

La revivificación del sufismo: paralelismos entre Ibn 'Arabī y el šayj al-‘Alāwī

Amina González CostaInstitución: Universidad de Murcia  <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.100556>

Recibido: 5 de febrero de 2025 • Aceptado: 5 de mayo de 2025

ES Resumen. En este artículo abordamos cuatro aspectos comunes de dos figuras trascendentales del sufismo: Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240) y šayj Alhmad al-‘Alāwī (m. 1934). A pesar de su distancia en el tiempo, ambos maestros espirituales presentan, al menos, cuatro elementos comunes: La importancia para ambos de la figura y las enseñanzas de Abū Madyan (m. 1198), como vínculo entre el pensamiento *akbarī* y la corriente espiritual *šādiliyya* posterior, cuyo exponente más contemporáneo es el šayj al-‘Alāwī; el papel del santo (*walī*) como heredero de la función profética e intermediario verídico y autorizado; y la hermenéutica espiritual como un ente vivo y experiencial, afirmación que entraña incluso con la lectura e interpretación del texto; y la vocación universal de sus enseñanzas. Ambos autores cumplen la función de revitalizadores de la tradición espiritual islámica oriental y occidental, como representantes de unas enseñanzas frescas, orgánicas y actuales para cada tiempo y lugar.

Palabras clave: sufismo; šayj al-‘Alāwī; Ibn ‘Arabī; herencia profética.

ENG The revival of Sufism: Parallels between Ibn ‘Arabī and šayj al-‘Alāwī

Abstract. In this paper we discuss four common aspects of two transcendental figures of Sufism: Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) and šayj Alhmad al-‘Alāwī (d. 1934). Despite their distance in time, both spiritual masters share, at least, four common elements: The importance for both of Abū Madyan's figure (m. 1198) and his teachings, as a link between *akbarī* thought and the later *šādiliyya* spiritual trend, whose most contemporary exponent is šayj al-‘Alāwī; the role of the saint (*walī*) as heir to the prophetic function and as a truthful and authoritative intermediary; the spiritual hermeneutics as a living and experiential entity; and the universal calling of their teachings. Both authors fulfil the function of revitalisers of the Eastern and Western Islamic spiritual tradition, as representatives of fresh, organic and current teachings for each time and place.

Keywords: Sufism; šayj al-‘Alāwī; Ibn ‘Arabī; prophetic legacy.

Sumario: Introducción. 1. Abū Madyan, vínculo espiritual común de dos modelos espirituales. 2. La santidad y la herencia profética. 3. Recepción del pensamiento y la hermenéutica akbarí en el šayj al-‘Alāwī. 4. Su vocación universal. 5. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: González Costa, A. (2025). "La revivificación del sufismo: paralelismos entre ibn Arabi y al-Awali", *Anaquel de Estudios Árabes* 36(2), 123-142. <https://dx.doi.org/10.5209/anqe.100556>

Introducción

En este artículo abordamos cuatro aspectos comunes de dos figuras trascendentales del sufismo: Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī (m. 638/1240) y la del maestro suff del siglo XX Alhmad al-‘Alāwī (m. 1934). A pesar de su distancia en el tiempo, ambos maestros espirituales comparten elementos como: la importancia de la figura y las enseñanzas de Abū Madyan (m. 1198) como vínculo entre el pensamiento de Ibn ‘Arabī y el sufismo de la corriente *šādiliyya* posterior en la que se inscribe el šayj al-‘Alāwī; el papel del santo (*walī*) como heredero de la función profética e intermediario verídico y autorizado; la aproximación a la hermenéutica espiritual del Corán como un ente vivo y experiencial; y la vocación universal de sus enseñanzas.

Aunque las vidas de estos dos grandes maestros suffies trascendentales para la historia del sufismo estén separadas por siete siglos, sus enseñanzas, fuertemente enraizadas en la tradición escrituraria islámica, abordan cuestiones fundamentales atemporales. Como expondremos, ambos autores asumen que parte de su función espiritual es ser interpretes autorizados y depositarios de un conocimiento divino que deben explorar y compartir. Cada uno en su época, sin apartarse de la tradición, nos permite interpretarlos como "modernos" por ser representantes de unas enseñanzas orgánicas, vivas y frescas más allá de un tiempo y lugar concretos.

Ibn 'Arabī (m. 638/1240), apodado Muhyī l-Dīn (el "Vivificador de la Religión"), al-Šayj al-Akbar (el Maestro Máximo), vivió una época dorada del mundo musulmán y fue un fecundo autor y viajero incansable. Sus libros son el culmen en el desarrollo de todas las ciencias del sufismo; sumergirse en el pensamiento de un autor tan prolífico en sus escritos y enseñanzas, con una intensa vida, es abandonarse a un océano sin orillas. Sus enseñanzas tuvieron un profundo impacto en el desarrollo del sufismo posterior: en la propia escuela que surgió de sus enseñanzas, a través de su influencia en otras corrientes espirituales y en el pensamiento islámico en general, a veces suscitando opiniones encontradas entre defensores y detractores.

Por su parte, el šayj al-‘Alāwī (m. 1934, Mostaganem, Argelia) representa a uno de los principales maestros espirituales de época contemporánea. Una de sus misiones fue revivificar el mensaje divino y revitalizar un islam tradicional, que estaba en plena decadencia, acorralado por el colonialismo y el reformismo. A través de sus escritos, sus enseñanzas orales, sus viajes y su carismática presencia, revitalizó una vía espiritual que perpetuaría su labor dentro del espíritu de la tradición sufí norteafricana y que trascendería las fronteras, pues su irradiación fue tan inmensa que llegó tanto a Occidente como a Oriente: desde Argelia se extendió por todo el mundo árabe y de allí a Europa, América y al suroeste de Asia. De hecho, fue de los primeros maestros suffíes que contó con un notable número de discípulos occidentales.

1. Abū Madyan, vínculo espiritual común de dos modelos espirituales

Para entender lo que subyace bajo las enseñanzas comunes de estos dos maestros es necesario retrotraerse a la figura Abū Madyan (m. 589/1193),¹ quien, al contrario que Ibn 'Arabī, no dejó apenas obras escritas, tan solo algunos consejos, proverbios, dichos y una breve recopilación de poemas.² Sus enseñanzas pertenecían a una tradición oral que se comunicaba de forma personal más o menos directa, transmitida por un vínculo vivo en el que juega un papel esencial el modo en el que uno participa de su personalidad espiritual.

Su camino espiritual ilustra el itinerario de muchos maestros que viajaron desde el Occidente musulmán a Oriente para alcanzar su iniciación en manos de otros reconocidos maestros suffíes orientales. No fundó ninguna *tariqa* propiamente dicha,³ pero sus enseñanzas, que son una síntesis del sufismo andalusí, norteafricano y el sufismo oriental, fueron difundidas por sus discípulos a lo largo del norte África y Egipto. Esta es una de las razones por las que fue posteriormente denominado el *Gawt* (el Socorro divino), pues representa a ese mediador, intercesor divino, el polo auxiliador bajo cuyo patronazgo se goza de la bendición (*baraka*) del Cielo. Para unos pocos, fue mucho más que eso: fue el portador de una enseñanza iniciática y de un método espiritual que engendró múltiples descendientes que abrieron las puertas al conocimiento divino y a la iluminación de sus almas.

Las enseñanzas de Abū Madyan fueron por lo tanto transmitidas oralmente por sus discípulos nacidos o vinculados con al-Andalus y el Magreb por todo el norte de África, Egipto y Oriente Medio.⁴ Fue a través de los discípulos de Abū Madyan como Ibn 'Arabī conoció sus enseñanzas y prácticas espirituales, ya que mantuvo con ellos una estrecha relación espiritual y algunos de ellos fueron importantes maestros espirituales para él⁵ hasta el momento de su partida hacia Oriente. Estos contribuyeron a que Ibn 'Arabī mostrase una profunda admiración y respeto por Abū Madyan y lo considerase, a pesar de que no llegaron a encontrarse físicamente, como su maestro, dándole el título de "Maestro de maestros"⁶ o el "Maestro por excelencia".⁷

¹ Respecto a la fecha exacta de la muerte de šayj Abū Madyan, la mayoría de los historiadores y estudiosos del autor indican que fue en el 593 o 594/1198. Algunos autores, como Ahmed Shafik propone la fecha de muerte de 589/1193 como en "La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII", *AAM* 19 (2012): 380.

Ibn 'Arabī alude en el Capítulo 556 de las *Revelaciones de La Meca* que uno de sus maestros (*šuyūj*) murió en 589/1193 en clara referencia a Abū Madyan (*Futūhāt al-makkiyya* (El Cairo, 1911), ed. crítica parcial O. Yahia (El Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1972-1990), IV. 195.

² Se conserva cierta obra escrita, aunque tiene el problema de ser manuscritos de época tardía (siglos XVII al XIX), lo cual dificulta la atribución a Abū Madyan. Entre ella está un credo, *al-‘Aqīda al-mubāraka*, su colección de *hikam* titulados *'Uns al-wahid wa-nuzhat al-murid*, así como una pequeña colección de poemas. Asimismo se le atribuye un texto dirigido a los aspirantes o discípulos de la vía espiritual, que se titula *Bidāyat al-murid*: Vincent Cornell, *The Way of Abū Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abū Madyan Shū‘ayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), 54; Gerald T. Elmore, "Ibn al-‘Arabī's «Cinquain» (*Tajmīs*) on a Poem by Abū Madyan", *Arabica* 46 / Fase. 1 (1999): 73; Ahmed Shafik, "Abū Madyan Shū‘ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII", 197-221; Ahmed Shafik, "La experiencia poética de Abū Madyan Shū‘ayb (m. 589/1193)", *Al-Andalus Magreb* 101/vol. 28 (2021): 1-17; y Ahmed Shafik, "Poema de exhortación piadosa: *Maqṣūrat al-‘yāwhara* de Abū Madyan: Traducción y notas", *al-Andalus-Magreb* vol. 23 (2016): 93-126.

³ Véase, Eric Geoffroy, "La aparición de las sendas: las *jirqa* primitivas", en *Las sendas de Allah*, ed. A. Popovic y G. Veinstein, (Barcelona: Bellaterra, 2000), 66 y ss.

⁴ Como en el caso de al-Šādīlī que no dejó una obra escrita y que dijo: "Mis libros son mis discípulos", Ibn 'Atā' Allāh, *Laṭā'if al-minān*, ed. A. Maḥmūd (El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣri, 1991), 32.

⁵ Así Palacios los agrupó bajo lo que él denominó la Escuela de Almería, aunque esta denominación como se ha estudiado posteriormente conviene matizarla. Almería fue un foco del sufismo en la época, influido por la corriente masarrí, y fue testigo, indiscutible, de una revivificación del sufismo andalusí, pero no contamos con documentos que atestigüen la existencia de un grupo homogéneo asociado con la "Escuela de Almería" ni una doctrina reconocida. Muchos de los suffíes que se relacionan con este foco espiritual de la zona de Almería eran discípulos directos o compañeros de Abū Madyan como Yūsuf al-Kūmī -quien fue uno de los narradores de la mayoría de los carismas de Abū Madyan-, Abū Muhammād 'Abd Allāh al-Mawrūrī, Abū 'Umrān Mūsā al-Baydarānī (quien se mantuvo en compañía de Abū Madyan durante dieciocho años), Abū Ishāq al-Qurtubī, Yūsuf al-Šurbalī y 'Abd al-‘Azīz al-Mahdawī -a quien va dirigida la *Risālat al-Quds*- o al-Sadrānī. De los más de cincuenta maestros que Ibn 'Arabī llega a mencionar, la mayoría habían recibido enseñanzas de Abū Madyan. Véase Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, 80 y ss; Ralph W. J. Austin, *Sufis of Andalusia: The Rūh al-quds and al-Durrat al-Fākhirah of Ibn 'Arabī* (Londres: Beshara Publications, 1971); Véase Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge* (capítulo III); Véase también, Gerald T. Elmore, "Shaykh 'Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, Ibn al-Arabi's Mentor", *The Journal of the American Oriental Society* October 1/121.4 (2001): 593-614.

⁶ Claude Addas, "Abū Madyan and Ibn 'Arabī", en *Muhyiddin Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan (Shaftesbury: Dorset, 1993), 163-80, disponible en <http://www.ibnarabisociety.org/articles/abumadyan.html> (consultado el 12 de mayo de 2024).

⁷ *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Appendix II.

Un claro ejemplo de esta relación es la conocida anécdota: en una ocasión, estando Ibn 'Arabī en su casa, sintió un fuerte anhelo de ver a Abū Madyan. Éste, siendo consciente de este deseo [desde la distancia], envió a un mensajero —Mūsà al-Sadrānī— por medio de una traslocación instantánea, a Ibn 'Arabī, quien estaba lejos de allí, para evaluar el estado de espíritu de Ibn 'Arabī y hacerle llegar este mensaje del maestro de Bujía [Abū Madyan]: "El encuentro entre ambos solo sería 'en espíritu', ya que Dios no permitiría que tuviera lugar en 'este mundo'."⁸

Si bien podríamos preguntarnos si hubo alguna razón por la cual Ibn 'Arabī, quien fue un viajero toda su vida, no hubiera podido visitar al que reconocía como su principal maestro; lo cierto es que no es posible responder con certeza a esto y nos invita a reflexionar sobre la naturaleza espiritual de esa relación.⁹ Aunque ambos nunca tuvieron un encuentro físico, sí mantuvieron una fuerte conexión espiritual.¹⁰

Ibn 'Arabī cita a Abū Madyan ampliamente en sus escritos,¹¹ con profundos comentarios sobre sus palabras y sus estados espirituales, lo que le convierte, en su opinión, en el principal intérprete de su vía —como subraya— y lo considera uno de los grandes gnósticos ('ārifūn)¹² en la cima de la jerarquía espiritual,¹³ dentro de los maestros sufíes realizados (*al-muhaqqiqūn*)¹⁴ junto a grandes maestros como Sahl al-Tustarī (m. 283/896), Abū Yazīd al-Bistamī (m. 261/875) e Ibn al-'Arīf (m. 536/1141) y lo menciona, junto con al-Tirmidī como uno de los Polos de los santos (*qutb/aqtāb*).¹⁵

Cuenta Ibn 'Arabī, en sus *Futūhāt*, de Abū Madyan,¹⁶ para explicar la diferencia entre la impecabilidad en los profetas (*īṣma*) y la protección (*hifz*) de los grandes santos, que alguien que vio en sueños al demonio, Iblīs, y le preguntó:

- ¿Qué trato tenías tú con Abū Madyan, ese gran santo que vivía en Bujía?
- Cuando entro en contacto con su corazón, es como orinar en el océano, contesta Iblīs.
- ¿Por qué orinas en él, entonces?, le pregunta.
- Porque quisiera contaminarlo y hacerlo impuro para la ablución, responde Iblīs. ¿Acaso puede haber mayor ignorancia? Así es mi relación con el corazón de Abū Madyan.¹⁷ Cuando pongo en él un asunto, transforma su naturaleza ('ayn).¹⁸

Esa fuerza espiritual que irradiaba Abū Madyan y de la que hablaba Ibn 'Arabī, la va a recoger el *shayj* al-'Alāwī, quien bebe de la misma fuente espiritual a través de la *śādiliyya*.¹⁹ Para él, Abū Madyan es el principal precursor de la *tarīqa* *śādiliyya*,²⁰ pues sus enseñanzas han sido recogidas y transmitidas por los principales maestros de esta orden

⁸ Austin, *Sufis of Andalusia*, capítulo 19; y Stephen Hirtenstein, *The Four Pillars of Spiritual Transformation: The Adornment of the Spiritually Transformation* (*Ḥilyat al-abdāl*) (Oxford: Anqa Publishing, 2008), 14.

⁹ Que por otro lado fue frecuente entre algunos maestros sufíes y se conoce como *uwaysí*. Sobre esta forma de transmisión del conocimiento espiritual véase la historia del compañero Uways al-Qarani. Véase, Denis Gril, "Los comienzos del sufismo" en *Las sendas de Allah*, 39-40.

¹⁰ C. Addas habla de "un tipo de intimidad espiritual" entre ambos, véase "Abu Madyan and Ibn 'Arabī", especialmente 178, o en Ibn 'Arabī, *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fi iṣlāḥ al-mamlak al-insāniyya*, ed. H. S., Nyberg (Leiden: Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī), 126.

¹¹ Entre las obras del corpus akbariano para acercarse a la vía de Abū Madyan están: *al-Futūhāt al-Makkiyya*; *Muḥāḍarat al-abrār wa-muṣāmarat al-ayyār*, una de sus obras más alejadas de la temática esotérica y *Mawāqi' al-nuŷūm wa-maṭāli' ahillat al-asrār wa-l-'ulūm*. Algunas de esas menciones concretas a Abū Madyan son, por ejemplo, *Futūhāt al-makkiyya* (El Cairo, 1911), ed. crítica parcial O. Yahia (El Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1972-1990) I, 251 (Capítulo 24) (se corresponde con I, 243, ed. 'Abd l-'Azīz Sultān al-Maṣnūb, Ṣanā': 2010), 221 (Capítulo 35); II, 201 (Capítulo 119), 222 (Capítulo 135), 261 (Capítulo 161), 505 (Capítulo 216), 520 (Capítulo 224), 551 (Capítulo 250), 648 (Capítulo 289), 683 (Capítulo 297); III, 94 (Capítulo 315), 117 (Capítulo 331), 130 (Capítulo 334), 136 (Capítulo 335), 396 (Capítulo 369); IV, 141 (Capítulo 504), 195 (Capítulo 556); o en *al-Tadbīrāt*, 158 y ss. En otra ocasión Ibn 'Arabī lo menciona, junto con al-Bistamī, como uno de los santos que han renunciado a los poderes de control (*taṣrīf*) que Dios les ha conferido, véase el *Tarīyūmān al-āṣwāq*, ed. y trad. R. A. Nicholson (Londres, 1978), 15 y ss.

¹² *Futūhāt*, VIII, 310 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1999).

¹³ Incluso, en el capítulo 334 de *Futūhāt* trata sobre el estatus de Abū Madyan y explica por qué todas las criaturas deberían amarle.

¹⁴ Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, capítulo 177, III, 478 (Dār al-Kutub al-Ilmiyya); William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 149. Este término de *muhaqqiq* lo emplea Ibn 'Arabī para referirse a los seres humanos que habían alcanzado la amplitud y la profundidad de los ideales de sumisión (*islām*), fe (*īmān*), y perfección (*iḥsān*) como *muhaqqiqūn*, "realizados" que han verificado por la Verdad las aseveraciones verdaderas de la religión.

¹⁵ De hecho, Ibn 'Arabī relata la visión por la que tiene conocimiento de que Abū Madyan, pocas horas antes de su muerte, es investido con la función de Polo espiritual (*qutb*), el más alto rango dentro de la jerarquía espiritual, véase Addas, "Abu Madyan and Ibn 'Arabī", 163-80.

¹⁶ En la sección sobre "La peregrinación y sus misterios", capítulo "Sobre la capacidad transformadora que tiene el corazón de quien está habitado por la Presencia divina".

¹⁷ Otro episodio en el que Ibn 'Arabī corrobora el elevado estado espiritual de Abū Madyan lo encontramos en *Futūhāt*, cuando Ibn 'Arabī enfatiza sobre la importancia de la práctica hospitalidad -que de acuerdo a la Ley es de tres días. A este respecto, Ibn 'Arabī cita una explicación de Abū Madyan que apoya el cumplimiento de esta costumbre profética diciendo que Dios ha iluminado el corazón de Abū Madyan. Véase la traducción al inglés de la anécdota en Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabī and the Sufis* (Oxford: Anqa Publishing, 2014), 160-1.

¹⁸ Véase Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-makkiyya*, ed. 'Abd l-'Azīz Sultān al-Maṣnūb (El Cairo: Wizārat al-Taqāfa, 2013), IV, 12-3.

¹⁹ Véase, por ejemplo, el estudio de Richard J. A. McGregor donde explora la influencia de Ibn 'Arabī en la *tarīqa* *śādiliyya* en general y, más específicamente, en una rama de esta, la *wafā'iyya*, en *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt* (Nueva York: SUNY Press 2004); véase también Ahmed Shafik, "Los *śādiliyya* e Ibn 'Arabī tras las huellas de Abū Madyan", *Ilü. Revista de Ciencias de las Religiones* 14 (2009):117-32.

²⁰ Aunque existe una cadena de transmisión de al-Śādīlī remontando a Abū Madyan, la *silsila* (cadena de transmisión de los maestros) de la *śādiliyya* no procede "técnicamente" de éste, como puede verse en las cadenas de transmisión que el propio *shayj* al-'Alāwī y su maestro al-Buzidī nos han dejado en el *Diwān* de la *tarīqa*, en forma de poemas (Véase su *Diwān* (Mostaganem: Imprimerie 'Alāwiyya, 1920), 1999 (6^a ed.), 102-6 y 138-41. Es cierto que varias fuentes tradicionales consideran que Ibn Mašīš, maestro de al-Śādīlī, recibió una iniciación espiritual de Abū Madyan sin haberlo jamás encontrado físicamente. Zakia Zounat, *Ibn Mashish, maître d'al-Shādhili* (Casablanca: Imprimerie Najah al-Yadida, 1998), 30.

sufí a través de discípulos o seguidores en los que Abū Madyan dejó su impronta.²¹ Es, en gran medida, gracias a esta herencia que dejó Abū Madyan en la *ṭarīqa*²² por la que el sufismo se ha mantenido vivo hasta nuestros días y, en particular, en la excepcional figura del *ṣayyid al-‘Alāwī*.

El *ṣayyid al-‘Alāwī*, como Ibn ‘Arabī, es, por tanto, deudor de la enseñanza espiritual de Abū Madyan, que es a grandes rasgos la misma de la vía *ṣādīlī* y que también podrían identificarse en las enseñanzas de Ibn ‘Arabī.²³ Relaciones que van más allá de las pruebas historiográficas o transferencias intelectuales, sino que son también el resultado de una vinculación a una privilegiada experiencia espiritual compartida. En el caso que nos ocupa esos vínculos se encuentran en comunión con una misma fuente y proceden de la misma herencia profética muhammadí de la que ambos bebieron y se impregnaron, y que cada uno, a su manera, transmitió. Ibn ‘Atā’ Allāh (m. 709/1309)²⁴ de Alejandría nos relata el encuentro que tuvo lugar entre uno de los discípulos más célebres de Ibn ‘Arabī, Ṣadr al-Dīn al-Qunawī, y al-Ṣādīlī en el que disertaron sobre multitud de ciencias.²⁵ De este relato de la conversación, por parte de Ibn ‘Atā’ Allāh, se deduce que los *ṣādīlīes* no se consideraban completamente deudores del pensamiento *akbarí*, sino que se proclamaban portadores de una doctrina similar pero independiente.

Precisamente ese papel central de Abū Madyan en el sufismo norteafricano tiene mucho que ver con su reivindicación como precursor y referencia de la vía *ṣādīlī*, que desde el siglo XIII ha llenado de figuras ilustres el pensamiento y la espiritualidad del mundo musulmán. En este sentido Eric Geoffroy afirma que sería bastante improbable concebir el sufismo en Egipto y Siria sin la influencia de Abū Madyan, Ibn ‘Arabī y Abū l-Ḥasan al-Ṣādīlī (m. 1258),²⁶ aunque posteriormente, subraya el propio Geoffroy, el alimento “tanto doctrinal como iniciático” que esa gran migración de sufíes occidentales aportó, así como los lazos espirituales entre Oriente Medio y el Magreb, se irá diluyendo y extendiendo progresivamente con el paso del tiempo,²⁷ hasta llegar al *ṣayyid al-‘Alāwī* para quien Abū Madyan juega un papel principal, tanto en la sucesión a su maestro,²⁸ como en la exposición de sus enseñanzas.

Es más, en el año 1910, el *ṣayyid al-‘Alāwī* escribiría una de sus principales obras, el *Mawādd*,²⁹ a partir de un comentario a los aforismos de Abū Madyan,³⁰ y que se convertiría en un amplio tratado sobre sufismo, en el que retoma gran parte de las enseñanzas fundamentales del sufismo *ṣādīlī*-magrebí interpretando la enseñanza oral del maestro sevillano. De esta manera, podemos decir que el *ṣayyid al-‘Alāwī*, a través de Abū Madyan, conecta con las fuentes de las que también bebió Ibn ‘Arabī.

Otro ejemplo del vínculo común de la *ṣādīlīyya* e Ibn ‘Arabī con Abū Madyan queda reflejado en el famoso poema de Abū Madyan que representa un canto a la importancia de la compañía espiritual (*ṣuhba*) entre los aspirantes a la vía espiritual, titulado *Mā ladda al-‘ayš illā ṣuhubat al-fuqarā’* (*La dulzura de la vida se encuentra en la compañía de*

²¹ Véase Denis Gril, *La Risāla de Ṣafī al-dīn ibn Abī l-Maṇṣūr Ibn Zāfir*, donde narra las vidas de varios de estos discípulos y su contacto con los fundadores de la *ṣādīlīyya*. Para D. Gril la vía de Abū Madyan reemplazaba y era una prolongación de la llamada Escuela de Almería, que se fundó alrededor de Ibn Barraŷān e Ibn al-‘Arīf y que era, por tanto, una síntesis del *taṣawwuf* marroquí, andalusí y oriental: “lo cual explica que la fuerte personalidad de este maestro haya permitido la extensión de una vía adaptada a todo tipo de hombres muy diferentes”, en Gril, *La Risāla de Ibn Zāfir*, 78; Sobre esta cuestión véase asimismo Shafik, “Los ṣādīlīyya e Ibn ‘Arabī tras las huellas de Abū Madyan”, 117-32.

²² Cuando al-Ṣādīlī (m. 656/1258) regresó al Magreb, porque su maestro en Oriente le recomendó que el polo espiritual de su tiempo (*qutb*) estaba en el Magreb y no en Iraq, tomó como maestro al rifeño Ibn Mašīš quien formaba parte del linaje espiritual de Abū Madyan. Véase Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels* (Damasco: Institut Français de Damas (IFEAD), 1995); y J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

²³ El nombre de Ibn ‘Arabī aparece tres veces en Ibn ‘Atā’ Allāh, *Latā’if al-minān fi manāqib Abī l-‘Abbās wa-ṣayyīhi Abī l-Ḥasan*, ed. en el margen de los *Latā’if al-minān* de Ṣādīlī (El Cairo, 1321H/1903), vol.1, 76, 85 y 172.

²⁴ Sucesor en la *tarīqa ṣādīlī* de Abū al-‘Abbās al-Mursī (m. Alejandría, 1287). Es considerado como quien fijó definitivamente la *tarīqa ṣādīlī*, al haber sido el que dejó una obra escrita donde sistematiza los métodos y las características de esta vía. Destacan sus *Ḥikam* o sentencias, que han sido ampliamente comentadas y su *Latā’if al-minān* (una biografía sobre sus dos maestros fundadores: Abū Hasan al-Ṣādīlī y Abū al-‘Abbās al-Mursī), traducido al francés por Eric Geoffroy, *La sagesse des maîtres* (París: Grasset, 1998); hay también una traducción al español de F. L. Cabal Riera, *La enseñanza de los maestros sufíes*, F. L (Madrid: Mandala, 2010); y también contamos con la traducción de Nancy Roberts, *The Subtle Blessings in the saintly Lives of Abu al-Abbas al-Mursi & his Master Abu al-Hasan* (Louisville: Fons Vitae, 2005).

²⁵ *Latā’if al-minān*, vol. 1, p. 95. Además, en otro pasaje se cuenta que coincidió en el Cairo con Abū al-‘Alām Yāsīn, quien fue un discípulo y compañero de Ibn ‘Arabī en Egipto, véase *The Subtle Blessings in the saintly Lives of Abu al-Abbas al-Mursi & his Master Abu al-Hasan*, 92; y la edición crítica y traducción de los *Ḥikam*: Paul Nwyia, *Ibn ‘Atā’ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie ṣādīlīte* (Beirut, Dar El-Machreq, 1990), 26.

²⁶ En palabras suyas: *Le rôle spirituel d’Abu Madyan est sur ce point comparable à celui d’Ibn Arabi, comme nous allons le voir: leur ruhaniyya s’est diffusé dans maints courants sans qu’eux-mêmes aient fondé une voie particulière* (Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, 218). Recordemos que al-Ṣādīlī fue discípulo de Ibn Mašīš (m. 625/1228), quien había sido discípulo de Abū Madyan.

²⁷ Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, 260.

²⁸ Hay una anécdota que ilustra la conexión espiritual tan estrecha que había entre el Abū Madyan y el *ṣayyid al-‘Alāwī*: en 1909, a la muerte de su maestro, el *ṣayyid al-Buzidī*, muchos miembros de la *tarīqa* tuvieron sueños reveladores sobre el papel que el *ṣayyid al-‘Alāwī* estaba llamado a desempeñar al frente de ésta. Uno de estos sueños fue el de Muhammad b. Ṭūraya:

Vi al *ṣayyid Ahmad b. ‘Aliwa* sentado junto al disco solar del cuarto Cielo, con las manos sobre sus rodillas, como si estuviese recogido en sí mismo. A sus pies corría el agua; tenía un jarro blanco con tres filamentos verdes grabados y estaba dando de beber a la gente. A su derecha estaba Abū Madyan al-Gawṭ y a su izquierda Abū al-‘Abbās al-Mursī, y ambos le decían: «Da de beber. No hay otro escanciador en esta época sino tú».

Véase, al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas: Comentario a las enseñanzas de Abū Madyan de Sevilla por ṣayyid Ahmad al-‘Alāwī* (Córdoba: Almuzara, 2007), 22, citando a ‘Adda b. Tunis, al-Rawdāt al-saniyya, 170.

²⁹ *Al-Mawādd al-gaytiyya al-nāši‘a an al-ḥikam al-gawtiyya* (Mostaganem: al-Matba‘ al-‘Alāwīyya, 1942 (vol. 1), 1994 (vol. 2)). Contamos con una traducción al español de J. José González y que lleva por título *El fruto de las palabras inspiradas: Comentario a las enseñanzas de Abū Madyan de Sevilla por ṣayyid Ahmad al-‘Alāwī* (Córdoba: Almuzara, 2007).

³⁰ Véase Juan José González, “La presencia de Abū Madyan en el sufismo magrebí contemporáneo. El *Mawādd* del *ṣayyid al-‘Alāwī*”, en *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, ed. Amina González Costa y Gracia López Anguita (Córdoba: Almuzara, 2009), 251-60.

los fuqarā').³¹ Dicho poema sería comentado por Ibn 'Atā' Allāh en prosa y por Ibn 'Arabī, en verso, añadiendo tres versos a cada dos del poema original (*tajmīs*)³² y, posteriormente, el *śayj* al-'Alāwī lo citaría resaltando su importancia en su *Mawādī*.³³

2. La santidad y la herencia profética

Aunque el *śayj* al-'Alāwī no se dedicaría a hacer una extensa descripción de la tipología y la jerarquía espiritual como hace Ibn 'Arabī, uno de los ejes que vertebran esta continuidad entre el pensamiento *akbarī* y el *śādilī* es la relación entre *santidad* (*walāya*) y *profecía* (*nubūwa*) y el papel de los santos (*awliyā'*) como herederos de los profetas³⁴ y en concreto de la *santidad muhammadí*.³⁵

La concepción de Ibn 'Arabī de la *santidad* y la jerarquía espiritual ha sido bien estudiada y expuesta.³⁶ En una obra temprana, la *Risāla fī l-walāya*, Ibn 'Arabī ya distingue entre diferentes tipos de santos: los *rāyī'ūn*, esto es, aquellos de los más perfectos de los herederos de los profetas, que tras haber realizado todas las etapas del itinerario espiritual "retornan" para guiar y enseñar a otros; y los *wāqifūn*, "se detienen" al final de su viaje.³⁷ Para Ibn 'Arabī este regreso (*ruyū'*)³⁸ es doloroso, sea voluntario (*ijtiyārī*), como en el caso de Abū Madyan o forzoso (*iybārī*) como

³¹ *Diwān* de Abū Madyan «*Mā laddatu al-ayš...*» Existe un comentario de Ibn 'Atā' Allāh a este poema que ha sido editado por K. Zahrī bajo el título *'Unwān al-tawfiq fī adāb al-ṭarīq* (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya, 2004).

³² Ahmed Shafik, *Tres textos sobre el compañerismo. Poema de Abū Madyan: El signo del éxito para la buena conducta en el camino sufi de Ibn 'Atā' Allāh. Quintetas de Ibn 'Arabī* (Madrid: IEEL y Huerga y Fierro Editores, 2014). Ahmed Shafik, "Traducción de «'Unwān al-tawfiq» de Ibn 'Atā' Allāh y un «*tajmīs*» de Ibn 'Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan", *Anaquel de Estudios Árabes*, vol. 24 (2013): 137-70. Con anterioridad, G. T. Elmore presentó una traducción de este *tajmīs* atribuido a Ibn 'Arabī sobre el mencionado poema de Abū Madyan precedida de una introducción donde también analiza la relación entre ambas figuras. Elmore, especializado como Addas en la obra de Ibn 'Arabī, muestra un enfoque más crítico de las fuentes, véase "Ibn al-'Arabī's «Cinquain» (*Tajmīs*)", 63-96.

³³ Véase, al-'Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 133-4.

³⁴ Según la visión compartida de ambos autores, el mensaje profético es universal, heredero del Mensaje primordial, y abarca los mensajes anteriores y se adapta al espacio, tiempo y a las capacidades de comprensión de cada pueblo. Cada revelación aporta los argumentos adecuados para un pueblo o una época sobre la Unicidad divina. Por eso hay un hadiz que narra: *Se me han dado las palabras todo comprensivas (yāwāmī' al-kalām)*, referido al profeta Muhammad (Muslim, *Sahīh*, "Kitāb al-masā'īd", nº 1200 y 1199) y que es citado por Ibn 'Arabī para explicar cómo Muhammad recibió la totalidad de la Revelación (incluidos los profetas anteriores), las ciencias de los ángeles, todas las lenguas y el conocimiento de las 'primeras y últimas personas', todo lo que el ser humano ha adquirido en este mundo: no solo los nombres de todas las formas del cosmos —conocimiento adámico— sino también sus esencias. Además, posee la capacidad de sintetizar las palabras. Por lo cual, para cada ley que se manifiesta y cualquier conocimiento, todo es inherente a Muhammad, en cada tiempo, para cada enviado y profeta, desde Adán hasta el Día de la Resurrección. Esto es por lo que ha sido enviado con todas las palabras comprensivas y que todo lo abarcan. Véase, William Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), 216, 222 y 246. En cambio, Abū Ḥāmid al-Gazālī y Aḥmad al-Gazālī, en lugar de esta expresión, 'yāwāmī' al-kalām, emplean la expresión "las cosas todo abarcadoras y perfectas" (al-yāwāmī' al-kawāmīl). La discrepancia aquí puede que tenga algo que ver con la importancia que Ibn 'Arabī da a la expresión "las palabras todo abarcadoras o todo comprensivas" como expresión de su papel como sello de la Profecía. Véase, William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 241.

En una entrevista que realizaron al *śayj* al-'Alāwī en Le petit Oranaïs el 6 de enero de 1924 se le preguntaba:

La religion musulmane, demandai-je au Cheikh, est-elle hostile à la civilisation et au progrès actuel ? -Pas du tout. La religion musulmane est très libérale et recommande l'instruction et les sciences aussi bien dans les pays musulmans que dans les pays chrétiens. Elle met la science au-dessus des pratiques religieuses même. En lisant notre histoire, on verra que les Arabes avaient eu des architectes, des docteurs, des ingénieurs, des marins, des Salomon, d'Abraham, de Jésus-Christ. Les Arabes se sont intéressés aux civilisations anciennes, notamment à la civilisation grecque. En effet, des auteurs grecs avaient été traduits et leurs livres existent encore. Pourquoi voulez-vous que nous qui sommes contemporains de la civilisation européenne, nous ne nous intéressions pas à cette merveilleuse civilisation ? Pour ma part, il n'y a pas un jour qui ne passe sans que je recommande à mes adeptes d'envoyer leurs enfants à l'école pour y apprendre la langue française, sans que j'invite ceux qui font partie de ma secte à observer les règles de l'hygiène, à respecter les biens du voisin, à respecter les lois françaises. La religion musulmane est basée sur le respect de toutes les croyances, de la moralité et de la charité, ajoute-t-il gravement. Apprendre à conduire une automobile, s'assimiler aux merveilleux travaux de la mécanique, apprendre à réfléchir, à méditer sur tout ce qui peut procurer du bien-être à l'homme, cela n'est pas incompatible avec la religion. Pasteur, m'a-t-on dit, était un homme religieux, mais cela ne l'a pas empêché de rendre les plus grands services à l'humanité par ses merveilleuses inventions. Non ! La religion n'empêche pas l'homme d'atteindre les plus hautes cimes de la science, la religion n'est qu'un guide. Elle s'efforce à rendre l'homme meilleur en détruisant chez lui les mauvais instincts. Si Dieu avait voulu laisser l'homme abandonné à lui-même, il n'aurait pas révélé à ses nombreux prophètes l'Evangile, le Talmud, la Bible et le Coran pour guider l'homme vers le droit chemin. Nous ne faisons que rendre toujours vivaces dans l'esprit des hommes les préceptes de Salomon, d'Abraham, de Jésus-Christ et de Mahomet.

Extraído de la Biblioteca nacional online de Francia, Gallica, en <https://consciencesoufie.com/revue-de-presse-le-cheikh-ahmad-al-alawi/> (Consultado el 5 de mayo de 2024).

³⁵ Como veremos a continuación, esta idea se basa en la interpretación de dos dichos atribuidos a Muhammad: "Al inicio de cada siglo Dios hará aparecer en la comunidad de los creyentes (*ummā*) a quien renueve (*yu'yaddid*) la religión (*dīn*)" (Abū Dawūd, *Sunan* 37:4278) y "Los sabios de mi comunidad son los herederos de los profetas" (al-Tirmidī, *Sunan*, 5:49:2682). Ambos han servido de prueba escrituraria en el islam para plantear el papel de los eruditos (*ulāmā'*) como sucesores de los profetas. Tanto el *śayj* al-'Alāwī como Ibn 'Arabī interpretan que ese sabio es el santo (*walī*) que conoce por Dios y asume este papel exterior de autoridad espiritual. Véase también Denis Gril, "On proximity", en *The Meccan Revelations: A selected texts of al-Futūhāt al-Makkiya*, ed. M. Chodkiewicz (Nueva York: Pir Press, 2004), vol. 2, 229-41 e Ibn 'Arabī, "Maqām al-qurba (La estación de la proximidad)", en *Rasā'il Ibn al-'Arabī*, ed. 'Abd l-'Azīz al-Manṣūb (El Cairo: al-Qudus, 2018), vol 2.

³⁶ Sobre esta cuestión es ineludible el trabajo de Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophecy and sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī* (París: Gallimard, 1986) especialmente 73, donde Ibn 'Arabī trata sobre la relación entre profecía y *santidad* y el sentido de la profecía no determinada (*nubuwwa mutlaqa*); traducida al inglés en Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabī* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), véase especialmente capítulo 9; y véase también Avraham Abadi, "The Seal of Saints: A Prophet and a Heir", *JMIS* 11 (1992): 23-37.

³⁷ Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 171 y capítulo 45 de *Futūhāt*.

³⁸ El *śayj* al-'Alāwī también habla de la fase de realización descendente del santo o del *ārif* (*ruyū'*) al mundo diferenciado, a la dualidad de siervo y Señor, que ha descendido de nuevo a las criaturas porque Dios le ha elegido Su representante ante ellas: la permanencia en la existencia (*baqā'*)

en el caso de Abū Yazīd,³⁹ por lo que supone de “separación”. Por otro lado, en su exposición del Hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*) nos dice que el gnóstico (*‘ārif*) es aquel que ha realizado todos los grados del Ser⁴⁰ y cumple de forma completa con todas las funciones exteriores e interiores del ser humano. Entre los rangos de estos está el “sello de la santidad muhammadí” (*jatm al-walāya*).⁴¹ Esta figura para Ibn ‘Arabī (con la que se identifica personalmente) es el heredero perfecto de la santidad muhammadí, aquél que representa y despliega de la mejor manera posible esa «herencia profética». Una función que cumple una misión interior en la jerarquía espiritual y una exterior en cuanto a la función religiosa de infundir el espíritu en la letra y por la que Ibn ‘Arabī es conocido con el sobrenombre de “Revivificador de la religión” (*Muhiyy l-dīn*).

Ese legado también está presente en la *Šādiliyya*⁴² a través de *al-Šādilī* y *al-Mursī*, que también recogen las mismas ideas de Ibn ‘Arabī, tomándolas de *al-Ḥakīm al-Tirmidī* y *Niffārī*.⁴³ En los prolegómenos del *Laṭā’if al-minān*, Ibn ‘Aṭā’ Allāh trata la cuestión de la herencia profética desde la preeminencia de la profecía muhammadí: es la esencia de la misericordia a partir de la cual fueron creados todos los profetas y el influjo espiritual que reciben los santos procede de esta “realidad muhammadí”, también denominada “luz muhammadí” y que en ellos se manifiesta e irradia la luz de la profecía.

A su vez, al-Šādilī presenta a Abū l-‘Abbās al-Mursī como su sucesor y como hombre perfecto (*al-raŷul al-kāmil*) en una clara referencia a la doctrina del Hombre perfecto akbarí. Esta es asimilada recibiendo una formulación más explícita por parte de los primeros maestros *Šādilīes* a partir de los términos representante (*jalifa*)⁴⁴ y polo (*qutb*).⁴⁵

El *Šayj al-‘Alāwī* comparte esta visión *Šādilī* de santidad. Para él, el santo es el “elegido” de Dios. En algunos casos, esta elección es para que Le represente ante el ser humano a través del conocimiento adquirido o la realización de la Unicidad divina. Se trata de un acto de amor puro, inexpresable, que exige la desaparición de todo rastro humano; se convierte en el paradigma de la Unidad esencial de la existencia⁴⁶ cuando, tras extinguirse en este acto de Amor plenamente, el santo ha de regresar a la existencia diferenciadora con una misión salvadora a las criaturas. “Es el fruto de esa unión por la que todas las criaturas gozan de la Presencia divina [...] Es el amor manifestado como misericordia universal⁴⁷”.⁴⁸

Comentando, el *Šayj al-‘Alāwī*, las palabras de Abū Madyan “Toda realidad espiritual (*haqīqa*) que no borra el rastro y las formas de la criatura no es auténtica”⁴⁹ explica que el santo (*walī*) que realiza la Realidad absoluta (*haqq*) y se aniquila en Su contemplación está en una estación espiritual desde la que puede hablar con la lengua divina desde el estado de unidad absoluta del Existencia (*wahdat al-wuŷūd al-muṭlaq*),⁵⁰ término que toma de la doctrina akbariana para expresar el grado máximo de realización espiritual.

por la confirmación de la Realidad divina (*tubūt*). Por eso, en el último capítulo del *Mawādd* (cap. XVIII) trata sobre la importancia que tiene pasar desapercibido o estar en el anonimato (*jumūl*) como estado natural del santo, ya que toda función de intérprete y guía le es impuesta al margen de su voluntad (Véase al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 361 y ss). Sobre las referencias a la realización descendente del santo, véase al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 202, especialmente los comentarios a las *ḥikam* 166 y 167, 351-55.

³⁹ Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 113-14, 147 y ss (“The Double Ladder”).

⁴⁰ Véase, William Chittick, “The Perfect Man”, en *The Meccan Revelations*, ed. M. Chodkiewicz (Nueva York: Pir Press, 2002), vol. 1, 43-4.

⁴¹ Fue al-Ḥakīm al-Tirmidī el introductor de este concepto en su libro *Sīrat al-awliyā’* (La vía de los santos) o más conocido como el *Kitāb Jatm al-awliyā’* (*El sello de los santos*), ed. O. Yahia (Beirut: al-Maṭba’ā al-Kātūlikiyya, s. d.). Véase también, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works of al-Ḥakīm al-Tirmidī*, trads. J. O’Kane J., y B. Radtke (Richmond: Routledge- Surrey- Curzon Press, 1996).

⁴² Véase, Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie Šādilite*, 27.

⁴³ Sobre estas cuestiones de la santidad y la profecía, así como las cualidades y ciencias que ha de poseer el *walī* (santo) para ser investido con la función del Polo de acuerdo con las enseñanzas *Šādilīes*, recogidas por Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 1309) véase Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie Šādilite*, 27-30. Y menciona P. Nwyia que este aspecto de la santidad como herencia profética como mediador divino e intérprete de la Revelación: en su origen no se encuentra la aparición de una nueva doctrina, sino el prestigio religioso de una personalidad singular que tiene conciencia de encarnar una misión de santidad profética y que aparece, a los ojos de los demás, como investida de poderes sobrenaturales especiales. En términos técnicos hay una personalidad que es reconocida o que se impone como polo divino de los creyentes (*qutb rabbani*) e intercesor universal (*al-gawīl al-ŷāmī*) (Nwyia, *Ibn ‘Aṭā’ Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie Šādilite*, 27).

En el *Laṭā’if* se cuenta la historia de un viaje milagroso de Abū l-‘Abbās al-Mursī a Alejandría para encontrarse con *al-Šādilī* mientras este leía precisamente el *Jatm al-awliyā’* (Véase Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Laṭā’if al-minān*, ed. A. Maḥmūd, 127). En la misma hagiografía también aparece *al-Šādilī* nombrando los quince carismas de *al-qutb* (polo espiritual), es decir, los milagros hechos por el santo más elevado, que sirven como prueba de su superioridad. Ibn ‘Aṭā’ Allāh añade a este relato: Esto [lista de funciones] es como las cuestiones que menciona *al-Tirmidī* en su libro *Jatm al-awliyā’*; y relata a este propósito la historia de al-Tirmidī, en la que le apareció una persona que pretendía la *walāya* con falsas afirmaciones y como al-Tirmidī le interrogó con una serie de cuestiones para que le describiera las estaciones de los santos. Véase, *Laṭā’if al-minān*, 103. Estas son las mismas cuestiones que plantea Ibn ‘Arabī en su *Futūhāt* en el capítulo 73 dedicado a responder a todas las preguntas que plantea al-Tirmidī en su libro *Jatm al-awliyā’*. Véase, Ibn al-‘Arabī, *Futūhāt* (Beirut), III, capítulo 73, 70-246

⁴⁴ En el sentido de califato (*jalifa*) espiritual y que corresponde a los elegidos o santos para representar a Dios en la tierra y la sucesión del Profeta.

⁴⁵ Es el eje del mundo por el que se mantiene el orden del universo, representa otra figura mediadora entre Dios y los hombres.

⁴⁶ Hace referencia al *wahdat al-wuŷūd* o unicidad del ser, término técnico que se acuñará tomándolo de las doctrinas de Ibn ‘Arabī. De hecho, el *Šayj al-‘Alāwī* insiste en que *es natural que todos los maestros espirituales hayan insistido sobre todo en la wahdat al-wudat al-wuŷūd, porque es la Verdad Suprema y, por consiguiente, el fin último de toda mística* (Lings, *Un santo sufí del siglo XX*, 122).

⁴⁷ “Te hemos enviado como una misericordia para los mundos” (C. 21: 107).

⁴⁸ Al-‘Alāwī, *Lubāb al-‘ilm fi sūrat wa-l-nāyim* (Comentario de la azora ‘por la Estrella’) (Túnez, 1916), reed. (Mostaganem: Imprimirie ‘Alawiyya, 1915 y reed. 1987) junto a otros comentarios coránicos bajo el título de *Manhal al-‘irfān*. Ha vuelto a ser editado por Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, junto a otras obras del autor en 2007. Asimismo, contamos con una traducción al español de Juan José González, *Revelación y presencia divina: Comentario coránico y poesía mística del Šayj al-‘Alāwī* (Córdoba: Almuzara, 2010), 21.

⁴⁹ Véase al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 283.

⁵⁰ Al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 283-4. J. J. González, el traductor de la obra, traduce el término por Identidad Suprema siguiendo la traducción del término por parte de R. Guénón, aunque no sea una traducción literal del término en árabe si que expresa mejor

Para el *šayj* al-‘Alāwī, como para Ibn ‘Arabī, cuando el profeta Muhammad dice: “los sabios son los herederos de los profetas”, ese sabio al que se refiere es el que conoce por Dios,⁵¹ que tras realizar la extinción es revestido con la función que le convierte en un representante del Enviado.⁵² El *šayj* al-‘Alāwī, al comentar en sus *Mawādd* las palabras de Abū Madyan “Dios pone en boca de los sabios (*‘ulamā’*) de cada época lo que más conviene a la gente de su tiempo”,⁵³ dice:

Dios les ha encargado mostrar lo más conveniente a los intereses temporales y espirituales de la gente de su tiempo. El venerable Corán, que descendió para la felicidad y salvación de esta comunidad, abarca todo: lo abrogante y lo abrogado (*nāsij wa-mansūj*), licencias y obligaciones (*rujaṣ wa-‘azā’im*) en función de las circunstancias y condiciones presentes. En cada época Dios manifiesta, por medio de ese modelo de sabio, las ciencias y conocimientos que conciernen a la realidad propia (*haqīqa*) de ese momento, porque las prescripciones legales (*aḥkām*) varían según cambian las condiciones; [...] Además, debes tener en cuenta que en el Venerable Corán hay secretos maravillosos que, si Dios los sacase a la luz a través de las palabras de los auténticos ulemas, serían un grave motivo de perturbación (*fitna*) para la mayoría de la gente. Cada uno de sus significados responde a una circunstancia propia y su razón de ser última (*hikma*) no debe mostrarse antes de su momento.⁵⁴

Así pues, el sabio por Dios se convierte en un modelo de virtud e intérprete de la Revelación: se le ha concedido el grado de la excelencia contemplativa, que le permite comprender los misterios de la Palabra divina y hacerlos accesibles al entendimiento de sus congéneres. Un intérprete autorizado de la Ley capaz de actualizar la palabra divina y un intermediario para quienes le toman como guía en su camino espiritual. De ahí que en la introducción a su comentario coránico el *šayj* al-‘Alāwī,⁵⁵ al tratar los principios indispensables para la buena guía y la progresión en la lectura coránica, señale “la importancia que tiene para el ser humano que haya en cada época un representante de Dios (*qā’im bi-l-Haqq*)” que se encarga de sostener la verdad y garantizar de forma fidedigna su actualización porque ha sido favorecido con una comprensión del misterio de la Revelación divina oportuna a ese momento. Un poco más adelante en el mismo Comentario, insiste en la idea:

Y esta es la razón —y Dios sabe más— por la que en su glorioso Libro no se le denomine por su nombre propio [al Profeta], puesto que no dice “Oh Muḥammad”, “Oh Ahmād”, como ocurre cuando invoca a los enviados precedentes, las bendiciones y la paz sean con ellos.⁵⁶ A él se dirige por “Oh tú profeta”, “Oh tú enviado”, “Oh tú que te cubres”, “Oh tú que te arropas”. De este modo, estas invocaciones las reciben sus herederos a posteriori, que son los predicadores encargados de transmitirlo tal como alude cuando dice: “los sabios son los herederos de los profetas”. Esos transmisores son los herederos de los profetas.⁵⁷

3. Recepción del pensamiento y la hermenéutica akbarí en el *šayj* al-‘Alāwī

Como hemos mencionado *supra* el legado intelectual del *šayj* al-‘Alāwī está estrechamente ligado a la *šādiliyya*. Cita con frecuencia los aforismos de Ibn ‘Atā Allāh y dos de los comentarios a estos aforismos más frecuentes, el de Ibn ‘Abbād al-Rundi⁵⁸ y el de Ibn Aŷība,⁵⁹ y a través de ellos muchas de las autoridades clásicas del sufismo. En su comentario coránico cita a autoridades orientales como Ismā’īl Ḥaqqī al-Bursawī (m. 1137/1725). En cambio, no hace ninguna referencia directa a las obras de Ibn ‘Arabī, del que menciona algunos poemas. Sin embargo, como muchos otros suffies, sí hay citas explícitas, muchas veces a través de otros autores con gran influencia de Ibn ‘Arabī,

el sentido operativo del término.

⁵¹ El *‘ālim*, pl. *‘ulāma* es un conocedor, sabio y experto en una materia, como, por ejemplo, las ciencias religiosas. Ibn ‘Arabī considera que por esta herencia profética se refiere al que conoce por Dios, que está preservado por Dios y no actúa por su interés. Ibn ‘Arabī también apunta que entre los suffies hay distintas opiniones en relación a este concepto: el grupo de aquellos que sitúan la *ma’rifa* (gnosis) en un nivel superior al del *‘ilm*, y el grupo de aquellos que se inclinan por calificar la *ma’rifa* como *rabbanī* (que procede de la Presencia señorial) y el *‘ilm* como *ilāhī* (divino). Dentro de este último grupo al que el propio Ibn ‘Arabī afirma pertenecer, señala a Sahl al-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-‘Arif.

y Abū Madyan. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 149.

Sobre la diferencia entre *‘ilm* y *ma’rifa*, Rosenthal cita un comentario del siglo XVII a las palabras de Abū Madyan formulado por Ahmād b. Ibrāhīm b. ‘Allān al-Ṣiddīqī al-Naqṣabandī (m.1033/1624), autor de un comentario a los *Hikam* de Abū Madyan (conservado en un manuscrito en la Biblioteca Süleymaniye de Estambul), en el que es evidente que el *‘ilm* se refiere al cumplimiento puntiloso de los deberes externos de la ley religiosa, mientras que el conocimiento a través del *yaqīn* (certeza) se refiere al conocimiento místico obtenido a través del “estado” y del “saboreo” de que todo en el mundo fue creado por Dios para servirLe. Véase F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The concept of Knowledge in medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 168.

⁵² A este respecto dice J. J. González en la introducción a *Revelación y presencia divina*, traducción del comentario del *šayj* al-‘Alāwī a la azora de la Estrella: “El ‘ārif, en tanto que depositario de un conocimiento divino y universal, puede cumplir con las funciones implícitas del Mensaje divino: ejercer una influencia benéfica o salvadora de carácter general, y servir de guía que abre las puertas a los distintos grados de realización espiritual”. González, *Revelación y presencia divina*, 19.

⁵³ Véase el comentario que hace J. J. González en la introducción de *El fruto de las palabras inspiradas*, 27-8 y la función actualizadora del *šayj* al-‘Alāwī y lo que el mismo *šayj* cita al comentar este aforismo en 337 y ss.

⁵⁴ Al-‘Alāwī, *Al-Bahr al-masŷūr*, 338.

⁵⁵ Véase al-‘Alāwī, *al-Bahr al-masŷūr fi tafsīr al-Qur’ān bi-maḥd al-nūr* (Mostaganem: Imprimirie ‘Alāwiyya, 1995), vol. 1, 14-6.

⁵⁶ Asimismo, cuando el Corán interpela al Profeta diciéndole: “Oh, Profeta” o “Oh, Enviado”, este vocativo se dirige después de él a todos sus herederos, especialmente a quien ocupe el lugar del Polo muhammadí.

⁵⁷ Al-‘Alāwī, *Al-Bahr al-masŷūr*, 28.

⁵⁸ Ibn ‘Abbād al-Rundi, *Gayt al-mawāhib al-‘aliyya fī šarḥ al-ḥikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997).

⁵⁹ Ibn Aŷība, *Šarḥ al-tā’iyya* (Casablanca: Dār al-Iršād al-Hadīta 1998), 4 vols.

ya sea el comentarista perteneciente a la escuela akbarí, Naŷm al-Dīn al-Kubrā (m. 584/1189) en su *Ta'wilāt al-naŷm*,⁶⁰ el mencionado Ismā'īl Haqqī, al-Nābulusī (m. 1143/1731), al-Šā'rānī (m. 973/1565) o especialmente el sufi 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī (m. 826/1424).⁶¹ De este último cita especialmente su obra *al-Insān al-kāmil*⁶² y su poema la 'Ayniyya.⁶³

La influencia de Ibn 'Arabī también le llega a través de figuras como Ibn al-Fārid, cuyos poemas cita profusamente, especialmente su conocido poema la *Ta'iyya*⁶⁴ (*lit. el poema que rima en la letra tā'*), que es considerada una exposición poética que se acerca en la expresión a la doctrina akbarí de *wahdat al-wuŷūd*.

No debemos perder de vista, sin embargo, que el *šayj* al-'Alāwī se aproxima a la doctrina del *wahdat al-wuŷūd* desde un punto de vista operativo: aprovecha de forma didáctica su valor como lenguaje reconocible que permite acercarse a una realidad no expresable, sin que sea suponer en ese lenguaje una interpretación filosófica determinada. Esta forma de abordarla está en sintonía con otras fuentes *šādilīes*, como Ibn 'Atā Allāh en el *Latā'if al-minān*, donde encontramos que una doctrina metafísica muy parecida a la de la "unicidad del ser" (*wahdat al-wuŷūd*), más centrada en la visión del mundo como una teofanía: un mundo que es a la vez Él y no Él. Quizá el ejemplo más notable sea las ocasiones en las que en el *Mawādd* cómo el discípulo debe realizar los nombres el Manifiesto y el Oculto⁶⁵ y las ocasiones en las que menciona Identidad Suprema,⁶⁶ con la misma comprensión que Ibn 'Arabī y otros autores akbaríes.⁶⁷

Relacionado con el aspecto cosmológico de la concepción de unicidad de la existencia, el *šayj* al-'Alāwī, también tiene dos obras. Una más especulativa, al estilo de Ibn 'Arabī, el *Unmūdāy al-farīd*,⁶⁸ una breve composición donde se mezclan cosmogonía y ciencia de las letras, con fuertes reminiscencias de Ibn 'Arabī, pero sobre todo a al-Ŷīlī; y el *Miftāh al-ṣuhūd* (*La llave de la contemplación*)⁶⁹ que, al contrario de lo que el título haría pensar, el propio maestro indica que es un intento de evitar la ruptura entre las concepciones tradicionales de la cosmología con los descubrimientos de la ciencia occidental al inicio del siglo XX. A pesar de que el planteamiento pueda parecer extraño a la doctrina de Ibn 'Arabī, recurre a él y a al-Ŷīlī para explicar las jerarquías de la constitución del cosmos.

Pero quizás la mayor afinidad entre los dos autores está en la exégesis coránica.⁷⁰ Para el *šayj* al-'Alāwī, el Corán no es solo un libro para ser recitado, sino que lo vive y evoca intensamente como una realidad interiorizada en él. En uno de sus conocidos poemas —la *Lutfiyya* (*La súplica de la benevolencia*)—, recitado hasta hoy en día por sus discípulos, evoca y expresa su relación con el Corán:

Tú sabes nuestro amor por el Corán,
cómo ha establecido su morada en nuestros corazones y en nuestra lengua,
hasta mezclarse con nuestra sangre, nuestra carne,
en nuestras venas, nuestros huesos y en todo lo que está en nosotros.⁷¹

Estos versos nos recuerdan a algunos pasajes donde Ibn 'Arabī narra cómo en momentos trascendentes de su progresión espiritual varias azoras coránicas se le manifestaron corporeizadas,⁷² en tanto que "texto vivo".⁷³ En su

⁶⁰ La cita la toma del otro voluminoso comentario coránico del S. XVIII de Ismā'īl Haqqī al-Bursawī (m. 1724) de Bursa (Turquía). Ismā'īl Haqqī, *al-Rūh al-bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, s. d.), vol. IX, 223. Y emplea esta cita en su *Comentario a la azora de la Estrella*, véase al-'Alāwī, *Revelación y presencia divina*, 44-5.

⁶¹ Considerado sucesor de la escuela akbarí fue uno de los comentaristas más conocidos de Ibn 'Arabī, donde la enseñanza metafísica de Ibn 'Arabī es expuesto con una elaboración filosófica, como en su exposición de la cosmogonía de los tres mundos, el material, el del alma o angélico y el mundo del Espíritu divino ('ālam al-nasūt o al-mulk, 'ālam al-malākūt y 'ālam al-ŷabarūt).

⁶² Titus Burckhardt, *De l'Homme universel* (*al-Insān al-kāmil*), trad. de extractos del libro de 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī (Argel-Lyon, 1953), (reed. París: Dervy-Livres, 1975); y en inglés *Universal Man*, trad. Angela Culme-Seymour (Sheborne: Beshara Publications, 1995); trad. Francisco Atero Burgos, *El Hombre universal* (Madrid: Mandala -colección Alquitara, 2001). Véase también el estudio de Assem al-Kayali, *L'homme parfait* (*La vérité mohammédienne*) *chez le Shaykh Abd al-Karim al-Jili: Essai sur le soufisme oriental au huitième siècle de l'hégire* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004).

⁶³ La oda completa se titula *al-Nawādir l-'ayniyya fī l-bawādir l-gaybiyya o al-ma'ārif al-gaybiyya* (*Las rarezas esenciales en los indicios de lo invisible o los conocimientos del mundo invisible*).

⁶⁴ Es el poema referido al camino espiritual y la unión mística. Ibn al-Fārid, *al-Dīwān* (Beirut: Dār Sādir, 1962); *Sufi verse: Saintly life*, trad. E. Homering (Nueva York: Paulist Press, 2001); Emil Homering, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fārid, His Verse and His Shrine* (El Cairo: American University Press, 2001), 28-32.

⁶⁵ Se puede comparar la interpretación que hace de los nombres el Manifiesto y el Oculto el *šayj* al-'Alawī en *El fruto de las palabras inspiradas*, 184-9 (allí traducido como Exterior e Interior) con la de Ibn 'Arabī en Chittick, *Self Disclosure of God*, 205-10, donde los paralelismos son evidentes.

⁶⁶ El traductor ha preferido usar esta traducción del término usada por René Guenón por representar mejor su sentido operativo. Véase al-'Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, por ejemplo 284, 296 y especialmente 300-4.

⁶⁷ Véase, Lings, *Un santo sufí*, capítulo 5.

⁶⁸ Publicado en 1927 en Argel. Es un breve tratado cuyo título completo es *El Libro del Prototipo Único que indica la vía de la realización perfecta de la Unidad considerando lo que significa el envolviimiento de las Escrituras Celestiales en el Punto de la Basmala*. M. Lings ha traducido parte de este texto en el capítulo VII, *Un santo sufí* del S. XX, 143-53.

⁶⁹ Traducido al francés, con un excelente estudio, por Manuel Chabry, *Cheikh al-'Alawī: Clé de la contemplation: Miftāh al-ṣuhūd fī mazāhir al-wuŷūd* (Lulu.com, 2018).

⁷⁰ Para el sufi andalusí Ibn Barraŷān, precursor de Ibn 'Arabī, la idea de la santidad tiene que ver con el que conoce a Dios por el Corán e identifica a los santos como la gente del Corán. Véase, "El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia", *El Azufre Rojo* vol. 2 (2015): 57-8. <https://doi.org/10.6018/azufre.280141>.

⁷¹ Lings, *Un santo sufí*, 36.

⁷² Véase, por ejemplo, Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, 59, 115 y 221.

⁷³ "Para Ibn 'Arabī —y esto es válido para muchos otros maestros espirituales— el libro del Corán es realmente como un ente vivo, o mejor aún, como entes vivos; ya que cada capítulo y verso es un mundo de significados vivos", Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, 36-7. Y véase Fernando

juventud le sobrevino la iluminación tras un retiro y el único libro que había leído previamente era el Corán; al fin y al cabo, toda su magna obra se puede considerar como un inmenso comentario coránico.⁷⁴

En el caso del *šayj al-‘Alāwī*, según se cuenta en su biografía, en la medida que tenía un rato libre lo dedicaba a la meditación en el Corán y en las Tradiciones, así como al estudio de determinados tratados sufíes, en especial los de Ibn ‘Arabī y al-‘Yīlī.⁷⁵

El *šayj al-‘Alāwī* escribió varios comentarios coránicos,⁷⁶ algunos dedicados a algunas azoras desde un punto de vista de una enseñanza alusiva y personal encaminada a provocar un estado de concentración y meditación en los significados del Mensaje divino que la religión aporta. Su comentario coránico, *al-Baḥr al-masŷūr*⁷⁷ (*el Mar en ebullición, Comentario a la pura luz del Corán*⁷⁸), es una de sus obras más voluminosas junto a su *Mawâdd*. Estamos ante un comentario único en su género, una introducción a una lectura plural del Corán, ya que está realizada según varios niveles de comprensión de las aleyas coránicas.⁷⁹ El más elevado y profundo de estos significados es el que produce la inspiración del corazón y que el *šayj* ha denominado la lengua del espíritu (*lisân al-rûh*).⁸⁰

Por su parte, sabemos que Ibn ‘Arabī escribió un vasto comentario esotérico, el *Kitâb al-ŷam‘ wa-l-tafsîl fî asrâr ma‘âni al-tanzîl*⁸¹ (*el Libro sobre el conocimiento unitivo y distintivo acerca de los secretos de la Revelación*), en cuyo título hace referencia a las dos facetas del Corán y comprendía más de tres niveles de interpretación: el de la majestad (*al-ŷâlâl*), el de la belleza (*al-ŷâmâl*) y, por encima, el de la perfección (*al-kamâl*), que es el punto de vista propio del “heredero muhammadí”, en base a la ciencia de las letras y al respeto a la letra del Corán.⁸²

Además, tanto Ibn ‘Arabī⁸³ como el *šayj al-‘Alâwî* describen el acto de la escritura como una liberación ante el ímpetu de la inspiración divina, que satura de ideas sus mentes, consiguiendo alivio sólo con su ordenación por escrito. De acuerdo con lo que nos relata el *šayj al-‘Alâwî* en su Comentario, *al-Baḥr al-masŷūr*, escribió como al

Mora, "Ser el Corán: Reflexiones acerca de la palabra viva", <https://ibnarabisociety.es/Scripts/Imagenes/textos%20espa%C3%B1ol%202016/REFLEXIONES-ACERCA-DE-LA-PALABR-VIVA.pdf> (Consultado el 20 de abril de 2024).

⁷⁴ Michel Chodkiewicz, "Le Coran dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabî", en *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-‘Arabi*, ed. A. Carmona (Murcia: ERM, 1992), 149-62.

Para Ibn ‘Arabī o autores precedentes como Ibn Barraŷân (m. 1141) toda la existencia, la creación entera es el Corán mayor. De forma que, si el intérprete se vuelve hacia el sentido esencial de cada cosa, descubre que subyace una única Verdad y es el aspirante en el camino espiritual quien ha de sumergir su corazón en ese océano de Unidad y contemplar Su Belleza en toda la creación, cada letra, cada hecho es una manifestación de esa Inmortalidad. Esto es así porque "El Corán es la revelación de un significado trascendente en una forma condensada, correspondiente al 'gran Libro' del universo en el que los mismos significados son revelados en toda su diversidad múltiple". Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, 36-7. Sobre la preeminencia del Corán en la obra akbarí, véase, Mora, *Ibn ‘Arabî. Vida y enseñanzas del gran místico andaluz*, 122-9.

⁷⁵ Según Lings, *Un santo sufí del siglo XX*, 78.

⁷⁶ El *Lubâb al-‘ilm* o Comentario a la azora de la Estrella (1916, ed. 1951, azora 53), un comentario destinado a quienes tienen un vínculo espiritual; *al-Umnûday al-farîd*, comentario del significado de la *basmala* de 1927; el *Miftâh ‘ulûm al-sîr* o La llave de las ciencias del secreto en el Comentario de la azora el Tiempo (al-‘Aṣr, azora 103), que ilustra otro aspecto de la personalidad intelectual del *šayj*, donde su discurso parece de entrada que se inscribe en una cierta tradición filosófica, la de la *Hikma*, la sabiduría islámica por la que el espíritu debe separarse del cuerpo y de las pasiones para llegar a la felicidad eterna; la interpretación de la azora *wa-l-‘âsîr* (por el Tiempo) comienza en ese sentido, para más tarde dirigirse hacia el principio metafísico del tiempo, a partir del hadiz *qudsî* en el que Dios mismo se identifica con el Tiempo; y por último, *al-Baḥr al-masŷūr fî tafsîr al-Qur’ân bi-mâhâl al-nûr*, del que hemos hablado más arriba.

⁷⁷ Editado en Mostaganem en 1995, 2 vols., 400 pp. Este último Comentario inacabado es una obra de madurez, interrumpida por la muerte del autor, ya que inició su redacción al final de su vida y debido a su avanzada edad sólo pudo completar hasta la aleya 106 de la azora de la Vaca en el primer volumen y hasta la aleya 204 incluida en el segundo volumen. Véase la traducción parcial al inglés de Khalid Williams, *The Qur’ân and the Prophet in the Writings of Shaykh Aḥmad al-‘Alâwî* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2013), 1-40.

⁷⁸ Es un comentario único en su género y extraordinario y cuyas primeras palabras provienen de una expresión coránica (C. 52: 6) y que alude a la montaña Sinaí, que evoca la Revelación y la relación entre el cielo y la tierra y que significa simbólicamente que hay que sobrepasar la letra exterior y la ordenanza exterior del mundo para acceder a su final que es su origen luminoso. El análisis estructural de un grupo de versos conduce a significados inesperados, pero sumamente evidentes y desde una perspectiva religiosa trasciende las limitaciones formales que cualquier contexto exige.

⁷⁹ Para el *šayj*, el Corán tiene diferentes perspectivas y múltiples caras y es inagotable como se atestigua en la narración profética, que dice *El Corán nunca cesará de manifestar sus maravillas*. En la narración profética transmitida por Abû Dardâ' (hadiz de Šadâd ibn Ūways transmitido por Ibn ‘Abd l-Barr) se dice que el Profeta dijo: *Nunca tu comprensión será completada hasta que consideres que el Corán tiene múltiples interpretaciones*. Sobre las cadenas de transmisión de este hadiz, véase, https://islamarchive.cc/H_195545 (consultado el 10 de junio de 2024).

⁸⁰ Este último queda discretamente abordado, aun cuando es el que inspira el conjunto. Así, primero, parte del comentario simple (*tafsîr*) del significado general y literal de las palabras de cada verso (*maqṣûd al-‘amm*), accesible a todos y arroja luz sobre las circunstancias en las que se produjo la revelación (*asbâb al-nuzûl*); a continuación, trata la parte que denomina deducción (*istinbât*), en la que expone las aplicaciones y principios (*ahkâm*) que se derivan de la aleya (*istinbât*) y que se refiere a las aplicaciones fundamentales que se derivan de la interpretación de esos principios por medio de un ejercicio mental e intuitivo; después alude al sentido esotérico y más específico de la aleya comentada, a lo que el *šayj* se refiere como alusión espiritual (*al-išâra*), expresada según la terminología de los sufíes, que le permite enunciar verdades espirituales que parecen lejos de estar extraídas del texto literal; para terminar con la interpretación más específica y esotérica, que no es comprensible por ningún tipo de deducción lógica o analógica, lo que él llama "la lengua del espíritu" (*lisân al-rûh*). Así, el planteamiento exegético del *šayj* en este Comentario se basa en abordar sucesivamente cuatro niveles de interpretación, desde del sentido obvio que requiere una simple explicación hasta el sentido profundo.

⁸¹ Es mencionado por Ibn ‘Arabî en el *Fîhrîs*, número 5, K. ‘Awwâd (ed.), *Revue de l’Académie Arabe de Damas* nº. 29-30 (1954-5): 356-7. No se conserva ninguna copia, y estaba incompleto, llegaba hasta la mitad de la azora *al-Kahf*, con alrededor de 74 volúmenes. Osman Yahia, *Histoire et classification de l’œuvre de Ibn ‘Arabî* (Damasco: 1964), vol 1, 266.

⁸² Véase también Gril, "On proximity", 214, n. 283.

⁸³ La inspiración divina le revela los secretos divinos sin necesidad de ningún otro intermediario que no sea la palabra divina, pues con sólo esa base es suficiente para que se manifiesten en el corazón todos los significados. Véase, Mora, *Ibn ‘Arabî. Vida y enseñanzas del gran místico andaluz*, 97-8.

dictado divino⁸⁴ y, aunque no había recibido ninguna orden divina como tal, le llegaban reflexiones, inspiraciones y revelaciones al comentario que fue plasmando. Algunas llegaban a ser tan fuertes y turbadoras sobre los significados que allí había que no pudo ponerlas por escrito. El *ṣayy* cuenta a ese respecto cómo experimentaba con la lectura del Corán un estremecimiento: “Cuando la palabra de Dios golpeaba mis oídos quedaba conmocionado por sus efectos y como si escuchara un sonido retumbando del tañido de la campana (*min-baqiyya ṣalṣala al-ŷaras*)”,⁸⁵ al igual que el Profeta cuando recibía la Revelación, en alusión a la modalidad más intensa del descenso del Corán en el Profeta, a la que Ibn ‘Arabī también hace referencia.⁸⁶

Sea como fuere, el comentario que hace el *ṣayy* al-‘Alāwī, al igual que Ibn ‘Arabī y sus predecesores en el Comentario coránico como Ibn Barraŷān (m. 536/1141), se aleja de la exégesis tradicional al uso clásica (*tafsīr*) y lleva a cabo un comentario basado en una lectura por descubrimiento directo e intuitivo (*ta’wīl*)⁸⁷ de los significados que encierra la Palabra divina cuyo significado alude a “volver al origen, restituir el sentido original” que cada palabra tiene en árabe, sin prestar atención a contextualizar el mensaje.⁸⁸ Se trata de despojarlo de las añadiduras para que emerja la significación más pura,⁸⁹ primera, profunda atemporal, bajo la cual se comprende el texto revelado, que se dirige al ser humano en todo momento y época,⁹⁰ libre de todas las posibles interpretaciones, divagaciones y opiniones personales. Ese significado primigenio a la luz del cual se puede entender e interpretar lo que implica según las circunstancias.⁹¹

Para ello siguen la tendencia “literalista”⁹² en la aproximación a la hermenéutica de los textos sagrados, que es la que seguían muchos sufies andalusíes —como por ejemplo Ibn ‘Arabī, Ibn Barraŷān o con anterioridad, Sahl al-Tustārī—, que no solo se atienden al exterior del significado de la palabra coránica sino a cada letra del Corán. Se trata de extraer nuevas posibilidades al texto sin la necesidad de suponer un sentido figurado o ceñirse a las interpretaciones

⁸⁴ Antes de comenzar el Comentario, el *ṣayy* hace una especie de indicación preliminar que titula “Advertencia importante a tener en cuenta (*tanbīh muhīmm*)” donde explica cómo ha de leerse el comentario:

Quien quiera ponerse a salvo [para una correcta y debida lectura], que no se apresure a leer este comentario sin pasar por todas las secciones en las que está dispuesto, porque éstas son como una escalera ascendente para alcanzar su secreto, y tener una justa opinión con respecto a lo que guarda. Que no haga analogía de lo que encuentre en él con lo que uno ya conoce [sus criterios], pues escapa a cualquier correspondencia. Las palabras del espíritu no son como las demás (las del cuerpo), puesto que la mayor parte de ellas proceden de la gracia divina (*bi-lisān al-juṣūṣiyya*) y no se nos pueden atribuir a nosotros. Son solo el producto de la concentración y atención a la Presencia divina. Esto significa que no proceden de un método impuesto ni de una interpretación personal. Aunque mi alma no está exenta de defectos, no descuido el bien que hay en ella. «Dios está bien informado de lo que hacéis (C. 1: 111)».

Véase al-‘Alāwī, *al-Baḥr al-masŷūr*, vol.1, 13.

⁸⁵ En palabras suyas, sólo unos pocos podrían comprender así que, ateniéndose al consejo coránico (C. 3: 198), pensó que no debía divulgar tales secretos abiertamente sin que quienes fueran a recibirlo tuvieran esa comprensión: «Todo lo que hemos citado referido en los libros es solo una parte de lo que guardan los corazones “Y lo que hay junto a Dios es mejor para los hombres de bien (C. 3:198)”. Véase, al-‘Alāwī, *al-Baḥr al-masŷūr*, vol. 1, 22, y como explica a lo largo del punto tres previo al Comentario, véase *al-Baḥr al-masŷūr*, vol.1, 20-22.

⁸⁶ Ibn ‘Arabī comenta esta modalidad de la inspiración a través de la “resonancia de la campana” diciendo que “es un discurso sintetizado [...] quien explica su sintetización y abre su cerradura contemplará cosas extraordinarias (*amr ‘uŷāb*) y se encontrará entre los poseedores de corazón (*ulū l-albāb*) y sabrá lo que la cáscara (*al-qišr*) oculta de su núcleo (*al-lubāb*)”, véase Su’ād al-Ḥakīm, *al-Mu’ŷam al-ṣūfī: al-ḥikma fi ḥudūd al-kalima* (Beirut: Dandara, 1981). Traducción tomada de Dahmoun Lakhdar, “Las modalidades de la inspiración en Ibn ‘Arabī: Hacia una fenomenología de la mediación”, *MEAH*, Sección Árabe-Islam 71 (2022), 74.

⁸⁷ El término es el *maṣdar* o “nombre de acción” del verbo *awwala* —“hacer que algo alcance su final”, “hacer volver”, “explicar” y es una forma causativa que significa “alcanzar su final”. Las mismas raíces en árabe a veces conllevan significados complementarios y opuestos y esta raíz es también la de *awwal* (primer, comienzo) que confiere a *ta’wīl* un significado al mismo tiempo escatológico y cíclico. Es, sin embargo, la forma que generalmente prevalece en el Corán, por ejemplo: “Les hemos traído un Libro que hemos explicado en detalle en base a un conocimiento, guía y misericordia para las gentes que creen. Acaso están esperando su advenimiento final (*ta’wīla-hu*), el día que esto ocurra, dirán los que antes lo habían olvidado: Realmente los mensajeros de nuestro Señor vinieron con la verdad” (C.7:51-2). Mientras que en la azora de Yūsuf el término *ta’wīl* significa interpretación de un sueño que anuncia un evento que sucederá. En cuanto a la azora 3 de la azora ‘la Familia de Imrān’ la connotación escatológica de la interpretación queda confirmada, negativamente, en el caso de “aquellos que tienen una desviación en el corazón”, para quienes *ta’wīl* es una especulación el futuro, y, positivamente, en el caso de los que reconocen lo esencial *ulū l-albāb* (la gente del corazón interno) quienes esperan la resurrección (C. 3: 7 y C. 3: 190).

⁸⁸ Como no podía ser de otra manera, respecto a la jerarquía de las interpretaciones, la referencia escrituraria está en el conocido hadiz de Ibn Mas’ūd dentro de la hermenéutica esotérica, y al que se refiere el *ṣayy* en su comentario *al-Baḥr al-masŷūr: el Corán tiene un sentido exterior (zāhir) y uno interior (bātīn)*, un límite -sentido prescriptivo o concreto- (*hadd*) y un punto de vista superior (*matlā*) -un sentido por descubrir. Transmitido por Ṭābārānī, *Kanz al-‘ummāl*, 3086. También Lane lo registra (Arabic-English Lexicon, s.v. *Muṭṭala*’), pero Ibn ‘Arabī reconoce que este hadiz no se encuentra en las fuentes normales, puesto que escribe “nuestros compañeros, la gente del desarrollo, todos están de acuerdo con la validez de esta transmisión del Profeta” (Fut. I 187 .14). Al-Ṭabarī lo recoge en su *Yāmī’ al-bayān ‘an ta’wīl ḥāyat al-Qur’ān*, ed. Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī (El Cairo, 1954-7), 12. El hadiz también está transmitido en Abū Bakr Muḥammad b. Ḥibbān (m. 965), *al-Muṣnād al-saḥīḥ ‘alā l-taqāṣīm wa-l-anwā’* (*Mu’assasat al-Risāla*, 1984-91), vol. 1, 243.

Sobre este hadiz, véase también Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 363; y para una explicación léxica e interpretativa sobre el término *matlā*’ que se emplea en este hadiz véase Ibn ‘Arabī, *Maṣāḥid al-asrār* (*Las contemplaciones de los misterios*), trad. P. Beneito (Murcia: ERM, 1994), 57, n. 1; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 363.

⁸⁹ Para exégetas como al-Ālūsī es necesario entender el texto coránico en esos términos.

⁹⁰ En su Comentario subraya siempre en esta cuestión en numerosas ocasiones y titula uno de sus puntos preliminares al Comentario “Es preciso darse cuenta de que el Corán se dirige a cada uno de nosotros, sin que haya una preeminencia de unos sobre otros, en cualquier época [momento, tiempo]”, véase, al-‘Alāwī, *al-Baḥr al-masŷūr*, vol. 1, 23. A este respecto, véase la defensa de este criterio en al-Ālūsī, *Rūh al-Ma’ānī* (*lhyā’ al-Turat al-‘Arabī*, 1985 (4^a ed.), vol. 1.

⁹¹ Tanto el método del *tafsīr* como el del *tawīl* serán complementario y ninguno desacredita al otro: los significados interiores son la esencia de los significados inmediatos y exteriores y les da validez.

⁹² Es una exégesis que recurre al significado lingüístico, y deja a un lado, aunque sea momentáneamente, los comentarios clásicos. Véase Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam* (Oxon-Nueva York: Routledge, 2006), 41, donde denomina acertadamente a este tipo de aproximación “hiperliteralismo”. Algo muy característico de la lectura *zāhirī*. Este tipo de lectura —que no siempre coincide con la escuela jurídica de este mismo nombre— es una forma de aproximación al texto muy arraigada dentro del sufismo, y tuvo grandes representantes en al-Andalus como Ibn Hazm.

clásicas. Esta descontextualización permite extender el discurso divino de forma ilimitada y sintética, conforme a la evidencia lingüística que revela los significados que están contenidos en cada aleya.⁹³ Este literalismo no es, por tanto, en absoluto una interpretación simplista y superficial, ni cerrada a la creatividad sino todo lo contrario, permite un desarrollo intelectual y espiritual de un gran calado, muy lejos de la interpretación actual de la escuela jurídica más rigorista, la *hanbalí*.⁹⁴

El *šayj* al-‘Alāwī llama a este método “*fahm*” (entendimiento), que no es otra cosa que la reflexión o la meditación, para que los significados más originales penetren en el corazón del creyente que recita, pues ahí está la Divinidad misma, la Realidad infinita. En uno de sus libros, *al-Mihāh al-quddūsiyya*,⁹⁵ explica las claves de este método de purificación del entendimiento desde la literalidad del mensaje coránico hasta llegar al alcance profundo de la Revelación. Dice, por ejemplo:

Has de saber que los sufíes no comprenden lo que la creación les dice más excepto por Dios, y por la estación en la que están asentados: no son ellos quienes interpretan. No te extrañe, hermano, que entiendan un significado por otro significado en el caso de una palabra empleada: esto es por la nobleza de su capacidad para ir a sus orígenes es para ellos haber alcanzado un grado noble en el entendimiento. Es más, es el más elevado de los grados, porque significa que entienden desde *Allāh* [...] Eso es lo que les ha hecho oír algo más en todo aquello que se oye. Sacan su ciencia hasta de lo que es más insignificante a los ojos del común. No desprecian nada, porque para ellos todo lo que hay en la existencia señala hacia la Unicidad de *Allāh*, y así es como lo que se considera vil es, a sus oídos, una alabanza [...] Si los sufíes son capaces de extraer significados serios a partir de expresiones jocosas, ¿cómo no entresacarían lo grave de entre lo severo? Al contrario, pueden hacerlo porque no se detienen en la significación común de los términos, sino que miran al significado profundo que determina el sentido.⁹⁶

Desde su percepción espiritual e intuición inspirada descubren que cada letra o palabra forma parte del Discurso universal,⁹⁷ es la palabra divina que se manifiesta según Su Voluntad y Su Sabiduría que se presentan como tal y así ha de interpretarse la existencia. No hay palabra alguna en la Revelación que sea baladí o que se pueda interpretar de una forma arbitraria y el aspecto de la significación lingüística de cada palabra será fundamental.

A pesar de que sus interpretaciones puedan resultar sorpresivas el *šayj* al-‘Alāwī y Ibn ‘Arabī son tradicionalistas y están arraigados en el Corán y el hadiz, pero meditan en sus significados para extraer significados válidos para cada musulmán, revitalizando todo lo que el tiempo hace olvidar y ha sustituido por ritualismo.

Tanto Ibn ‘Arabī como *šayj* al-‘Alāwī⁹⁸ están de acuerdo en que el conocimiento que se obtiene a través de una experiencia personal directa es más beneficioso espiritualmente que aquel que proviene de otros o de la mera imitación (*taqlīd*),⁹⁹ porque es el resultado de un “saboreo” espiritual (*dawq*), un develamiento, una visión, etc. Para exemplificar esto, Ibn ‘Arabī trae a colación las palabras de Abū Madyan: “No queremos comer carne seca, ¡traednos carne fresca!”,¹⁰⁰ que era lo que solía decir en respuesta a los que siempre empleaban la fórmula “alguien transmitió

⁹³ Es interesante a este respecto, ver la explicación de M. Chodkiewicz sobre la relación entre el Corán, la Ley e Ibn ‘Arabī en su obra *Un océan sans rivage: Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi* (París: Seuil, 1992).

⁹⁴ Por eso, unos han usado este literalismo para acabar con cualquier interpretación más original y auténtica y frenar el esfuerzo interpretativo. La mayoría de los seguidores de esta corriente literalista se ha quedado en el aspecto más superficiales por eso no entendían las interpretaciones de cada término a las que llegaba Ibn ‘Arabī. En este sentido, es curioso que esta misma corriente será la que seguirán autores ideológicamente en las antípodas, ya sea el caso de Ibn ‘Arabī y Ibn Taymiyya, este último precursor del movimiento salafí.

⁹⁵ Al-‘Alāwī, *al-Mīnāh al-quddūsiyya* (Mostaganem, 1911), reed. (Beirut, 1986), reed. (Mostaganem: al-Matba‘ al-‘Alāwīyya, 1989), y ed. ‘Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī (Beirut: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyya, 2009), 14. Es la obra más conocida del *šayj* al-‘Alāwī; y véase la traducción al inglés en *Knowledge of God, Shaykh al-‘Alawi: A sufi commentary on al Murshid al-Mu‘in of ibn al-‘Ashir*, trads. ‘Abd al- Kabir al-Munawarra y ‘Abd as-Sabur al-‘Ustadh (Kuala Lumpur: Madinah Press, 2005). Es un comentario sufí de *al-Murshid al-mu‘in*, un poema de Ibn ‘Ašir (m. 1631) donde se exponen los principios del islam y fue muy utilizado en el Magreb desde el S. XVII y que el *šayj* utiliza de base para hacer una interpretación espiritual de todos los principios del islam. Ha sido parcialmente traducida al español por Abderramán Maanán en una Tesis doctoral: *La doctrina de la unidad del ser en la obra de al-Mīnāh al-quddūsiyya de Ahmad al-‘Alāwī* (Sevilla: Universidad de Sevilla, tesis doctoral, 2003), disponible en <https://idus.us.es/handle/11441/102667> (consultada el 9 de junio de 2024); y Leslie Cadavid, en su trabajo sobre *šayj* al-‘Alāwī y Fātīma al-Yashrūtiyya, ha traducido varios capítulos de esta obra, además de algunos poemas, véase Leslie Cadavid, *Who Attained, Twentieth-Century Sufi Saints: Shaykh Ahmad al-‘Alawi & Fatima al-Yashrutiyya* (Fons Vitae, Louisville: Fons Vitae, 2005).

⁹⁶ Traducción de M. Abderramán Maanán de *al-Mīnāh al-quddūsiyya*, primeras páginas de la introducción del autor capítulo titulado “Introducción segunda que trata de cómo los sufíes entienden muchos significados a partir de una única palabra”, en *La doctrina de la unidad del ser en la obra de al-Mīnāh al-quddūsiyya de Ahmad al-‘Alāwī*, 103; y *Knowledge of God, Shaykh al-‘Alawi. A sufi commentary on al Murshid al-Mu‘in of ibn al-‘Ashir*, XXIV.

⁹⁷ El *Šayj* cita la prueba escrituraria de que cualquier letra es Corán, según el hadiz de Ibn Mas‘ūd tomado de Tirmidī, *Sunan*, “*Kitāb faqā’il al-Qur’ān*”, nº. 3158: *Quien recite una letra del Libro de Dios, tendrá su recompensa que será de diez veces la misma*. Por lo tanto, de esto se desprende que cada letra en sí misma se puede considerar Corán por los significados que contiene. En otra versión añade: [...] *No digo que alif, lām, mīm sean como una sola letra, sino que el alif es una, el lām otra y el mīm otra*. Por eso se dice que “El Corán está contenido en lo que hay en la *fātiha*, y lo que está en ella está condensado en el *Bismi l-Lāh al-Rahmān al-rahīm*”, y que “la *basmala* a su vez está en la *bā’* y lo que hay en la *bā’* está en el punto que tiene debajo”. Sobre el significado de este tema el *Šayj* escribió un breve tratado *al-Unmūdāy al-farīd* (el título completo es El prototipo incomparable acerca de la pura Unicidad guardada en los Libros Celestes bajo el punto de la *basmala*), publicado en 1927 en Argel, al que hemos aludido supra. En Lings, *Un santo sufí*, 55, 57 y 221 explica las razones por las que se escribió este libro.

⁹⁸ En esta preferencia, coincide con Abū Yazid al-Bistamī, quien por otro lado es también citado por Ibn ‘Arabī en sus obras. Véase, Chittick, *The Sufi Path of knowledge*, 310.

⁹⁹ Como hemos mencionado supra Ibn ‘Arabī considera a Abū Madyan entre los sufíes realizados porque han alcanzado la verdad (*haqq*) a través del develamiento, sin seguir ninguna autoridad (*taqlīd*). Véase Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 389, n.11.

¹⁰⁰ Y que es también una alusión a C.35: 12. Ibn ‘Arabī menciona esta expresión en más de una ocasión y casi siempre aludiendo a distintos matices de significado, por ejemplo, cuando trata del concepto de *futūh*. Con ese término Ibn ‘Arabī se refiere a aquel conocimiento que no es el resultado de un proceso de reflexión, que no viene acompañado por esta y tampoco se adquiere de los hombres. En el vocabulario técnico de

según le dijo tal autoridad y que tomó de fulano y así sucesivamente" para justificar alguna explicación religiosa. Así, nos dice Ibn 'Arabī, era el método del maestro de Bujía con el buscaba aumentar la aspiración espiritual (*himma*) de sus discípulos para que hablaran y se refirieran únicamente a su propia experiencia y conocimiento.¹⁰¹ Queriendo decir que hay que tomar la experiencia personal frente al conocimiento y los dichos tomados exclusivamente de otros, cada uno debe identificar las palabras que vienen de tu Señor, porque Él está vivo y cerca de ti y además es la divina efusión (*al-fayd al-ilāhī*) que nunca cesa.¹⁰²

En esto coincide plenamente con la visión y la interpretación del *šayj* al-'Alāwī, para quien la revelación es un acto de amor puro y el conocimiento es su fruto. Es el "desbordamiento de la Misericordia divina" (*fayd al-rahmān*), que inunda todas las cosas y las hace inteligibles¹⁰³ y cita el hadiz "Yo era un tesoro escondido, y amé ser conocido por eso creé al hombre para que Me conociera"¹⁰⁴, muy comentado en el sufismo y al que Ibn 'Arabī alude en numerosas ocasiones. Por ello, insiste en el prólogo de su *Comentario coránico*, *al-Baḥr al-masŷūr*, que uno de los principios a tener en cuenta a la hora de acercarse al Corán es "la importancia que tiene para el hombre considerar que el Libro de Dios llega hasta él desde la presencia del Todo Misericordioso".¹⁰⁵

Así, el Corán es un ente vivo y válido para cada época, pues todo está contenido en él, por eso el *murīd* o aspirante en la vía espiritual, no llega a ser tal hasta que no encuentra en él todo lo que desea, en palabras de Abū Madyan que Ibn 'Arabī recoge y resume: "Cualquier discurso que no tenga este rasgo de generalidad (*al-'umūm*) no es Corán"¹⁰⁶ y también dice: "Cada cosa existente encuentra en el Corán todo lo que desea".¹⁰⁷ Es lo mismo que nos viene a decir el *šayj* al-'Alāwī en el prólogo a su *Comentario coránico* cuando enuncia su quinto principio: "Sobre la relación que existe entre el texto coránico con aquellos a los que sus palabras conciernen en cada época y momento",¹⁰⁸ es decir, el discurso se dirige a todo el mundo y más precisamente a los que les concierne tal o cual pasaje [coránico], sea cual sea la época. Es decir, que el mensaje haya sido revelado respecto a tal o cual persona significa que esa persona es un medio por la que permite identificar a aquellos a los que les corresponde tal característica o tal condición, pero el mensaje divino se refiere a todos a los que el texto concierne y no solo a un caso concreto.

El Corán posee ese carisma que guiará e inspirará al aspirante en la vía y satisfará sus necesidades espirituales. La revelación no cesará mientras exista un intermediario de Dios para esa comunidad. Por eso, el *šayj* al-'Alāwī es extremadamente crítico sobre el dicho "La primera generación no ha dejado nada para la generación posterior",¹⁰⁹ como si las primeras generaciones hubieran explicado todo respecto al *tafsīr* y nada nuevo pudiera ser añadido y afirma, tanto en su *Comentario coránico*, *al-Baḥr al-masŷūr*,¹¹⁰ como en su *Mawwād*,¹¹¹ que el mensaje coránico es susceptible de que los verdaderos gnósticos y santos (*awliyā*) puedan extraer de él nuevas enseñanzas adaptadas a los cambios y condiciones de cada tiempo, ya que el Corán nunca se desgasta, sus maravillas son inagotables y está constantemente brotando a cada momento y época.¹¹²

En este sentido, en el punto sexto que hace en su prefacio preliminar a su comentario coránico, *al-Baḥr al-masŷūr*, el *šayj* trae a colación, por ejemplo, la discutida cuestión del orden de las azoras, que emana de una decisión divina

Ibn 'Arabī, el término *futūh* hace referencia a realidades como desvelamiento, saboreo, testimonio, auto-revelación o visión. Ibn 'Arabī describe tres tipos de *futūh*: *Futūh al-'ibāra* o de la expresión y que alude a la dimensión más exterior; *futūh al-halawā* o de la dulzura como alusión a la dimensión interior; y *futūh al-mukāšafa* o del develamiento que tiene lugar en Dios. Véase Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 224 y 249.

¹⁰¹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 224.

¹⁰² Addas, "Abu Madyan and Ibn 'Arabī", 170; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 249.

¹⁰³ Al-'Alāwī, *Revelación y presencia divina*, 20-1.

¹⁰⁴ No es un hadiz que aparezca en las colecciones clásicas y conocidas, por eso ha sido objeto de crítica por no considerarlo auténtico, según las autoridades religiosas exotéricas. Es un hadiz atribuido al Profeta por los textos sufíes. Ibn 'Arabī lo considera auténtico por develación y significado.

¹⁰⁵ En este sexto principio el *šayj* refiere que lo más importante en la recepción del Corán es considerarlo con una fe infalible como si viniera de «la Presencia del Todo-Misericordioso» (*hadrat al-Rahmān*), ensalzado sea Su Recuerdo, bajo la forma en la que lo recibimos como un texto encuadrado entre dos pastas [...] y sobre su título [aparecen las palabras]: «Aquí está el Libro; sobre el que no hay duda alguna» (C. 2:1). Véase, al-'Alāwī, *al-Baḥr al-Masŷūr*, vol. 1, 30.

¹⁰⁶ *Futūhāt*, V:137 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya); *Futūhāt*, III:94, Ins. 2-3 (Beirut, Dār Sādir).

¹⁰⁷ *Futūhāt*, III. 94. 2. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 242.

¹⁰⁸ Al-'Alāwī, *al-Baḥr al-Masŷūr*, vol.1, 27-9.

¹⁰⁹ Al-'Alāwī, *al-Baḥr al-Masŷūr*, vol. 1, 14.

¹¹⁰ En el punto dos del prólogo de su Comentario coránico afirma que uno de los principios a tener en cuenta para adentrarse en las maravillas del Corán es "Sobre el beneficio que supone que el Corán tenga diferentes facetas (*wuŷūh*) y que sus maravillas sean inagotables, de modo que la comprensión de nuestros predecesores no excluye una nueva comprensión de este", al-'Alāwī, *al-Baḥr al-Masŷūr*, vol. 1, 17.

¹¹¹ Como el *šayj* lo expone en su obra del *Mawādd al-gaytiyya*, véase al-'Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 337-43, donde dice:

Dios -exaltado sea- pone en boca de los sabios (*ulamā*) de cada época aquello que resulta más apropiado para la gente de su tiempo [...] los herederos de los secretos de la profecía...aunque no gozan de la capacidad de cambiar la Ley divina tienen la capacidad de comprensión de los significados del Corán [...] Si te fijas, todos los minerales existían mucho antes de que Adán fuese creado, pero desde entonces hasta hoy, los expertos en el conocimiento de sus propiedades los han ido descubriendo poco a poco, en la medida en la que cada época necesitaba de ellos (al-'Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 342).

En este sentido, habla de *'ulamā* no como representantes del saber religioso sino de la sabiduría divina, de la que, por extensión, el saber religioso es una de sus aplicaciones.

¹¹² Y también dice una *hikma* de Abū Madyan: «El Corán es revelación y después aplicación. La revelación ha llegado a su fin, pero la aplicación continuará hasta el día de la Resurrección». O como dice la aleya coránica: «Cada comunidad tiene un enviado. Al llegarles su enviado, se ha hecho justicia y ya no pueden sentirse agraviados» (C. 10:47). En este sentido, Ibn Barraŷān, precursor de algunas ideas que Ibn 'Arabī acuñará, en su hermenéutica coránica nos dice que la revelación es todo abarcadora y se dirige de nuevo a todos y cada generación produciendo simultáneamente interpretaciones válidas en cada época. Véase, Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barraŷān and Islamic Thought in the Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 226-7.

(*tawqīf*) o dependiente del esfuerzo interpretativo (*iŷtihād*) de los Compañeros. Para el *šayj* los hechos históricos y la acción de los hombres no contradicen en absoluto la inspiración de Dios que ha garantizado la protección de Su revelación. A través de la materialidad y la historicidad del texto, los que prestan atención perciben la presencia y la intervención divina en el orden del Libro, al tiempo que los ángeles acompañan el descenso del Corán, de acuerdo con numerosas tradiciones.¹¹³

Para llegar a esta comprensión donde se difuminan los límites de las capacidades individuales se necesitan agudizar los sentidos con perspicacia y con la "visión interior o percepción interior" (*bašīra*) para descifrar lo que el entendimiento intuye y lograr penetrar con el ojo del corazón en el ser íntimo de las cosas, despojando a cada palabra y a cada expresión coránica de toda circunstancialidad para rescatar su significación más pura e íntima, su sentido en un universo espiritual previo a toda la materialización. Dice el *šayj* al-‘Alāwī, comentando a Abū Madyan que "Solo lo que sale del corazón llega al corazón":¹¹⁴ solo la lectura desde el corazón puede afectar al corazón.¹¹⁵

Ibn ‘Arabī recomienda, así, la lectura meditada del Corán (*tilāwa*), que como resume Asín Palacios consiste en:

Sentado el devoto en el suelo y puesto el libro sobre su seno, sujetándolo con la mano izquierda, va pasando sobre las palabras del texto [...] a la vez que lee pausadamente en alta voz, para fijar la atención y desentrañar el sentido de cada palabra y cada versículo. Pero la lectura, para ser saludable, debe ir acompañada de los sentimientos, afectos y propósitos que el texto sugiera al alma, según el estado de conciencia...¹¹⁶

Cuando se lee o se escucha el Corán con respeto y en concentración los significados y sonidos originales penetran en quién lo recita. La letra o el sonido muestran su verdadera naturaleza de símbolos que permiten la contemplación directa sin distorsiones ni elucubraciones, para hacer visibles los secretos infinitos que subyacen en la realidad y que le dan forma. En el discurso de Ibn ‘Arabī subyace la idea de que, en todas las cosas creadas, incluyendo los objetos más insignificantes, reside un discurso dirigido hacia nosotros, al que hay que prestar atención puesto que todo son las palabras del Creador y nunca se agotan, infinitas en Su manifestación en el Libro de la Existencia.¹¹⁷ Encontramos similitudes en el comentario del *šayj* al-‘Alāwī a la *basmala* en la parte de su comentario dedicada a la alusión y al lenguaje espiritual.¹¹⁸

En el prefacio de su comentario *al-Baḥr al-masŷūr* el *šayj* al-‘Alāwī nos enuncia y nos da una advertencia (*tanbīh*) preliminar sobre los seis principios que el lector debe guardar en la memoria para progresar en la lectura y que le guíen en la vía del Corán hacia quien lo ha hecho descender al corazón del Profeta y que no cesa de hacerlo descender sobre aquellos que, tras él, lo recitan y lo leen como una revelación.¹¹⁹ Esta aproximación al texto coránico es la misma de Ibn ‘Arabī o de Ibn Barraŷān, que también habla de su oración-recitación teofánica como esa locución teopática¹²⁰ que se manifiesta en boca del creyente: el que recita es el Recitador¹²¹ porque ha logrado un estado de plena realización y recibe y escucha la palabra divina como una teofanía en el corazón.¹²²

Por ello, el *šayj* expresa el por qué en las aleyas se usa verbos imperativos como "di" para dirigirse al lector y no se eliminan de la recitación ni de la escritura, por ejemplo:

¹¹³ Al-‘Alāwī, *al-Baḥr al-Masŷūr*, vol. 1, 30-1.

¹¹⁴ Véase al-‘Alāwī, *El fruto de las palabras inspiradas*, 332. La revelación es la Palabra divina que ha descendido al corazón del Profeta y la inspiración, recopilada en el hadiz, es la Sabiduría divina que brota de su corazón. La función del gnóstico e interprete autorizado es guiar y llenar de certidumbre el corazón de quienes le siguen, sin entrar en conflicto con la razón, pues sus facultades pueden prestar ayuda al corazón, que es la sede de la Potestad y Secretos divinos. La razón es el visir que colabora de forma subordinada con el soberano que reside en el corazón. Véase la introducción al Comentario de la azora de la Estrella del *šayj* al-‘Alāwī en *Revelación y presencia divina*, 19.

¹¹⁵ Es lo mismo de lo que nos hablan los hermeneutas espirituales del Corán de al-Andalus, como Ibn Barraŷān, véase "El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia", 49-68. Denis Gril, "La 'lecture supérieure' du Coran selon Ibn Barraŷān", *Arabica* vol. 47/fasc. 3-4 (Julio-Octubre 2000), 510-22.

¹¹⁶ Miguel Asín Palacios, *El islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Plutarco, 1931), 180-1 en referencia a *Futūhāt*, II, 304-6.

¹¹⁷ Ibn ‘Arabī afirma que las veintiocho letras del alfabeto árabe son articulaciones de un único principio, cada una unida a un Nombre Divino, donde la misma forma de la letra indica significado. Por ejemplo, la primera letra del alfabeto *alif* está marcada por una línea recta vertical, y cuyo valor numérico es uno, es el «subyacente» mismo de las letras. Todas las letras están unidas a él mientras que ella no está unida a nada (Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-alif*, in *Rasā’il*, (Beirut: Dār al-Šādir), 12. trad. A. Abadi, "The Book of Alif (or) The Book of Unity", *JMIS* vol. 2 (1984):15-40. La escritura es un mundo fundamental por propio derecho, habitado por letras en todas sus posibles combinaciones. Hay una absoluta correspondencia entre el Libro y el Universo: «la existencia es enteramente letras, palabras, azoras y versos, y es el macrocósmico Corán» (*Futūhāt*. IV, 167).

¹¹⁸ Al-‘Alāwī, *al-Baḥr al-masŷūr*, vol.1., 54-6.

¹¹⁹ Este aspecto de la oración ritual como teofanía es también visible en al-Muḥāsibī que en el momento de iniciar la oración expresa su intención de apartarse de toda cosa creada y durante la oración, tiene la impresión de estar delante de Dios en el día del Juicio Final y es, a través, de esa contemplación (*mušāħada*) en la oración como nos describe perfectamente este sentimiento de temor abrumador (Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londres, 1950), 16-7); al-Muḥāsibī, *Kitāb al-Ri’āya li-huqūq Allāh*, ed. M. Smith (Londres: Gibb Memorial Series: Luzac and Co., 1940), nº 15, 28. Y véase Margaret Smith, *al-Muḥāsibī*, An Early Mystic of Baghdad (Lahore: Islamic Book Foundation, 1980), 199-221. Al-Jarrāz también nos transmite con intensidad cómo ha de ser la actitud requerida por el gnóstico en su *ṣalāt* (Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, 30-1).

¹²⁰ Ibn Barraŷān también nos da argumentos del porqué Dios dice en algunas aleyas coránicas «*Di*» (*qul*): *Todo lo que nos ha llegado en el Corán precedido de «Di» Guárdalo y tenlo presente en tu mente y da testimonio con tu corazón. O sea, todos los versículos donde Él dice «Di», hay que mantenerlos muy presentes, puesto que son recitaciones teofánicas en las que el siervo pone en su boca lo que Él mismo dice de sí.* Véase su Comentario coránico, *Idāh al-ḥikma*, su exégesis de la azora del Ijlás (Fe sincera), en la Tesis doctoral inédita de Amina González Costa, Estudio y edición (primera mitad) del *Idāh al-ḥikma*, comentario coránico del sufi Ibn Barraŷān de Sevilla (m. 536/1141) (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2013), vol.1., 306-8 y vol. 2, 512-5. Y Gerhard Böwering y Yousef Casewit, *A Qur’ān Commentary by Ibn Barraŷān of Seville (d. 536/1141): Idāh al-ḥikma bi-ahkām al-‘ibra* (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered) (Leiden-Boston: Brill, 2016), 892 y ss.

¹²¹ Por esta razón, la actitud de quién escucha o recita ha debe ser como si lo escuchase de Dios mismo, pues, al fin y al cabo, es Su palabra.

¹²² Sobre esta reflexión del Corán como teofanía en el corazón en Ibn Barraŷān, véase González Costa, "El corazón reflexivo, intérprete de la existencia", 67-8.

La expresión “di” a pesar de que no haya necesidad alguna de ella en la lógica del discurso, en aleyas en la que Dios le dice a su profeta: “Di: no tengo capacidad alguna sobre mí, para procurarme beneficio o daño, más que lo que Dios quiera” (C.7:188). Esa forma de expresión es la de un verbo incoativo que, igual que otros verbos similares, precisa ir seguido siempre de su afirmación correspondiente que (debe) recibir aquel a quien correspondan esas palabras siempre que haya comprendido lo que Dios dice, que solo puede ser el heredero muhammadí.¹²³ Si eliminamos la palabra “di” se habría perdido lo que nos toca o corresponde del mensaje,¹²⁴ o digamos lo que comprendemos del Libro de Dios, “y solo las comprenden aquellos que saben” (C.29:43).¹²⁵

4. Su vocación universal

Ambos autores tienen otro aspecto en común: su visión del mundo como creación divina les hace trascender las fronteras de su propio ámbito, inequívocamente islámico, llegando su influencia espiritual a mundos y ambientes muy distintos, donde ha tomado forma diversa. Tanto la figura del Ibn ‘Arabī como la del *šayj* al-‘Alāwī se han asociado con la figura de Jesús (un modelo *‘isawī*, que diría Ibn ‘Arabī).¹²⁶ En el *šayj* al-‘Alāwī encontramos relatos y visiones de maestros y de las personas que le conocieron que resaltan su parecido físico y, más sutilmente, su presencia y estación espiritual con la de *sayyidnā* ‘Isà (el profeta Jesús); en el caso de Ibn ‘Arabī comenta él mismo como tuvo una etapa en el camino en el que su modelo de santidad era crístico.

Es verdad que también hay aspectos que los separan. El *šayj* al-‘Alāwī vivió el periodo de la colonización francesa de Argelia, cuando comenzaban los conflictos con los misioneros cristianos,¹²⁷ pero también cuando encontramos los primeros atisbos de diálogo interreligioso.¹²⁸ En cambio, Ibn ‘Arabī vive el momento de la pérdida de su al-Andalus natal. Su postura en contra de los cristianos¹²⁹ no es óbice para que, como veremos, se cuestione sobre el sentido de las religiones como manifestaciones temporales del mismo origen, lo que ha llevado a ser un autor que ha generado mucho interés para los que tratan de comprender el sufismo hoy en día desde fuera de su contexto islámico.¹³⁰

Un claro ejemplo representativo de esta universalidad de ambos autores es, por ejemplo, cómo abordan el comentario que dedican a una aleya ambigua y delicada de interpretar, la cual ha dado lugar a muchas controversias. La aleya en cuestión dice: “Ciertamente, los que han creído, los que siguen el judaísmo, los cristianos y los sabios, quienes crean en Dios y en el último Día y actúen rectamente, tendrán su recompensa junto a su Señor, y no tendrán que temer ni se entristecerán” (C. 2:62).¹³¹ El *šayj* al-‘Alāwī comenta¹³² y define dicha aleya como enigmática y que demuestra la perspectiva universal del Corán, pero que ha sido dañada con la evolución histórica de la comunidad musulmana; porque, de acuerdo a Ibn ‘Abbás —conocido compañero del Profeta y el comentarista del S. VII—, dicha aleya estaría abrogada por otra que dice: “Y quien desee otra religión que no sea el Islam, no le será aceptada y en la otra Vida será de los perdedores” (C. 3: 84), de forma que, según esta tesis de la abrogación, el Corán reemplaza a

¹²³ La Luz muhammadí o Realidad muhammadí, la esencia del profeta Muhammad creada antes que Adán, que es el germen de todas las cosas existentes, el Cálamo supremo (con el que Dios escribe el destino de los seres), origen del cosmos, es la realidad con la que ha sido creada la creación y será Ibn ‘Arabī quien le dé su definición y expresión más compleja con la figura del hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*). Como lo describe F. Mora:

Designa el principio activo de la revelación, al verdadero profeta (verus profeta), la luz espiritual que se desplaza a lo largo de las épocas, de profeta en profeta, de enviado en enviado y de santo en santo, hasta alcanzar su definitiva concreción histórica en Muhammad, quien es el sello de los profetas dado que clausura ese viaje en lo que respecta a profetas y enviados, si bien la luz prosigue su peregrinaje, a través de santos y simples creyentes, hasta el final de los tiempos.

Véase Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, 384.

Es, por tanto, la fuente de toda iluminación y presente en su intemporalidad. Es por esta Luz que la Palabra confiere igualmente a cada heredero de la profecía *nuestra parte o mejor nuestra comprensión del Libro de Dios* especialmente en los numerosos versos o propuestas que comienzan por el imperativo «*qd! (qul)*». Todos aquellos que, al igual que el Profeta, leen la palabra como proveniente de Dios, no de ellos mismos, se ven afectados, de un grado u otro por esos versos. Véase *al-Bahr al-masŷūr*, vol. 1, p. 29.

¹²⁴ Porque al recitar esa aleya cada persona participa de lo que le corresponde en la comprensión y la manifestación del mensaje de la misma.

¹²⁵ Al-‘Alāwī, *al-Bahr al-masŷūr*, vol. 1, p. 29.

¹²⁶ En este sentido algunos estudiosos del sufismo como Michel Valsán y M. Chodkiewicz han resaltado su carácter crístico (*‘isawī*) por su función como transmisor del sufismo a Occidente. Véase Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, 104 y Michel Valsan, “Sur le Cheikh al-‘Alāwī”, *Études traditionnelles* nº 405 (enero-febrero. 1968): pp. 29-34. Traducido al inglés en “Notes on the Shaikh al-‘Alawī (1869-1934)”, *Studies in Comparative Religion*, vol. 5 (verano 1971), World Wisdom, http://www.studiesincomparative religion.com/public/articles/notes_on_the_shaikh_al-alawi (Consultado el 28 de junio de 2024).

¹²⁷ Derwish al-Alawī, “Cheikh Ahmed al-Alawī et les missionnaires. Articles publiés en 1929 dans le journal «al-Balāgh al-Jazāirī»”, Les Amis du Cheikh Ahmad al-Alawī, 2015, en línea <https://acaalawi.blogspot.com/2019/09/livres-du-cheikh-al-alawi-en-ligne-pdf.html>. (Consultado el 10 de julio de 2024).

¹²⁸ Su discípulo el *šayj* ‘Adda Bentounes (1898-1952), poeta y fundador de periódicos sobre sufismo y otras cuestiones religiosas. Sucederá al *šayj* al-‘Alāwī al frente de la *tarīqa* de Mostaganem y fundará una de las primeras asociaciones de diálogo interreligioso, “Los amigos del Islam”, que luego será transformada en una revista por su hijo el *šayj* Mehdi Bentounès (1928-1975) y tanto él como su padre clarificarán y revivificarán los conceptos del esoterismo en medio de una sociedad moderna fuertemente compleja y en constante cambio.

¹²⁹ Según cita en el *Futūhāt* (IV, 596, 601 y 716-8), Ibn ‘Arabī aconseja la unión de todos los musulmanes, para así salvaguardar el islam y que no caiga en manos de los cristianos. Asín Palacios, *El islam cristianizado*, 94-5.

¹³⁰ Sobre todas estas cuestiones, véase el tratado de William Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994). Esta obra ha sido traducida al español por A. Serrano y P. Beneito en *Mundos Imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de creencias* (Madrid: Mandala, 2003).

¹³¹ Aleya que, por otro lado, se emplea en otros pasajes del Corán dirigida a los *awliyā*, los santos o allegados de Dios.

¹³² Véase el Comentario completo a la aleya traducido al inglés en T. Chouiref, “The Shaykh Ahmad al-‘Alawī and the Universalism of the Qur’ān: A Presentation of His Commentary on Verse 2: 62”, en *Universal Dimensions of Islam*, ed. Patrick Laude (Bloomington: World Wisdom, 2011): 47-8; al-‘Alāwī, *al-Bahr al-masŷūr*, vol. 1, 145-8.

todas las otras religiones,¹³³ que, por otro lado, han sido aceptadas por Dios. Eso sería atribuir a lo Divino una total falta de misericordia. Ante esta problemática, los teólogos buscaron la justificación en la “transmisión del mensaje”, si alguien recibe el mensaje del islam, necesariamente ya no le sería válido su mensaje, pero aquí entra en juego que quién recibe el mensaje del islam no tiene porqué entenderlo. Realmente esta teoría de la abrogación de las formas de culto previas ha sido útil para cohesionar la comunidad musulmana, pero no satisfactorio desde el punto de vista de la coherencia espiritual ni próxima a la posición y recomendación profética¹³⁴ de tener siempre una buena opinión y no juzgar de antemano ante lo que pueda resultar chocante de otras religiones.¹³⁵

Con toda esta problemática es muy esclarecedor llegar al comentario que hace el *ṣayyid al-‘Alāwī* de la aleya mencionada y observar cómo, en el apartado del comentario dedicado a la *iṣāra* (alusión espiritual), se menciona de un lado y del otro las diferentes comunidades tradicionales sin distinguir entre musulmanes y otros creyentes, sin considerar a nadie, sea musulmán, infiel (*kāfir*), piadoso o pecador, como inferior, ya que desconocemos nuestro destino último y este puede cambiar en el último momento. En el apartado final del comentario *lisān al-rūh* (la lengua del espíritu), el más elevado espiritualmente, comprende que todas las comunidades mencionadas poseen una validez en la religión (*makāna fī l-dīn*). No obstante, alguien puede deducir del orden en el que se numeran que hay una cierta preeminencia de la primera sobre la última, sin embargo, siempre quedará una comunidad tradicional que será de un rango incomparablemente superior al de los cultos paganos.

Esta interpretación es similar a la que hace *Ibn ‘Arabī* y sirve como ejemplo para facilitar un sano diálogo interreligioso entre musulmanes y miembros de otras confesiones. Cuando trata el tema de la abrogación respecto del mismo versículo coránico (2: 62) -al que hemos aludido-, *Ibn ‘Arabī* no entiende que el hecho de la abrogación implique la anulación de estas religiones, reemplazándolas y dejándolas sin eficacia salvífica. Al contrario, en un brillante estilo, *Ibn ‘Arabī* transforma la totalidad de la doctrina de la abrogación desde la base del rechazo de otras religiones al argumento de su continua validez. Si bien es cierto que existe una preeminencia del islam —como dice el *ṣayyid al-‘Alāwī*— sobre el resto de las revelaciones; una de las razones de esa preferencia reside en el hecho de que a los musulmanes se les exhorta a creer en todas las revelaciones y no solo en la transmitida por el Profeta del Islam y menciona lo siguiente:

Todas las religiones reveladas son luces. Entre estas religiones, la religión revelada de Muhammad es como la luz del sol entre las luces de las estrellas. Cuando el sol aparece, las luces de las estrellas se esconden, pero sus luces están incluidas en la luz del sol. Su ser escondido es como la abrogación de las otras religiones reveladas que tienen lugar a través de la religión revelada de Muhammad. Sin embargo, ellas en efecto existen, justo tal y como la existencia de las luces de las estrellas se actualiza. Esto explica porque se requiere en nuestra religión todo inclusiva tener fe en la verdad de todos los mensajeros y todas las religiones reveladas. No se convierten en inválidas (*bāṭil*) por la abrogación -esa es la opinión del ignorante.¹³⁶

Hay, por tanto, una sintonía en la transmisión del mensaje por parte de ambos maestros que llaman a la universalidad. En este sentido, *Ibn ‘Arabī* nos recuerda otra aleya que dice “a Dios pertenece el Este y el Oeste, y dondequier que te gires ahí está la Faz de Dios” (C. 2: 115), como una advertencia a los musulmanes que tratan de restringir a Dios a la forma de su propia creencia y que está enteramente en concordancia y es fidedigna con el mensaje coránico, en palabras suyas:

Guárdate de atarte a una creencia (*i’tiqād*)¹³⁷ en particular, rechazando las otras como de incredulidad! Trata de ser tú mismo una materia prima para todas las formas de creencia. Dios es más grande e inmenso como para ser confinado a una creencia particular. Por ello nos ha dicho, “dondequier que gires, allí está la Faz de Dios” (C. 2:115).¹³⁸

Desde esta perspectiva, todas las creencias, según *Ibn ‘Arabī*, representan algún aspecto de la realidad, por muy limitado y distorsionado que pueda ser: “El Verdadero se vuelve manifiesto para Sus siervos en la medida del conocimiento que tienen de Él”.¹³⁹ Al final, Dios es *wuŷūd* (existencia) y el *wuŷūd* es ilimitado y abarca toda la realidad, sea cual sea el nivel en el que se contemple. Esto incluye también a aquellos que no tienen “creencias” acerca de Dios o que rechazan la idea de Dios.¹⁴⁰ A propósito de esta universalidad, *Ibn ‘Arabī* cita un dicho del famoso sufi bagdadí del siglo IX, al-Ŷunayd: “El agua adopta el color de la copa”,¹⁴¹ como un imperativo de trascender los dioses de la creencia o ir más allá del color conferido por un dogma religioso o afiliación al Absoluto puro, pues el agua, al mismo tiempo que sobrepasa todos los colores, asume cada uno de ellos.

¹³³ Hay, por tanto, una diversidad de posiciones en los teólogos sobre la abrogación de otras religiones abrahámicas por el islam. Sobre esta cuestión de la abrogación. Véase, Eric Chaumont, “Abrogation”, *Dictionnaire du Coran*, Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.), (París: Robert Laffont, 2007), 14-7; y M. Ayoub, *the Qur'an and Its Interpreters* (Albany: SUNY Press, 1984), vol. 1, 110-2.

¹³⁴ Recordemos que lejos de anunciarles la abrogación de su religión, el Profeta invitó a una delegación de cristianos del *Nayrān* a llevar a cabo sus ritos dentro de los muros de la mezquita de Medina, lo que sorprendió a muchos de los Compañeros. Véase Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Cambridge: Islamic Text Society, 1995), 326.

¹³⁵ C. 3: 84 y relatado en el hadiz.

¹³⁶ Chittick, *Imaginal Worlds*, 125.

¹³⁷ Procede de una raíz que significa ‘tejer, anudar, atar, unir’ y en la forma verbal octava (que es la forma de *i’tiqād*) del término de la raíz significa anudarse, atarse o establecerse con firmeza. En tanto que término técnico que significa creencia indica que es una suerte de nudo atado en el corazón que determina la visión de la realidad de una persona.

¹³⁸ Sobre esta cita, Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983), 254.

¹³⁹ *Futūhāt*, III 215.32. Hay un hadiz *qudsī* que reza: “Yo soy como mi siervo piensa de Mí; que piense pues lo que quiera” (Hadiz *qudsī*, ‘Aŷlūnī, *Kaṣf al-jifā’*, nº 613 y en Muslim, *Ṣaḥīḥ*, «*Kitāb al-dikr wa-l-du’ā’ wa-l-tawba wa-l-istigfār*» (nº 49), cap. 1, nº 6981.

¹⁴⁰ Sobre estas cuestiones véase el trabajo de Chittick, *Imaginal Worlds*, especialmente el capítulo dedicado a la diversidad de las creencias.

¹⁴¹ Véase Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 149, 229 y 341-4.

Sin embargo, como dice el *šayj* al-‘Alāwī estas interpretaciones y enseñanzas no son para todo el mundo¹⁴² y no siempre fueron comprendidas. Ya en la época de Ibn ‘Arabī estaban presentes ciertas polémicas con algunos *fuqahā’* que se dedicaban a alimentar controversias sobre el conocimiento de los sufíes y que fueron objeto de crítica por parte de Ibn ‘Arabī.¹⁴³ Igualmente, Ibn ‘Arabī se extiende sobre esta cuestión en las *Futūḥāt* y cita las palabras que Abū Yazid dirige a quienes no reconocen el conocimiento que proviene de Dios: “Vosotros tomáis un conocimiento muerto de los muertos, pero nosotros tomamos el conocimiento del Vivo, aquel que jamás muere”,¹⁴⁴ alusión a un tema que ya hemos tratado con anterioridad al hablar de Abū Madyan.

Sin embargo, Ibn ‘Arabī no adopta una posición de actualización de la religión, como el *šayj* al-‘Alāwī, sino que se dedica a sintetizar y desarrollar todas las ciencias esotéricas, frente a las corrientes religiosas que rechazaban el sufismo.¹⁴⁵ Tan solo se limitó a poner de manifiesto su disconformidad con algunas derivas que estaba tomando el sufismo.¹⁴⁶

Ambos autores se enfrentaron a críticas por sus interpretaciones. Las críticas a Ibn ‘Arabī llegaron, con posterioridad a su muerte, cuando sus ideas se difundieron por Anatolia, Siria, Egipto, el Magreb e Irán. Ibn Taymiyya (m. 728/1328), el importante muftí de la rigorista escuela hanbalí, hizo una demoledora crítica a sus presupuestos doctrinales del sufismo, calificando de herejía panteísta (*ittiḥād*) y encarnacionista (*hulūl*) la doctrina de la “unidad de la existencia”.¹⁴⁷ Sus críticas no solo fueron dirigidas a Ibn ‘Arabī, sino también contra las prácticas de las hermandades religiosas sufíes.¹⁴⁸

Estas mismas críticas continuaron en el tiempo, heredando los argumentos y modos de Ibn Taymiyya, e incorporándose al reformismo y salafismo al final del siglo XIX. El *šayj* al-‘Alāwī se ve obligado a adoptar una posición más activa, al mismo tiempo que de defensa de un islam tradicional y de su adaptación a los nuevos tiempos¹⁴⁹ desde una revitalización del sufismo.

Por un lado, responde a las críticas contra el sufismo publicadas y provenientes de algunos representantes del islam, que acabarían por dar lugar al fenómeno actual del “integrismo islámico”, redactando un libro en defensa del sufismo¹⁵⁰ y en numerosos artículos en el periódico que fundó.¹⁵¹

¹⁴² El *šayj* al-‘Alāwī señala que el tipo de comentario coránico que él realiza no es accesible para todo el mundo y así lo advierte en el punto tercero de los principios del prólogo del *Baḥr al-masŷūr* «Sobre las evidencias de que en el Corán hay conocimientos que no deben ser transmitidos a toda la gente». Véase n. *supra*. 87.

¹⁴³ Por ejemplo, en el capítulo catorce de *Rūh al-quds* (Austin, 1971) dedicado a al-Mawrūrī, destacado discípulo de Abū Madyan, Ibn ‘Arabī denuncia los juicios, a menudo despectivos, que los alfaquíes hacen sin conocer los más básicos rudimentos de la ciencia de los sufíes ni el significado de su vocabulario técnico.

¹⁴⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 249.

¹⁴⁵ Es precisamente para evitar esa pérdida de las enseñanzas por la que aparecen estos herederos proféticos de los que nos hablan estos maestros, como hemos tratado *supra*.

¹⁴⁶ Describe su sorpresa al visitar Alejandría, por primera vez en 1202, y encontrarse con un sufismo más institucionalizado como el de las *janaqāt* (especie de hospederías espirituales) y observar cómo algún hombre, que carecía del conocimiento de las verdades espirituales o hablaba sin base sobre la gente espiritual del Magreb, era tildado como “maestro de maestros” y así lo expresa en el prólogo del *Rūh al-quds*. Es testigo, por primera vez, de un tipo de sufismo oriental, por el que enseguida sintió rechazo: un sufismo oficial, más preocupado por el exterior que por las dimensiones interiores. Y esa fue, seguramente, una de las razones por las que prefirió permanecer en la zona de Fustāt, donde residían un gran número de andalusíes y de norteafricanos, compañeros de otros maestros andalusíes conocidos, así como maestros que había conocido en al-Andalus.

¹⁴⁷ Sobre todas estas polémicas de Ibn Taymiyya contra los presupuestos de Ibn ‘Arabī, véase Alexander Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: SUNY Press, 1999), 88 y ss.

¹⁴⁸ Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Dīn Ahmad b. Taimīya* (El Cairo, 1939), 339.

¹⁴⁹ Esta labor de reformador del islam fue continuada por su discípulo el *šayj* ‘Adda Bentounès, a través de su labor ‘periodística’, donde trabajó al lado del *šayj* al-‘Alāwī como el artífice infatigable de la revista *al-Balāg al-al-ŷazā’iri* (1987), seguida con fervor por los fieles y atacada violentamente por los neo-wahabíes y como articulista en el semanario *Lisān al-dīn*. Además, fundó, la revista mensual, *al-Muršid*, que se publicaba en lengua francesa y árabe, donde colaboraban articulistas musulmanes y no musulmanes y que difundía enseñanzas sobre el *tasawwuf* en un mundo agitado por la controversia de las ideas, no solamente en torno a la definición del islam sino de su contenido más profundo. A él pertenece una frase significativa de la actitud de la *ṭarīqa* en aquella época: «Europa nos ha colonizado materialmente, pero está necesitada de que la colonicemos espiritualmente». Tengamos en cuenta que el *šayj* ‘Adda, mantuvo un contacto mayor aún con intelectuales y convertidos europeos.

Contamos con el libro de Adda Bentounès, *Le choeur des prophètes: Enseignements soufis du Cheikh ‘Adda Bentounès* (París: Albin Michel, 1999), que recoge sus palabras recopiladas por sus discípulos europeos, por un lado la obra “Ainsi m'a parlé le vénérable Cheikh Sidi Hadj Adda Bentounès” (“Así me ha hablado el venerable maestro Sidi Hayy Adda Bentounès”), de León Langlet -quien fue director honorario del hospital de Alger- en *Cahiers de l'Islam* nº 2 (1960) y que recoge una serie de anécdotas e historias sufíes, con historias tradicionales incluidas historias budistas, que nos muestran la finura y la sutileza de su enseñanza. También recoge Jesús, *âme de Dieu* (1960) redactada por su secretario Alfonso Isard (Abdallah Reda), un converso al islam, donde muestra el lugar esencial que ocupan las figuras de Jesús, María y Moisés en la tradición coránica y suffí.

Además, disponemos de otra recopilación de artículos suyos de *al-Muršid* y *Les Amis de l'Islam*, así como su correspondencia en Cheikh Adda Bentounès, *La fraternité des coeurs* (París: Le Relié, 2003). Un documento inédito para descubrir y profundizar en el conocimiento del islam y el sufismo.

¹⁵⁰ Titulado *al-Qawl al-ma’rūfī l-radd ‘alā man ankara l-taṣawwuf* (*Carta abierta a aquellos que critican el sufismo*). Es interesante resaltar que el *šayj* al-‘Alāwī cita en varias ocasiones en ese texto a Ibn ‘Arabī, en una de las ocasiones que trata del amor de Dios como una expresión del amor por el recuerdo divino (*dikr*), el de aquellos que Le mencionan y Le recuerdan, frente a aquellos que hacen daño a la gente del recuerdo, de *la ilāh illā Allāh*, y nos les dejan tranquilos, a ellos ni a sus asuntos, pero será Dios quien los juzgue en el Día del Juicio y esto se volverá contra ellos y es aquí donde menciona la advertencia de Ibn ‘Arabī, sin mencionar de qué obra suya: *Ten cuidado, evita cualquier hostilidad hacia la gente de la ‘lā ilāh illā Allāh’ porque [esta gente] tiene una gran soberanía de Dios. Son sus allegados. Y aunque hubieran de pecar tanto y cometer errores si ellos no asocian nada ni nadie con Dios. Estos serán borrados por el perdón*. Véase, la traducción de M. A. A. Hendricks, *al-Risalah al-qawl al-ma’rūfī l-radd ‘alā man ankara al-Tasawwuf* (*A kind word to those who reject sufism*). Tesis doctoral: University of Western Cape, 2005, 61; Ahmad al-‘Alāwī, *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme* (St Gaudens: La Caravane, 2001), 51-2.

¹⁵¹ Al-‘Alāwī, *Allāh: al-qawl al-mu’tamad fi mašrū’iyyat al-dikr bi-l-ism al-mufrad* (Damasco, 1931, 1^a ed.); y al-‘Alāwī, *Risāla al-nāṣir ma’rūfī l-dabb ‘an mayd al-taṣawwuf*, 1990, 2^a ed.). Ambos son recopilaciones de artículos para defender la excelencia del sufismo como respuesta a los ataques de ciertos ulemas de tendencia salafí, publicados en la revista *al-Šīhāb*.

Este periódico, que pasó a publicarse en bilingüe árabe-francés, también fue incorporando artículos que también se dirigían a la población colonial. Textos de carácter divulgador, o de posicionamiento del propio *šayj* y de otros autores sobre diversos temas. De esta forma el *šayj* intentaba abordar los profundos cambios y transformaciones que se estaban produciendo, donde la ocupación colonial invadía de forma creciente todos los espacios de vida de la población, mientras nuevas ideologías, como el nacionalismo, comenzaron a extender su influencia en esa zona del mundo. La sociedad tradicional, donde el sufismo había desempeñado un papel religioso, social y político fundamental, daba signos de una grave impotencia para responder a los problemas y necesidades que la nueva situación planteaba.¹⁵² Esta posición, que no era ni la de los nacionalistas ni la de los reformistas, era vista como un posicionamiento colaboracionista con las autoridades coloniales. Sin embargo, la posición del *šayj* al-‘Alāwī era mucho más compleja: como indican sus escritos su posición es al mismo tiempo de curiosidad intelectual como de crítica a las ideas que traen los colonizadores.¹⁵³

5. Conclusiones

Como hemos visto, ambos autores, el *šayj* al-‘Alāwī e Ibn ‘Arabī, cumplen una función de intérpretes privilegiados y autorizados del mensaje divino y tienen en común ciertos paralelismos. No solo compartieron un vínculo importante, espiritual e intelectual con Abū Madyan, también compartieron ciertos aspectos en la interpretación de ciertas ideas del sufismo, de la hermenéutica coránica, una visión similar de la santidad (*walāya*) como heredera de la función profética, y su función como actualizadores de ese legado.

Ambos autores se consideran catalizadores de la renovación del mensaje divino, con una vocación universalista, de extensión del mensaje a toda la humanidad. Su forma de manifestarlo es siguiendo el modelo de herencia *muhammadí*, cada uno con características que responden a una tipología espiritual o a una misión específica dentro de una determinada comunidad o del contexto histórico en el que ejerce su influencia. En el caso del *šayj* al-‘Alāwī, como maestro atento a las preocupaciones y problemas de su tiempo,¹⁵⁴ con delicadeza y con un estilo más sencillo que Ibn ‘Arabī, pero con una profunda autoridad, trató de clarificar cuáles son los principios inalterables de la religión.

También comprenden el texto coránico como algo vivo, la palabra divina que se actualiza a cada instante o, como insiste el *šayj* al-‘Alāwī, cada palabra del Corán tiene un significado para cada tiempo.¹⁵⁵ E insisten en que la misericordia divina es el aspecto que se ha manifestado en la creación del Universo y en la revelación del Corán.¹⁵⁶

En definitiva, son autores que invitan a la reflexión y a la búsqueda del mensaje de trascendencia en cada ser humano como parte de lo divino. Nos ofrecen enseñanzas sutiles con rotundas respuestas originales respecto al verdadero significado de la Revelación, desde lo más profundo del corazón, vacío de prejuicios y superficialidades y capaz de acoger en él la inmensidad de cada realidad concreta.

Ambas figuras no solo han impactado a nivel intelectual o religioso, sino que su “*baraka*”, su influencia espiritual, perdura en la religiosidad popular, por eso sus *maqams* o mausoleos son lugares de visita (*ziyāra*) en busca de su guía a través de su presencia y su influencia en la vida del aspirante en el camino espiritual.

Bibliografía

- Abadi, A. “The Seal of Saints: A Prophet and an Heir”. *JMIAS*, 11 (1992): 23-37.
- Abrahamov, Binyamin. *Ibn al ‘Arabī and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- ‘Adda b. Tunis. *Al-Rawdat al-saniyya*. Mostaganem: Imprimerie ‘Alawiyya, 1936.
- Addas, Claude. *Ibn ‘Arabī ou la quête du Soufre Rouge*. París: Gallimard, 1989.
- *Ibn Arabi o la Búsqueda del azufre rojo*, trad. A. Carmona González (trad.). Murcia: ERM, 1996.
- *Ibn ‘Arabī et le voyage sans retour*. París, Seuil, 1996.
- *Ibn ‘Arabī: The Voyage of No Return*. Cambridge, The Islamic Texts Society, 2000.
- “Andalusī mysticism and the rise of Ibn ‘Arabī”. En *The Legacy of Muslim Spain*, editado por Salma Khadra Jayyusi, 909-33. Leiden-Nueva York: Brill, 1992.

¹⁵² Para entender mejor la historia de este importante movimiento sufí del siglo XX y todas esas cuestiones sociales, políticas y religiosas hay un estudio reciente que las aborda ampliamente dentro de su entorno social, político y geográfico, ya que recurre a una multitud de fuentes históricas y de textos sobre la cofradía, de orígenes muy diversos (libros, testimonios, artículos de prensa, informes administrativos). Este enfoque interdisciplinar es muy interesante porque combina la historia, la antropología y la islamología, de forma que podemos comprender mejor la trayectoria y el desarrollo tan particular de esta cofradía espiritual anclada en el pasado y en las tradiciones, pero también abierta a un entorno externo, el mundo europeo de su tiempo, radicalmente diferente de aquel en el que se desenvolvieron los sufíes del pasado. Véase Manuel Chabry, *Le Pôle. Histoire de la confrérie soufie Alawiyya (1894-1952)* (Lulu.com: 2022).

¹⁵³ En este contexto se encuadran obras del *šayj* al-‘Alāwī: *al-Abḥāt al-‘alāwiyya fi-l-falsafa al-islāmiyya: Recherches philosophiques* (París: Les Amis de l’Islam, 1984), en bilingüe, donde se tratan cuestiones como el origen del hombre, la ley divina, críticas al pensamiento del mundo moderno, y el descatalogado *Madhar al-Bayyināt fi- tamhīd bi-l-muqādimāt* (Mostaganem: Imprimirie ‘Alawiyya, 1987, 2^a ed.), más conocido como *Le livre des dix responses*, donde responde diez preguntas planteadas por un discípulo francés sobre el islam.

¹⁵⁴ No solo los problemas en los que se encontraba el islam sino también la ignorancia que forja el juicio de Occidente sobre el mundo musulmán.

¹⁵⁵ Sobre esa idea véase *supra*

¹⁵⁶ Está presente en muchas aleyas como: «Y cuando vengan a ti aquellos que creen en Nuestros signos; Di: Paz con vosotros». Vuestro Señor se ha prescrito a Sí mismo la Misericordia, así si uno de vosotros comete un mal por ignorancia, y luego se arrepiente y enmienda... Él es ciertamente Indulgente, Compasivo» (C. 6: 54) o «[...] Él se ha prescrito a sí mismo la misericordia [...]» (C. 6: 12). Esto resalta la indulgencia divina y deja clara la preeminencia de Su misericordia sobre Su castigo, que también es descrito con dureza y crudeza en el Corán. Además, hay un hadiz, que a Ibn ‘Arabī le gusta aludir y que es muy citado por los sufíes: *Dios ha hecho preceder Su misericordia a Su ira*, Véase, Ibn ‘Arabī, *Divine Sayings: The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, trads. S. Hirtenstein y Ma. Notcutt (Oxford: Anqa Publishing, 2004), 60.

- (1993), "Abu Madyan and Ibn 'Arabī". En *Muhyiddin Ibn 'Arabi. A Commemorative Volume*, editado por S. Hirtenstein y M. Tiernan, 163-80. Shaftesbury: Dorset. Disponible también en <http://www.ibnarabisociety.org/articles/abumadyan.html> (consultado el 12 de mayo de 2024).
- Al-'Alāwī, Aḥmad. *Al-Abḥāt al-'alāwiyya fī-l-falsafa al-islāmiyya: Recherches philosophiques*. París: Les Amis de l'Islam, 1984.
- *Allāh: al-qawl al-mu'tamad fī mašrū'iyyat al-dikr bi-l-ism al-mufrad*. Damasco, 1931; Mostaganem: Imprimirie 'Alāwiyya, 1992.
- *Al-Baḥ al-masŷūr fī tafsīr al-Qur'ān bi-maḥd al-nūr*. Mostaganem: Imprimirie 'Alāwiyya, 2 vols, 1995.
- *The Qur'ān and the Prophet in the Writings of Shaykh Aḥmad al-'Alāwī*, trad. Khalid Williams. Cambridge: Islamic Texts Society, 2013.
- *Maḍhar al-Bayyināt fī-tamhīd bi-l-muqadimāt*. Mostaganem: Imprimirie 'Alāwiyya, 1987, 2^a ed.
- *Al-Mawādd al-gaytiyya al-nāšī'a 'an al-ḥikam al-gawtiyya*. Mostaganem: al-Maṭba' al-'Alāwiyya, 2 vols, 1942 (vol.1), 1994 (vol. 2).
- *El fruto de las palabras inspiradas: Comentario a las enseñanzas de Abū Madyan de Sevilla por šayj Aḥmad al-'Alāwī*. Córdoba: Almuzara, 2007.
- *Diwān*. Mostaganem: Imprimerie 'Alāwiyya, 1920, 1999 (6^a ed.).
- *Al-Risala al-qawl al-ma'rūfī al-radd 'alā man ankara al-Tasawwuf (A kind word to those who reject sufism)*, trad. M. M. Hendricks. Tesis doctoral: University of Western Cape, 2005.
- *Lettre ouverte à celui qui critique le soufisme*, trad. M. Chabry. St Gaudens: La Caravane, 2001.
- *Lubāb al-'ilm fī sūrat wa-l-naŷm (Comentario de la azora «por la Estrella»)*, Túnez, 1916; reed. En *Manhal al-'irfān*, 1915; reed. Mostaganem, Imprimirie 'Alawiyia, 1987; Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyya, 2007.
- *Revelación y presencia divina: Comentario coránico y poesía mística del šayj al-'Alāwī*, trad. J.J. González. Córdoba: Almuzara, 2010.
- *Maḍhar al-Bayyināt fī-tamhīd bi-l-muqadimāt (Le livre des dix responses)*. Mostaganem: Imprimirie 'Alāwiyya, 1987.
- *Miftāh al-ṣuhūd fī maŷāhir al-wuŷūd*, trad. M. Chabry, *Cheikh al-'Alawī: Clé de la contemplation*. Lulu.com, 2018.
- *Al-Mināḥ al-quddusiyā*, Mostaganem, 1911; reed. Beirut, 1986; al-Maṭba' al-'Alāwiyya: Mostaganem, 1989; reeditado por 'Āsim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al- Kutub al-'Ilmiyya, 2009.
- *Knowledge of God, Shaykh al-'Alawi: A sufi commentary on al Murshid al-Mu'in of ibn al-'Ashir*, trad. 'Abd al- Kabir al-Munawarra y 'Abd as-Sabur al-'Ustadh. Kuala Lumpur: Madinah Press, 2005.
- *Risāla al-nāšir ma'rūfī-l-dabb 'an maŷd al-taṣawwuf*. Mostaganem: Imprimirie 'Alāwiyya, 1990.
- *Unmūdaŷ al-farīd*. Argel, 1927.
- Al-Ālūsī. *Rūh al-Ma'ānī. Iḥyā' al-Turat al-'Arabī*, 30 vols, 1985.
- Asín Palacios, Miguel. *El islam cristianizado: Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Plutarco, 1931.
- Austin, R. W. J. *Sufis of Andalusia: The Rūh al-quds and al-Durrat al-Fākhirah of Ibn 'Arabī*. Londres: Beshara Publications, 1971.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qur'an and Its Interpreters*. Albany: SUNY Press, vol. 1, 1984.
- Aladdin, Bakri et al. "Ibn al-'Arabī al-Tā'ī", *Biblioteca de al-Andalus. De Ibn Adhā a Ibn Bušrā (BA)*, vol. 2, Jorge Lirola y José Miguel Puerta Vílchez (eds.). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, 158- 332, [299].
- Bentoune, Cheikh Adda. *Le choeur des prophètes: Enseignements soufis du Cheikh 'Adda Bentounès*. París: Albin Michel, 1999.
- *La fraternité des coeurs*. París: Le Relié, 2003.
- Berque, A. "Un mystique moderniste: le Cheikh Benalioua". *Revue Africaine* 79 / II (1936): 691-779.
- Biblioteca nacional online de Francia, Gallica, <https://consciencesoufie.com/revue-de-presse-le-cheikh-ahmad-al-alawi/> (Consultado el 5 de mayo de 2024).
- Böwering, Gerhard y Casewit, Yousef. *A Qur'ān Commentary by Ibn Barrajān of Seville (d. 536/1141) Īdāh al-ḥikma bi-ahkām al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*. Leiden- Boston: Brill, 2016.
- Al-Bursawī, Ismā'il Ḥaqqī. *Al-Rūh al-bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, s. d., 10 vols.
- Chaumont, E. "Abrogation", *Dictionnaire du Coran*, editado por Mohammad Ali Amir-Moezzi (ed.). Paris: Robert Laffont, 2007, 14-7.
- Cadavid, Leslie. *Tho Who Attained, Twentieth-Century Sufi Saints: Shaykh Aḥmad al-'Alawi & Fatima al-Yashrutiyya*. Fons Vitae: Louisville, 2005.
- Casewit, Youssef. *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Chabry, Manuel. *Le Pôle. Histoire de la confrérie soufie Alawiyia (1894-1952)*. Lulu.com, 2022.
- Chittick, William. *The Self-Disclosure of God*, Albany: SUNY Press, 1998.
- *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.
- "The Perfect Man". *The Meccan Revelations*, editado por M. Chodkiewicz y trads. M. W. Chittick y W. Morris, 43-44. Nueva York: Pir Press, 2002 (vol. 1).
- *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: SUNY Press, 1994.
- *Mundos Imaginales: Ibn al-'Arabī y la diversidad de creencias*, trad. A. Serrano y P. Beneito. Madrid: Mandala, 2003.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*. París: Gallimard, 1986.
- *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

- “Le Coran dans l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī”. En *Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-‘Arabi*, editado por A. Carmona González, 149-62. Murcia: ERM, 1992.
- *Un océan sans rivage: Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi*. París: Seuil, 1992.
- Chouiref, T. “The Shaykh Ahmad al-‘Alāwī and the Universalism of the Qur’ān: A Presentation of His Commentary on Verse 2: 62”. En *Universal Dimensions of Islam*, editado por Patrick Laude. Bloomington: World Wisdom, 2011.
- Cornell, Vincent. *The Way of Abū Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abū Madyan Shu‘ayb ibn al-Husayn al-Anṣārī*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1996.
- Dahmoun, L. “Las modalidades de la inspiración en Ibn ‘Arabī: Hacia una fenomenología de la mediación”, *MEAH, Sección Árabe-Islam* 71 (2022): 51-83. [DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v71.18471>].
- Elmore, Gerald T. “Ibn al-‘Arabī’s «Cinquain» (*Tajmīs*) on a Poem by Abū Madyan”, *Arabica* 46 / Fasc. 1 (1999): 63-96.
- “Shaykh ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, Ibn al-Arabi’s Mentor”, *The Journal of the American Oriental Society* October 1/121.4 (2001): 593-614.
- Derwish al-Alawi. “Cheikh Ahmed al-Alawī et les missionnaires. Articles publiés en 1929 dans le journal ‘al-Balāgh al-Jazāīrī”, *Les Amis du Cheikh Ahmed al-Alawī*, 2015. <https://acaalawi.blogspot.com/2019/09/livres-du-cheikh-al-alawi-en-ligne-pdf.html>. (Consultado el de julio de 2024).
- Geoffroy, Eric. “La aparición de las sendas: las *jirqa* primitivas”. En *Las sendas de Allah*, editado por A. Popovic y G. Veinstein, 57-70. Barcelona: Bellaterra, 2000
- *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damasco: Institut Français de Damas (IFEAD), 1995.
- González, Juan José. “La presencia de Abū Madyan en el sufismo magrebí contemporáneo. El *Mawādd* del *Šayj al-‘Alāwī*” En *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, editado por A. González Costa y G. López Anguita, 251-60. Córdoba: Almuzara, 2009.
- González Costa, A. “El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia”. *El Azufre Rojo* vol. 2 (2015): 49-68. [DOI:<https://doi.org/10.6018/azufre.280141>].
- *Estudio y edición (primera mitad) del Idāh al-ḥikma, comentario coránico del sufí Ibn Barraŷān de Sevilla (m. 536/1141)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2013, Tesis doctoral, 2 vols.
- Gril, Denis. *La Risāla de Ṣaḥīf al-dīn ibn Abī l-Maṇṣūr Ibn Zāfir: Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*. El Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale (IFAO), 1986.
- “Los comienzos del sufismo”. En *Las sendas de Allah*, editado por A. Popovic y G. Veinstein, 35-56. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- “On proximity”. En *The Meccan Revelations. A Selected Texts of al-Futūhāt al-Makkiya*, editado por M. Chodkiewicz y trads. C. Chodkiewicz y D. Gril, 229-41. Nueva York: Pir Press, 2004, vol. 2.
- “La ‘lecture supérieure’ du Coran selon Ibn Barraŷān”, *Arabica* vol. 47/fasc. 3-4 (2000): 510-22.
- Al-Hakim, Su‘ād. *al-Mu‘yām al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandara, 1981.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabī*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- *The Four Pillars of Spiritual Transformation: The Adornment of the Spiritually Transformation (Hilyat al-abdāl)*. Oxford: Anqa Publishing, 2008.
- Homering, Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fārid, His Verse and His Shrine*. El Cairo: American University Press, 2001.
- Ibn ‘Arabī. *al-Futūhāt al-makkiyya*, El Cairo, 1911, edición crítica parcial O. Yahia, El Cairo: al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1972-1990; reed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999; reed. ‘Abd l-‘Azīz Sultān al-Manṣūb. Yemen - El Cairo, 2010 y 2013, 12 vols.
- *Maṣāhid al-asrār (Las contemplaciones de los misterios)*, trad. P. Beneito. Murcia: ERM, 1994.
- “Maqām al-qurba (La estación de la proximidad)”. En *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*, editado por ‘Abd l-‘Azīz al-Manṣūb. El Cairo: al-Qudus, 2018, vol 2.
- *Kitāb al-alif*. En *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- *Kitāb al-alif, Rasā’il*, “The Book of Alif (or) The Book of Unity”, trad. A. Abadi. *JMIA*, vol. 2 (1984):15-40.
- *Divine Sayings: The Mishkāt al-Anwār of Ibn ‘Arabī*, trads. S. Hirtenstein y Ma. Notcutt. Oxford: Anqa Publishing, 2004.
- Ibn ‘Abbād al-Rundī. *Gayt al-mawāhib al-‘aliyya fī šarh al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- Ibn ‘Aŷība. *Šarh al-tā’iyya*. Casablanca: Dār al-Iršād al-Hadīta, 1998, 4 vols.
- Ibn ‘Atā’ Allāh. *Laṭā’if al-minān fī manāqib Abī l-Abbās wa-ṣayyīhi Abī l-Ḥasan*. El Cairo, 1321H/1903, 2 vols; reed. A. Maḥmūd. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 1991.
- *‘Unwān al-tawfiq fī adāb al-ṭariq*, editado por K. Zahrī. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.
- *La sagesse des maîtres*, trad. E. Geoffroy. París: Grasset, 1998.
- *La enseñanza de los maestros sufíes*, trad. F. L. Cabal Riera. Madrid: Mandala, 2010.
- *The Subtle Blessings in the saintly Lives of Abu al-Abbas al-Mursi & his Master Abu al-Hasan*, trad. Nancy Roberts. Louisville: Fons Vitae, 2005.
- Ibn al-Fārid. *Al-Dīwān*. Beirut: Dār Sādir, 1962.
- *Sufi verse, Saintly life*, trad. E. Homering. Nueva York: Paulist Press, 2001.
- Ibn Maryam. *al-Bustān fī ḏikr al-awliyā’ wa l-‘ulamā’ bi-Tilimsān*, ed. ‘Abd al-Qādir Būbāyā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2014.
- *El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, trad. F. Provenzali. Argel: Imprimerie Orientale Fontana Frères, 1910.
- Ibn Qunfud al-Qusantini. *Uns al-faqīr wa-‘izz al-haqīr*, ed. M. al-Fāsī y A. Faure. Rabat, 1965. https://islamarchive.cc/H_195545 (consultado el 10 de junio de 2024).

- Isard, A. "Jésus, âme de Dieu". En *Le choeur des prophètes: Enseignements soufis du Cheikh 'Adda Bentounès*, editado por Khaled cheikh Bentounès. París: Albin Michel, 1999.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Al-Kayali, Assem. *L'homme parfait (La vérité mohammédiene) chez le Shaykh Abd al-Karim al-Jīlī: Essai sur le soufisme oriental au huitième siècle de l'hégire*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2004.
- Knysh, Alexander. *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: SUNY Press, 1999.
- Langlet, L., "Ainsi m'a parlé le vénérable Cheikh Sidi Hadj Adda Bentounès", *Cahiers de l'Islam*, nº 2 (1960). En *Le choeur des prophètes: Enseignements soufis du Cheikh 'Adda Bentounès*, editado por Khaled cheikh Bentounès. París: Albin Michel, 1999.
- Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi: His spiritual Heritage and Legacy*. Berkeley- Los Ángeles: University of California Press, 1971.
- *Un santo sufi del siglo XX*, trad. Esteve Serra. Madrid: Taurus, 1982; reed. en Madrid: Olañeta, 2001.
- *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: Islamic Text Society, 1995.
- Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-Dīn Ahmad b. Taimīya*. El Cairo, 1939.
- Maanán, Abderramán. "Introducción segunda que trata de cómo los sufíes entienden muchos significados a partir de una única palabra". En *La doctrina de la unidad del ser en la obra de al-Mināh al quddūsiyya de Ahmad al-'Alāwī*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Tesis doctoral, 2003, disponible en <https://idus.us.es/handle/11441/102667>. (Consultado el 9 de junio de 2024).
- McGregor, Richard. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt*. Nueva York: SUNY Press, 2004.
- Mora, Fernando. *Ibn 'Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*. Barcelona: Kairós, 2011.
- "Ser el Corán: Reflexiones acerca de la palabra viva" <https://ibnarabisociety.es/Scripts/Imagenes/textos%20espa%C3%B1ol%202016/REFLEXIONES-ACERCA-DE-LA-PALABRA-VIVA.pdf>. (Consultado el 20 de julio de 2024)
- Al-Muḥāsibī. *Kitāb al-Ri'āya li-huqūq Allāh*, ed. M. Smith. Londres: Gibb Memorial Series: Luzac and Co. nº 15, 1940.
- Nwyia, Paul. *Ibn 'Atā' Allāh (m. 709/1309) et la naissance de la confrérie šādīlīte*. Beirut: Dar El-Machreq, 1990.
- Rosenthal, F. *Knowledge Triumphant: The concept of Knowledge in medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Sands, K. Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. Oxon-Nueva York: Routledge, 2006.
- Shafik, Ahmed. "Abū Madyan Šu'ayb, máximo exponente del sufismo magrebí en el siglo XII, a través de su vida y su obra". *Anaquel de Estudios árabes*, 20 (2009): 197-221.
- "La experiencia poética de Abū Madyan Šu'ayb (m. 589/1193)". *Al-Andalus Magreb* 101/ 28 (2021): 1-17.
- *Tres textos sobre el compañerismo. Poema de Abū Madyan: El signo del éxito para la buena conducta en el camino sufí de Ibn 'Atā' Allāh. Quintetas de Ibn 'Arabī*. Madrid: IEEI y Huerga y Fierro Editores, 2014.
- "Poema de exhortación piadosa: *Maqṣūrat al-ŷawhara* de Abū Madyan: Traducción y notas". *Al-Andalus-Magreb* 23 (2016): 93-126.
- "Los šadīlīya e Ibn 'Arabī tras las huellas de Abū Madyan". *'Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14 (2009):117-32.
- "Traducción de «'Unwān al-tawfiq» de Ibn 'Atā' Allāh y un «*tajmīs*» de Ibn 'Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan". *Anaquel de Estudios Árabes* 24 (2013): 137-70.
- "La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII". *Al-Andalus Magreb* 19 (2012): 379-412.
- Smith, Margaret. *Readings from the Mystics of Islam*. Londres, 1950.
- *al-Muḥāsibī, An Early Mystic of Baghdad*. Lahore: Islamic Book Foundation, 1980
- Al-Tādilī, Ibn al-Zayyāt. *al-Tašawwuf ilā riŷāl al-tasawwuf*, ed. A. Tawfiq. Rabat, 1984.
- Al-Tamīmī. *al-Mustafād fī manāqib al-'ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalihā min al-bilād*, ed. M. Cherif. Rabat: Manšurāt kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 2002, 2 vols.
- Al-Tirmidī. *Kitāb Jatm al- awliyā' (El sello de los santos)*, ed. O. Yahia. Beirut: Al-Maṭba'a al-Kātūlikiyya, s.d.
- *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works of al-Ḥakīm al-Tirmidī*, trads. J. O'Kane J., y B. Radtke. Richmond: Routledge- Surrey- Curzon Press, 1996.
- Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Valsan, Michel. "Sur le Cheikh al-Alāwī". En *Études traditionnelles* 405 (enero-febrero, 1968): 29-34.
- "Notes on the Shaikh al-'Alāwī (1869-1934)". *Studies in Comparative Religion*, vol. 5/nº 3 (verano 1971). http://www.studiesincomparativereligion.com/public/articles/notes_on_the_shaikh_al-alawi. (Consultado el 28 de junio de 2024).
- Al-Ŷīlī. *al-Insān al-kāmil: De l'Homme universel*, trad. T. Burckhardt. Argel-Lyon, 1953; reed. París: Dervy-Livres, 1975.
- *Universal Man*, trad. A. Culme-Seymour. Sheborne: Beshara Publications, 1995.
- *El Hombre universal*, trad. F. Atero Burgos. Madrid: Mandala-colección Alquitara, 2001.
- Zouanat, Zakia. *Ibn Mashīsh, maître d'Al-Shādhili*. Casablanca: Imprimerie Nayah al-Yadida, 1998.