (m. 1750), Šāh Walī Allāh (m. 1762) y Murtaḍā l-Zabīdī (d. 1791). Precisamente, este último tendrá un rol fundamental en la transmisión de las ciencias akbaríes a nuevas generaciones de maestros sufíes venidos desde diversos entornos de la *umma*. Michel Chodkiewicz hace referencia a él como el transmisor de la investidura *akbariyya* al abuelo de ‘Abd al-Qādir, cuando este se detuvo en El Cairo en su camino hacia La Meca:

Or, des documents inédits jusqu’à ce jour permettent d’établir qu’Abd al-Kader avait reçu l’investiture de la *khirqā akbariyya* et que il s’agissait même la d’une tradition familiale. C’est en effet par son père, sidi Muhyi l-din, que l’émir avait été rattachée a la chaîne (*silsila*) akbarienne; et Muhyi l-din, a son tour, tenait sa propre initiation du grand père de l’émir, sidi Mustafa, lequel avait été investi de la *khirqā akbariyya* en Egypte par un personnage fameux, le sayyid Murtaḍā al-Zabīdī (ob. 1791), (M. Chodkiewicz, 1982, 22).

29 «‘Abd al-Ganī al-Nābulusī was born into a distinguished family of scholars at Damascus in the year 1050/1641. As a small boy he attended his father’s classes and received a formal Islamic education until the age of twenty, when he became more deeply involved with Sufism, being particularly attracted by the writing of Ibn ‘Arabī, Ibn Sab’īn and al-Tilimsānī.» Elizabeth Sirriyeh, «The Mystical Journey of ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī », *Die Welt des Islams* Nr. 1/IV, Leiden: Brill, 1985, p. 87.

30 «Nābulusī also laid claim to receiving guidance from a great shaykh of the Naqshbandis. Although he had undergone an outer and bodily initiation through Abu Sa’id al-Balkhi, he seems to have attached more importance to his inner initiation through the spirit of Khwāja ‘Alā al-Dīn ‘Attār (d. 1400), a son-in-law of and major disciple of Bahā’ al-Dīn Naqshband. This ‘Attār also features in the spiritual ancestry of Jami, linked to him by two intermediary shaykhs, and so a kind of bond is formed between the two poets, Nābulusī and Jāmi, joined as spiritual heirs of the same great masters, although separated historically by 200 years.» Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: Abd al-Ghani al-Nabulusi*, 1641-1731, Londres: Routledge, 2005, p. 43.

Este relato nos permite pues reconstruir la transmisión iniciática de las ciencias akbaríes conferida por el *ṣayḥ* Murtaḍā al-Zabīdī al entorno familiar de ‘Abd al-Qādir. Zabīdī fue discípulo de algunos de los más eminentes sufíes de su época, aunque en todos los casos nos remiten a cadenas iniciáticas instauradas por las dos figuras paradigmáticas a las que hicimos alusión anteriormente, es decir Ibrāhīm al-Kūrānī y ‘Abd al-Ganī al-Nābulusī. Por una lado, la iniciación en la *tarīqa ḥalwatiyya* y en la *naqšbandiyya* a través de ‘Abd al- Karīm al-Sammān (m. 1775), discípulo directo de Muṣṭafā l-Bakrī ³¹, y este a su vez el más célebre discípulo de Nābulusī; como dato significativo sabemos que al-Sammān había iniciado a su vez a otros celebres *ṣuyūḥ* del sufismo magrebí como Aḥmad al-Tiġānī y ‘Abd al-Wahhāb al-Tāzī. Por otro, iniciado en las vías *ḥalwatiyya* y *ṣattāriyya* a través de las enseñanzas del célebre maestro indio Šāh Walī Allāh al-Dihlāwī, con quien Zabīdī habría estudiado las diferentes ramas del saber sufí y sus doctrinas. Šāh Walī Allāh había sido discípulo de Abū Ṭāhir al-Kūrānī, el heredero del magisterio espiritual e hijo del célebre *ṣayḥ* de origen kurdo Ibrāhīm al-Kūrānī.

Esta reconstrucción de las cadenas de transmisión del legado de Ibn ‘Arabī nos permite afirmar el papel cardinal que tuvieron los maestros sufíes provenientes de los diversos espacios geográficos de la *umma* en la difusión de las doctrinas akbaríes en ámbito intelectual de las provincias árabes del imperio otomano a finales del siglo XVIII. El caso del *ṣayḥ* Murtaḍā al-Zabīdī posee un particular significado pues es el enlace que nos permite restablecer la conexión entre las redes de difusión de las doctrinas akbaríes del siglo XVII y XVIII con el sufismo del siglo XIX en la figura de ‘Abd al-Qādir y, de este modo, poder contemplar la belleza y riqueza de la obra del gran *ṣayḥ* argelino a la luz de toda la rica tradición espiritual inspirada en el legado vivo del *ṣayḥ* Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y de sus posteriores comentaristas.

KITĀB AL-MAWĀQIF*, EL LIBRO DE LOS INTERVALOS Y EL SIGNIFICADO DE LAS ESTACIONES Y DE SUS SECRETOS EN LA REALIZACION DEL *SULŪK

El *Kitāb al-Mawāqif* se nos presenta como un compendio de comentarios alusivos sobre la naturaleza de la esencia divina y del conocimiento que de ella se derivan y, más específicamente, sobre las tipologías tanto de las ciencias transmitidas –es decir aquellas que se obtienen por

31 «Bakri started a process whereby the order became one of the most influential and respected among Egyptian ulema in the eighteenth and nineteenth centuries...Furthermore Bakri belonged to the Karabasi suborder that was particularly devoted to Ibn Arabi: Karabasi Ali Veli had authored a commentary on the *Fusūs* and his disciples belived that Ibn ‘Arabi had predicted their masters’ appearance. Bakri was also a close student of Abd al-Ghani al-Nabulusi, studied with him numerous woks by Ibn ‘Arabi, including the *Fusūs*, and himself upheld the doctrine of *wahdat al-wujūd* in his treatise *al-Mawrid al-adhab li-dhawī al-wurud fi kashf ma’na wahdat al-wujūd*», Khaled El-Rouayheb, *Islamic intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge University Press, 2015, p. 268.

esfuerzo racional –como de las ciencias infusas– aquellas que los sufíes realizan por don divino o “develación”, que estos denominan *kašf*– y cuyas fuentes nos remiten de manera constante y rigurosa al Corán y a las tradiciones proféticas³². Así, la obra de ‘Abd al-Qādir aborda una extensa variedad de perspectivas epistemológicas desarrolladas a lo largo de la historia de la intelectualidad islámica para volver a plantear la preeminencia del conocimiento directo de los misterios divinos, identificada con la facultad del corazón (*qalb*) en tanto que órgano sutil y morada de la consciencia humana, sobre las ciencias transmitidas cuya dependencia del esfuerzo intelectual tiende a alejar al creyente del reconocimiento de la manifestación incesante viva de la Presencia Divina. Desde esa perspectiva, el discurso inspirado de ‘Abd al-Qādir resulta significativamente en consonancia con las enseñanzas de Ibn ‘Arabī a ese respecto:

When the intellect of the people of faith in God see that God has demanded of them that they recognize Him after they have recognized Him using their logical evidence, they know that there must be another knowledge of God which does not come about through the path of thinking. They take up the hard work of exercises and retreats and struggles with the lower self: and severing connections and being alone and sitting with God – in order to empty the site and make the heart holy, pure from the blemishes of thought, because thinking is connected with the things of this world, (Ibn al-‘Arabī, 2020, 582).

A través de la exhalación de sus discursos inspirados ‘Abd al-Qādir buscaba infundir con halito renovador a las ciencias de la develación (*mukāšafa*), de la visión directa (*‘iyān*) y de la degustación espiritual (*dawq*) tipologías que caracterizan a la realización de la vía del *sulūk*, es decir la iniciación en ciencias del *tašawwuf*³³. Esa intención de revivificar las ciencias del corazón no deberían ser vistas como una simple identificación retórica del *šayḥ* argelino con la tradición narrativa sufi, sino mas bien como el fruto de una autentica vocación espiritual de estirpe renovadora que encuentra su *raison d’être* en una profunda certeza interior, ciencia que

32 En cada una de las páginas del *Kitāb al-Mawāqif*, ‘Abd al-Qādir hace una minuciosa mención a infinidad de versos coránicos cuyos significados comenta de manera alusiva y extensa, para luego hacer referencia a una vasta literatura de los hadices, citando tanto a las más renombradas autoridades de esa ciencia, como a otros maestros cuyos hadices no gozan del privilegio de ser considerados canónicos pero que resultan ser una importante fuente de sabiduría y que complementan de manera reveladora muchas de las enseñanzas que aparecen en el libro revelado. Su esfuerzo hermenéutico se inspira en toda la gran tradición sufi que lo precedió, citando a una larga lista de ilustres maestros – Sahl al-Tustarī, Ğunayd, Sarrāġ, Gazālī, Ibn ‘Aṭā’ Allāh, Suyūtī, ‘Abd al-‘Azīz al-Dabbāg, por citar solo algunos de ellos.

33 Para una introducción general a los términos técnicos del sufismo, véase la obra del *šayḥ* magrebí Aḥmad Ibn ‘Ajība, *Kitāb Mi‘yāj al-Tašawwuf ilā Haqā’iq al-Tašawwuf* (traduction annotée Jean-Louis Michon, texte bilingue), París: Albouraq, 2010.

los sufíes denominan *Ḥaqq al-yaqīn*³⁴. La aspiración del *ṣayḥ* argelino resulta particularmente significativa considerando las dramáticas circunstancias históricas que le tocó vivir, una época en el que la *umma* se sumía en una desoladora desorientación espiritual frente al avance avasallador de la cultura europea³⁵.

Para ‘Abd al-Qādir esa certeza interior entrañaba la realización de una ciencia gustativa –es decir una forma de conocimiento directo que los maestros sufíes denominan *dawq* – que hiciera posible contemplar aquellas dramáticas circunstancias históricas en toda su dimensión metafísica y, de ese modo, aceptar la misión providencial que lo inspiraba a reconocer (*ma‘rifā*) la incesante fuerza de la Voluntad Divina presente en toda instancia, en todo lugar y, consecuentemente, en toda creencia. Desde esa perspectiva integradora, las propias tribulaciones históricas que sumían a la *umma* en la agitación política adquirirían pleno sentido, revelándose como una de las infinitas posibilidades del incesante despliegue de las teofanías divinas (*taḡallī*) en tanto que posibilidades que permitirían al *sālik* reconocer el velo de la misericordia infinita a cada instante. Para los *ṣuyūḥ* como ‘Abd al-Qādir, dicho reconocimiento supone la atestación del *tawḥīd* –en el Islam, la noción de la unidad divina– en sus dimensiones más profundas, tanto existenciales como metafísicas, lo que les confiere la evidencia de una ciencia divina que dimana de las propias enseñanzas del libro revelado:

Cette Miséricorde est unique per l’Essence et multiple per les relations et expressions, la multiplicité étant inhérente à ses objets. L’universalité de cette Miséricorde englobe toutes choses, y compris la colère, les souffrances, le châtement, et d’autres choses que l’on imagine contraires a la Miséricorde. En effet, le tout est une autorévélation de cette Miséricorde qui englobe donc toutes choses, car le Très-Haut est illimité (‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2021,130).

Siguiendo los pasos del maestro murciano, a quien constantemente cita, explica y comenta, ‘Abd al-Qādir era consciente de que el despliegue incesante de teofanías revelaba esa relación cardinal entre lo Uno y lo múltiple o, en otras palabras, entre lo divino y el cosmos, un viaje incesante hacia la multiplicidad a los que aluden de manera elíptica y misteriosa las enseñanzas coránicas. Es decir que a la mirada contemplativa de maestros como Ibn ‘Arabī y ‘Abd al-Qādir, la revelación coránica se manifiesta como una fuente inagotable de sabiduría desde donde efluyen significados vivos y cuyas enseñanzas adquieren singular actualidad por intermediación del magisterio profético. Ello permite explicar la importancia que entrañan las tradiciones atribuidas al profeta Muhammad, los hadices, en la realización de los diversos grados de la fe islámica y, a su vez, comprender porqué para la tradición sufi el profeta del Islam personifica al hermeneuta por excelencia de las enseñanzas que dimanan del verbo divino.

34 Ibn ‘Ajība, *Ibid.*

35 Ibn ‘Ajība, *Ibid.*

Ahora bien, han sido precisamente los maestros sufíes, los *awliyā'*, quienes, como herederos del magisterio profético, han buscado actualizar tales enseñanzas durante toda la historia del *taṣawwuf*, aunque, a diferencia de las enseñanzas reconocidas por las ciencias transmitidas, los visionarios y espirituales sufíes son enfáticos en reconocer que dicho magisterio entraña la realización de una serie de grados iniciáticos que, por inspiración directa, conecta al espíritu del viajero en la senda con aquello que los sufíes denominan la realidad muhammadí o *ḥaqīqa muḥammadiyya*.

En ese itinerario ascensional de los grandes maestros sufíes a través de la historia islámica Muḥyiddīn Ibn 'Arabī personifica la cumbre de las estaciones de la realización del secreto de la manifestación divina. Y ello nos remite necesariamente a un tema recurrente en la tradición sufi y cuya fuente se encuentra de manera alusiva en algunos de los más citados versos coránicos, la naturaleza primordial del Hombre en el seno de la divinidad. Esa grandeza humana a la que alude el discurso sufi del maestro murciano no resulta ser pues una mera gratificación poética, sino del reconocimiento del estatuto primordial del ser humano en relación a su naturaleza divina.

Ese implícito reconocimiento de la naturaleza primordial del espíritu humano, que se manifiesta en la excelencia de carácter, fue puesto de manifiesto por parte del *ṣayḥ* argelino en las circunstancias más críticas como líder del *ḡihād* anticolonialista. Los comentarios y enseñanzas del *Kitāb al-Mawāqif* ejemplifican pues el modelo humano muhammadiano y, en ese sentido, resulta fiel a toda la gran tradición sufi, particularmente al sufismo akbarí. El reconocimiento por parte de Ibn 'Arabī y sus comentaristas de la quintaesencia ontológica del espíritu de Muhammad, al que identifican con la figura trans-histórica del profeta del Islam en tanto que Hombre Universal –*al-Insān al-kāmil*– supone la realización de los más altos grados en la escala de los secretos de los misterios divinos³⁶.

36 «La centralité et l'exemplarité de la figure du Prophète dans la pensée d'Abd al-Kader, le distingue de ses contemporains et de leurs successeurs, qu'ils soient réformateurs musulmans ou moderniste-laïcs. Suivant les orientations fixées par les savants occidentaux de l'époque presque tous voulaient limiter le rôle et l'importance de Muhammad a ce qui est historiquement et scientifiquement démontrable. En conséquence, la vérité religieuse, et en définitive de toute vérité, a été relativisée et la certitude est devenue un objectif incertain. Abd al-Kader n'a pas accepté une telle vue étroite et séculière de la prophétie ; il a proposé une appréciation plus profonde, en se basant sur le hadith suivant : « J'étais déjà prophète alors qu'Adam était encore entre la bouse et l'eau ». Une telle compréhension, fondée sur le temps divin, transcende toute perception terrestre de la prophétie. Prophétie et Prophète lient le monde de l'apparence et de la multiplicité, *al-Zāhir*, au monde cache de l'unité essentielle et de la certitude, *al-Bātin*», Sanaa Makhoul, «Reforme ou renouveau : le débats sur les changements dans l'islam du XIX siècle», en Eric Geoffroy (ed.), *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, Paris: Albouaq, 2010, p. 145.

En *Fuṣūṣ al-ḥikam*, el Ṣayḥ al-Akbar enuncia de manera clara su doctrina antropológica del Hombre Universal basándose en fuentes coránicas, y cuya visión reconoce ese papel central del ser humano en el plano divino:

Thus, this being (Adamic) was called Man (*insān*) and God's representative (*khalifah*). As for his quality as a man it designates his synthesised nature (containing virtually all other natures created) and his aptitude to embrace the essential Truths. Man is to God (*al-Haqq*) that which the pupil is to the eye (the pupil in Arabic is called 'man within the eye'), the pupil being that by which seeing is effected; for through him (that is to say Universal Man) God contemplates His creation and dispenses His mercy, (Muhyi-d-din Ibn 'Arabī, 1975, 12).

En el *mawqif* 103 'Abd al-Qādir recurre a una serie de imágenes de análogo valor simbólico cuando hace referencia a uno de los versos más comentados por la tradición sufi, la aleya 35 de la azora de la Luz, *an-Nūr*, y que para el ṣayḥ simboliza el lugar de manifestación del espíritu muhammadí:

Puis Dieu a répondu (dans la suite du verset a la question : cette illumination de la terre, deux cieux et de toutes les créatures se produit directement ou par intermédiaire? Doit elle être comprise comme une conjonction, une union ou un mélange? Par le recours au symbole de la niche, du verre et de la lampe, il nous a fait savoir que cette illumination s'opérait sans union, mélange ni conjonction, par l'intermédiaire de la Réalité muhammadienne (*al-haqīqa al-muhammadiyya*), laquelle est la première détermination (*al-ta'ayyun al-awwal*), l'Isthme des isthmes (*barzakh al-barazikh*), le lieu de la théophanie de l'Essence et de l'apparition de la Lumière des lumières (Abd el-Kader, 1982, 119).

Al meditar en esas enseñanzas que brotan fruto de las visiones inspiradas del ṣayḥ argelino podemos contemplar con mayor detenimiento el itinerario intelectual y espiritual de este insigne maestro, cuya obra se inscribe en la fecunda tradición de comentarios de hermenéutica inspirada y cuyo mayor representante es el ṣayḥ murciano Ibn 'Arabī. A tal efecto, la realización del *tawḥīd* en sus dimensiones últimas supone el otorgamiento de una ciencia divina del que los sufíes son los privilegiados depositarios y a quienes 'Abd al-Qādir -siguiendo al maestro murciano- llama 'la gente de la revelación y de la Realización del Ser':

Quant aux Gens du Dévoilement initiatique et de la Réalisation métaphysique (*ahl al-Kashf wa-l-Wujūd*), ce sont les Gents de la Perplexité extrême (*al-Hayrah al-'uzmâ*) et de la Station suprême (*al-Waqfah al-kubrâ*), du fait de l'affrontement (*taçadum*) et de la diversité (*ikhtilâf*) des Épiphanies des Noms divins, et du fait qu'Elles ne demeurent jamais selon un mode unique et un genre particulier : ces Gens évoluent, (*yataqallabûn*)

alors avec ces Épiphanies comme le fait le caméléon, sans persister dans une attribution unique des actes parce que la diversité successive des attributions des actes provient de la diversité des Épiphanies, (‘Abd al-Qâdir Al-Jazâ’irî, 2021,133).

Remitiéndose de manera rigurosa y constante a las fuentes narrativas más importantes de la tradición islámica – Corán y las narraciones de los hadices– el *Kitāb al-Mawāqif* nos presenta pues los grandes temas que han inspirado a toda la gran tradición sufi desde sus inicios: la relación entre Dios y el Hombre, la cuestión del conocimiento de Dios, la función del Hombre en el plano divino, el significado de lo múltiple a partir del Uno y, sobre todo, la naturaleza de la esencia de Dios, el Principio Universal de toda metafísica que para los sufíes ha suscitado una serie de meditaciones de profunda visión contemplativa³⁷:

Les hommes, dans cette demeure qu’ils considèrent comme une réalité extérieure, pensent qu’ils son sortis du Degré de la Science vers quelque chose d’autre, dans un demeure autre que la Science divine. Ils se méprennent : ils restent toujours au Degré de la Science divine, ils n’en sont pas sortis et n’en sortiront jamais ! Ce qui apparaît de cette demeure actuelle, que ils considèrent comme leur réalité propre extérieure a la Science, est la Réalité même de Dieu, revêtue des statuts de leurs prédispositions constituant leurs réalités essentielles. En vertu de ce qu’elles sont en soi, ces dernières ne sortent jamais de la Science divine pour devenir ce que l’on appelé une “réalité extérieure”, (‘Abd Al-Qâdir Al-Jazâ’irî, 2019, 47).

Así, a la meditación de una lectura cuidadosa, el *Kitāb al-Mawāqif* resulta ser una síntesis de las ciencias del corazón, de sus estaciones –*maqāmāt*– y de los intervalos –*mawāqif*– que se suceden en la realización de los grados ascensionales que llevan a la estación suprema³⁸. Esto nos permite reconocer su parentela espiritual con obras como *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *Maṣhāhid al-asrār* de Ibn ‘Arabī, pero también de otras en esa línea de ontología y metafísica akbarí como *al-Insān al-kāmil* de ‘Abd al-Karīm Ġīlī, la *Muqaddima* de Dā’ūd al-Qaysarī o *al-Wuġūd al-Ḥaqq* de ‘Abd al-Ganī l-Nābulusī³⁹:

37 Kalābādī, *Kitāb al-Ta’arruf. Il sufismo nelle parole degli antichi* (introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Urizzi), Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002. Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya fī ‘ilm al-tasawwuf. Tratado sobre la ciencia del sufismo* (traducción, estudio preliminar y notas de Gustavo Bize, tomo I y II). Buenos Aires: Editorial Yerrahi, 2021.

38 Ahmad Ibn ‘Ajība, *Ibid.*

39 Dāwūd al-Qaysarī, *The Horizons of Being The Metaphysics of Ibn al-‘Arabī in the Muqaddimat al-Qaysarī* (Mukhtar H. Ali ed.), Leiden: Brill, 2020; Abd al-Ghani al-Nabulusi, *Al-Wujud al-Ḥaqq du cheikh Abd al-Ghani al-Nabulsi* (Édité par Bakri Aladdin), Damas: Institute Français de Damas, 1995.

⋮

La Réalité de Dieu est unique et homogène; elle n’est soumise ni a la multiplicité, ni a l’altérité ; elle ne peut être ni circonscrite ni limitée, et la multiplicité des êtres et des supports de manifestation ne peut la conditionner. Ses supports de manifestation sont, eux, par contre, multiples, différenciés, circonscrits et conditionnés, (‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2013, 75).

Unos ciento cincuenta años antes otro eminente *ṣayh* damasceno iniciado en las doctrinas akbaríes, exclamaba con sutil exaltación algunas pertinentes aclaraciones en relación a las polémicas suscitadas por la noción de *waḥdat al-wuǧūd* en ciertos ámbitos intelectuales dominados por las disciplinas del *fiqh* y el *kālam* desde donde – siguiendo la línea de Ibn Taymiyya y Taftāzānī – se continuarán articulando encendidos ataques contra Ibn ‘Arabī y sus más insignes comentaristas:

Tous les concepts aboutissent à la doctrine de l’Unité de l’Être (*Waḥdat al-wuǧūd*) comme nous l’avons démontrée. On peut demander aux savants exotériques a taus théologiens : comme pouvez –vous envisager un être (ou une existence) qui ne serait pas Allah au sein des mondes ? Je vous le dis : tout repose sur l’être divin, en dehors de Lui tout est conditionne e détermine par définition, car ils sont créés (formels) et lorsque nous observons la réalité propre d’une chose, il ne resta rien de réel et d’effectif. Leur existence est due a celle d’Allah et l’Existence divine est unique, (‘Abd al-Ganī al-Nābulṣī, 2020, pp 30).

Las inspiraciones más profundas que han suscitado en ‘Abd al-Qādir la meditación de los secretos que, a la luz del corazón iluminado, brotan de las enseñanzas del excelso maestro murciano, despierta en él una profunda vocación hermenéutica y una eminente intuición espiritual que le permite reconocer la particular actualidad de las doctrinas akbaríes para la realización del ideal humano muhammadí.

En ese sentido, ‘Abd al-Qādir se presenta como un digno comentarista de la obra de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, estando en profunda y fiel sintonía con otros eminentes sabios y sufíes que han arrojado luz en las ciencias akbaríes para una mejor comprensión de algunas de las más difíciles aspectos de su metafísica. En uno de sus comentarios sobre la naturaleza incognoscible de la Esencia del Omnicompasivo y Mísericordioso, ‘Abd al-Qādir a su vez que niega cualquier posibilidad de conocimiento que a aquella remita, afirma, por otro lado, la posibilidad de un reconocimiento de sus atributos en tanto que relaciones con la función de la divinidad:

L’Essence, considérée en Soi, ne peut être saisie ni par le sens, ni par l’intellect (ou la raison), ni par dévoilement, contrairement au cas ou Elle est considérée comme assumant la Fonction de Divinité car, dans cette condition, Elle peut être saisie par

les sens, l'intellect (ou la raison), et le dévoilement, (Émir 'Abd Al-Qâdir Al-Jazâ'irî, 2013, 79).

Siguiendo al *Šayh al-Akbar* en su itinerario inspirado, 'Abd al-Qâdir nos recuerda que el reconocimiento de la indigencia ontológica del hombre revela el misterio del espíritu remitiendo a cada instante la multiplicidad de sus teofanías a su fuente primigenia, la esencia incognoscible que a confiere existencia a todo. Considerada desde una perspectiva puramente formal, el *Kitāb al-Mawāqif* sorprende al análisis literario por esa extensísima gama de registros lingüísticos y metafóricos que la revelan como una obra de literatura árabe, tanto en prosa como en verso, prodigiosa en su contemporánea originalidad y, a su vez, fecunda en el modo en el que resulta fiel a toda la gran tradición clásica, hecho que lo convierten en uno de los últimos más grandes exponentes de la rica tradición sufi escrita en lengua árabe⁴⁰.

RECEPCIÓN, TRANSMISIÓN Y RESTITUCIÓN DEL LEGADO AKBARI EN LA OBRA DE 'ABD AL-QĀDIR AL-ĠAZĀ'IRĪ

La vida y obra del *šayh* 'Abd al-Qâdir se sitúa en un periodo de la historia de la intelectualidad islámica particularmente significativo, una época en el que la civilización islámica empezaba a sentir las presiones del dominio colonialista en el propio terreno del *dar al-Islam* de manera vertiginosa, anunciando de este modo una serie de dramáticas transformaciones políticas en el vasto espacio geográfico de la *umma*, desde el Magreb hasta la Malasia Peninsular. Dichos procesos terminaron por acelerar la ruptura entre la intelectualidad islámica con la cultura clásica, visión esta que había configurado – a pesar de las transformaciones históricas - por más de un milenio toda la experiencia del saber y el conocimiento en dicha civilización.

A la llegada de 'Abd al-Qâdir a Damasco en diciembre de 1855, los otomanos se encontraban empeñados en la reorganización del sultanato mediante la puesta en marcha de una serie de reformas institucionales inspiradas en el modelo de estado moderno europeo, proceso conocido por los historiadores como *Tanzimat*. Ya a finales del siglo XVIII los otomanos habían sido testigos directos del expansionismo europeo cuando Napoleón Bonaparte ocupó parte de Egipto. No obstante de lo efímero de la campaña militar napoleónica, tal evento supuso un grave precedente que remeció la conciencia colectiva de los musulmanes, por

40 No resulta ser un detalle de menor importancia el que incluso un especialista en literatura árabe contemporánea, como Pedro Martínez Montávez, lo considere conjuntamente -con al-Nābulusī- como uno de los últimos grandes exponentes de la literatura árabe moderna. Ver su *Introducción a la literatura árabe moderna*, Granada: Universidad de Granada, 1994.

lo que los círculos de poder otomanos suponían que para poder competir con los afanes colonialistas de las potencias europeas bastaba reproducir su modelo de Estado nación. En cierto modo, a eso respondía la necesidad de una reorganización total del aparato estatal otomano⁴¹.

En medio de esa tesitura política el *ṣayḥ* argelino era consciente de tal desafío tal vez más que ningún otro musulmán de su época, habiendo liderado la resistencia como *Amīr al-Mu'minīn* de las tribus argelinas contra el poder colonialista francés, de 1832 hasta 1847. Pero sería, sobre todo, su experiencia en la prisión de Ambois, hasta 1852, lo que le daría la certeza de que los musulmanes se encontraban *ad portas* a una ordalía que exigirá de ellos la mejor de las respuestas: ser fieles al modelo profético para poder hacer frente a toda exigencia y dificultad que pondría en riesgo la fe islámica, sobre todo a aquellas que amenazaran la existencia de la *umma*.

Se trataba, pues, de una certeza del corazón que iluminaba el único camino posible para la sobrevivencia de los valores islámicos: la revivificación de los rasgos de carácter nobles (*makārim al-ajlāq*), atributos proféticos a los que aspiran los *ʿarifūn*, es decir, los gnósticos que siguen la vía del *sulūk*⁴². Para estos, no se trata simplemente de una revivificación de tipo moral o ético, sino de un rasgo humano primordial y, a su vez, universal pues engloba todo rasgo humano de carácter relativo. Las enseñanzas sufíes apuntan precisamente a ello, sancionando el camino espiritual que orienta al alma humana hacia la proximidad divina.

Así, el exilio espiritual de 'Abd al-Qādir en Damasco resulta revelador para poder apreciar el tipo humano que ejemplifica el eminente *ṣayḥ* argelino que, siendo específico –en tanto expresión de un modelo humano de una tradición particular, el Islam– posee a su vez una dignidad universal en tanto que personificación de los más nobles rasgos de carácter de Muhammad, el sello de la profecía y síntesis de todas las tipologías proféticas que lo antecedieron. Ese ideal humano ha inspirado a los más eminentes maestros sufíes a asumir el rol de auténticos representantes de la divinidad en el plano de la creación, y realizar aquello

41 «In general terms, the reorganizations were efforts to restructure Ottoman public life and to create a more effectively centralized empire. The Tanzimat took place in the context of a growing European involvement in Ottoman affairs and the continuing relative weakness of the empire. It was, however, a significant effort in reformist programs of modernization, and it created a modern-educated class and effectively restructured the imperial system in more modern terms. The Tanzimat resulted in some changes in the specifically Islamic institutions, and the imperial religious establishment was brought under greater bureaucratic control, » John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Nueva York: Syracuse University Press, 1994, pp. 88-89.

42 «When A'isha was asked about the character of the Messenger of God, she answered, "His character was the Koran." She said that because he was unique in character, and that unique character had to bring together all noble character traits (*makārim al-akhlāq*), » William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York: State University of New York Press, 1989, p. 241.

que siete siglos antes había enunciado el excelso maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī en su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, escrita precisamente en Damasco en los años finales de su vida, “ser la pupila a través del cual Dios contempla su creación”⁴³.

Atrás habían quedado los esfuerzos del *ḡihād* menor para abrirse a las infinitas posibilidades de aproximación a la divina presencia que suscita en el corazón el *ḡihād* mayor, estableciéndose en Damasco a la búsqueda del influjo vivo del excelso maestro Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī⁴⁴. La fuerza espiritual (*ḥimma*) del maestro murciano, presente en la intimidad de su reposo póstumo ubicado en el barrio damasceno de Salihyya, continuara a inspirarlo en la vía de la realización de la extinción en la extinción, o extinción en la esencia (*fanā’ fī l-dāt*)⁴⁵.

Sin embargo, el vínculo con Damasco se remitía a la primera visita que realizó en compañía de su padre Muḥyiddīn –probablemente alrededor de 1828– tras haber realizado la peregrinación en las ciudades santas del Islam. Instalándose en la antigua capital de los omeyas, allí estableció contacto con importantes maestros sufíes como el *ṣayḥ* Ḥālid al-Naqṣbandī, discípulo del *ṣayḥ* indio Aḥmad Sirhindī, y reconocido por sus enseñanzas de orientación akbarī⁴⁶. Chodkiewicz formula la hipótesis de que fue durante su primera permanencia en Damasco cuando el joven ‘Abd al-Qādir habría sido investido por el *ṣayḥ* Ḥālid con la *ḥirqa akbariyya*, aunque también propone otra probable investidura a través de su abuelo paterno, sīdī Muṣṭafā, quien a su vez la habría recibido del *ṣayḥ* indio Murtaḏā

43 Ibn ‘Arabi, Muhyi-d-din, *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Gloucestershire: Beshara Publications, 1975.

44 Armando Montoya Jordán, «Belleza, misericordia y transformación del alma: la dimensión interior del *ḡihād* según la perspectiva sufi», *El Azufre Rojo* 8, (2020), 125-152.

45 «Lorsqu’on parle d’«extinction» (*fanā’*), cette expression s’applique en propre a l’extinction dans l’Essence (*fanā’ fī l-dhāt*) qui est l’effacement des contours et des formes par la contemplation (*al-shuhūd*) de Dieu Très-Grand (*al-Kabīr*) et Sublime (*al-Muta‘āl*), ou par la dissolution (*istihlāk*) du sensible (*al-hiss*) devant la manifestation de l’intelligible (*al-ma‘nā*) », Ibn ‘Ajība, *Kūtāb Mi‘rāj al-Taṣawwuf ilā Ḥaqā’iq al-Taṣawwuf* (traduction annotée Jean-Louis Michon, *texte bilingue*), Paris: Albouraq, 2010, p. 184.

46 «It is also necessary here to notice that when the emir arrived in Damascus, the city had already experienced a renewed interest in the work of Ibn ‘Arabi with Shaykh ‘Abd al-Ghani al-Nabulusi (1641-1731), Shaykh Khalid al-Baghdadi (1779-1827), and their disciples. Well into the eighteenth century, Ibn ‘Arabi’s ideas on God’s mercy (that reaches non-Muslims) and the oneness of existence were often discussed, supported or rejected in Sunni circles. Ibn ‘Arabi thus remained a controversial figure and it was perhaps due to his unconventional views that a formal *tarīqa* (order) was never constructed around him. Spiritual affiliation to the Shaykh was nevertheless preserved and secretly transmitted from one Sufi to another. Emir ‘Abd al-Qadir himself received the Akbarian affiliation from his grandfather, who in turn received it from the Indian-born Shaykh Murtaḏā al-Zibidi (1732-90), whom he had met in Egypt on his way to the Hajj», Iheb Guermazi, «Ivan Aguéli and the Islamic Legacy of Emir ‘Abd al-Qadir», en Mark Sedgwick (ed.), *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury, 2021, p.133.

al-Zabīdī en su ruta al *ḥaǧǧ*⁴⁷. 'Abd al-Qādir no imaginaría que un cuarto de siglo más tarde volvería a Damasco para asentarse como huésped ilustre, siendo recibido jubilosamente por los damascenos y, muy particularmente, por un círculo de ilustres *muḥaqqiqūn*, es decir los que han realizado uno de los más insignes grados en las doctrinas del sufismo akbarí. Entre aquellos maestros se encontraba Muḥammad al-Ḥānī, hijo del homónimo *šayḥ* damasceno, quien fuera el heredero de las enseñanzas del *šayḥ* Ḥālid y autoridad espiritual de la *zāwiya* naqšbandí tras la muerte de éste.

Resulta probable que 'Abd al-Qādir conociera al joven Ḥānī durante su primera estancia en Damasco en el círculo de discípulos alrededor de la figura del *šayḥ* Ḥālid. Sea como fuere, a su llegada a la ciudad en 1855, Muḥammad al-Ḥānī gozaba de un prestigio entre los más reconocidos sufíes damascenos por sus conocimientos de las ciencias de los secretos divinos. De hecho, al-Ḥānī se convertirá en uno de los más renombrados discípulos del *šayḥ* argelino, al punto de llegar a ser miembro activo de su entorno iniciático en los que se comentaban de manera directa e inspirada algunos de los más importantes versos del Corán, además de sentencias y dichos atribuidos al Profeta pero, sobre todo, alusiones de gran contenido simbólico sobre pasajes difíciles de importantes obras del *taṣawwuf* como el *Fuṣūṣ al-ḥikam* o *al-Futūḥāt al-makkiyya*, *al-Insān al-kāmil* de 'Abd al-Karīm al-Ġīlī y los *Hikam* de Ibn 'Aṭā' Allāh, por citar solo algunos de tantas obras comentadas e interpretadas. Y fue precisamente al-Ḥānī quien, junto a otros celebres discípulos, se encargaron de ordenar y compilar los comentarios inspirados del *šayḥ* 'Abd al-Qādir dispersos en diversos manuscritos, tras la muerte de este en 1886. Así, sobre la base de ese trabajo, la obra de 'Abd al-Qādir der finalmente cobrará forma y, unos veintes años después de la desaparición del *šayḥ* argelino, el *Kitāb al-Mawāqif* empezara a circular en entornos sufíes de todo el mundo islámico.

Tras su establecimiento en Damasco 'Abd al-Qādir se empeña en la tarea de continuar con la transmisión de las ciencias akbaríes, sabiéndose discípulo y heredero del magisterio del gran maestro murciano. Estudia, lee y examina incansablemente diversos manuscritos de algunos de las obras más importantes del *Šayḥ al-Akbar*, sobre todo su *magnum opus*, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Ante la necesidad de acceder a los manuscritos originales de Ibn 'Arabī, envía una delegación a Konia para cotejar las diferentes versiones a los que tenía acceso con el manuscrito original de esa obra escrita en vida del mismo maestro, y conservada en esa ciudad. Finalmente, en 1857 financia la publicación de una de las primeras ediciones de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, con la intención de divulgar sus enseñanzas a nuevas generaciones de creyentes, siendo absolutamente consciente de la actualidad de su mensaje universal.

47 Abd el-Kader, *Écrits spirituels (présentés e traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz)*, París: Éditions du Seuil, 1982, p. 23.

Sin embargo la experiencia que resultará determinante en su camino iniciático sucederá entre La Meca y Medina en 1863, con motivo de la peregrinación canónica, el *ḥaǧǧ*. En ese viaje interior ‘Abd al-Qādir encontrara al *ṣayḥ* Muḥammad al-Fāsī, quien merced a su influencia espiritual contribuirá a la realización del viaje ascensional de ‘Abd al-Qādir hacia la develación de los misterios divinos, estaciones que se manifestaron en forma de iluminaciones o aperturas del corazón (*futūḥāt*). En ese estado de arrobamiento y desprendimiento espiritual, ‘Abd al-Qādir recibirá el don divino de las ciencias de los *mawāqif* que traduciremos como ‘intervalos’, el lugar donde se detiene el *sālik* en su itinerario hacia su destino final estado intermedio a modo de *barzah* entre una estación espiritual (*maqām*) y otra, que el viajero realiza como parte de su camino iniciático. Ya Ibn ‘Arabī había utilizado este término técnico del sufismo en una diversidad de textos, particularmente en *Futūḥāt*, aunque su aparición en las ciencias del *taṣawwuf* datan de una obra homónima del *ṣayḥ* argelino, el *Kitāb al-Mawāqif*, obra del siglo décimo del sufi Niffarī⁴⁸. Max Giraud, en su traducción de la obra de ‘Abd al-Qādir introduce así el significado de los *mawāqif*:

Le titre même retenu par Abd el-Kader évoque aussitôt, pour les historiens du soufisme, un oeuvre célèbre : les *Mawāqif* de Muhammad al-Niffarī, mort vers 350 de l’hégire. Mais si c’est bien Niffarī qui a introduit dans le *taṣawwuf* le terme technique de *mawqif* (singulier de *mawāqif*), c’est Ibn ‘Arabī qui, le premier, allait définir explicitement dans les *Futūḥāt* ou il cite a Niffarī a plusieurs reprises, la notion correspondante.

Pour Ibn ‘Arabī, il y a, entre tout *maqām* ou tout *manzil* – toute ‘station’ ou toute ‘demeure’ spirituelle – et le *maqām* ou le *manzil* suivant, un *mawqif*, une ‘halte’. Le *sālik*, le voyageur qui fait halte a ce point médian, y reçoit d’Allah un instruction sur les règles de convenance (*ādāb*) appropriées au *maqām* qu’il va atteindre et est ainsi prépare a jouir de la plénitude des sciences qui y sont attaches (Émir ‘Abd Al-Qādir Al-Jazā’irī, 2011, 14).

Sus más cercanos discípulos supieron reconocer la autoridad espiritual y la autenticidad de las inspiraciones proclamadas por ‘Abd al-Qādir, sabiéndose emisarios de su legado iniciático y directos representantes de su magisterio akbarí. Uno de ellos fue el maestro egipcio ‘Abd al-Raḥmān ‘Illīš al-Kabīr, personaje ilustre en el ámbito de las ciencias exotéricas, doctor de la ley de la escuela de jurisprudencia malikí en la Universidad al-Azhar del Cairo y *ṣayḥ* de la *ṭarīqa ṣādiliyya* en Egipto. Fue precisamente este quien inició en la vía shadilí al artista y visionario sueco Ivan Aguéli, durante su estancia en El Cairo, entre 1903 y 1916.

El encuentro entre ambos podría ser calificado de nada menos que extraordinario, fruto de un reconocimiento directo, posiblemente facilitado por algún don de la clarividencia o ciencia

48 Niffarī, *Le livre des stations (traduit de l’arabe et presente per Maati Kaabal)*, París: Éditions de l’Éclat, 1992.

de la fisonomía – aquello que los sufíes denominan *firāsa* – de parte del *šayḥ* ‘Illīš al-Kabīr que le permitieron reconocer las aspiraciones más profundas de este viajero, artista, visionario y disidente político venido del occidente europeo, quien desencantado y – hasta cierto punto – atormentado en su búsqueda por descubrir la autenticidad de la naturaleza humana recayó en Egipto atraído por la fuerza moral y espiritual del Islam. Sea como fuere, la relación que establecieron, en tanto que maestro y discípulo –*muršīd* y *murīd*– fue muy fecunda espiritual e intelectualmente. Aguéli (‘Abd al-Hādī al-‘Aqīlī desde su conversión al Islam) fue iniciado en las prácticas y doctrinas sufíes a través de una serie de rigurosos ejercicios espirituales bajo la dirección del *šayḥ* ‘Illīš al-Kabīr, finalmente recibiendo la *baraka* –la influencia espiritual– del maestro, y accediendo a las iluminaciones del corazón (*futūḥāt*) que le permitieron reconocer la riqueza simbólica de la hermenéutica akbarí y sus fundamentos coránicos y proféticos.

Tanto el *šayḥ* ‘Illīš al-Kabīr como Aguéli mantuvieron contacto con la revista ítalo-árabe el Convito –*Al-Nādī*– dirigida por el periodista italiano Enrico Insabato y publicada en El Cairo durante los primeros años del siglo XX. Y fue precisamente en esa publicación donde Aguéli expuso algunos aspectos fundacionales de la doctrina y la hermenéutica sufi del *šayḥ* Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī basado en sus propias traducciones y bajo la atenta guía del *šayḥ* ‘Illīš al-Kabīr, siendo publicadas en italiano con la ayuda del propio Insabato. Las investigaciones de Mark Sedgwick y Claudio Marzullo a tal efecto han arrojado considerable luz en este importante proceso de diseminación y recepción de las doctrinas akbaríes en el contexto de la cultura europea contemporánea, por lo que remitimos a esas fuentes para una mayor profundización del tema⁴⁹

Lo que interesa a nuestra consideración es el hecho clave en la transmisión de las ciencias y las doctrinas akbaríes, cuyo legado será pues diseminado por Ivan Aguéli en un ámbito cultural diverso al del *dar al-Islam* por inspiración directa de las enseñanzas del *šayḥ* ‘Abd al-Qādir a través del discípulo de este último, el *šayḥ* egipcio ‘Abd al-Raḥmān ‘Illīš al-Kabīr. Aguéli, personaje reconocidísimo en los ámbitos intelectuales parisinos por su radical idiosincrasia y respetado por la sinceridad de su búsqueda espiritual, iniciará –presumiblemente– en 1910 en París al renombrado tradicionalista francés René Guénon en las ciencias del sufismo, cambiando así el curso de la historia de la transmisión de la obra y enseñanzas del Šayḥ al-Akbar.

Habían pasado veinte cinco años desde la desaparición del ilustre *šayḥ* argelino en Damasco en 1886 –cuyos restos serán sepultados al lado del Šayḥ al-Akbar– aunque su obra y legado recién empezaban a ser reconocidas en toda su extensión merced al trabajo de difusión de

49 Mark Sedgwick (ed.), *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury, 2021. Claudio Marzullo, «Leggere Ibn ‘Arabī in italiano. Quando il sufismo diventa affare di stato», *El Azufre Rojo*, 3 (2016), 189-199.

.....

sus discípulos y de nuevas generaciones de estudiosos del sufismo en particular, y del Islam en general. Su contribución a la restitución del legado akbarí resulta pues considerable para la historia del sufismo en el contexto de la naciente modernidad islámica, siendo expresión de la sublime belleza que efluye de las enseñanzas más universales de la tradición islámica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

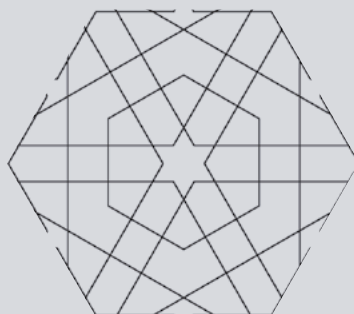
Podemos afirmar que, para una consideración de la historia de la transmisión de las doctrinas y enseñanzas akbaríes en la contemporaneidad, resulta de cardinal importancia concebir el grado de influencia que ejercerá Guénon en su círculo estrecho de allegados y discípulos, algunos de ellos convertidos al Islam, como Michel Vâlsan, Titus Burckhardt y Martin Lings. En esa nueva fase de dicha transmisión, el papel de tales personalidades resultará de vital importancia -por el itinerario intelectual y espiritual que testimonian sus obras- en la difusión de los valores más universales del Islam expuestos de manera alusiva e impregnados de un aroma de profunda belleza por toda la narrativa sufi a través de su historia.

Ese mensaje universal que revela la visión inclusiva de la hermenéutica sufi -expuesta con una extensión y un rigor sin precedentes por el sufismo akbarí- sea, tal vez, lo que más ha inspirado a una nueva generación de intelectuales y espirituales europeos a la búsqueda de nuevas formas de concebir el conocimiento y la experiencia humana. De ese modo, resultaría legítimo preguntarnos si, sobre la base de paradigmas como la revelación y la misión profética, el debate sobre posibilidades diferentes de concebir la epistemología, la psicología, las artes, la ontología y la metafísica expresarían un cierto anhelo por renovar la experiencia del conocimiento en la cultura así denominada posmoderna. Si consideramos la historia de la cultura europea y meditamos en el desencanto que esta parece padecer como consecuencia de los dilemas filosóficos infligidos por el auge de la modernidad – instaurados como discursos normativos desde La Ilustración – intelectualmente escindida en una epistemología binaria entre lo neuménico y lo fenoménico, la respuesta parece ser afirmativa.

Sea como fuere, las ciencias del *taṣawwuf* nos enseñan que el mismo acto de conocer –*maʿrifā* – implica un reconocimiento de algo presente ya en nuestra propia constitución interior, una realidad otorgada desde la eternidad, según lo establece la propia narración coránica. En ese sentido, el conocimiento se revela como una modalidad del ser y no como una cualificación puramente intelectual o mental, es decir que se caracteriza por ser existencial y no exclusivamente propositiva. En otras palabras, el *taṣawwuf* entraña la realización de un

equilibrio entre el plano exterior – lo fenoménico - y la dimensión interior – lo neuménico – de ahí que se diga que sea el corazón mismo del Islam.

Desde esa perspectiva, la tarea que el *šayh* 'Illīš al-Kabīr delegaba implícitamente a Aguéli respondía a esa visión del *šayh* 'Abd al-Qādir, quien era absolutamente consciente de la función conferida por la divinidad a los *awliyā'* en tanto que fieles representantes de las cualidades proféticas de Muhammad, quien para los sufíes personifica la dignidad humana más elevada, unificando en su persona todos las tipologías espirituales instauradas por todos los profetas que lo antecedieron, y realizando así la estación del ser humano perfecto, *al-Insān al-kāmil*. En ese sentido los *arīfin* seguidores de la vía de Ibn 'Arabī, como 'Abd al-Qādir, Nābulusī, Ġīlī y otros eminentes maestros del *taṣawwuf* serán reconocidos por espirituales europeos como Aguéli y Guénon como los interlocutores más veraces y privilegiados de la tradición islámica, aquellos capaces de reconocer el mensaje universal de dicha revelación en toda su dimensión metafísica, en tanto que manifestación de la misericordia divina que confiere a cada credo, pueblo y tipo humano su pleno reconocimiento y el estatuto de existencia que los vincula al Creador en una relación amorosa y de plena belleza⁵⁰.



50 «Por otra parte, el termino *rahma* conserva en el pensamiento akbarī la significación que tiene en lengua común, en la cual está asociado a la piedad (*šafaqa*) o la benevolencia (*raʿfa*). En este sentido puede decirse que Dios tiene compasión de las esencias (*aʿyān*) que anhelan manifestarse en la existencia efectiva. En otro sentido, indisoluble del anterior, Ibn 'Arabī – como Suad Hakim ha señalado – “asimila la *rahma* a su resultado, y dado que el resultado de la compasión de Dios por las esencias es la existencia, *rahma* es existencia (*wuṣūḍ*)», Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*, Murcia: Editorial Regional, 2005, pp. 61-62.

BIBLIOGRAFÍA

- Akkach, S. (2007): *Abd al-Ghani al-Nabulusi: Islam and the Enlightenment*, Londres: Oneworld.
- Beneito, P. (2005): *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn Arabī*, Murcia: Editorial Regional.
- Cherif, M. (2016): *L'Émir Abdelkader. Apôtre de la fraternité*, París: Odile Jacob.
- Chittick, W. (1989): *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Nueva York: State University of New York Press.
- (1979): «The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami», *Studia Islamica*, 49, pp. 135-157.
- Chodkiewicz, M. (2012): *Le sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris: Gallimard.
- (1992) : *Un océan sans rivage : Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, Paris: Editions de Seuil.
- Dagli, C. (2016): *Ibn al-'Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, Nueva York: Routledge.
- El-Rouayheb, K. (2015): *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2006): «Opening the Gates of Verification: the Forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, n° 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 263-281.
- Ernst, C. (2016): *Refractions of Islam in India Situating Sufism and Yoga*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ibn 'Ajība, (2010): *Kitāb Mi'rāj al-Tashawwuf ilā Haqā'iq al-Taṣawwuf* (traduction annotée Jean-Louis Michon, texte bilingue), Paris: Albouraq.
- Ibn 'Arabī, Muhyiddin (2004): *Ringstones of Wisdom* (the *Fusūs al-Hikam*, translation, introduction, & glosses by Caner Dagli), Chicago: Kazi Publication.
- Ibn al-'Arabi, Muhyiddin (2020): *al-Futūḥāt al-Makkiyah, The Openings Revealed in Makkah* (Translated by Eric Winkel), Nueva York, Pir Press.
- Ibn 'Arabī (2021): *Las contemplaciones de los misterios* (introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito). Buenos Aires: Editorial Yerrahi.
- Ibn 'Arabi, Muhyi-d-din (1975): *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Gloucestershire: Beshara Publications.
- Geoffroy, E. (1996): *Le soufisme en Égypte et en Syrie Sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans*,

⋮

Damasco: IFPO.

----- (2016): «Al- Suyūṭī as a Sufi», en Antonella Ghersetti (eds.), *Al-Suyūṭī a Polymath of the Mamluk Period*, Leiden: Brill, pp. 8-14.

Al-Jazā'irī, Émir 'Abd Al-Qādir (2011): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome I (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2013): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome II (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2019): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome V (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2021): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome VI (traduction, introduction et annotation Max Giraud), París: Albouraq.

----- (2018): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome VII (Traduction, introduction et annotation, Jean-François Houberdon), París: Albouraq.

----- (2021): *Le livre des Haltes, Kitāb al-Mawāqif*, Tome VIII (traduction, introduction et annotation Louis Lasserre), París: Albouraq.

el-Kader, Abd (1982) : *Écrits spirituels (présentés e traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz)*, París: Éditions du Seuil.

Kalabadi (2002): *Kitāb al- Ta'arruf, Il sufismo nelle parole degli antichi (introduzione, traduzione e note a cura di Paolo Urizzi)*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2002.

Knysh, A. (1999): *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Nueva York: Sunny Press.

Makhlouf, S. (2010) : «Reforme ou renouveau : le débats sur les changement dans l'islam du XIX siècle», en Eric Geoffroy (ed.), *Abd el-Kader, un spirituel dans la modernité*, París: Albouraq, pp. 139-151.

Marston, E. (2013): *The Compassionate Warrior: Abd el-Kader of Algeria*, Bloomington: World Wisdom.

Marzullo, C. (2016): «Leggere Ibn 'Arabī in italiano. Quando il sufismo diventa affare di stato», *El Azufre Rojo*, 3, pp. 189-199.

Montoya Jordán, A. (2020): «Belleza, misericordia y transformación del alma: la dimensión interior del *ḡihād* según la perspectiva sufi», *El Azufre Rojo*, 8, pp. 125-152.

al-Nābulṣī, 'Abd al-Ganī (1995): *Al-Wuḡūd al-Ḥaqq du cheikh 'Abd al-Ganī al-Nābulṣī (Édité par Bakri Aladdin)*, Damasco: Institute Français de Damas.

- (2020): *Clarification de la signification de l'Unité de l'Être (Īdāḥ al-maqṣūd min waḥdat al-wujūd*, traduction, introduction et annotation par Slimane Rezki), París: Albouraq.
- Niffarī, (1992): *Le livre des stations (traduit de l'arabe et presente per Maati Kaabal)*, París: Editions de l'Eclat.
- Özen, S. (2006): «Los ulemas otomanos debaten sobre el sufismo: fetuas para apaciguar el conflicto acerca del legado de Ibn al-'Arabi», en Alfonso Carmona (ed.), *El sufismo y las normas del islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: derecho y sufismo*, Murcia: Editorial Regional.
- al-Qaysarī, Dāwūd (2020): *The Horizons of Being The Metaphysics of Ibn al-'Arabī in the Muqaddimat al-Qayṣarī* (Mukhtar H. Ali ed.), Leiden: Brill.
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim (2021): *al-Risāla al-Qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*, *Tratado sobre la ciencia del sufismo* (traducción, estudio preliminar y notas de Gustavo Bize, tomo I y II). Buenos Aires: Editorial Yerrahi.
- Sedgwick, M. (ed.) (2021): *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres: Bloomsbury.
- Sirriyeh, E. (2005): *Sufi Visionary of Ottoman Damascus: 'Abd al-Ganī al-Nābulusī, 1641-1731*, Londres: Routledge.
- (1985): «The Mystical Journey of Abd al-Ghani al-Nabulusi», *Die Welt des Islams* Nr. 1/ IV, Leiden: Brill, pp. 84-96.
- Voll, J. O. (1994): *Islam, Continuity and Change in the Modern World*, Nueva York: Syracuse University Press.
- Wright, Z. (2021): *Realizing Islam: The Tijaniyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*, Chappel Hill: The University of North Carolina Press.
- al-Ŷīlī, 'Abd al-Karīm (2001): *El Hombre universal*, Madrid: Mandala.