

Al-qawl al-munbī ‘an tarğamat Ibn ‘Arabī, de al-Ḥāfiẓ al-Saḥāwī. Análisis preliminar y traducción de un fragmento sobre místicos levantinos

Abdelkrim Ben-Nas
Universidad de Alicante

1. Introducción

1.1. *Dos perspectivas del sufismo*

Al-qawl al-munbī ‘an tarğamat Ibn ‘Arabī, ‘El dicho informador, sobre la biografía de Ibn ‘Arabī’, de al-Ḥāfiẓ al-Saḥāwī¹ es una auténtica enciclopedia que reúne a todos los que criticaron a Ibn ‘Arabī² y lo calificaron de idólatra, de profesar el unionismo, el panteísmo, la encarnación o subrogación de Dios, etc. Es decir, que esta obra pertenece al género de la refutación del sufismo calificado de *ittiḥādī* ‘unionista’. Dícese de alguna manera un sufismo ‘heterodoxo’ frente al sufismo ‘ortodoxo’.

Al-Qawl al-munbī, también intenta compilar a otros sufíes que habrían sido sospechosos del unionismo y el panteísmo. Entiéndase que consideran que el primer sufi panteísta fue al-Ḥallāğ³, que estableció, o por lo menos manifestó, estas ‘ideas’ en el sufismo (Al-Saḥāwī 2002, 165, 320)⁴. En al-Andalus, que se sepa, se ha venido a convenir que fue Ibn Masarra⁵ de Córdoba quien introdujo esta corriente sufi (Asín 1914, 37).

Mas los que critican al sufismo hacen matizaciones, se entiende que por lo menos de forma oficial, respetan a los primeros sufíes. En consonancia con la visión *salafī* que se basa en el hadiz:

(6153) ‘Abdullah (Ibn Mas‘ūd) relató que el Profeta dijo: “La mejor gente es la de mi generación, luego los de la siguiente, luego los de la siguiente” (Muslim, trad. esp. 727).

Es decir, todo lo que aparece después del tercer siglo de la Hégira se rechaza, para volver a la primera generación del islam. Ahora bien, los sufíes también se autoproclaman como seguidores de la *sunna* de las primeras generaciones. Ahí es donde chocan dos ríos de tinta de ambas corrientes, en la interpretación y la visión de la religiosidad desde ambas posiciones.

Para mejor visualización de esta posición, si evitamos hablar de tres clases de sufismo, considerando el sufismo como indivisible, convengamos en distinguir tres aspectos del sufismo: el primero es el sufismo en su faceta de *sulūk*, progresión espiritual, como conjunto de prácticas ascético-morales. La segunda faceta trata de la hagiografía, prodigios, carismas y hechos extraordinarios de los sufíes. La tercera trata de lo que se ha convenido llamar sufismo filosófico. Pues los que critican al sufismo rechazan las dos últimas facetas y aprueban, por lo menos en el discurso oficial, solo al sufismo como *sulūk* y de los primeros sufíes solamente.

¹ Šams al-Dīn Abū l-Ḥayr Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥmān Al-Šāfi‘ī, al-Saḥāwī (830-902 H./1427-1497 e.C.) (Petry *EP* VIII: 881).

² Muḥyī l-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn (al-)‘Arabī al-Ḥātimī al-Ṭā‘ī, Al-Šayḥ al-Akbar (560-638/1165-1240) (Ates *EP* III: 707).

³ Al-Ḥusayn Ibn Manšūr al-Ḥallāğ (244-309/ 857-922) (Massignon *EP* III: 99).

⁴ A efectos de citación, cuando remitimos a (Al-Saḥāwī 2002, página), nos referimos a la edición de la primera parte de *Al-Qawl al-munbī*, la cual es el segundo volumen de la tesis de Ḥālid Mudrik.

⁵ Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Masarra al-Ġabalī (269-319/883-931) (Arnaldez *EP* III: 868).

Se puede entender que el sufismo filosófico, o mejor dicho la filosofía del sufismo, trata de teorizar sobre el sufismo, lo cual se hace mediante el uso del lenguaje y cierta terminología de la disciplina de la filosofía como herramienta. Bien hemos de advertir que la filosofía y sobre todo la lógica ya habrían sido usadas en *'ilm al-kalām*, teología de los dogmas de la fe, y en *uṣūl al-fiqh*, ciencia de las bases de la jurisprudencia, hecho que no fue muy rechazado.

Dejando de lado esta cuestión, hallamos que la controversia estriba en que a algunos sufíes que se les acusa de ser unionistas y panteístas, los califican de filósofos y no sufíes. Para enfocar más la polémica, se trata de la combinación de dos términos: el sufismo y la filosofía. Entonces podemos hablar de sufismo filosófico, de filosofía sufí, de influencias de la filosofía sobre el sufismo; de ser lo último, son ideas filosóficas que se han introducido en el sufismo o que el sufismo solo ha usado la terminología sufí. En todo caso, lo que sí está claro es que el sufismo y la filosofía son disciplinas bien distintas. El sufismo es una forma de entender la religión, más bien de practicarla y vivirla. Mientras que la filosofía trata de pensar y teorizar. Por lo tanto, el sufismo, en sí, no tiene nada que ver con la filosofía, lo cual no impide que haya una parte periférica al sufismo, parte teórica y de estudio, que sí guardaría relación con la filosofía.

1.2. Manifestaciones de la controversia

Así fue que han ido apareciendo decenas de obras en refutación del sufismo, y entendemos que con el transcurso del tiempo se fueron multiplicando y subiendo de tono. En esta obra, Al-Saḥāwī, en particular, es claramente agresivo e insultante y pocos se salvan de él (Mudrik 2002, 51 y ss.)⁶. También se le había reprochado su pluma mordaz y puntiaguda, respecto a su obra magna histórica *Al-dāw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, 'la luz radiante, sobre los hombres notables del siglo noveno', lo cual ni de lejos atenúa su brillantez.

De las explicaciones que se han dado a este fenómeno de batallas de plumas, fue que se debió a la pugna entre eminencias contemporáneas, rivalidad que provocó hostilidades y llevó a disputas de carácter personal. Pero esto pasó en todos los tiempos no sólo en la época de al-Saḥāwī.

Un ejemplo clarificador de estas rencillas fue lo que protagonizaron al-Saḥāwī vs. al-Suyūṭī⁷. En *Al-Qawl al-munbī*, se da de entender que la controversia fue a causa de que al-Suyūṭī afirmaba la posibilidad de ver al Profeta –Muḥammad–, estando uno despierto, lo cual al-Saḥāwī negaba rotundamente, limitando su visión solo en sueños, a pesar de que el hadiz en la cuestión es firme. (Mudrik 2002, 56-57). El hadiz está en *Muslim* y *al-Buḥārī*:

El mensajero de Dios, la paz y oraciones de Dios sobre él, dijo: “Quien me ha visto en sueños, me verá (estando) despierto. (Al-Buḥārī, IX 33 n° 6993)

Al-Saḥāwī opina que la visión, estando despierto, es metafórica y que este hadiz habría de ser interpretado, de manera que su significado sería que quien me ha visto en sueños es como si me hubiera visto despierto (Mudrik 2002, 71)

Pero, en realidad, el fondo de la cuestión es que al-Suyūṭī se inclinaba al sufismo y defendía a Ibn 'Arabī⁸. Mientras que los que abominan la doctrina de Ibn 'Arabī, como

⁶ A efectos de citación cuando remitimos a (Mudrik 2002, página), nos referimos a la parte de estudio de la tesis de Ḥālid Mudrik, que es el primer volumen de la misma.

⁷ Abū l-Faḍl 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad Ḡalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505) (Haywood *EP* IX: 913).

⁸ Al-Suyūṭī compuso un opúsculo en defensa de Ibn 'Arabī titulado *Tanbīh al-ḡabiyy ilā tabri'at Ibn Arabī*.

al-Saḥāwī y su corriente, mantienen que refutar su sufismo es una obligación religiosa, una prioridad vital. Porque Ibn ‘Arabī y los de su doctrina profesaban dogmas corruptos y desviados del islam. Es decir, que la cuestión ya no es de opiniones, o de índole ideológica, ni tampoco de acciones externas. La cuestión es de mayor calado: se trata de adentrarse en la fe de los sufíes y juzgarla de herética.

1.3. *Algunas de las consecuencias de la controversia*

Sobre la fiabilidad de las transmisiones, de la aplicación de los rigurosos criterios de la aceptación y el rechazo de las mismas, se antojan algunas inconsistencias por parte de al-Saḥāwī.

En tanto que como *ḥāfiẓ*⁹ al-Saḥāwī tiene categoría altamente acreditada en la ciencia del hadiz, es presumible que se ajuste a los protocolos y los requisitos de la fidelidad de la transmisión y de las cadenas transmisoras. No nos referimos sólo a los hadices, sino a cualquiera de los datos que aporta. Sin embargo, en *Al-Qawl al-munbī* abunda el uso de formulas como, *qāla* ‘se dijo’, *yuhkā* ‘se narra’, *ḥaddaṭanī al-tiqa* ‘me dijo uno de confianza’, etc., fenómeno que se conoce en la ciencia del hadiz como transmitir sin cadena y/o de desconocidos, *mağāhīl*.

Más aun, cuando refiere a la obligación de quemar y destruir los libros de Ibn ‘Arabī, al-Saḥāwī lo argumenta con un *aṭar* –dichos de los compañeros del profeta– del califa ‘Umar. Este *aṭar* recomienda quemar o lavar los libros que contengan cosas raras o heréticas, pero si no es apócrifo, cuanto menos es “débil”. Al-Saḥāwī para aportar este *aṭar* usa la formula afirmativa *qāla* ‘dijo’, y no la impersonal *qāla* ‘se dijo’, o *ruwiya* ‘se narró’. Es decir que afirma que el califa ‘Umar lo dijo, pero no aporta cadena transmisora ninguna. De haberla, es seguro que al-Saḥāwī la habría hecho constar. Asimismo, siendo él quien es en la disciplina del hadiz, no haber aportado la cadena de transmisión arroja más dudas –si cabe– sobre la autenticidad de este *aṭar*. Cabe mencionar que el editor contemporáneo también pasa de largo sin la mínima alusión (Al-Saḥāwī 2002, 41)

Bien se podría pensar que al-Saḥāwī limita estos requisitos de transmisión a los hadices, lo cual hubiese sido congruente. Pero al-Saḥāwī invoca a las normas de la ciencia del hadiz y las usa para rechazar lo que no encaja con su visión. Por ejemplo, refiere de alguien que había compuesto algo en la defensa de al-Ḥallāğ y sentencia que todo lo que menciona es apócrifo y/o transmitido por desconocidos a desconocidos. (Al-Saḥāwī 2002, 58). Sin el ánimo de hacer una crítica de las fuentes y las transmisiones que usa *Al-Qawl al-munbī*, aludimos a estos datos para invitar a una lectura cauta de la obra.

La verdad es que esta cuestión, de la transmisión, no es baladí. Acaeció que muchos de los defensores de Ibn ‘Arabī, o por lo menos no tan virulentos detractores, habían advertido de que había habido palabras que se pusieron en boca de Ibn ‘Arabī. No es menester que nos adentremos en las junglas de su obra magna, *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ni otras obras en prosa, para advertir lo fácil que es tergiversar o “equivocarse” en algunas palabras. La poesía, por su propia naturaleza, se presta más a cambios y erratas. Como consecuencia, los enemigos de Ibn ‘Arabī adoptan una versión y los defensores otra bien distinta. Por ejemplo, en un poema de Ibn ‘Arabī en vez de *šamsan* ‘sol’, al-Saḥāwī registra *šanaman* ‘ídolo’. Entonces en vez de leer ‘y he hallado que Su sol no desaparece’ se lee ‘y ningún ídolo se ha ausentado’. Anótese que en el *Dīwān* de Ibn ‘Arabī consta *šamsan*, sol, y no *šanaman* ídolo (Ibn ‘Arabī 1996, 34; Al-Saḥāwī 2002, 280, n. 9).

En otras palabras, la polémica es inacabable al no poder fijar una lectura u otra.

⁹ El grado de *ḥāfiẓ* en la disciplina del hadiz es saber de memoria 100.000 hadices con sus distintas cadenas de transmisión y los estados, probidad o no, de todos sus transmisores.

Después de haber pasado por esta miscelánea introducción, o más bien preámbulo, y antes de dar paso a la forma y la edición de *Al-Qawl al-munbī*, hay que afirmar que bienhalladas sean las riñas entre estos grandes eruditos, por lo menos en un nivel cultural.

2. De la forma y la edición

2.1. *Los avatares de la edición*

El texto de la obra *Al-qawl al-munbī*, aparece editado en dos tesis diferentes de la Universidad de Umm al-Qurā de Arabia Saudí. La primera tesis, elaborada por Ḥālid Mudrik en el año 2002, consta de dos volúmenes: estudio en 260 páginas¹⁰ y edición de la primera mitad de *Al-qawl al-munbī* en 514 páginas, comprende el texto e índices. Seis años después, en el 2008, aparece la edición de la segunda mitad del *Al-qawl al-munbī* en la tesis de Aḥmad Belaḥmar, en un volumen de 476 páginas¹¹.

El primer volumen, de la tesis de Ḥālid Mudrik 2002, ocupa el estudio. En general contiene tres grandes partes, aparte de la introducción que toca diversos aspectos. La primera parte trata del autor del *Al-qawl al-munbī*. Habla de la biografía de al-Saḥāwī, su época, su formación académica, su extensa producción y de sus muchas obras.

La segunda parte del estudio la dedica a Ibn ‘Arabī, su biografía, su formación académica, su doctrina de la fe y la escuela del *fiqh*, jurídica, a la cual pertenece. Como es obvio, está en contra del sufismo de Ibn ‘Arabī, siendo la máxima expresión y manifestación de esta corriente, culminada y plasmada en la obra en cuestión, *Al-qawl al-munbī*. El resumen de todas estas críticas sería que Ibn ‘Arabī es un filósofo, *ittihādī* ‘unionista’, que cree en *wiḥdat al-wuḡūd* ‘la unidad existencial’, panteísmo, y en *al-ḥulūl* ‘encarnación’ o subrogación de Dios en las criaturas.

La tercera parte del estudio entra en el estudio de la obra objeto de la tesis: título, autoría, motivo de su composición, el tema de la obra y breve resumen de sus contenidos, las fuentes del autor y algunas críticas que Ḥālid Mudrik anota sobre al-Saḥāwī respecto a la obra. También expone una relación de 35 obras que están compuestas en la crítica y la abominación de Ibn ‘Arabī, dejando constancia de que son casi inabarcables de enumerar. Sin embargo, al-Saḥāwī en *Al-qawl al-munbī* registra la mayoría de lo que se ha escrito hasta su época (siglo 9 H). *Al-qawl al-munbī* es casi una enciclopedia temática que recoge a casi todos los que han criticado a Ibn ‘Arabī. Por otra parte, Ḥālid Mudrik –acertadamente– se exime de la mención de las obras y los nombres de los defensores de Ibn ‘Arabī, alegando que el tema de la obra, objeto de su estudio, es precisamente lo contrario.

Por último, el editor dispone mención de sus técnicas y metodología en la edición, después de haber expuesto la descripción de los tres manuscritos de los cuales se ha valido. Omitimos mención de dos de ellos y nos basamos en el de Berlín que el editor ha usado como base. Refiere que el manuscrito está bajo el número 2849, en la Biblioteca Real de Berlín en –la antigua– Alemania Occidental. Entiéndase Biblioteca Estatal de Berlín –actualmente–, en la cual ahora se localiza como *Al-qawl al-munbī ‘an tarḡamat Ibn ‘Arabī*, Manuscrito Sprenger 790 de 500 páginas, 19 líneas por página y entre 11 y 15 palabras por línea. Respecto al número de páginas, a saber que la paginación consta por folios, es decir que por ejemplo hay pagina n. 1v (verso) y n. 1r (recto).

¹⁰ A efectos de citación cuando remitimos a (Mudrik 2002, página), nos referimos a la parte de estudio de la tesis de Ḥālid Mudrik, que es el primer volumen de la misma.

¹¹ A efectos de citación cuando remitimos a (Al-Saḥāwī 2008, página) nos referimos a la edición de la segunda parte de *Al-Qawl al-munbī* que está en la tesis Aḥmad Belaḥmar.

En cuanto a la caligrafía, en efecto, tal como informa el editor, la letra es oriental común y tan clara que no presenta dificultad ninguna de lectura. El manuscrito es tan íntegro que casi no presenta lagunas, pero no exento de pocos errores.

Ḥālid Mudrik anota que el manuscrito del texto de *Al-qawl al-munbī* termina en la página 237v, (v: verso), y cita el párrafo final, que concluye la obra, del cual deduce que la copia fue copiada de otra, párrafo en el cual aparece claramente la información de que esto es lo último que ha encontrado en la obra, *Al-qawl al-munbī* y registra el nombre completo de al-Saḥāwī. (Mudrik 2002, 249; ms. 237r-237v)

Cuando consultamos el manuscrito hallamos que a continuación, desde la página 237v, en donde acaba el texto del *Al-qawl al-munbī*, hasta la página 250v. donde finaliza el tomo del manuscrito, hay 26 páginas que contienen una relación de textos completos, como anexos. Es posible que el escribano, o el encargado de la copia, haya querido registrar algunos textos completos que aparecen fragmentados y reiterados en el texto del *Al-qawl al-munbī*. Esto es, el tomo del manuscrito contiene el texto de la obra hasta la página 237v, y desde ésta hasta el final, la página 250 v, se han incluido una serie de textos anexos. El editor no hace mención ninguna a este último dato, lo cual es entendible por su relativa irrelevancia, a causa de las reiteradas repeticiones de al-Saḥāwī, y porque no forma parte del cuerpo de la obra.

Dejando de lado esta cuestión, sí que es de extrañar que Ḥālid Mudrik no haya aludido a algún motivo que explique el haber editado solamente la primera mitad del manuscrito, hasta la página 130r del manuscrito. Más aún el hecho de no dejar suficiente constancia de ello. En efecto, buscamos en los dos volúmenes y no aparece el dato. Al final, hallamos al inicio, en la portada, que se indica en el subtítulo de la tesis, que es: “Edición y Estudio de la Primera Parte del Manuscrito hasta el folio n° 130r.”, y a partir de aquí ya no se refiere a la cuestión.

2.2. Edición de la segunda parte

Sea como fuere, 6 años después, 2008, aparece la edición de la segunda mitad de *Al-qawl al-munbī* en la tesis de Aḥmad Belaḥmar, confeccionada en 476 páginas. El estudio ocupa hasta la página 114, desde la cual comienza el texto editado hasta la página 422, desde la cual comienzan los índices.

Respecto a la parte de estudio de la tesis de Aḥmad Belaḥmar, con el fin de no extendernos en analizar, vamos a aventurar que, en rasgos generales, es parecida a la de Ḥālid Mudrik, por lo menos en la estructura. Algunas de las diferencias, anotamos que, acertadamente, Aḥmad Belaḥmar no ha incluido el estudio de la biografía y el pensamiento de Ibn ‘Arabī, mientras que Ḥālid Mudrik lo hizo (Mudrik 2002, 137-216).

En cuanto a las ediciones de ambos, si tomamos en cuenta las enormes dificultades que presenta el texto del *Al-qawl al-munbī*, las podíamos calificar de casi satisfactorias. Dificultades que principalmente se derivan de la ingente cantidad de obras que al-Saḥāwī refiere y los centenares de nombres y autores que reporta. Ambas ediciones van dotadas de profusas notas a pie de página, siendo las de Aḥmad Belaḥmar ligeramente más extensas. En cuanto a la indexación, Ḥālid Mudrik ha confeccionado 11 índices, mientras que Aḥmad Belaḥmar se ha conformado con 5, lo cual de algún modo podría ser escasamente compensado por el soporte informático de su tesis. Así, aunque ambos textos están en formato pdf. el de Aḥmad Belaḥmar permite la búsqueda de palabras, mientras que el de Ḥālid Mudrik está en imagen y no en texto.

Un dato curioso, que tal vez podíamos haber omitido mención, es que Ḥālid Mudrik, el de la tesis de 2002, no menciona a Aḥmad Belaḥmar. Este último sí lo hace en una sola ocasión refiriéndose a Mudrik como el compañero que se hubo encargado de la edición

de la primera mitad de *Al-qawl al-munbī* (Belaḥmar 2008, 103)¹². Es obligatorio apuntar que la división del texto del *Al-qawl al-munbī*, en dos partes, o mejor dicho en dos mitades, no se basa en ningún criterio objetivo, ya que corta e interrumpe literalmente el texto dentro del capítulo 8°. Lo único que se nos ocurre es que tal división se haya basado en el número de folios: el primero ha editado 130 folios (dos páginas por folio) y el segundo unos 110.

Ahora bien, habiendo dicho lo anterior, el hecho de que *Al-qawl al-munbī* haya sido editado de forma partida, en dos ediciones diferentes, implica cierta incomodidad para el investigador. Eso es que, por ejemplo, a la hora de querer consultar un personaje en el *Al-qawl al-munbī*, se ha de buscar en dos índices de nombres, localizarlo en dos libros distintos y a continuación hacer referencia a ambos. Ante lo cual pensamos que no estaría de más fusionar los índices de ambas partes del texto en uno solo que los indexe a ambos. Sin embargo, al lector sólo interesado en leer el contenido del *Al-qawl al-munbī* eso no le afecta.

Finalmente, antes de pasar a tratar la importancia de *Al-qawl al-munbī* y conscientes de las dificultades que implica la edición de esta obra, se ha de dejar constancia de la utilidad del trabajo que ambos investigadores han realizado, lo cual es de agradecer en todo caso. Pero también hay que aludir al hecho de que ambos manifiestan carencias, tanto de forma como de contenido, que no mencionaremos, dejando tal empresa al usuario/lector de *Al-qawl al-munbī* de cada una de sus dos ediciones.

3. Importancia y contenidos

3.1. Importancia

A primera vista *Al-qawl al-munbī* no se atisba obra de gran interés, pues trata un tema recurrente y consabido: criticar a Ibn ‘Arabī y calificarlo de unionista, panteísta, filósofo, hereje, ateo e idolatra. Además, el texto presenta una enorme cantidad de repeticiones, redundancias y digresiones, lo cual hace que no sea de lectura amena sino tediosa. A su vez, en el transcurso de la lectura, da la sensación de que siempre dice lo mismo una y otra vez, lo cual no deja de ser cierto.

Otro hecho es que abusa de la tolerancia a la ambigüedad del lector. Así, en muchos pasajes se antoja complicado saber quien está hablando en las líneas, si es al-Saḥāwī mismo o si está transmitiendo de otro, dado que al-Saḥāwī mayormente copia de otras fuentes, pero también narra lo que le han transmitido de forma oral y en otras ocasiones cuenta de sí mismo o formula opiniones suyas. Entonces cuando al-Saḥāwī va ‘hablando’ no proporciona los suficientes marcadores, sino que el texto transcurre con demasiada fluidez, de ritmo y tono elevados.

Habiendo dicho esto, nos preguntamos pues, ¿En qué consiste la importancia de esta obra? El interés de *Al-qawl al-munbī*, lo estipulamos en tres vertientes: Primero, por los autores y las obras que al-Saḥāwī reporta; la segunda estriba en el hecho de que al-Saḥāwī no se limita solamente a Ibn ‘Arabī, sino que menciona a numerosos sufíes, y la tercera consiste en el valor histórico de la obra, en términos de proporcionar informaciones sobre la vida socio-académica y sufí de algunos lugares.

Lo primero que se evidencia en la obra, es la ingente cantidad de nombres: ulemas, juristas, tradicionalistas del hadiz, lingüistas, comentaristas del Corán, *mutakallimūn*, teólogos, etc., y más aún el número de obras –con sus autores respectivos– citadas. Añádasele que al-Saḥāwī copia fragmentos de estas obras y da algunas informaciones sobre ellas. Quizás hasta aquí no se aprecie su interés, y así sería de no ser que gran parte

¹² A efectos de la citación cuando remitimos a (Belaḥmar 2008, página) nos referimos a la parte del estudio de la tesis del mismo.

de estas obras, y de algunos autores, ni se sabía de su existencia. En efecto, al-Saḥāwī cita y copia de obras desconocidas y de otras que sí se sabía de ellas, pero se hallan perdidas. Esto ya de por sí aporta un cierto interés, además de ser alentador para que, en caso de hallarse, pudieran ser identificadas mediante los fragmentos que al-Saḥāwī cita, junto con las eventuales informaciones que proporciona sobre ellas. Huelga decir que los fragmentos de las obras perdidas que comprende *Al-qawl al-munbī* son una novedad.

De la segunda vertiente, de interés, se ha de señalar que bien la obra en su mayoría se encarga de Ibn ‘Arabī, también atiende a otros personajes sufíes. De considerar el sufismo de Ibn ‘Arabī como una especie de pensamiento y doctrina del sufismo, la obra trata de recoger a los que siguen esta doctrina: los seguidores de Ibn ‘Arabī, los que se dedican al estudio de sus obras, los que creen en su santidad, los que adoptan el *akbarianismo* como método sufi, o simplemente los que piensan como él o lo defienden. En palabras de los reprobadores de esta doctrina: aquéllos que predicán el *al-ittiḥād* ‘unionismo’ y *al-wiḥda* ‘el panteísmo’. Como ejemplo singular citamos a Ibn Sab‘īn¹³, como el segundo personaje que más aparece en la obra después de Ibn ‘Arabī. De estos nombres también se deducen algunas informaciones de valor histórico: la contextualización de Ibn ‘Arabī, en su lugar de destino, Damasco, y el de su origen, al-Andalus.

La tercera vertiente, toca el aspecto de la obra y de su autor como historiador. Si bien el talento historiador de al-Saḥāwī halla su máxima expresión en su obra magna *Al-daw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn al-tāsi’*, ‘la luz radiante, [obra sobre] los notables de siglo noveno (de la Hégira)’, *Al-qawl al-munbī* también contiene numerosas informaciones sobre personajes con los que él se ha encontrado y refiere lo que acaeció. A tener en cuenta que al-Saḥāwī había realizado numerosos viajes para el estudio. De ahí menciona su paso por La Meca y por Medina entre otros. Más, como es natural, al-Saḥāwī de ser cairota y personaje académico por excelencia, aporta informaciones sobre las madrasas, zagüías, rábitas y *ḥawāniq* (pl. de *ḥānqā*) de El Cairo mameluco¹⁴: los que estaban a cargo, los que frecuentaban una institución u otra, algunos acontecimientos que tuvieron lugar en las mismas, etc. En suma, recaba escasa información sobre la vida sufi, pero aporta más noticias sobre la vida socio-académica de El Cairo de entonces.

3.2. Los contenidos

Ante una obra extensa, como *Al-qawl al-munbī*, que asciende a 500 páginas, se evidencia la imposibilidad de hacer un resumen y la dificultad de armar una síntesis, por lo menos en el presente soporte. Ante lo cual, nos veremos obligados a tomar solo segregadas pinceladas de cada capítulo. La obra es una gala de fetuas y opiniones, entre las cuales se aprecian ciertas diferencias, por lo tanto no se prestan a combinar para resumir. Tampoco es de oficio hacer mención de todas estas opiniones, debido a su carácter detallista. De ser así, no se puede valer de lo que esta parte contenga, para conocer en detalle los contenidos de la obra.

3.2.1. Al-Saḥāwī ha articulado su obra en una introducción y ocho capítulos

En la introducción informa del objeto de la obra, el cual trata de recoger a todos los textos que han criticado a Ibn ‘Arabī, exponiéndolos en orden cronológico ascendente. Mas declara que su intención es zanjar la discusión sobre Ibn ‘Arabī, en tanto que –en su opinión– así se afirma el consenso de los ulemas en la refutación de Ibn ‘Arabī y la abominación de su doctrina (Al-Saḥāwī 2002, 3). Entonces al-Saḥāwī expone los nombres de los autores, anteriores a él, que han compuesto obras sobre este tema. (Al-Saḥāwī 2002, 4-7).

¹³ ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Sab‘īn de Murcia (614-668/1217-1270) (Faure *EP* III: 921).

¹⁴ El Sultanato Mameluco en Egipto y Siria (648-922/1250-1517) (Holt *EP* VI: 321).

A continuación, expone los títulos de los ocho capítulos. En el primero discute la cuestión de la interpretación de los textos y las palabras de los sufíes. En el segundo, establece que las obras de Ibn ‘Arabī, sobre todo *Al-futūḥāt al-makkiyya* y *Fuṣūṣ al-ḥikam*, están siendo abandonadas y destruidas. El tercero desarrolla las reacciones de la gente respecto a las obras de Ibn ‘Arabī y su divulgación en Egipto, al-Šām, al-Ḥiğāz y Yemen. En el cuarto capítulo, clasifica en siete clases los ulemas según la posición que han adoptado respecto a las obras de Ibn ‘Arabī. En el quinto expone algunos fragmentos escogidos de las obras de Ibn ‘Arabī. En el sexto hace mención de algunos nombres de los que se atribuyen al sufismo tachado de panteísta. En el séptimo, al-Saḥāwī justifica y excusa a algunos ulemas que habían defendido a Ibn ‘Arabī y que, según él, no profesaban su doctrina. El octavo capítulo es el más extenso, ocupando poco más de dos tercios de la obra, en él da detalle de todos los ulemas que han refutado a Ibn ‘Arabī y los que lo han hecho de su doctrina sufi.

3.2.2. Los temas tratados en los capítulos

Después de mencionar los títulos de los capítulos de *Al-qawl al-munbī*, seguimos somera visión de los mismos.

En el primer capítulo, al-Saḥāwī comienza por un tema trascendental y controvertido. Se trata de la interpretación, es decir la forma de leer y entender los textos. Más aún tratándose de textos sufíes que por su naturaleza no son de fácil comprensión. Aquí al-Saḥāwī establece que la interpretación de las palabras de los sufíes es ilícita y que hay que ajustarse al sentido literal de las mismas. Al-Saḥāwī da a entender que, por ejemplo, si alguien dice: “He visto a Dios”, eso es que ha visto a Dios con sus ojos, y no que haya sido a través la visión interior, con el corazón. De esta manera se cierra la puerta de querer justificar los dichos de algunos sufíes y los deja presos de sus palabras.

A continuación, al-Saḥāwī apela a las opiniones de varios alfaquíes que afirmaban que muchas de las expresiones de Ibn ‘Arabī en *Al-futūḥāt al-makkiyya*, y sobre todo en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, no hay manera de interpretarlas diferentemente de lo que su expresión literal dice (Al-Saḥāwī 2002, 11). No obstante, la cuestión de la interpretación, o no, no es tema simple. De ahí surgirá la mención de algunos de los sufíes que, por decirlo coloquialmente, “se les ha ido la lengua” y han verbalizado expresiones que si se tomaran al pie de la letra, serían heréticas. Entones es cuando al-Saḥāwī apunta algunos incisos, en los cuales se ha de distinguir entre casos específicos. De carácter general, se establecerá que al sufi correcto en su conducta y conocido por su rectitud, no se le habrá de tomar en cuenta algo que haya dicho de forma esporádica. Mientras que los que sí están constantes en su error y en sus manifiestas herejías, tales como, al-Ḥallāğ, Ibn ‘Arabī e Ibn Sab‘īn, entre otros, que profesaban el unionismo y el panteísmo, estos si son reprobables. Opinión de Ibn Taymiyya¹⁵, entre otros (Al-Saḥāwī 2002, 20)

Al-Saḥāwī también cita la opinión de al-Nawawī¹⁶, con la cual se muestra de acuerdo. Al-Nawawī recomienda no usar las palabras de forma equivoca y expresiones que aparentan ser incorrectas, sobre todo cuando se trata de personajes que tienen seguidores que los tienen en buen criterio y los toman como modelo. También advierte que tal proceder genera confusión y perturba la fe de la gente, entre otras consecuencias negativas, lo cual es peligroso (Al-Saḥāwī 2002, 27-28)

El segundo capítulo se centra en la destrucción del soporte físico de las obras de Ibn ‘Arabī, al ser herejía se han de merecer el mismo trato de las obras consideradas raras y

¹⁵ Taqiy al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) (Laoust *EP* III: 951).

¹⁶ Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā’ Yaḥyā Ibn Šaraf al-Nawawī (631-676/1233-1277) (Heffening *EP* VII: 1041).

heréticas. A tal efecto, de afirmar la licitud y más aun la obligación de destruir las obras de Ibn ‘Arabī, al-Saḥāwī expone una serie de fetuas de los ulemas que recomendaban quemarlas. De entre otros cabe aludir a Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī¹⁷, Ibn Ḥaldūn¹⁸, Ibn al-Ġawzī¹⁹ y al-Subkī²⁰ (Al-Saḥāwī 2002, 33)

Más, en consonancia con su método a lo largo de *Al-qawl al-munbī*, al-Saḥāwī se extiende en el tema de la quema y la destrucción de los libros. Su fundamentación la halla en que el califa ‘Uṭmān había quemado las copias del Corán distintas a la adoptada (Al-Saḥāwī 2002, 36). También remite a la recomendación del califa ‘Umar de borrar y lavar lo que contiene ciencias raras²¹ (Al-Saḥāwī 2002, 41). Al-Saḥāwī también narra que muchos de los sabios escrupulosos habían destruido ellos mismos algunas de sus propias obras, ya por haberse arrepentido o por sospechar que algunas de sus palabras pudieran ser nocivas para la fe de los musulmanes comunes (Al-Saḥāwī 2002, 36-41)

Siguiendo en el capítulo segundo, a continuación al-Saḥāwī toca diversas cuestiones en las cuales trata de dismantelar y debilitar la transmisión de algunas anécdotas e informaciones en favor de Ibn ‘Arabī. Al-Saḥāwī también informa que las obras de Ibn ‘Arabī escasean en El Cairo de su época. Pero además desacredita la transmisión oral de las mismas alegando que *al-iḡāza*, ‘la licencia’ de quien las transmite, no cumple los requisitos de fiabilidad de los tradicionalistas del hadiz, puesto que la *iḡāza* ha de ser acreditada por un documento escrito (Al-Saḥāwī 2002, 46). Relacionado con este tema, Al-Saḥāwī informa de alguien (sin mencionar su nombre de forma explícita) con el cual había tenido enfrentamientos a causa de dedicarse a las obras de Ibn ‘Arabī. Le dedica largos párrafos en los cuales no escatima descalificaciones (Al-Saḥāwī 2002, 47-49). Entre otras, escribió que esta persona se dedicaba a ello como actividad económica; dicho de otro modo: ante la escasez de copias las obras de Ibn ‘Arabī, daba a conocer que disponía de ellas para su venta de forma clandestina (Al-Saḥāwī 2002, 48)

En el tercer capítulo, al-Saḥāwī aporta informaciones sobre la introducción y el impacto de las obras de Ibn ‘Arabī en las zonas del territorio islámico, también da cuenta de su oscilación entre la expansión y la retracción. Afirma que en al-Šām y Egipto, las obras de Ibn ‘Arabī estaban siendo abandonadas y que nadie se atrevía a mostrar o manifestarse defensor de su pensamiento (Al-Saḥāwī 2002, 62). De esto se puede deducir que seguían circulando a escondidas. Confirma que estas obras tenían éxito en los países de los ‘no árabes’ y en la India: “La mayoría de los sufíes de los ‘*aḡam* y los hindúes padecían de esta calamidad” (Al-Saḥāwī 2002, 64)

Del Yemen confirma que antes estaba a salvo de las obras de Ibn ‘Arabī, hasta la llegada de al-Maḡdisī, uno de cuyos alumnos (Al-Saḥāwī 2002, 65) había hecho copias de las obras de Ibn ‘Arabī y, al-Saḥāwī, narra con detalle los acontecimientos de este alfaquí y las controversias sobre él. Después de su muerte, Al-Saḥāwī informa que las obras de Ibn ‘Arabī habían desaparecido del Yemen (Al-Saḥāwī 2002, 69), para

¹⁷ Šihāb al-Dīn Abū l-Faḍl Aḡmad Ibn Nūr al-Dīn Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (773-852/1372-1449) (Rosenthal *EP*² III: 776).

¹⁸ Abū Zayd ‘Abd Ar-Raḡmān Ibn Muḡammad Ibn Ḥaldūn al-Ḥadramī (732-808/1332-1406) (Ṭalbi *EP*² III: 825).

¹⁹ ‘Abd Al-Raḡmān Ibn ‘Alī Ibn Muḡammad Abū l-Faraḡ Ibn al-Ġawzī (510-597/1116-1200) (Laoust *EP*² III: 751).

²⁰ Hay dos al-Subkī; Šayḡ al-Islām Taḡiyy al-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Abd al-Kāfi (683-756/1284-1355) y su hijo Qādī al-Qudāt Ṭāḡ al-Dīn Abū al-Naṣr ‘Abd al-Waḡḡab (729-771/1327-1370) (Schacht *EP*² IX: 744).

²¹ Que el califa ‘Umar haya mandado esto, es un argumento muy débil. En efecto, al-Saḥāwī no menciona la cadena transmisora, sino que dice directamente que “el califa ‘Umar dijo”.

reaparecer con más fuerza unas décadas después. Luego gracias al esfuerzo de muchos alfaquíes, al-Zāhir Barqūq²² emitió un decreto que prohibía la circulación de las obras de Ibn ‘Arabī. Decretos parecidos también ordenaron, Barsbāy²³ y Ğaqmaq²⁴ (Al-Saḥāwī 2002, 74). Refiere luego que se había amonestado a alguien por poseer estas obras, siendo castigado y desterrado por las autoridades.

En el cuarto capítulo al-Saḥāwī distingue hasta siete clases de ulemas según la posición que han adoptado respecto a Ibn ‘Arabī y sobre todo sus obras.

En la primera clase están aquellos que han adoptado la doctrina de Ibn ‘Arabī (Al-Saḥāwī 2002, 76)

La segunda clase son los que interpretan las partes controvertidas de sus obras e intentan buscar excusas para los despropósitos que sus obras contienen (Al-Saḥāwī 2002, 76). Entretanto, algunos ponen en duda la autoría de algunas de sus expresiones, añadiendo que no se puede saber si Ibn ‘Arabī creía en la literalidad de lo que rezan algunas de sus ambiguas expresiones y que, aun si creyese en ello, no se puede saber si falleció creyendo en ellas. Otros simplemente lo excusan de haber dicho lo que dijo estando en estado de embriaguez y éxtasis espirituales (Al-Saḥāwī 2002, 79). Al-Saḥāwī se extiende en refutar estas excusas hasta (2002, 84). A señalar que esta clase, la de los interpretadores, es la más extensa (Al-Saḥāwī 2002, 77-84), respecto a los seis restantes dentro del cuarto capítulo.

La tercera clase son aquellos que después de leer sus obras, para curarse en salud, advierten a la gente para que no lo haga, tanto si las entienden como no. Uno de los que no aconsejaban la lectura de las obras de Ibn ‘Arabī le dijo a al-Saḥāwī que: “Las obras de Ibn ‘Arabī no las necesita el avanzado y perjudican al principiante” (2002, 83). Mientras que otros limitaban la prohibición para los que no son capaces de entender sus obras, otros opinaban que había de hacer lectura selectiva, aprovechar las sapiencias y dejar lo malo (Al-Saḥāwī 2002, 84)

La cuarta clase son los que sí han llegado a consultar las obras de Ibn ‘Arabī, pero no las han entendido. Se han quedado con la pomposidad de sus palabras y a su vez se han dejado impresionar por las noticias de los retiros y las prácticas espirituales de Ibn ‘Arabī, con lo cual han pensado bien de él. Estos se pueden excusar por la ignorancia, no obstante, han de ser enseñados y corregidos. Y luego se ha de averiguar si han abandonado las obras de Ibn ‘Arabī (Al-Saḥāwī 2002, 86)

La quinta clase, son los que no han leído sus obras y a ellos sólo les llegan noticias de la polémica y la división de opiniones sobre Ibn ‘Arabī. Eso que les consta que hay quienes lo alaban y hay quienes abominan de él. Por lo tanto estiman que lo mejor es no manifestarse ni a favor ni en contra, alegando que tomar una posición respecto a Ibn ‘Arabī no es una obligación religiosa. Al-Saḥāwī rechaza esta posición y establece que es obligatorio reaccionar, porque el mal de creer en la bondad de Ibn ‘Arabī se ha propagado entre el vulgo por imitación (Al-Saḥāwī 2002, 87).

La sexta clase ven que las ciencias y el conocimiento son amplios, y el tiempo es estrecho así que lo mejor es dejar de meterse con Ibn ‘Arabī y sus semejantes. (Al-Saḥāwī 2002, 88)

La séptima clase son los de buena fe, que han pensado el bien de Ibn ‘Arabī (Al-

²² Al-Malik al-Zahir Sayf al-Dīn, Barqūq, era *mamlūk* (mameluco) y fue el primer sultán en Egipto de la dinastía Burġī (740-801/1340-1399) (Wiet *EP* I: 1050).

²³ Al-Malik al-Ašraf Sayf al-Dīn Abū l-Našr, era *mamlūk* (mameluco), soberano de Egipto durante 17 años (770/1369-841/ 1437) (Wiet *EP* I: 1053).

²⁴ Al-Malik al-Zahir Abū Sa‘īd al-Ġarkasī, gobernó Egipto desde 842/1438 hasta 857/1453 (Al-Saḥāwī, 1992, III: 71).

Saḥāwī 2002, 88). Aquí menciona muchos de los ulemas autorizados que lo han alabado y otros que lo han mencionado sin criticarlo (Al-Saḥāwī 2002, 91-92). Al-Saḥāwī opina que habría que excusarlos por varios motivos. Entre estos motivos invoca a palabras de al-Taḥiyy al-Fāsī²⁵ (en su obra *Al 'iqd at-tamīn fī tāriḥ al-Balad al-Amīn*) que dice que los de buena fe no han tenido conocimiento de las herejías que contienen sus obras, mientras que sí se les ha transmitido noticias de la rectitud de la conducta de Ibn 'Arabī y su ascetismo. Entonces lo han juzgado desde esta perspectiva, además de la presunción de la bondad de todo musulmán. (Al-Saḥāwī 2002, 89-90; Taḥiyy Al-Fāsī, II: 197)

Al-Saḥāwī también da cuenta de algunos ulemas que estaban de acuerdo con Ibn 'Arabī en algunas cosas y denegaban otras. Mas al-Saḥāwī argumenta que el hecho de que algunos eminentes hayan loado a Ibn 'Arabī, eso no es de tomar en cuenta. Opinión que defiende con la opinión de Ibn Ḥaldūn. Fue que se le preguntó, a Ibn Ḥaldūn *al-mālikī*, sobre el buen criterio que Abū l-Ḥasan al-Šāḥilī tenía de Ibn 'Arabī, si es un argumento para la bondad del autor de *Fuṣūṣ al-ḥikam* y, por tanto, si se pueden interpretar sus palabras. A lo cual Ibn Ḥaldūn respondió que:

La alabanza de cualquiera a estos (se refiere a Ibn 'Arabī y quien sigue su doctrina) no es argumento para creer en su bondad. Dado que por más alto que llegaran las alabanzas, el criterio a seguir es el del Libro (*Corán*) y la *sunna*, los cuales están por encima de cualquier otro criterio (Al-Saḥāwī 2002, 89)

Al finalizar este cuarto capítulo, al-Saḥāwī establece uno de los criterios de la valoración de *al-'adāla* 'la probidad', dentro de la disciplina de los tradicionalistas del hadiz, la cual consiste en que: "*al-ḡarḥ* los 'testimonios en contra', del transmisor prevalecen sobre *al-ta'dīl* 'los testimonios a su favor'" (Al-Saḥāwī 2002, 94). Es decir que se descarta al transmisor por los defectos que tenga y ya no se le toman en cuenta cuantas virtudes tenga.

El quinto capítulo, narra algunos fragmentos de sus obras, pero quizás más bien trata de lo que se le ha transmitido, a al-Saḥāwī, de algunos que han criticado partes concretas de sus obras. Cabe señalar que algunas de estas críticas han sido por interpretación de las palabras de Ibn 'Arabī. También nos aventuramos en que quizás se puede entender que al-Saḥāwī no habría estudiado en profundidad las obras de Ibn 'Arabī. Así dice: "Ibn al-Muqrī²⁶, que ha leído los *Fuṣūṣ al-ḥikam* y parte de *Al-futūḥāt al-makkiyya...*". (Al-Saḥāwī 2002, 97). Mas no se trata de ninguna incongruencia por parte de al-Saḥāwī, ya que el objetivo de la composición de *Al-qawl al-munbī* lo ha dejado bien claro: se trata de recopilar los ulemas –y sus opiniones– que han criticado a Ibn 'Arabī, y no es un estudio y/o crítica de sus obras.

Son muy variadas las críticas dirigidas a las obras de Ibn 'Arabī, aunque diversas responden a ciertos criterios generales. Para una visión global de las críticas y antes de exponer algunas de las que reporta al-Saḥāwī, cabe dar muestra de algunas de ellas, ya que nuestro cometido no es exponer todos los contenidos ni resumirlos.

En general, las críticas a Ibn 'Arabī habían sido originadas por sus obras, y no por su conducta, como hemos visto antes. Entre las muchas obras del prolífico Ibn 'Arabī, dos obras fueron las que tuvieron mayor difusión: *Al-futūḥāt al-makkiyya* y *Fuṣūṣ al-ḥikam*, mientras que, por ejemplo, sus epístolas no llegaron a conocerse tanto, quizás circulaban

²⁵ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Alī, Abū al-Ṭayyib al-Fāsī al-Makkī al-Mālikī, al-Taḥiyy al-Fāsī (775/1373-832/1429) (Rosenthal *EP* II: 828; Al-Saḥāwī 1992, VII: 18).

²⁶ Ismā'īl Ibn Abī Bakr Ibn 'Abd Allāh al-Šarḡī, conocido como Ibn al-Muqrī (754-837/1353-1433) (Al-Saḥāwī 1992, II: 292)

entre sus simpatizantes. En cuanto a su obra magna *Al-futūḥāt al-makkiyya* se ha venido a convenir, por los propios detractores de Ibn ‘Arabī, que no todo su contenido es rechazable, sino solo algunas partes. De lo contrario, de los *Fuṣūṣ al-ḥikam* rechazan la práctica totalidad de sus capítulos. Eso es que *Fuṣūṣ al-ḥikam* ‘yemas de la sabiduría’, trata de los profetas de un modo muy peculiar: el *akbaria–mismo*. Quienes han atacado a Ibn ‘Arabī por esta obra afirman que en ella Ibn ‘Arabī incurre en profanación de los profetas.

De las críticas que refiere al-Saḥāwī, la pretensión de Ibn ‘Arabī de ser el sello de la *wilāya* ‘santidad’. Entiéndase que él presumió ser el último de los allegados de Dios. (Al-Saḥāwī 2002, 96). Más aun al-Saḥāwī reclama que Ibn ‘Arabī creía en *wiḥdat al-wuḡūd* ‘unidad existencial’ y en el panteísmo, y *Al-ittiḥād* ‘la unión [de Dios con sus criaturas]’, el unionismo. Según los enemigos de Ibn ‘Arabī, de esto se deriva que éste dijera que los que adoran a los ídolos, en realidad, no son idólatras sino que adoran a Dios en los ídolos, porque Dios está en todas partes (Al-Saḥāwī 2002, 97)

Otra de las críticas que apunta al-Saḥāwī consiste en que Ibn ‘Arabī recomendaba creer en todas las religiones, entiéndase la unidad de las religiones, y no limitarse a un solo credo (Al-Saḥāwī 2002, 98). Menciona los famosísimos versos de Ibn ‘Arabī (Al-Saḥāwī 2002, 99)

Una de las cuestiones que más cola ha traído, es la del mérito del *walī*, ‘allegado de Dios’ respecto al profeta. Al respecto, al-Saḥāwī aporta textualmente que Ibn ‘Arabī dijo: “El profeta siendo *walī*, es más completo y tiene más mérito por su condición de *walī* que por su condición de profeta” Al-Saḥāwī agrega que Ibn ‘Arabī argumenta con el hecho de que Dios se ha llamado a Sí mismo *walī*, en el Corán, y no se ha llamado profeta o mensajero (Al-Saḥāwī 2002, 100)

Pues bien, este es uno de los argumentos que se toman para decir que Ibn ‘Arabī dijo que el *walī* tiene más mérito que el profeta. Sin embargo, al consultar los *Fuṣūṣ al-ḥikam* justo antes del fragmento que al-Saḥāwī cita, Ibn ‘Arabī deja bien claro que se trata de cuando ambas condiciones, de *walī* y profeta, se reúnen en la misma persona (Ibn ‘Arabī s/f., 132). Eso es que no se trata de comparar dos sujetos distintos, sino que todo profeta es *walī* y que su condición de *wilāya* tiene más mérito respecto a su condición de profecía. Huelga decir que el profeta tiene más mérito respecto al *walī* por reunir a ambas condiciones, aun siendo la *wilāya* de más mérito, según Ibn ‘Arabī obviamente.

Finalmente hemos de señalar que Ibn ‘Arabī usa aleyas del Corán y hadices de la *sunna* para argumentar sus visiones. Mas el uso que hace de estos textos sagrados responde a interpretaciones suyas al estilo sufi ‘esotérico’. Y he ahí dónde se le acusa de manipular los matices a su antojo, desentendiéndose de los criterios en base a los cuales se ha de ajustar la exégesis del Corán. De las peculiares interpretaciones de Ibn ‘Arabī, al-Saḥāwī dice que Ibn ‘Arabī dijo que *al-‘adāb* ‘sufrimiento’, viene de *‘udūba* ‘dulzura’; en consecuencia, los idólatras disfrutaban en el infierno (Al-Saḥāwī 2002, 103)²⁷.

El sexto capítulo, trata de los simpatizantes de Ibn ‘Arabī. En su introducción, Al-Saḥāwī informa que incluye los nombres de los que han sido acusados de creer en este abominable credo (el panteísmo), a los que han copiado de las obras de Ibn ‘Arabī, u otras del mismo género, o han compuesto obras en esta doctrina, los que le querían, lo acompañaban y recibían sus enseñanzas. También los que simpatizaban con los de esta doctrina aunque no fuera de ellos. Más al-Saḥāwī informa que, en un principio, su intención no era limitarse a exponer la lista de sus nombres, sino también biografiarlos.

²⁷ Esta cuestión desemboca en un asunto teológico mayor (*fanā’ al-nār* ‘la extinción del Infierno’) el cual, en resumen, sugiere la desaparición del infierno-‘purgatorio’, después de la purgación de todos los pecados. No pocos sufíes habrían sido involucrados en este asunto.

Pero no lo ha hecho porque había pensado investigar más para reunir más nombres, y posteriormente recogerlos en una obra aparte (desafortunadamente, lo más probable es que no compusiera esta obra.) Así apunta que los nombres que exhibe en este capítulo son mayormente los que han ido apareciendo a lo largo de esta obra, a modo de inventario de nombres de los simpatizantes de Ibn ‘Arabī que figuran en la misma (Al-Saḥāwī 2002, 105).

Seguidamente expone una lista de 185 nombres, en la cual hay algunos repetidos. Si bien no hace mención de las fechas de nacimiento y muerte, sí que alude a las obras más conocidas de algunos y, eventualmente, aquellas compuestas tratando del sufismo y su defensa. También de forma esporádica remite a algunos de sus maestros, que le habían informado de los personajes que menciona. También narra, en su caso, lo que le hubo acontecido personalmente con algunos de ellos. Concluye esta lista de 185 con esta frase:

Šarq al-Andalus, Murcia y alrededores, ha reunido un grupo numeroso de estos (unionistas), tales como Ibn Sab‘īn, Ibn Ṭufayl²⁸, Ibn ‘Arabī, Ibn Wāzibī, al-Harrālī y al-Šuštārī²⁹ (Al-Saḥāwī 2002, 137).

A continuación, a modo de recuperación, o más bien por no querer incluir algunos nombres de ulemas acreditados y respetados en la lista anterior, al-Saḥāwī ha convenido adosar una lista de 30 eminencias, la cual preludia (tomando ínfima precaución). También anota que son contemporáneos, del siglo 9 H. Así, dice que a quienes se ha atribuido haber simpatizado con Ibn ‘Arabī, aunque hayan sido conocidos por su correcta religiosidad, se merecen reproche, porque los hay quien han seguido lo que predicaban, lo cual –por ignorancia– daba lugar a que estos seguidores incurrieran en la doctrina de Ibn ‘Arabī (Al-Saḥāwī 2002, 138).

De la lista de estos 30 ulemas, limitamos mención al n. 10, al-Suyūṭī, que defendía el sufismo y era enemigo declarado de al-Saḥāwī. Más cita la opinión de al-Suyūṭī respecto a Ibn ‘Arabī y sus obras. Al-Suyūṭī creía en la *wilāya* ‘la santidad’, de Ibn ‘Arabī, pero a la vez prohibía la lectura de sus obras (Al-Saḥāwī 2002, 139).

El capítulo séptimo, el más breve (Al-Saḥāwī 2002, 144-145), explica algunas de las razones por las cuales los ulemas habían admirado y pensado bien de Ibn ‘Arabī. Afirma que fue por desconocimiento y por haberles llegado noticias de su buena conducta. Un dato relevante es el hecho de que al-Saḥāwī hace constar que las obras de Ibn ‘Arabī no se habían propagado hasta después de su muerte. A su vez acusa a Ibn ‘Arabī de haber sido reservado y que mantenía en cierto secretismo su doctrina, que revelaba solo a sus allegados. Sea como fuere, el motivo de que algunos ulemas hayan loadado a Ibn ‘Arabī, según al-Saḥāwī, es porque desconocían sus obras en profundidad (2002, 143)

El capítulo octavo, en su introducción, al-Saḥāwī, en un principio se muestra contundente respecto a una cuestión trascendental. Se trata de la posibilidad de calificar a Ibn ‘Arabī de idólatra, en su persona, o limitarse solamente a calificar a sus obras de idolatría. Al-Saḥāwī primero se muestra más favorable a no confirmar que Ibn ‘Arabī fuera idólatra, sino sus palabras. Además, invoca la opinión de autoridades, tales como Ibn Ḥaḡar (Al-Saḥāwī 2002, 145) e Ibn Taymiyya (Al-Saḥāwī 2002, 147), que ratifican esta opinión, en tanto que no se puede saber de la suerte final de Ibn ‘Arabī a la hora de su muerte (si se hubo arrepentido y haya sido perdonado por Dios) (Al-Saḥāwī 2002, 145). Sin embargo, al-Saḥāwī de forma equívoca y de modo imperceptible, da de entender lo contrario. Esto es: que varios de estos ulemas habían declarado abiertamente que Ibn

²⁸ Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ṭufayl al-Qaysī (494-581/1100-1185) filósofo nació en Guadix y murió en Marrakech, (Carra De Vaux *EP* III: 957).

²⁹ Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh al-Numayrī, Al-Šuštārī (Fierro *EP* IX, 513; Ben-Nas).

‘Arabī, y sobre todo Ibn Sab‘īn, al-‘Afīf al-Tilimsānī³⁰, al-Qūnawī³¹, Ibn al-Fāriḍ³² y al-Šuštārī, todos eran idolatras y no sus palabras solamente (Al-Saḥāwī 2002, 147)

En efecto, al-Saḥāwī afirma que en el tono y el transcurso de las palabras de varios de estos ulemas se aprecia que sí habían calificado a Ibn ‘Arabī, y los sufíes recién mencionados, de idolatras, sobre todo Ibn Taymiyya, como no podía ser de otra manera. Al-Saḥāwī hace constar dos declaraciones aparentemente contradictorias (decir que no se debe calificar a Ibn ‘Arabī de idólatra y luego declarar que lo era) y conjetura que, aun habiéndolo tachado de idólatra, quizás al final hayan optado por solo limitarse a afirmar que sus palabras eran idolatría, de ser lo más justo y cauto (Al-Saḥāwī 2002, 147-148).

Algo más de 150 (según nuestro cómputo 154), son los ulemas a los que al-Saḥāwī da paso en este capítulo octavo, que ocupa poco más de dos tercios de *Al-qawl al-munbī*. Bien se ha de señalar que no todos fueron contundentes en la crítica de Ibn ‘Arabī, habiendo algunos que el mismo al-Saḥāwī señala que sus palabras no fueron concluyentes en condenar a Ibn ‘Arabī. Incluso de algunos deduce que estaban a favor de él (por ejemplo del ulema n. 4, Al-Saḥāwī concluye que sus palabras son de alguien que cree en Ibn ‘Arabī) (Al-Saḥāwī 2002, 150)

En esta lista de críticos, llega a incluirse a algunos que eran los líderes del unionismo y el panteísmo, es decir que eran de la misma doctrina de Ibn ‘Arabī. Aun así, los incluye por haberseles registrado algún comentario negativo sobre Ibn ‘Arabī. Así, curiosamente, aporta lo dicho por Ibn Sab‘īn sobre el sufismo de Ibn ‘Arabī. Ibn Sab‘īn dijo que el sufismo de Ibn ‘Arabī es una filosofía podrida; a lo cual Ibn Taymiyya comentó, maldiciéndolos a ambos, que si el sufismo de Ibn ‘Arabī es filosofía podrida, el de Ibn Sab‘īn es filosofía rancia (Al-Saḥāwī 2002, 163).

Para dilucidar un poco más la estructura en la que se presenta este capítulo octavo, anotamos dos aspectos. El primero consiste en el orden cronológico en el cual al-Saḥāwī confecciona las listas desde los antiguos personajes hasta llegar a su época. Y el segundo, manifiesta que la extensión de los artículos dedicados a los ulemas es muy variable, dependiendo claro está, de la información que le haya llegada a al-Saḥāwī y si es verbal o copiada de sus fuentes.

Del orden cronológico, el primero, de la lista de los refutadores de Ibn ‘Arabī, fue fallecido en el año 629 H (Al-Saḥāwī 2002, 148) y la última fecha que aparece es la de 896 H (Al-Saḥāwī 2008, 406). De esta fecha se puede especular que al-Saḥāwī habría compuesto *Al-qawl al-munbī* algo más de seis años antes de fallecer en 902 H./1496·7 e.C. A continuación apunta que aporta aquellos que desconoce las fechas de sus defunciones, para luego finalizar con los que estaban vivos cuando componía la obra (Al-Saḥāwī 2008, 407)

Es muy variable la extensión de cada uno de los párrafos o páginas dedicadas a las opiniones que declararon los ulemas. A Ibn Taymiyya, por ejemplo, le dedica casi 35 páginas (Al-Saḥāwī 2002, 189-224). Ibn Taymiyya sí se centra más en Ibn ‘Arabī pero también dedica partes a los demás sufíes unionistas, como Ibn Sab‘īn y semejantes.

El artículo de (32) Abū Ḥayyān³³ ocupa 22 páginas (Al-Saḥāwī 2002, 276-298). En

³⁰ Sulaymān Ibn ‘Alī Ibn ‘Abd Allāh, ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī al-Kūmī (610/1213-690/1291) (Krenkow *EP* X: 500).

³¹ Šadr al-Dīn Muḥammad Ibn Ishāq Al-Qūnawī, (605-673/1207-1274), discípulo de Ibn ‘Arabī (Chittick *EP* VIII: 753).

³² Šaraf al-Dīn Abū Ḥaḥṣ, ‘Umar Ibn ‘Alī Ibn al-Fāriḍ, *Sulṭān al-‘āsiqīn* (576-632/1181-1235) (Nicholson *EP* III: 763).

³³ Aṭīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Alī al-Ġarnāṭī (654-745/1256-1344) (Glazer *EP* I: 126).

este caso, Abū Ḥayyān habla más de los sufíes de Šarq al-Andalus, que de Ibn ‘Arabī (traducimos esta parte en el presente artículo).

El artículo de (49) Ibn Abī Ḥaġla³⁴ (Al-Saḥāwī 2002, 337-363) tiene 27 páginas y se dedica a criticar a Ibn al-Fāriḍ, puesto que Ibn Abī Ḥaġla, compuso un *dīwān*, poemario, opuesto al de Ibn al-Fāriḍ (eso es que compuso sus poemas del mismo metro y rima de los de Ibn al-Fāriḍ pero totalmente opuestos en su tema).

En todo caso, como señalamos, al ser este capítulo octavo el más extenso, en él al-Saḥāwī se extiende y da detalles. Como ya se señaló, la obra contiene muchísimas repeticiones, y eso es debido al método adoptado para armarla. Eso es, que va por orden cronológico de los ulemas que opinaron sobre Ibn ‘Arabī y el sufismo unionista panteísta en general. Así, al exponer las opiniones de alguno, también hace mención de los que reprodujeron lo que el ulema en cuestión dijo. Cuando le toca el turno al que dijo que aquél dijo, se vuelve a repetir lo que dijo, y así en diversos lugares.

4. De la traducción del fragmento de Abū Ḥayyān

4.1. El interés del testimonio de Abū Ḥayyān

La parte traducida que va de la página 276 a la página 298, de la primera parte de *Al-qawl al-munbī*, la estimamos interesante para la vida y el sufismo de Ibn Sab’īn y al-Šuštārī (610-668 H.) y para contextualizar al segundo en el ambiente de El Cairo de entonces. En esta parte salen muchos nombres que son cofrades de al-Šuštārī en la *ṭarīqa* de Ibn Sab’īn, informaciones que no constan en ninguna otra obra.

El interés de esta parte de la obra consiste en que el autor, al-Saḥāwī, ha copiado su mayoría de una obra perdida: *Al-Niḍār ‘an mislāt Niḍār* de Abū Ḥayyān el Granadino (654-745H.), autor del conocido comentario del Corán *Al-Baḥr al-Muḥīt ‘El Océano circundante [que rodea la tierra]’*. Abū Ḥayyān fue alumno de su paisano Ibn al-Zubayr³⁵ (627-708 H.), autor de *Šilat Al-Šila*. Abū Ḥayyān, entre otras fuentes, ha usado la obra de su maestro Ibn al-Zubayr *Rad‘ al-ġāhil ‘an i’tisāf al-maġāhil* para componer su obra perdida *Al-Niḍār ‘an mislāt Niḍār*.

Rad‘ al-ġāhil ‘an i’tisāf al-maġāhil también está perdida; en ella Ibn al-Zubayr se ocupa de refutar el sufismo, más concretamente el sufismo del Šarq al-Andalus que habría comenzado con al-Šūḍī al-Ḥalwī³⁶ de Sevilla, doctrina sufi que prosperó en Lorca con Ibn Aḥlā³⁷ (m. 645 H.) y con Ibn Sab’īn en Murcia, etc. A su vez, la obra de Ibn al-Zubayr había sido resumida por otro autor bajo el título *Imāṭat al-aḍiyya al-nāšī’a ‘an subāṭat al-Šūḍiyya*, que también está perdida.

Algunos fragmentos de *Al-Niḍār ‘an mislāt Niḍār* de Abū Ḥayyān aparecen dispersos, aunque breves, en otras obras, como por ejemplo las de al-Ḥāfiẓ al-Dahabī³⁸ y al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥaġar. Pero en dónde se ven fragmentos de *An-Niḍār* más claramente es en *Al-‘iqd al-tamīn fī tārīḥ Al-Balad al-Amīn* de al-Taḳiyy al-Fāsī y también en la obra de Ibn Abī Ḥaġla, al final de su poemario *Ġayṭ al-‘arīḍ fī mu‘araḍat Ibn al-Fāriḍ*. Cabe apuntar que, de esta obra, es más conocida la última parte titulada *Šarā’ḥ al-našā’ih wa-tamyīz al-šāliḥ min al-ṭāliḥ* (Ibn Abī Ḥaġla). No obstante, parece que *Al-Qawl al-munbī*, es la que

³⁴ Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyā Šihāb al-Dīn At-Tilimsānī, Ibn Abī Ḥaġla (725-776/1325-1375) (Robson *EF* III: 686).

³⁵ Abū Ġa‘far Aḥmad Ibn al-Zubayr, al-Ġarnāṭī (627/1230 708/1308) (Pellat *EF* III: 976).

³⁶ Abū ‘Abd Allāh al-Šūḍī al-Ḥalwī, el fundador de la *ṭarīqa* al-Šūḍiyya (murió en aprox. 600 /1203) (Westerveld, 31).

³⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Alī, Ibn Aḥlā (M. 645/1247) (Westerveld, 33).

³⁸ Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Uṭmān Ibn Qāymāz Ibn ‘Abd Allāh at-Turkumānī, Al-Ḥāfiẓ al-Dahabī (673-748/1274-1348) (Ben Cheneb *EF* II: 214).

más contiene de *Al-Niḍār*, hasta que aparezca esta obra (o, mejor aún, *Rad' al-ḡāhil 'an i'tisāf al-maḡāhil* de Ibn al-Zubayr).

Por otra parte, aparte de Ibn al-Zubayr y su obra *Rad' al-ḡāhil*, vemos que, en la parte que traducimos, aparece mucho el nombre de al-Quṭb al-Qaṣṭalānī³⁹ siendo la fuente directa de Abū Ḥayyān en lo que respecta a las críticas de Ibn Sab'īn y al-Šuštārī. Al-Qaṣṭalānī, esta vez, proporciona informaciones ya en los lugares de destino de ambos: La Meca donde Ibn Sab'īn acabó sus días y El Cairo en donde al-Šuštārī prosperó.

Aunque sabemos que al-Qaṣṭalānī era maestro de Abū Ḥayyān, también del mismo texto se aprecia que le transmitía información de forma oral directa, pero no estamos seguros de que Abū Ḥayyān copiara de alguna de sus obras. Aparentemente sí, aunque no lo mencionara de forma explícita. En efecto, Abū Ḥayyān hace referencia de forma indirecta a una obra de al-Qaṣṭalānī titulada *Kitāb al-irtibāf*⁴⁰ en su comentario del Corán 'El Océano circundante', en la aleya 31 de la azora al-Tawba:

Nuestro maestro *al-muḥaddiṭ*, tradicionalista del hadiz, *al-mutaṣawwif*, el sufí, Quṭb al-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn al-Qaṣṭalānī ha compuesto una obra (*al-irtibāt*) sobre esta secta. Entre otros ha mencionado a al-Ḥallāḡ, al-Šūḍī, Ibn al-Dahhāq conocido como Ibn al-Mar'a⁴¹, Ibn Aḥlā gobernante de Lorca, Ibn 'Arabī, Ibn al-Fāriḍ, Ibn Sab'īn, su discípulo al-Šuštārī, Ibn Muṭarrif el ciego⁴² seguidor de Ibn Aḥlā, al-Šufayfīr y al-'Afīf al-Tilimsānī. En esta obra (al-Qaṣṭalānī) ha mencionado sus estados, lo que predicán y sus poemas, todo lo cual indica que seguían esta doctrina (la encarnación de Dios en sus maestros venerados) (Abū Ḥayyān, 33)

Bien procede detenerse brevemente con al-Qaṣṭalānī (mejor dicho, al-Quṭb, ya que el sobrenombre *quṭb* es un galardón que indica alta categoría en el sufismo). Efectivamente al-Qaṣṭalānī tiene fama de docto avanzado en las ciencias del hadiz, además de ser sufí generoso, ayudando siempre a los necesitados. Compuso varias obras en el hadiz y en el sufismo, parte de las cuales están perdidas, mientras que las conservadas, en su mayoría permanecen manuscritas excepto dos o tres. De no detallar sobre estos aspectos del personaje, lo que sí se ha de aludir es su fuerte enemistad con Ibn Sab'īn. Para ello invocamos a las palabras de al-Šafadī⁴³:

(482) Al-Šayḥ Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭalānī [...] hijo del asceta Abū al-'Abbās, nació en Egipto en 614 (H.) y se crió en La Meca donde escuchó, estudió, *Ḡāmi' al-Tirmidī* [...] y *'Awārif al-ma'ārif* de Abū l-Qāsim Ibn al-Suhrawardī⁴⁴ [...] Era *šayḥ*, sabio, devoto, generoso [...] fue convocado desde El Cairo para trasladarse

³⁹ Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭalānī Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad (614-686/ 1218-1287) (Al-Šafadī, II: 94, n° 482; Al-Taḳiyy al-Fāsī, II: 35, n° 35; Al-Qaṣṭalānī, 15-23).

⁴⁰ Obra perdida que al-Qaṣṭalānī compuso en la refutación de Ibn 'Arabī y su sufismo. Más el único que menciona el título de esta obra, *Al-Irtibāt*, es al-Šaḥāwī (2002, 164, 239), dato que también apunta Aḥmad Gum'a editor de la obra de *Iqtidā' al-ḡāfil* (p. 19, n. 1).

⁴¹ Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn al-Dahhāq al-Ausī, conocido como Ibn al-Mar'a, (m. 611/1214) (Ibn al-Ḥaṭīb 1973, I: 325; Westerveld, 30)

⁴² Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Muṭarrif al-Ḡudāmī al-Ḍarīr de Lorca (m. 663/1264) (Westerveld, 35; Ibn al-Ḥaṭīb 1970, II: 604, n° 1424).

⁴³ Šalāḥ al-Dīn Ḥalīl Ibn Aybak, Abū l-Šafā' al-Albakī, Al-Šafadī (696-764/1297-1363) autor del *Wāfi bil wafayāt* (Rosenthal *EP* VIII: 759).

⁴⁴ Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar (539-632/1145-1234) uno de los más influyentes en el sufismo, su *ṭarīqa* se caracteriza por el sunnismo siendo aceptada por los alfaquíes 'ortodoxos' (Hartmann *EP* IX: 778).

de La Meca a ella, y allí presidió (la madrasa, Dār al-Ḥadīṭ) al-Kāmiliyya⁴⁵ hasta que falleció. [...] Al-Šayḥ Faṭḥ al-Dīn Ibn Sayyid al-Nās⁴⁶ me ha informado que al-Šayḥ Quṭb al-Dīn solía ir a Abū al-Hawl, la Esfinge, en donde las pirámides [...], levantaba la cabeza, se dirigía a ella, y le decía: ‘¡Haz esto, haz aquello!’. Digo (al-Šafadī) he visto a gente de Egipto que creen que cuando el Sol se alinea con Aries, si se dirige a la Esfinge, se hace incienso y se recitan unas palabras específicas treinta y tres veces, entonces le ordenas que haga esto o lo otro y eso se cumple. Mas Quṭb al-Dīn lo hacía como si humillara a Abū al-Hawl y en contra de las creencias viciosas (de la gente). Quṭb al-Dīn falleció en el 686 [H. ...]. (Sigue al-Šafadī) Al-Šayḥ Aṭīr al-Dīn (Abū Ḥayyān) me ha informado: ‘De él (de al-Qaṣṭalānī) ha escuchado el Hadiz y compuso buenas obras. Entre él y Ibn Sab‘īn había (gran) enemistad (personal, quizás). En La Meca (al-Qaṣṭalānī) le reprobada a (Ibn Sab‘īn) sus estados y actitudes. Mas, compuso (una obra) sobre la secta que sigue su método. (En ella) comenzó con al-Ḥallāg̃ y concluyó con al-‘Afīf al-Tilimsānī.⁴⁷ [...]

Al-Šayḥ Quṭb al-Dīn me (a Abū Ḥayyān) ha recitado este poema suyo (de al-Qaṣṭalānī):

Cuando te he visto lucir en mi ser
 mis defectos abominables he cambiado de mi estado
 [...]
 Y se ha transformado mi estado interior allí arriba
 Y se ha elevado con borrar y ratificar
 Y se han unido mis atributos y me fui feliz
 Por las aleyas que se me hicieron ver
 [...]
 Yo si aparezco es por la manifestación de esoterismos
 testigos de palabras que son de mis silencios
 [...]

Digo (al-Šafadī), a caso al-‘Afīf al-Tilimsānī dice algo distinto en sus poemas, es lo mismo o parecido (a lo que dice al-Qaṣṭalānī en este poema). Más este método precisamente es lo que (al-Qaṣṭalānī) les criticaba. Pero Dios es quien sabe la intención y el interior de cada uno.

Fin de la cita de al-Šafadī (II, 94-95)

Oportuna es la observación de al-Šafadī, de extrañarse cómo al-Qaṣṭalānī criticaba duramente a Ibn Sab‘īn y a al-‘Afīf por lo que decían y luego él compone poesía parecida en lo que predicaban.

Sea como fuere, la enemistad entre al-Qaṣṭalānī y Ibn Sab‘īn, habría dado lugar a conjeturas y extensiones, que sepamos, las fuentes no avalan. Se podría pensar que el desarrollo de estas hostilidades, cuando ambos estaban en La Meca, habría desembocado en la expulsión de al-Qaṣṭalānī, de La Meca hacia Egipto, por calumnias de parte de Ibn Sab‘īn. No obstante, lo que consta en las fuentes es que el puesto de director de la Madrasa

⁴⁵ La segunda madrasa del hadiz en la historia del islam fundada en 622/1225 por al-Malik al-Kāmil, Abū al-Ma‘ālī Nāṣir al-Dīn Muḥammad (Jomier *EP* IV: 430).

⁴⁶ Ibn Sayyid al-Nās, Faṭḥ al-Dīn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ya‘murī al-Išbīlī, (671-734/1273-1334) era alumno del al-Qaṣṭalānī (Rosenthal *EP* III: 932).

⁴⁷ Se entiende que se refiere a *Al-Irtibāṭ*, la obra perdida de al-Qaṣṭalānī de la cual Abū Ḥayyān habría copiado para su obra *Al-Niḍār*, también perdida. Más aparte las informaciones obtenidas oralmente.

al-Kāmiliyya en El Cairo había quedado vacante, y al-Qaṣṭalānī fue convocado para ocuparlo, siendo este el motivo de su salida de La Meca (Al-Yamanī, IV: 153).

Dejando de lado las fuentes escritas, el contenido de la parte que traducimos son testimonios directos de Abū Ḥayyān, más aún, lo que le ha contado su maestro Ibn al-Zubayr que había vivido en Murcia un tiempo. Desde allí fue invitado a trasladarse a Lorca, en donde también pasó unos años, para enseñar gramática, ni más ni menos que al mismo hijo de Ibn Aḥlā, el gobernante local.

Por otra parte, ya en Oriente, están los testimonios en vivo y en directo de al-Quṭb al-Qaṣṭalānī, que era enemigo feroz de al-Šuṣṭarī y Ibn Sab‘īn sobre todo.

4.2. Traducción parcial de la primera parte de Al-qawl al-munbī

El capítulo octavo de *Al-qawl al-munbī* contiene los ulemas que han tachado de herejía e idolatría a Ibn ‘Arabī y a todos los unionistas, según ellos.

El fragmento que traducimos ocupa de la página 276 a la página 298, de la primera parte de *Al-qawl al-munbī*, que es el testimonio de Abū Ḥayyān.

Traducción:

(El ulema n.) 23. Y de ellos el docto Aṭīr al-Dīn Abū Ḥayyān Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Alī el granadino que falleció el año 745/1344-5. Criticaba duramente a los que hacían copias de *Al-Futūḥāt (Al-Makkiyya)* y *At-Tanazzulāt al-Mawṣiliyya*, como por ejemplo Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad al-Azdī al-Murrākuṣī (m. 730/1330) y lo tachaba de hereje.

Dijo (Abū Ḥayyān) en su comentario de la aleya (72), “*لقد كفر الذين قالوا إن الله هو*” (المسيح ابن مريم), azora *La Mesa*, en su comentario del Corán *Al-baḥr al-muḥīṭ*, ‘El Océano circundante’, lo siguiente:

Algunos de los pertenecientes a los sufíes, que se ocultan con el islam, han extraído de las creencias de los cristianos la idea de *al-ḥulūl*, ‘la encarnación’ o subrogación de Dios, en las imágenes bellas. De sus más ateos, los hay quien ha tomado esta creencia de *al-ittiḥād* ‘unionismo’, la unión con Dios, y Su *wiḥda* ‘unidad’, (panteísmo), como al-Ḥallāḡ, al-Šūḍī, Ibn Aḥlā, Ibn ‘Arabī que vive en Damasco e Ibn al-Fāriḍ.

De los seguidores de estos, están Ibn Sab‘īn, su discípulo al-Šuṣṭarī, Ibn Muṭarrif que vive en Murcia, y al-Šaffār que fue ejecutado en Granada, Ibn Labāḡ y Ibn al-Ḥasan que estaba en Lorca. (Aparte,) entre los que he visto y que están acusados de seguir esta maldita ideología, está al-‘Afīf al-Tilimsānī que compuso muchos poemas en este credo. También está Ibn ‘Ayyāš el malagueño, negro y manco, que vivía en Damasco, y ‘Abd al-Wāḥid Ibn al-Mu’ahḥar al-Muqīm que vivía en el Alto Egipto, al-Aykī al-‘Aḡmī que llegó a ser *šayḥ* en la *ḥanqā* de Sa‘īd al-Su‘adā’ en El Cairo (Denoix *El*² VIII: 861). Y Abū Ya‘qūb Ibn Mubaššir alumno de al-Šuṣṭarī, que vivía en el barrio Zuwayla en El Cairo.

Sepa que he expuesto los nombres de estos en son de consejo, ¡Dios sabe de mi buena intención! Lo hago para advertir a los musulmanes, para que se pongan a salvo del mal de estos (unionistas), que son peores que los filósofos que desmienten a Dios y a su Mensajero, dicen que el mundo es eterno y niegan la Resurrección. Fue que algunos de los que se dicen pertenecer al sufismo, se han aficionado y maravillado con los (personajes) que he mencionado, los alaban y creen que son santones elegidos y amigos de Dios. Sin embargo la realidad es lo que yo he dicho de ellos.

Mas sepa que refutar los dogmas de los cristianos, a los que creen en *al-ḥulūl* ‘la encarnación’ o subrogación de Dios en las criaturas, y en *wiḥdat al-wuġūd* ‘unidad existencial’ o panteísmo, (refutar esto) pertenece a la ciencia de los Fundamentos de la Religión (teología de los dogmas de la fe).

Digo (al-Saḥāwī): Al-Šihāb Ibn Abī Ḥaġla en (su obra) *Ġayt al ‘āriḍ (fī mu‘āraḍat Ibn al-Fāriḍ)* después de citar las palabras que acabo de exponer de Abū Ḥayyān, (Ibn Abī Ḥaġla) dijo lo siguiente:

(Eso fue en la época de Abū Ḥayyān, pero) ¿Qué habría dicho si llegara a vivir en nuestra época y viera que estos unionistas están por todas partes? El agujero se ha hecho tan grande que ya no hay sastre que lo remiende. De los *salaf*, piadosos antecesores, sólo quedan tres cosas: el trébede de piedra, ruinas y baldíos. ¡Socorro, auxilio, por Dios y por la religión de Muḥammad!, ¡Oh, Señor, si quieres castigar a este pueblo, llévanos Contigo sin pruebas ni castigos, Oh Señor de los mundos!” (Fin de las palabras de Ibn Abī Ḥaġla).

Abū Ḥayyān también dijo, (lo siguiente) extraído de lo que ha narrado Ibn Abī Ḥaġla:

Y así he oído quien (que hay quien) predica la posibilidad de llegar a Dios de forma directa, sin intermediarios. Se trata de unos malévolos engañadores como: Ibn ‘Arabī al-Ḥātimī, el autor de *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, que más se debiera llamar *Al-qubūḥāt al-halakiyya* ‘las fealdades destructoras’, ya que (Ibn ‘Arabī) decía que el *walī* ‘amigo de Dios’, es de más mérito que el profeta. Según él (Ibn ‘Arabī), el *walī* recibe de Dios directamente sin intermediario, mientras que el profeta recibe de Dios mediante intermediario (Arcángel). Además, el *walī* se halla dentro de *al-ḥadra* ‘la Corte de la Presencia Divina’, mientras que el profeta ha sido enviado. De ser así, quien está dentro de la corte es mejor que aquél que haya sido enviado por parte del señor de la corte, y demás idolatrías que predica. En nuestros tiempos se han incrementado los que alaban a este hombre (Ibn ‘Arabī), de los fanáticos herejes que profesan la Unidad (panteísmo). ¡A Dios rogamos que salvaguarde nuestra integridad y religiosidad!

Digo (Al-Saḥāwī): en el comentario de la aleya 55 de la azora *Al-A‘rāf*, (Abū Ḥayyān) ha hecho alusión a los unionistas y les ha criticado sin mencionar a nadie en concreto. Eso después de citar lo que se narró de al-Ḥasan:

Hemos visto a gente (benévola), que toda obra que se puede hacer en silencio (con discreción), nunca la hacían en público. Los musulmanes se esforzaban en rogar a Dios y hacer jaculatorias sin que se les oyera, solo se aprecian susurros entre ellos y su Señor.

Dijo Abū Ḥayyān textualmente:

Si Al-Ḥasan viviera en nuestra extraña época, en la cual han aparecido gente que se hacen llamar *mašāyih* ‘maestros sufíes’, usan indumentaria especial para ser conocidos como benévolos ante la gente del vulgo, no trabajan, y se inventan formulas y expresiones de rezos que no constan en la *šarī‘a* y las recomiendan a la gente. Con algunas (de estas letanías) hacen reuniones en las mezquitas y las recitan en alto.

Se agencian de sirvientes para que les sirvan y les atraigan a la gente para usarlos en sus beneficios y sacarles los dineros. Además, estos (sirvientes) hacen divulgar prodigios y carismas sobre estos *mašāyih* que les narran sueños y revelaciones que registran y copian en los cuadernos. Mas estos *mašāyih* les recomiendan (a sus seguidores) que no se dediquen a las ciencias de la *šarī'a*, ni al estudio de la *sunna*, ya que afirman que para llegar a Dios se ha de seguir unas pautas que ellos establecen, tales como los retiros, las vigiliass y formulas de rezos y adoración que no vienen en ningún Libro Descendido, ni de ningún profeta enviado. (Estos que se hacen llamar *mašāyih*) se vanaglorian y se elevan por encima de la gente, dedicándose una alfombra especial para ellos, desde la cual extienden la mano para que la gente se la bese, muestran serenidad y silencio, con la cabeza agachada. Encargan a un servidor como portero que habla por ellos, diciendo: el *šayh* está ocupado en el retiro individual, el *šayh* ha dicho, el *šayh* ahora está en tal estado espiritual, (y les dicen a algunos necios): el *Šayh* se ha fijado en ti, el *Šayh* te ha agraciado con su mirada, el *šayh* ayer te mencionó (o preguntó por ti). Y así con añagazas de este tipo engatusan a la gente del vulgo y atraen a los ignorantes. Eso en el caso de que el *šayh* en cuestión y su servidor no profesasen el 'credo de la Unidad', panteísmo, y *al-ḥulūl* 'encarnación' o subrogación de Dios, que es lo que se lleva hoy en día entre los sufíes de nuestra era, entonces ya este *šayh* se halla completamente fuera de la *šarī'a* 'la ley islámica'.

Y lo más curioso es que a estos *mašāyih* y a sus semejantes se le asignan sueldos, se les construyen los *rubuṭ*, se les conceden bienes habices y la gente los sirve sin que tengan ningún mérito. Pero (esto es así) la gente se arrima más a los semejantes en su condición (de ignorancia). Pues (querido lector) habrá visto que me he excedido en este tema para el beneficio de los musulmanes, con el fin de advertirles (Abū Ḥayyān, IV: 312-313)

He leído (al-Saḥāwī) del puño y letra de Abū Ḥayyān lo siguiente:

“De los poemas de Ibn ‘Arabī, uno dice:

Cuando de noche me vino el verdadero y me habló,
directamente, y la humildad me lo hizo ver a mis ojos.
el seno de la Existencia Verdadera me amamantó.
Ni estoy destetado ni estoy amamantado
Al copto no he matado, lo he amonestado
con mi sabiduría, y de los sitios no fui rechazado
No se mataron los bebés por mi poderío,
por mi fuerza nadie a nadie ha amenazado
Fui como Moisés, pero indulgente,
y las nodrizas no se me han impedido.
Aquí, he cifrado cosas. Si las descifras
aparécete, sapiencia ante tu Señor te beneficia (Ibn ‘Arabī 1996, 34)

Otro poema de Ibn ‘Arabī:

Las escenas del Verdadero me han educado
Solo se le pone en escena al letrado

Su ser a la fuerza me ha mostrado
 Y ningún ídolo⁴⁸ se ha ausentado
 Nuestros seres se han unido y cuando
 fui yo el amante y el amado,
 con los atributos me ha enviado
 para que me reconozca el sutil atinado
 para que tome la verdad de mi corazón
 Y se guíen con su nombre los corazones (Ibn ‘Arabī 1996, 34)

Dijo (Abū Ḥayyān): El letrado lingüista Šaraf al-Dīn Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Umar Ibn al-Mu‘tī el argelino, (n. 610/1213) (Al-Suyūṭī 1979, II: 280, n° 599), nos recitó en la mezquita de Ibn Ziyād Ibn Yūnus, este poema de Ibn ‘Arabī:

Por mis poemas, ¿se habrán enterado
 de qué corazón se han apoderado?
 Y mi corazón, si supiera
 qué camino han tomado.
 ¿En él se habrán salvado?
 ¿O quizá se habrán perdido?
 Los señores del amor se han turbado,
 y en la pasión se han aturdido.

Abū Ḥayyān también dijo:

De la gente de al-Andalus, compañeros de Ibn ‘Arabī al-Ṭā’ī que seguían su método, era al-Šayḥ Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ibn Surāqa⁴⁹. Me lo ha dicho mi maestro al-Radiyy al-Šāṭibī⁵⁰, que pensaba mal de él (de Ibn Surāqa), y mencionaba disparates suyos que indican que no creía en el islam.

También a Ibn Surāqa lo ha mencionado al-Ḥāfiẓ Abū Bakr Ibn Masdī⁵¹, quien en su *Mu‘ğam*, dijo:

Se trasladó hacia Egipto cuando Abū Sahl al-Qaṣrī falleció, y entonces ocupó su puesto en Dār al-Ḥadīṭ al-Kāmiliyya. Mas Ibn Surāqa en la disciplina del hadiz no hacía disfrutar, solo escuchaba y hacía escuchar. Eso sí que se ha impregnado de las palabras de los señores de las alusiones (sufíes) y se le ha manifestado la inclinación a las sutilezas de sus expresiones. Además era de los fanáticos de Abū Bakr Ibn ‘Arabī conocido (también) como al-Quṣayrī⁵². Me dijo que

⁴⁸ Al-Saḥāwī registra *šanaman* ‘ídolo’; entonces en vez de leer ‘y he hallado que Su sol nunca desaparece’ se lee ‘y ningún ídolo se ha ausentado’, en el *Dīwān* de Ibn ‘Arabī consta *šamsan* ‘sol’ (Ibn ‘Arabī 1996, 34). Imposible saber quien ha cambiado el *sol* por *ídolo*, si es el mismo al-Saḥāwī, Abū Ḥayyān o la fuente de este.

⁴⁹ Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Ḥusayn, Muḥyī al-Dīn Ibn Surāqa al-Andalusī al-Šāṭibī al-Anṣārī (592-662/1196-1264) (Al-Kutbī, III: 245).

⁵⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Yūsuf, Radiyy al-Dīn al-Balansī al-Šāṭibī el lingüista (601-684) (Al-Šafadī, IV: 135, n° 1737).

⁵¹ Ibn Masdī o Ibn Musdiyyun, Abū Bakr Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Mūsā al-Azdī al-Andalusī al-Ġarnāfi (599-663/1203-1265), (Al-Ḍahabī 1958, III: 1448, n° 1149; Zanón).

⁵² Ibn ‘Arabī tenía varios sobrenombres.

(Ibn Surāqa) había nacido en 592 H.

Dijo Abū Ḥayyān:

Y de sus compañeros, que he visto, el *ṣayḥ* letrado Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd al-Ġanī Ibn Surūr Ibn Salām Ibn Barakāt al-Ḥasanī al-Ibrāhīmī, conocido como ‘Abd al-‘Azīz al-Mūnufī⁵³. Al-Radiyy al-Šātibī me dijo que era de los discípulos de Ibn ‘Arabī, y que compuso poemas que indican que padecía de este credo de Ibn ‘Arabī. Abū Ḥayyān ha recitado varios de sus poemas, y dijo que se encontró con él (con ‘Abd al-‘Azīz al-Mūnufī) en la mezquita de ‘Amrū en *raġab* del año 680 H. Y añadió (Abū Ḥayyān) que Zayn al-Dīn Ibn al-Ḥabāb⁵⁴ creía y veneraba a Abū Fāris (al-Mūnufī), este es también maestro de ‘Abd al-Ġaffār al-Qūšī⁵⁵.

Sin embargo, he oído que éste lo negaba.

(Ibn Aḥlā)

Después Abū Ḥayyān ha mencionado un grupo de personas a los que había aludido en su comentario del Corán, entonces (yo, al-Saḥāwī) lo he consultado para perseguir a estos nombres, por el beneficio que hay en ello, y para aquél que se le han abierto los ojos con evitar estos falsos credos. Dijo (Abū Ḥayyān): “Muhammad Ibn ‘Alī Ibn Aḥlā es natural de Lorca, sus antepasados entraron al islam y eran pudientes en aquella tierra. Él (Ibn Aḥlā) se apodaba Abū ‘Abd Allāh.”

(Sigue Abū Ḥayyān) Dijo nuestro Maestro al-Ḥafīz Abū Ġa‘far Ibn al-Zubayr en su obra *Šilat Al-šila*: El *Šayḥ* dijo en (su obra) *Al-ḍayl*, refiriéndose a Ibn Furtūn⁵⁶: “Si no fuera por eso, no lo hubiera mencionado, sin embargo me es preciso darlo de conocer porque yo sé de él y de sus seguidores, lo que nadie sabe.”

(Habla Ibn al-Zubayr:) Ibn Aḥlā, en Murcia, no se separaba de Ibn al-Daḥḥāq, conocido como Ibn al-Mar’a, del cual se dice que se había inventado una doctrina de credo inédita. De eso he hablado en extenso en mi obra *Rad‘ al-ġāhil ‘an i’tisāf al-maġāhil*. Y más, en un largo poema *raġaz*, he clarificado, exhaustivamente, el origen de esta doctrina de Ibn Aḥlā y sus seguidores. Y aquí hago énfasis de lo que se desprende de esta doctrina, que está fuera de los métodos de los musulmanes. (Apúntese) por ejemplo, que ven lícito tomar vino y tener más de cuatro esposas. Además, que *al-mukallaḥ* (‘el responsable’ sujeto a los preceptos del islam) cuando alcanza la categoría de los sabios, le es permitido saltarse las obligaciones de la *šarī‘a*, como la azalá y el ayuno, etc., y demás disparates de este tipo. Estas actitudes se han hecho manifiestas y de esto se han enterado los que los han visto y con ellos han estado.

Cuando Ibn Aḥlā enseñaba esta doctrina, se han llegado a filtrar algunas de sus ideas, y eso a pesar de que él procuraba la discreción y el secretismo, sobre todo en sus inicios. A raíz de ello (Ibn Aḥlā) fue convocado a Murcia, hacia la cual fue llevado encadenado y en ella encarcelado.

Luego fue que se le presentó alguna ocasión que aprovechó. Una vez en su ciudad

⁵³ ‘Abd al-‘Azīz Ibn Abī Fāris al-Mūnufī (607-703/1210-1304) (Ibn Ḥaġar, II: 373, n° 2435).

⁵⁴ Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥabāb (m. 741/1340) (Tunbuktī, I: 399, n° 526).

⁵⁵ ‘Abd al-Ġaffār Ibn Aḥmad al-Qūšī conocido como Ibn Nūḥ (M. 708/1308) (Ibn Ḥaġar, II: 385, n° 2454).

⁵⁶ Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Yūsuf al-Sullamī al-Fāsī al-Sabtī, conocido como Ibn Furtūn (~ 580-660/1184-1262) (Ibn al-Qāḍī, 117, n° 48).

(Lorca), se adueñó de ella y la gobernó. Entonces ya podía hacer lo que antes no podía. Al principio de su mandato intentó obligar a la gente a seguir su doctrina, luego se percató de que esto no era posible, por lo cual reculó y comenzó a acercarse a él todo aquel que le seguía sus opiniones, mientras que a los demás, los rechazaba. A los que se manifestaban públicamente detractores de su método, los difamaba y calumniaba en sus bienes e incluso los amenazaba, entonces los hidalgos de su tierra no tenían más remedio que fingir respondiéndole, para ponerse a salvo de sus maldades y salvaguardar sus bienes.

Más esta doctrina de credo, con el paso del tiempo, siguió en expansión y creció en adeptos de sus conciudadanos. Ibn Aḥlā mostraba buena gestión y sabiduría en sus juicios, equidad entre el fuerte y el débil, entre el cercano y el lejano, excepto a los que se declaraban negadores de su doctrina los trataba hostilmente, como antes mencionamos. No obstante, los que no mostraban oposición, aun sabiendo que no están de acuerdo con sus opiniones, los trataba acordemente a lo que mostraban. Así las condiciones de vida de su pueblo prosperaron y él mostraba humildad y buena conducta. Por lo tanto no ha habido disidentes ni tránsfugas durante su gobierno. Gestionaba su ciudad con buena política y buenos métodos. Tenía buen criterio en la gestión de los asuntos mundanos, cumplía con su palabra, era generoso e indulgente, a nadie se le vulneraba sus derechos. No distinguía con trato de favor a los nobles, incluso a sus hijos y a sus allegados, les tenía el mismo trato que al más bajo del pueblo llano. Con este proceder pudo atraer a las almas débiles y engañar a los tontos ignorantes que admiraban el buen hacer que mostraba, mientras que desconocían el credo corrupto que tramaba en sus adentros. Se hizo famoso y muchos ignorantes, de buena intención, de los pueblos de alrededor fueron a asistir sus clases y aprender de él, así fue que se extraviaron con su extravío. (Ibn Aḥlā) continuó así su estado hasta que murió en *ša' bān* del año 645 H. También había compuesto un libro titulado *At-Taḍkira* que luego resumió en otro.

Ese (libro) era el código que seguían en sus enseñanzas, mas no era gran cosa, sólo abundaba en denegar los hadices y predicar alusión a que la *umma*, la comunidad islámica, ha cambiado y tergiversado (el mensaje original), tal como habían hecho los demás pueblos de antaño, esto es lo que más predominaba en su discurso.

Por otra parte, algunos de sus discípulos se dispusieron a instruir y enseñar su doctrina. Incluso algunos predicaban en la aljama de Lorca, allí daban seminarios del comentario del Corán según el método de ellos. Algunos se trasladaron a Murcia y divulgaron esta doctrina que siguió en expansión hasta que desapareció. Dios los llevó junto con sus idolatrías y les mostró sus destinos (a la hora de la muerte), ¿pero cuánto les aguarda después de la Resurrección? Fin de las palabras de nuestro maestro Abū Ğa'far (Ibn al-Zubayr).

(Yo Abū Ḥayyān) con él (Ibn al-Zubayr) había leído partes de su obra *Rad' al-ġāhil* y me entregó una copia. Más Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn Umar al-Sabtī conocido como Ibn al-Darrāġ⁵⁷ compuso un libro que tituló *Imāṭat al-aḍiyya al-nāsi'a 'an subāṭat al-Šūḍiyya*, el cual es resumen de *Rad' al-ġāhil* de nuestro maestro Abū Ğa'far (Ibn al-Zubayr).

⁵⁷ Ibn al-Darrāġ al-Sabtī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn 'Umar (m. 693/1294) (Al-Šafadī, II: 100, n° 493).

Fue que cuando nuestro maestro Abū Ğa'far estuvo en Murcia, hubo sido invitado a Lorca para enseñar la gramática al hijo de Muḥammad Ibn Aḥlā que se apoderó de su gobierno. Y así Abū Ğa'far (Ibn al-Zubayr) pasó unos años residiendo allí con ellos. En tanto debatía sus opiniones y su doctrina, supo de cerca sus estados e informaciones más que nadie. Nos comentaba (Abū Ğa'far) que entre los seguidores de Ibn Aḥlā, estaba Abū l-Ḥaġġāġ Yūsuf Ibn Labāġ, del cual (Abū Ğa'far) tenía buena opinión y le atribuía serenidad y cordura, motivo por el cual se extrañaba de cómo pudo haber aceptado el credo de Ibn Aḥlā, tanto él, como su hermano Abū l-Ḥasan Ibn Labāġ. Yo (Abū Ḥayyān) lo he visto (a Abū l-Ḥaġġāġ Ibn Labāġ) en Granada junto a un hombre que se llamaba Ibn al-Ḥasan. Abū Ğa'far también mencionaba que había compuesto un comentario del Corán. De ellos también (seguidores de Ibn Aḥlā) Ibn Muṭarrif –biografiado por nuestro maestro Abū Ğa'far–, dijo:

Es 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Muṭarrif al-Ġudāmī al-Darīr, invidente, natural de Lorca y se apodaba Abū l-Ḥasan. Primero estudió en Lorca y luego se fue a Almería, en donde asistía a las clases del maestro 'Abd Allāh Ibn Hišām al-Šawwāš⁵⁸, del cual Ibn Muṭarrif presumía que había escuchado el *Šaḥīḥ Muslim* y más textos. Después (Ibn Muṭarrif) regresó a Lorca, se hizo inseparable de Ibn Aḥlā el innovador, y de él tomó su doctrina, se avanzó en ella y la desarrolló. Así instruía y divulgaba este credo en vida de Ibn Aḥlā, y llegó a instruir a los más doctos de sus compañeros. Ibn Muṭarrif llegó a ocupar el pupitre de la mezquita aljama de Lorca, donde daba clases del comentario de Corán según este credo. También recibía los alumnos en su casa, tal como es la costumbre de su maestro y todos sus seguidores. Después (Ibn Muṭarrif) se trasladó a Murcia y daba seminarios del comentario del Corán en su mezquita aljama, en donde acabó por ocupar el almimbar como *jaṭīb* ('predicador' oficial) hasta que murió en el año 663-4/1236-7.

Yo (Abū Ğa'far) lo había visto y conversado con él. Era predicador malicioso, conocedor de esta doctrina, ignorante en todas las demás ciencias. Más decía de la licitud del vino, de *zawāġ al-mut'a* 'el matrimonio temporal' (de placer), de tomar más de cuatro esposas, y demás cosas que he aclarado y refutado en el rechazo de su doctrina y sus desastres. (Ibn Al-Zubayr se refiere a su obra *Rad' al ġāhil*.)

Dijo al-Quṭb al-Qaṣṭalānī:

De los que habían estudiado y trabajado con Ibn al-Mar'a, estuvo Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥlā, quien se había sublevado en Lorca. En los comienzos de su mandato, mostraba buena conducta y aplicaba los juicios de la *šarī'a* 'ley islámica', pero ocultaba este credo y en secreto seguía este método, le siguieron en ello un grupo de los que trabajaban sobre esta doctrina, de entre ellos mencionamos Ibn Muṭarrif y uno que se llamaba al-Šaffār, la gente lo llamaba al-Šufayfir (diminutivo).

Cuando los *ifrang* 'cristianos' se apoderaron de Murcia (al-

⁵⁸ Muḥammad Ibn Aḥmad Abū 'Abd Allāh Ibn Hišām Ibn al-Šawwāš (M. 619/1222) (Kaḥḥāla, VII: 285; Al-Suyūṭī, I: 28, n° 46).

Şufayfīr) se fugó a Almería y allí le siguieron algunos en lo que invocaba. Entretanto le llegó la noticia al Rey de al-Andalus, el sultán Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Aḥmar (Ibn al-Ḥaṭīb 1928, 30-38; Boloix), que mandó traer (a al-Şufayfīr) desde Almería esposado y encadenado. Había testimonios de que era de los discípulos de Ibn Aḥlā y de los defensores de su doctrina, invocadores a ella, máxime que profesaba este credo, por lo tanto el sultán mandó lapidarlo, lo cual se ejecutó en el año 677/1278-9. (Fin de las palabras de al-Quṭb (al-Qaṣṭalānī).

Yo (Abū Ḥayyān) por entonces estaba en Granada, estudiando con nuestro maestro Abū Ġa‘far (Ibn al-Zubayr) y trabajando sobre sus obras, pero no presencié la lapidación (de al-Şufayfīr). Nuestro maestro (Abū Ġa‘far) fue uno de los testigos, junto con al-Ḥaṭīb Abū l-Ḥasan Ibn Faḍīla (Ibn al-Ḥaṭīb 1973, IV 256; Al-Maqqarī, II 542). Durante su ejecución se levantó un hombre que se llamaba al-Nāfiḥ (el soplador), le pegó con algo y murió en seguida.

(Ibn Sab‘īn)

A continuación (Abū Ḥayyān) ha biografiado a ‘Abd l-Ḥaqq Ibn Ibrāhīm Ibn Sab‘īn, lo que ha transmitido de al-Quṭb al-Qaṣṭalānī, que (Ibn Sab‘īn) en sus inicios se entregó completamente al estudio de las ciencias de los ancestros, como la lógica, la metafísica, la física y las matemáticas, ciencias que, según los filósofos, forman el conjunto de la sabiduría. También había estudiado algo de la ciencia de las Bases de la Religión (Teología de los dogmas de la fe), siguiendo en ello la escuela y el método de los primeros *aş‘arīes*. El (Ibn Sab‘īn) era natural de Raqūṭ (Ricote), una fortaleza impenetrable cerca de Murcia. En Murcia, Ibn Sab‘īn se aplica y se hace conocido experto en el credo que predicaba. A continuación presumía que a lo que él alcanzó era la mismísima Verdad, más aun que había superado el grado del sufismo. (Pero en realidad) la disciplina de los filósofos le había impregnado y él quiso divulgarla de forma encubierta, así cambiaba los términos técnicos filosóficos por otros, para que la gente no rehusase de ello. Más pretendía haberse elevado por encima de la propia filosofía y el sufismo, declarando una gran pretensión (que él denomina): *al-Iḥāṭa*, haber alcanzado el conocimiento absoluto, y *at-Taḥqīq*, la realización con la Verdad. (En estas dos teorías), compuso obras en la explicación y el comentario de lo que proclamaba. Mas se pueden catalogar en una serie de *wiḥda*, ‘unidad’ o panteísmo, que él opina. En este asunto su obra más extensa es *Bud al-‘arīf*, seguida de *Al-nūr al-lāmi ‘ft l-‘ilm al-sābi*⁵⁹. También compuso epístolas menos extensas, como *Al-Ridwāniyya* (Ibn Sab‘īn 1965, 216-356), *Al-Faqīriyya* (Ibn Sab‘īn 1965, 1-22) y *Al-Iḥāṭa* (Ibn Sab‘īn 1965, 120-150), la cual es la cima máxima de lo que él establecía en su método. Ibn Sab‘īn, en principio, distingue entre varios grupos (de distintas disciplinas): alfaquíes, los *aş‘ā‘ira* que son los teólogos, filósofos, sufíes y (finalmente) los realizados con la Verdad. A todos los que no son de estos últimos, *muḥaqqiqīn*, los llama *al-şum* ‘sordos’⁶⁰, (o sea) que no han oído la llamada de la orientación.

A continuación, clasifica a los *şum* en dos, los *şum* dichosos, que son los sufíes y demás clases (arriba mencionados) y por otra parte los *şum* desdichados que son

⁵⁹ Quizás se trata de *Al-Risālat al-Nūriyya* también llamada *Al-Naşīḥa* (Ibn Sab‘īn 1965, 151-189).

⁶⁰ *Al-Şum* es un término inventado por Ibn Sab‘īn, no tiene un significado determinado, lo usa de forma equivoca, por lo tanto no necesariamente significa ‘sordo’.

los ignorantes que no creen en Dios y o no Le reconocen Sus bondades. Más (Ibn Sab‘īn) se ha inventado para sí mismo unos términos que hacen creer, al que las escucha, que detrás de ellas hay profundos conocimientos a los cuales se aspira e incita a descubrir.

Dijo en su (*risālat*) *al-Iḥāṭa*: “Déjate de investigar en el alma universal y la particular, del intelecto universal y el intelecto agente factor, de los intelectos secundarios, de las entes que son objeto de discusión entre los peripatéticos y demás (religiones o credos humanos), Asimismo las categorías (espirituales) a las que se aspira de acuerdo con la opinión de alguna gente de la Verdad (los sufíes) etc. En general (abandona) todo lo que es espiritual y material. Todo esto se dirige hacia ella (la Verdad), la cual es para ellos como un prototipo, o (quizás) de algún modo *al-hayūlā* para los débiles (filósofos), pero es el Todo en la concepción del fuerte verificador (*al-muḥaqqiq*).” (Ibn Sab‘īn 1965, 131) Entonces quien se lee esto le inspira querer aprender por tantas disciplinas que menciona. Mas su intención, con todo esto, es exhibir que él ya había conocido todas estas disciplinas y las ha dominado, y así dar de entender que todas las cuestiones planteadas (en realidad) es una sola cuestión, la cual no es más que las mismísimas criaturas, todas estas cuestiones se hallan comprendidas en esta (única) la cual las abarca. (Eso es, para él) ella es el Todo para quien tiene la fuerza de la concepción en el entendimiento. Además, que son distintos nombres para un solo nombrado (Ibn Sab‘īn 1965, 131).

Su disertación (de Ibn Sab‘īn) ha hallado éxito, se ha conocido y expandido, sus discípulos se repartieron por diversos países predicando e invocando a sus teoremas, y han conseguido adeptos que les seguían en sus acciones exteriores. Luego, una vez que les hubieron revelado sus creencias ocultas corruptas, se extendió el mal por todas las provincias, con lo que de este credo se introdujo en las mentes. Ibn Sab‘īn, el mencionado, contiene estos versos en su *Al-Iḥāṭa*:

Quien ve el asunto de Dios en las imágenes
Está viendo las más incompletas de las imágenes
Pero su asunto es su Cosmos. No, su Cosmos es su Ser
Porque Él es el global de sus partes.
Sí me ha visto, sí y lo vi

Sí, entonces por qué me dices: el beneficio está en el perjuicio. (Ibn Sab‘īn 1965, 146)

Fin de las palabras de Al-Quṭb (Al-Qaṣṭalānī)

(Sigue Abū Ḥayyān) Y así siguió Ibn Sab‘īn con su vida errante por los territorios, expulsado de un país a otro y sus seguidores vituperados e indeseados. Más yo (Abū Ḥayyān) había visto algunos de ellos que no pertenecían al islam, ni a ninguna otra religión. He encontrado en La Meca a Abū l-Ḥakam Ibn Hānī’, que había sido compañero mío en las clases del Corán del maestro Abū Ğa’far Ibn al-Ṭabbā⁶¹. También he visto a Abū ‘Abd Allāh Ibn Salāra, que era sospechoso de ser afeminado, estos dos eran de Granada. También vi a Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Ayyāš al-Aswad al-Aqta’ (negro y manco) natural de Málaga, a Ibn Abī al-Daql de Tremecén; a todos les gustaba la compañía de un zagal imberbe natural del Quds llamado Abū Bakr.

Me he encontrado con estos en La Meca en donde habían residido largos años, la tez se les había desmejorado del hambre que pasaban. Entretanto yo tenía algo de

⁶¹ Abū Ğa’far Ibn al-Ṭabbā’ al-Muqri’ (Al-Dahabī 1995, I: 1358, n° 1085; Al-Ṣafadī, VII: 158, n° 853).

harina y otro tanto de dinero, así le di a Ibn Hāni' (el granadino) y a sus compañeros lo suficiente para que pudieran salir de La Meca. Primero se fueron a Yeda y luego a 'Aydāb. Mas esto fue (dar dinero) antes de que supiera que fueran seguidores de la *Tarīqa* de Ibn Sab'īn.

De los seguidores de Ibn Sab'īn vi en Qūṣ (Apolinópolis Parva) a Zayn al-Dīn al-Armanī que era letrado y poeta. En Dišna (sur de Egipto) vi a Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid Ibn al-Mu'aḥḥar al-Madḥagī, natural de Granada, el cual es el imam (maestro) de al-Mahrānī que por entonces gobernaba allí (en Dišna). ('Abd al-Wāḥid Ibn al-Mu'aḥḥar) se había aprendido un cuaderno de la ciencia de *uṣūl al-dīn* (Teología de los dogmas de la fe) que recitaba a quien se encontraba. También he visto a Abū 'Abd Allāh al-Mālaqī, el malagueño (Ibn 'Askar, 250, n° 87; Al-Ḥumaydī, 282, n° 944)

Todos estos son ignorantes seguidores de ignorante. Se narró que el *ṣayḥ* de estos, Ibn Sab'īn, dijo algunas palabras que indicaban que era idólatra, dijo por ejemplo: "Ibn Āmina (el profeta Muḥammad) se ha puesto una valla alrededor de sí mismo, cuando dijo que no hay más profeta después de mí."

Y así le siguió escupiendo cada país por el que pasaba, hasta llegar a establecerse en La Meca acogido por su *wālī*, Abū Numayy⁶². Mas éste lo estimaba y le tenía en privilegiada posición, porque (Abū Numayy) había tenido una grave lesión e Ibn Sab'īn se la trató hasta que se curó.

He oído al cadí de los cadíes (juez supremo) Taqiyy al-Dīn Ibn Daqīq al-Īd⁶³, decir: "He visto a Ibn Sab'īn en La Meca haciendo discurso a la gente. Sus palabras y términos, cuando están aislados se entienden, pero cuando las compone en frases y enunciados no se entienden." Lo mismo o parecido he oído decir al cadí Badr al-Dīn Ibn Ğamā'a⁶⁴, el cual había asistido a sus charlas, y dijo: "Sin lugar a dudas, lo que predica Ibn Sab'īn está tomado del credo de Ibn al-Mar'a e Ibn Aḥlā y los suyos, ya que todos trabajaban sobre esto (esta doctrina) en Murcia."

Dijo uno de los que han compuesto diccionarios biográficos: Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaq Ibn Ibrahim Ibn Muḥammad Ibn Naṣr Ibn Muḥammad Ibn Naṣr Ibn Muḥammad Ibn Sab'īn al-Riqūṭi, Ricote es un municipio de Murcia, falleció el 669 H en La Meca. Era de los cabos de *al-ittihādiyya* "unitaristas", desentendido de los *ṣarā'i*, preceptos de las religiones. Compuso varias obras.

(Al-Šuštārī)

Dijo al-Quṭb al-Qaṣṭalānī: "De los seguidores de Ibn Sab'īn, me ha aparecido una persona que se llama Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Alī al-Numayrī al-Šuštārī, Šuštār es un pueblo de al-Andalus. Era un noble viajero antes de encontrarse con Ibn Sab'īn, pero cuando se reunió con él creyó en lo que creía; entonces empezó a viajar muchísimo junto con los discípulos, haciendo su gira por todo el territorio (musulmán), predicando e invocando al método de Ibn Sab'īn y consiguiendo reclutar a muchos adeptos de entre la gente ignorante. Mas compuso buenos poemas y bonitos zéjeles, en los cuales hacía contener la doctrina de la

⁶² Muḥammad Ibn Abī Sa'd Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Qatāda, al-Šarīf Abū Numayy I, (m. 701/1301) (Rantz *EF* III: 262; Ibn Ḥaldūn, VI: 407; Taqiyy al-Fāsī, II: 161-148, n° 144; Akasoy, 118).

⁶³ Taqiyy al-Dīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Wahb Ibn Muṭī', conocido como Ibn Daqīq al-Īd (625-702/1228-1302) (Ibn Ḥaḡar, VI: 91, n° 256).

⁶⁴ Badr al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Sa'd Ibn Ğamā'a (639-733/1241-1333) (Salibi *EF* III: 748).

ṭarīqa de su maestro (Ibn Sab‘īn) al cual pertenece. De sus poemas (al-Šuštārī):

Hasta cuándo te engañas con caminos y montañas
 El asunto está más claro que el fuego en la montaña.
 Preguntas por Nağd y en ella estás
 Y por Tihāma, preguntas de acusador
 ¿Hay alguien vivo el barrio, sino Layla, y preguntas
 por ella? Ilusión que lleva a la nada,
 Narra lo que te plazca de ella. Ella está complacida,
 tanto si habla, como si está callada (Al-Šuštārī 1960, 65)

Otro poema (de Al-Šuštārī):

Quien destruye su talismán
 y tuviera del mundo conocimiento
 Aparécele el tesoro antes oculto
 las gracias dé por haberlo visto
 Se le ha abierto el candado que estaba cerrado
 al hombre, cuanto poder
 Candado de nombres que hubo descifrado
 el califa de Dios quien lo ha creado (Al-Šuštārī 1960, 46-47)

Otro largo poema de al-Šuštārī [sin traducir] (Al-Šuštārī 1960, 45-46)

Fin de las palabras de Al-Quṭb (Al-Qaṣṭalānī)

(Sigue Abū Ḥayyān) al-Šuštārī, este, falleció en Damietta, los seguidores de Ibn Sab‘īn van allí a visitar su tumba. Yo me reuní, en ‘Ayḏāb, con uno de sus adeptos más allegados, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Ayyāš al-Mālaqī al-Māḏī, y me recitó algunos poemas de al-Šuštārī. [Sigue un poema que no se traduce.]

También he visto, de los seguidores de al-Šuštārī, a Abū Ya‘qūb Ibn Mubaššir, y eso fue en El Cairo. Se nos ha contado que (Abū Ya‘qūb) era un joven de Túnez, hijo de padre ‘*ilğ* ‘no musulmán’, y era de buen ver. Fue que le cayó en gracia, a al-Šuštārī, y consiguió quitárselo a su padre, luego se lo llevó consigo de viaje y gira, entonces Abū Ya‘qūb se afilió a su doctrina. (Después) en El Cairo (Abū Ya‘qūb) entabló amistad y se llevaba bien con el hijo de Sa‘īd al-Dawla, en el tiempo del mandato de Rukn al-Dīn al-Ġāšankīr (Baybars II)⁶⁵. Abū Ya‘qūb asistía a las parrandas de Sa‘īd al-Dawla, y este le otorgó una zagüía en la zona de la judería, en el barrio de Zuwayla (en El Cairo); además, le asignó un sueldo que consistía en harina y dinero en dírham. Abū Ya‘qūb había aprendido algunas de las palabras y términos de sus compañeros en la *ṭarīqa*, las cuales recitaba, fingiendo entendimiento. Solía llevar por debajo del brazo libros que daba de entender que sabía estudiarlos, mientras que él no sabía leer correctamente. Frecuentaba mucho al-Šayḥ Naṣr al-Manğibī⁶⁶ que vivía fuera de la Puerta de al-Naṣr en El Cairo, allí se reunía con él asiduamente, junto con el hijo de Sa‘īd al-Dawla. Al-Šayḥ Naṣr al-Manğibī era lector empedernido de las obras de Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī y de las de ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Sab‘īn. (Al-Manğibī) adquirió

⁶⁵ Al-Malik al-Muzaḥfar Rukn al-Dīn Manšūrī al-Ġāšankīr, Baybars II (m. 709/1310) (Paret *EP* I; 1126).

⁶⁶ Naṣr Ibn Salmān Ibn ‘Umar al-Manğibī, maestro sufí que tenía una zagüía, tenía mala relación con Ibn Taymiyya (638-719) (Al-Šafadī, XXVII: 44, n° 29).

prestigio y notoriedad porque los amires le visitaban en su casa, más él intercedía a favor de los que le rodeaban ante la gente de poder que le estimaban, mientras que él salía poco de casa y no visitaba a nadie; aún así, se enteraba de todo, por las informaciones de los muchos que le visitaban.

Me ha informado el probo al-Ḥayr Šams al-Dīn Ibn al-Rā'ī⁶⁷, en Damietta, que en una ocasión estaba leyendo el Corán, entretanto llegó Abū Ya'qūb Ibn Mubaššir y le dijo: “Eso que lees es parecido a la poesía de al-Mutanabbī.”

(Al-'Afīf al-Tilimsānī)

(Sigue Abū Ḥayyān) En El Cairo conocí a al-'Afīf (al-Tilimsānī) Abū l-Rabī' Sulaymān Ibn 'Alī Ibn 'Abd Allāh Ibn 'Alī Ibn Tābit Ibn al-Kūmī, venía y asistía a mis clases, tanto en casa, como en la madrasa al-Šāliḥiyya. Era un tanto estudioso de la gramática y me recitaba algunos de sus poemas. (Al-'Afīf) se había casado con la hija de Ibn Sab'īn, con la cual tuvo un hijo que llamó Muḥammad, también era educado y poeta, pero murió siendo joven. Aconteció que Muḥammad (el hijo de al-'Afīf) llegó a asistir, con nosotros, la clase del maestro Šams al-Dīn Muḥammad Ibn Maḥmūd al-Aṣbahānī⁶⁸, el cual le preguntó: ¿Quién eres?, respondió: “Soy el hijo de su servidor al-'Afīf al-Tilimsānī” Entonces el maestro sonrió y le dijo: “Estás enraizado con la divinidad: tu madre es hija de Ibn Sab'īn y tu padre es al-'Afīf al-Tilimsānī” (ambos considerados panteístas).

Al-'Afīf compuso muchos poemas a la manera de la doctrina que ha adoptado (del *wihda* ‘panteísmo’). El noble letrado Nāšir al-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Amīn Sayf al-Dīn 'Umar Ibn Abī Bakr Ibn Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Buḥtiyār al-Sallār al-Dimašqī, (652-716/1254-1316) (Ibn Ḥaḡar, IV 124 (321), me recitó estos versos de al-'Afīf al-Tilimsānī:

Hace irse el licor, cuando llama,
porque el licor incita al alma ('Afīf al-Dīn 2008, 143)

Al-Quṭb al-Qaṣṭalānī ha recitado otro poema (de al-'Afīf) que empieza con este verso

Conocimos al canto antaño y de nada sirvió
y la palabra a sus matices no expresó

(Al-'Afīf) al-Tilimsānī. Este era de carácter inestable y manifestaba estados dispares, a veces era *šayḥ* en alguna zagüía, y otras veces se dedicaba al servicio con los servidores. Llegó a la *ḥānqā* de Sa'īd al-Su'adā', que por entonces estaba dirigida por el *šayḥ al-šuyūḥ* ‘jeque supremo’, y allí se hospedó durante un mes. Luego se ha contado que estaba en una sesión de canto, y el recitador era de buen ver; se ha divulgado que entonces al-'Afīf lo besó y le dijo: “¡Tú eres Dios!” ante lo cual el cantor tiró el pandero y se quedó estupefacto de lo que dijo al-'Afīf. Al día siguiente los asistentes rumorearon lo que sucedió, entonces al-'Afīf temió represalias y se fue huyendo antes del mediodía en dirección a al-Šām.

Más aún, se cuenta que (en una ocasión, mientras) su hijo estaba durmiendo, Al-'Afīf lo abordó. Entretanto su hijo se despertó y le dijo: “¿Papá, qué haces?”. Al-'Afīf respondió: “He hecho esto para que se te despejen los espejismos, no hay

⁶⁷ Abū l-Ḥayr Šams al-Dīn al-Rā'ī al-Andalusī (~782-853/1380-1449) (Al-Saḡawī 1992, IX: 203, n° 499).

⁶⁸ Muḥammad Ibn Maḥmūd Ibn Muḥammad Ibn 'Abbād, Šams al-Dīn al-Aṣbahānī (m. 688/1289) (Al-Safadī, V: 9, n° 1969).

diferencia en que yo me arrime o que tú te arrimes a mí (obscenamente)”. (Al-Tilimsānī) era un *ṣayḥ* de de tez blanca, de estatura más bien baja, elocuente y de amena conversación, cuando estuve (yo, Abū Ḥayyān) con él no me mostró nada de su doctrina, ni yo se lo noté. Su poesía era de calidad y había compuesto poemas de elogio a Ibn al-Zubayr el visir y de más personalidades.

En El Cairo, entre los que han tomado este camino (de Ibn Sab‘īn) y son conocidos como tales, vi también un hombre mayor de tez blanca, de estatura baja que se llamaba Abū l-Faḍl al-Raqqām. Había salido huyendo de Túnez, temiendo por su vida, porque allí fue juzgado por herejía. Cuando llegó a Egipto ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī Ibn Ismā‘īl al-Qūnawī le hospedó en la *ḥānqā*. Algunos le eligieron para que les diera clases; entre ellos, el maestro ‘Izz al-Dīn Ibn al-‘Aḡmī⁶⁹ estudió con él, pero después lo abandonó cuando se enteró de su credo.

Cuando se desocupó el puesto de maestro (supremo) en la *ḥānqā* del Amir Badr al-Dīn al-Muḥsinī⁷⁰, que gobernaba en la zona de Alejandría, el mencionado *ṣayḥ* ‘Alā’ al-Dīn le consiguió (a Abū l-Faḍl al-Raqqām) tal puesto en la misma. (Luego,) cuando al-Šayḥ Abū Yaḥyā al-Liḥyānī⁷¹ logró gobernar en Ifrīqiyya, envió (un mensaje) a Abū l-Faḍl para que regresara a verle en Túnez; pero este temía por su vida y no le respondió, y eso a pesar de que antes habían sido amigos, en Túnez. Finalmente, Abū l-Faḍl murió en Alejandría.

De los que se atribuyen a la herejía, he visto en El Cairo a al-Muḥyī l-Aṣbahānī, al que al-Šayḥ ‘Alā’ al-Dīn al-Qūnawī le había conseguido el puesto de profesor en una madrasa. Se contaba que corrompió la fe de muchos jóvenes que le frecuentaban.

(Ibn Hūd)

Dijo Abū Ḥayyān: “Vi en la Meca, en *dū l-ḥiḡḡa* del 679 H⁷², a Ḥasan Ibn Abī l-Ḥasan ‘Alī⁷³, el gobernador de Murcia, delegado por su hermano el Rey del Ándalus al-Mutawakkil ‘Alā Allāh Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn Hūd al-Ġudāmī⁷⁴. Le saludé y le hice saber que soy de al-Andalus, ante lo cual se alegró y charlamos un buen rato. Poco después fui a él y le saludé, pero él hizo como si no me reconociera y como que nunca me hubiera visto. Esta es la costumbre de estos herejes, hacen parecer como si se ausentaran (absortos) y perdieran el conocimiento, y luego como si lo recobraran.

Me sucedió con uno de ellos, uno que el vulgo llamada Ṭāwūs ‘el pavo real’ del Ḥaram (la Mezquita de la Meca), por haber residido en ella. Más éste narró un hadiz apócrifo de un hombre que llamaban Bābā Zīn. Fue que yo me trasladé a Alejandría en año (6)91 H./1292, y allí había un hombre que llamábamos Naḡm al-Dīn al-Ġurḡānī, que fue compañero nuestro en las clases del maestro Šams al-Dīn al-Aṣbahānī, que compuso un comentario de *Al-maḥṣūl*. Éste (Naḡm al-Dīn)

⁶⁹ Ibrāhīm Ibn Šālih, ‘Izz al-Dīn Ibn al-‘Aḡmī (m. 731/1331), (Ibn Ḥaḡar, I: 27, n° 66).

⁷⁰ Al-Amīr Badr al-Dīn Baylabak al-Muḥsinī (m. 695/1296) (Al-Šafadī, X: 228, n° 2521; Al-Maqrizī, III: 166; Ibn Baṭṭūta, I: 66).

⁷¹ Al-Šayḥ abū Yaḥyā Zakariyyā Ibn Aḡmad al-Liḥyānī ((6)4?-727/124?-1327) (Al-Šafadī, XIV: 139, n° 4545)

⁷² Este mes de de *dū l-ḥiḡḡa* del 679 H. comienza el 24/4/1281 y termina el a 21/5/1281 e.C.

⁷³ Al-Ḥasan Ibn ‘Aḡdud al-Dawla ‘Alī Ibn Hūd al-Ġudāmī (633-699/1236-1300) (Al-Šafadī, XII: 97-99, n° 3386; Goldziher).

⁷⁴ M. 635/1238. Se rebeló contra los almohades y llegó a gobernar todo al-Andalus durante nueve años, nueve meses y nueve días (Šu‘ayb *et alii*. 1982, XXIII: 20-22, n° 14).

era de carácter alegre y se inclinaba hacia la juventud. Se dijo que él se sentaba durante días sobre la tumba de Abū l-‘Abbās al-Mursī⁷⁵ y de ella le transmitió (a Nağm al-Dīn) los secretos de los sufíes. Después se fue a Alejandría y allí se afincó. En cuanto me enteré de su estancia en la misma, me fui a visitarlo y saludarlo, por la vieja amistad que nos unía, pero cuando lo saludé y le pregunté si me reconocía, él dijo que no. Le dije: “Yo soy tu compañero Abū Ḥayyān”; él respondió: “Yo no sé quién es Abū Ḥayyān”. Dije: “El que era compañero tuyo en las clases de Šams al-Dīn al-Ašbahānī”, al cual también negó que lo conociera.

Esa es la costumbre de esta gente, de ellos sale mucho embuste y niegan a quien conocen. La verdad, me quedé incrédulo de haber negado que me conociera, tanto a mí, como al maestro Šams al-Dīn al-Ašbahānī. Después se fue de Alejandría a La Meca, y allí pasó de llamarse Nağm al-Dīn al-Ġurgānī a Nağm al-Dīn al-Ašbahānī⁷⁶. En La Meca ya se expuso a que los peregrinos le visitaran, besaran la mano y le obsequiaran (en su caso), pidiéndole que hiciera plegarias a Dios en el favor de ellos.

Retomo lo que hablaba de Ibn Hūd. Más si no fuera obligado a informar de su estado, no lo hubiera mencionado. Este hombre era uno de los fanáticos de los unionistas, que se han desentendido de las leyes de las religiones de los Profetas. Y (Abū Ḥayyān) ha recitado algunos de sus poemas (de Ibn Hūd) y ha narrado algo de su prosa.

Dijo: (Abū Ḥayyān): “Esta secta de *al-ittihādiyya* ‘unionistas’, usan terminología especial con la que engañan a la gente vulgar, dan de entender como si detrás de estos términos inventados hubiera secretos y sutilezas, más el vulgo siente atracción y admiración por la secta de los unionistas, y estos se las dan de que ya han alcanzado a Dios, ¡Ensalzado sea!

Dijo: (Abū Ḥayyān): “El historiador Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Abī Bakr al-Ġazarī⁷⁷ (658-731/1260-1331) lo ha mencionado (a Ibn Hūd) en su libro de historia, describiéndolo con un *šayḥ* benévolo, *imām* ejemplar, asceta, gnóstico, realizado con la Verdad, sucesor de los píos antecesores, Badr al-Dīn Abū ‘Alī al-Ḥasan (Ibn Hūd) y citó que falleció en *ša‘bān* del 699/1300, y que fue enterrado en Qasyūn. Nació en *šawwāl* del 603/mayo 1207⁷⁸. Vestía lana y llevaba en la cabeza un gorro de lana, hablaba con la sabiduría y decía aforismos al estilo de los sufíes, sus discípulos lo idolatraban y confirmaban que era versado en la ciencia de la alquimia y que se sabía el Nombre Supremo (oculto de Dios).

Eso es desconocimiento (por parte) de este historiador (al-Ġazarī), sino cómo describiría con estas bondades a quien es el más idólatra de los idólatras y del unionismo. A su vez (quizás no fuera de extrañar porque) el historiador (al-Ġazarī) también ha hablado bien de al-‘Afīf al-Tilimsānī, siendo uno de los cabos de los unionistas, además de otros *šuyūḥ* de este credo (que también habló bien de ellos), esto (seguramente) es debido a que desconocía la verdad del credo que profesan. Abū Ḥayyān cuando le biografío a al-Šayḥ Naṣr Ibn Salmān al-Manġibī, en su obra *Al-Niḍār*, en lo que (yo al-Saḥāwī) he leído de su letra, dijo: “Era aficionado a la adquisición de los libros de Ibn ‘Arabī, y admirador de los discursos de Ibn

⁷⁵ Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Alī al-Anṣārī al-Mursī (m. 686/1287) segundo fundador de la *Ṭarīqa al-Šādīliyya* (Makdisi *EP*², III: 722).

⁷⁶ Nağm al-Dīn al-Ašbahānī (Al-Šafadī, XXI: 142, n° 132 s.v. Al-Šayḥ al-Šādīlī)

⁷⁷ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Abī Bakr al-Ġazarī (658-731/1260-1331) (Ibn Ḥağar, III 301, n° 806). La parte a la que refiere Abū Ḥayyān parece estar perdida en la obra de al-Ġazarī.

⁷⁸ La fecha correcta es *šawwāl* 633/junio 1236 (Al-Šafadī, XII: 97, n° 3386).

Sab'īn, mas frecuentaba a algunos de los discípulos de Ibn Sab'īn. Y después dijo que (él, Abū Ḥayyān) había estudiado *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, entre otros textos, con el *ṣayḥ* Naṣr (al-Manḡibī) ya mencionado, pero que él (Abū Ḥayyān) ha dejado de referir (tradiciones) por él (lo ha excluido de la cadena transmisora de sus maestros del hadiz).

Fin de la traducción de la página 276 a la página 298 del la primera parte de *Al-qawl al-munbī 'an tarḡamat Ibn 'Arabī* que contiene el testimonio de Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī

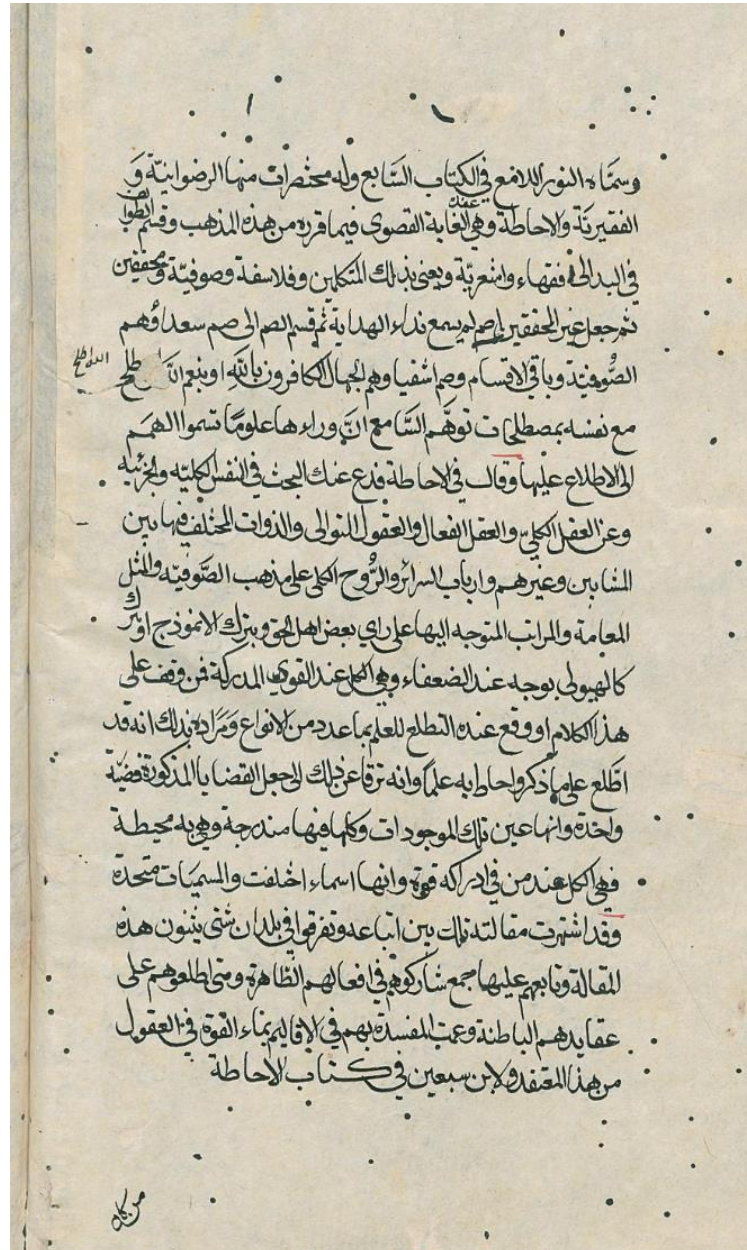


Imagen 1. Página del manuscrito en la cual comienza el texto aquí traducido referente a Ibn Sab'īn

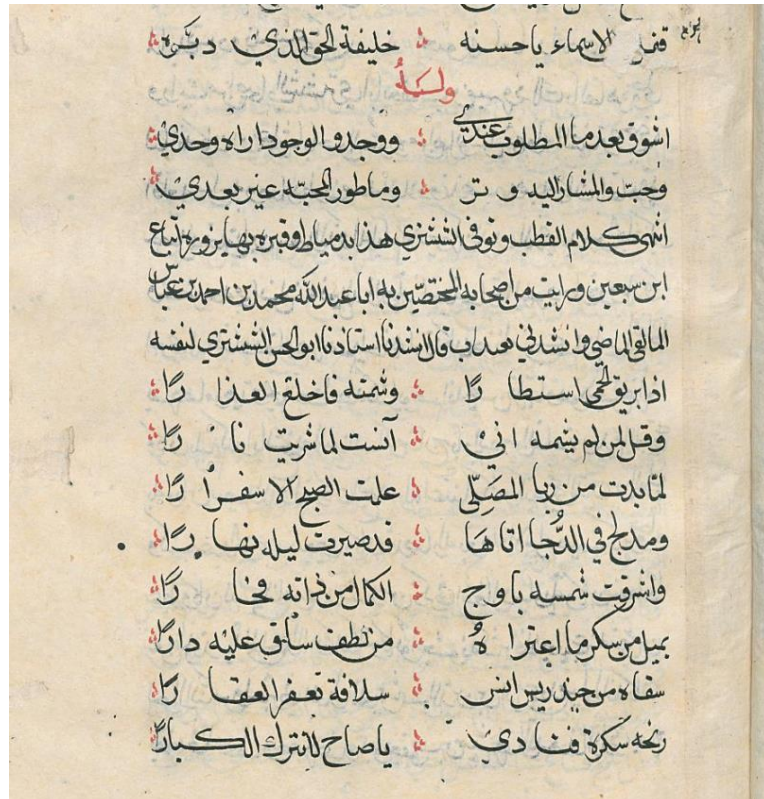
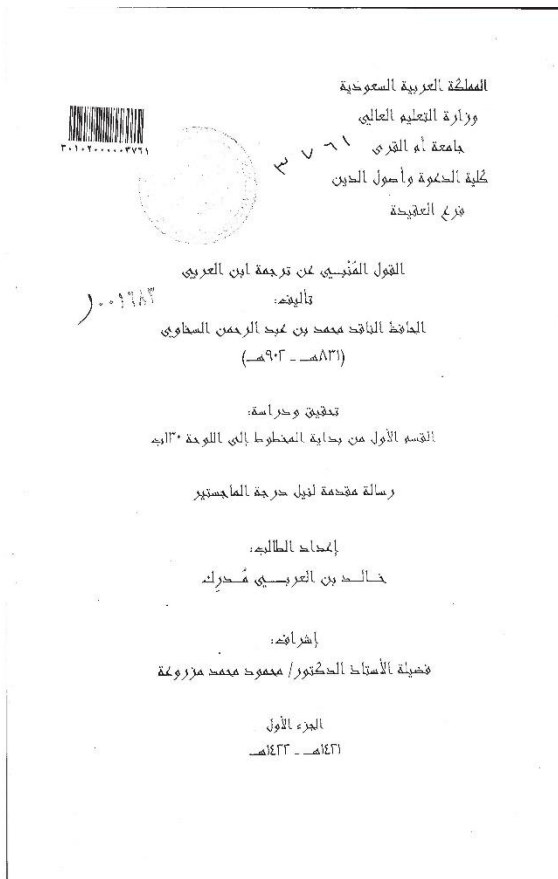


Imagen 2 Página del manuscrito en que está parte del texto en que habla de al-Šuštārī, aquí traducido



Imágenes 3 y 4. Portadas de las dos tesis doctorales en las que se publicaron las dos partes del texto de *Al-qawl al-munbī* de al-Saḥāwī. Mudrik (2002) y Belahmar (2008)

Obras citadas

- Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī, Muḥammad Aṭīr al-Dīn. ‘Ādil Aḥmad & ‘Alī Mu‘awwad eds. *Tafsīr Al-Baḥr al-muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993. 8 vols.
- . *Al-Niḍār ‘an mislāt Niḍār*. Manuscrito perdido.
- Al-‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī, Sulaymān. Yusef Zidān ed. *Dīwān ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī*. Alejandría: Dar al-Šurūq, 2008.
- Akasoy, Anna Ayşe. “Ibn Sab‘īn’s Sicilian Questions: the Text, its Sources, and their Historical Context.” *Al-Qanṭara* XXIX, 1 (2008): 115-146.
- Arnaldez, R. “Ibn Masarra.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 868.
- Asín Palacios, Miguel. *Abenmasarra y su Escuela: Orígenes de la filosofía Hispano-Musulmana. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914.
- Ates, A. “Ibn al-‘Arabī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 1986, 707.
- Bearman, P. J.; Th. Bianquis; C. E. Bosworth; E. van Donzel; W. P. Heinrichs & at alii eds. *Encyclopedia of Islam, New Edition [EF²]*. Leiden: E. J. Brill, 1986-2004. 12 vols.
- Ben Cheneb, Moh.-[De Somogyi, J.]. “Al-Dḥabī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1965. Vol. II: 214.
- Ben-Nas, ‘Abdelkrim. “Abū l-Ḥasan al-Šuštārī, mucho más que un poeta sufi.” *Mirabilia/MedTrans* 3/1 (2016): 103-113. Texto en <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/medtrans/pdfs/03-05.pdf> [Comprobado: 1/02/2018].
- Berlioz, J. & M. A. Polo de Beaulieu orgs. *Les exempla médiévaux: nouvelles perspectives*. Paris: Honoré Champion, 1998.
- Boloix Gallardo, Bárbara. *Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2017.
- Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismā‘īl. Muḥammad Zuhīr al-Nāṣir et alii eds. *Šaḥīḥ al-Buḥārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Naġāt, 1422 H./2001 J.C. 9 vols.
- Carra De Vaux, B. “Ibn Ṭufayl.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 957.
- Chittick, W. C. “Šadr al-Dīn al-Ḳunawī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1995. Vol. VIII: 753.
- Corán*. Julio Cortés ár., versión/interpretación esp. *El Corán. Texto árabe de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923*. Barcelona: Herder, 1999. Texto en <http://www.inmental.net/downloads/el-coran-es.pdf> [Comprobado en 28/11/2017]
- Al-Dḥabī, Al-Ḥāfiẓ Muḥammad Šams al-Dīn. ‘Abd al-Raḥmān Ibn Yaḥyā al-Mu‘allimī ed. *Taḍkirat al-ḥuffāz*. Hayderadab (India): Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uṭmāniyya, 1958. 4 vols.
- Denoix, Sylvie. “Sa‘īd al-Su‘adā’.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1995. Vol. VIII: 861.
- Faure, A. “Ibn Sab‘īn.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 921.
- Fierro, Maribel “Al-Šuštārī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IX: 513.

- Al-Ġazarī, Muḥammad Ibn Abī Bakr. ‘Umar Tadmurī ed. *Tārīḥ Ibn al-Ġazarī*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Aşriyya, 1998. 3 vols.
- Glazer, S. “Abū Ḥayyān al-Gharnāḥī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1960. Vol. I: 126.
- Goldziher, Ignaz. “Ibn Hud, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus.” *The Jewish Quarterly Review* 6, n. 1 (oct. 1893): 218-220. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1450122> [Consultado: 18/02/2018]
- Hartmann, Angelika. “Al-Suhrawardī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IX: 778.
- Haywood, J. A. “Al-Suyūṭī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IX: 913.
- Heffening, W. “Al-Nawawī.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1993. Vol. VII: 1041.
- Holt, P. M. “Mamlūks.” *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1991. Vol. VI: 321.
- Al-Ḥumaydī, Muḥammad Ibn Futūḥ. Başşār ‘Awwād & Muḥammad Başşār. *Ġadwat al-muqtabis fī tāriḥ ‘ulamā’ al-Andalus*. Túnez: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2008.
- Ibn Abī Ḥaġla, Aḥmad al-Şihāb. ‘Izzat al-Mutaṭabbib ed. *Şarā’ḥ al-naşā’ih wa tamyīz al-şāliḥ min al-ṭāliḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn Aḥlā, Muḥammad Ibn ‘Alī. *At-Taḍkira*. Manuscrito perdido.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad al-Ḥātimī al-Ṭā’ī. Aḥmad Şams al-Dīn ed. *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s/f. 9 vols.
- . Abū l-‘Ilā ‘Afifī ed. *Fuṣūş al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, s/f.
- . Aḥmad Ḥasan Başġ ed. *Dīwān Ibn ‘Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996.
- Ibn ‘Askar, Abū ‘Abd Allāh. Ibn Ḥamīs, Abū Bakr & ‘Abd Allāh al-Murābiṭ al-Tarġī ed. *A’lām mālaqa*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī/Rabat: Dār al-Amān, 1999.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī ed. *Tuḥfat al-nuzzār fī ġarāib al-amşār wa-‘aġā’ib al-asfār o Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Rabat: Academia Real de Marruecos, 1997. 6 vols.
- Ibn al-Darrāġ al-Sabtī, Muḥammad. *Imāṭat al-aḍiyya an-nāşī’a ‘an subāṭat al-Şūḍiyya*. Manuscrito perdido.
- Ibn Furtūn, Aḥmad al-Fāsī Al-Sabtī. *Al-Dayl*, se considera perdida, sin embargo Ibn al-Zubayr la ha incluido en su *Şilat Al-şila* (Ibn ‘Askar 1999, 15, n6)
- Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, Aḥmad. Muḥammad Ḍān ed. *Al-Durar al-kāmīna fī a’yān al-mi’a al-tāmīna*. Ḥaydar Ābād (India): Maġlis Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uṭmāniyya, 1349H./1972 e.C. Reimpresión: Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘Arabī. 4 vols.
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. Ḥalīl Şahāda ed. *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*. Beirut: Dar al-fikr, 2000. 8 vols.
- Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad Lisān al-Dīn. Muḥammad al-Kattānī ed *Rawdat al-ta’rīf bi’l-hubbi l-şarīf*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1970. 2 vols.
- . ‘Abd Allāh ‘Inān ed. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Garnāṭa*. El Cairo: Maktabat al-Ḥanġī, 1973. 4 vols.
- . Muḥammad Ġabrān ed. *Al-lamḥat al-badriyya fī l-dawlat al-Naşriyya*. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2009. [1ª ed.: Muḥibb al-Dīn al-Ḥaṭīb. El Cairo: Al-Maṭba’a al-Salafiyya, 1347 H./1928 J.C.]
- Ibn al-Qāḍī al-Maknāsī, Aḥmad. *Ġadwat al-Iqtibās fī ḍikri man ḥalla madīnata Fās*. Rabat: Dār al-Manşur, 1973.
- Ibn Sab’īn, ‘Abd al-Ḥaqq. ‘Abd al-Raḥmān Badawī ed. *Rasā’il Ibn Sab’īn*. Egipto: Al-Mu’assasa al-Mişriyya al-‘Āmma li-l-Ta’līf wa al-‘Anbā’ wa-l-Naşr, 1965.

- Ibn al-Zubayr, Aḥmad Abū Ġa'far. Sa'īd A'rāb & 'Abd al-Salām Al-Harrās ed. *Kitāb Šilat al-šila*. Al-Muḥammadiyya: Maṭba'at Faḍāla, 1995.
- . Šarīf Abū l-'Ilā al-'Adawī ed. *Šilat Al-šila li Ibn Baškwāl wa ma'ahu Kitāb Šilat Al-šila li Abī Ġa'far*. El Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2008. Vol. III.
- Jomier, J. "Al-Ḳāhira." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1978. Vol. IV: 430.
- Kaḥḥāla, 'Umar Riḍā. *Mu'ğam al-mu'allifīn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, s/f. 15 vols.
- Kattūra, George ed. *Budd al-'arīf (wa 'aqīdat al-muḥaqqiq al-muqarrab al-kāšif, wa-ṭarīq al-sālik al-mutabatil al-'ākif)*. Beirut: Dār al-Andalus, 1978.
- Krenkow, F.-[Yalaoui, M.]. "Al-Tilimsānī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 2000. Vol. X: 500.
- Kutbī, Muḥammad Ibn Šākir. Iḥsān 'Abbās ed. *Fawāt al-wafayāt*. Beirut: Dār Šāder, 1973. 4 vols.
- Laoust, H. "Ibn al-Djawzī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 751.
- . "Ibn Taymiyya." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 951.
- Makdisi, G. "Ibn 'Aṭā' Allāh." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 722.
- Al-Maqqarī al-Tilimsānī, Aḥmad. Iḥsān 'Abbās, ed. *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dīkri wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb*. Beirut: Dār Šāder, 1988. 8 vols.
- Al-Maqrizī, Taqīyy al-Dīn Aḥmad Ibn 'Alī. *Al-mawā'iz wa-l-I'tibār bi-dīkri al-ḥiṭaṭi wa-l-ātār o Ḥiṭaṭ al-Maqrizī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997. 4 vols.
- Massignon, L. -[Gardet, L.] "Al-Ḥallādjī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 99.
- Muslim, Al-Imām Ibn al-Ḥağğāğ an-Naysābūrī. 'Abd al-Raḥmān Colombo al-Ġerrāhī trad. esp. *Šaḥīḥ Muslim*. Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, s/f.
- Nicholson, R. A. -[Pedersen, J.] "Ibn al-Fāriḍ." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 763.
- Paret, R. "Baybars II." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1960. Vol. I: 1126.
- Pellat, Ch. "Ibn al-Zubayr." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 976.
- Petry, C. F. "Al-Sakhāwī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1995. Vol. VIII: 881.
- Qaṣṭalānī, Quṭb al-Dīn Abū Bakr Muḥammad. Aḥmad Gum'a 'Abd al-Ḥamīd ed. *Iqtidā' al-ğāfil bi-ihtidā' al-'āqil*. Beirut: Dār al-Farābī, 2015.
- . *Kitāb al-irtibāṭ*, manuscrito perdido.
- Rad' al-ğāhil 'an i'tisāf al-mağāhil*. Manuscrito perdido.
- Rentz, G. "Hāshimids (al-Hawāshim)." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 262.
- Robson, J. And Rizzitano, U. "Ibn Abī Ḥaḍḍja." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 686.
- Rosenthal, F. "Al-Fāsī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1965. Vol. II: 828.
- . "Ibn Ḥaḍḍjar al-'Aṣḳalānī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 776

- . "Al-Şafadī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1995. Vol. VIII: 759.
- . "Ibn Sayyid al-Nās." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 932.
- Al-Şafadī, Şalāh al-Dīn Ḥalīl Ibn Aybak. Aḥmad al-Arna'ut & Trkī Mustafā eds. *Al-wāfi bil-wafayāt*. Beirut: Dār Ihyā' at-Turāt al-'Arabī, 2000. 29 vols.
- Al-Şahāwī, Al-Ḥāfiẓ Şams al-Dīn Muḥammad. *Al-ḍāw' al-lāmi' li ahli al-qarn al-tāsi'*. Beirut Dār al-Ġīl, 1992. 12 vols.
- . Belahmar, Aḥmad ed. *Al-Qawl al-munbī 'an tarğamat Ibn 'Arabī. Segunda parte*. Tesis de máster. Arabia Saudí: Universidad Umm al-Qurā, 2008.
- . Mudrik, Ḥalīd ed. *Al-Qawl al-munbī 'an tarğamat Ibn 'Arabī. Primera parte*. Tesis de máster. Arabia Saudí: Universidad Umm al-Qurā, 2002.
- . *Al-qawl al-munbī 'an tarğamat Ibn 'Arabī*. Manuscrito, Sprenger 790. Biblioteca Estatal de Berlín - Preußischer Kulturbesitz, Alemania. URL: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB00008BC200000000> [Consultado: 28/12/2018]
- . Enlaces para la descarga del *Al-qawl al-munbī 'an tarğamat Ibn 'Arabī*: <http://ia600209.us.archive.org/21/items/mnbe2/mnbe2.pdf> [Consultado: 18/02/2018].
- . <http://b70th.com/wp-content/uploads/2015/03/-الحافظ-العربي-للحافظ-محمد-بن-عبد-الرحمن-السخاوي-القسم-الثاني.pdf> [Consultado: 8/01/2018].
- Salibi, K. S. "Ibn Djamā'a." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 748.
- Schacht, J. -[Bosworth, C.E.]. "Al-Subkī." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IX: 744.
- Şu'ayb al-Arnā'ūt, Baššār Ma'rūf & et alii. eds. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1982. 29 vols.
- Suhrawardī, Abū Ḥafş 'Umar. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Maḥmūd Ibn al-Şarīf eds. *'Awārif al-ma'ārif*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, s/f. Vol. II.
- Al-Şuštārī al-Numayrī, Alī Abū l-Ḥasan Ibn 'Abd Allāh. 'Alī Sāmi al-Naššār ed. *Dīwān Abī l-Ḥasan al-Şuštārī, šā'ir al-şūfiyyat al-kabīr fī l-Andalus wa-l-Mağrib*. Alejandría: Munša'at al-Ma'ārif, 1960.
- Al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm ed. *Buğyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-luğawiyyīn wa-l-nuḥāt*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979. 2 vols.
- Ṭalbi, M. "Ibn Khaldūn." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1979. Vol. III: 825.
- Taqiyy al-Fāsī, Muḥammad al-Ḥasanī al-Makkī. Muḥammad 'Attā ed. *Al-'iqd al-ṭamīn fī tāriḥ al-Balad al-Amīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998. 7 vols.
- Ṭayyār Āltiqūlāğ ed. *Ma'rifat al-qurrā' al-kibār 'alā al-ṭabaqāt wa-l-a'şār*. Estambul: Markaz al-Buḥūt al-Islāmiyya, 1995. 4 vols.
- Al-Tirmidī, Muḥammad al-Ḥakīm. Aḥmad Şākir & Fu'ād 'Abd al-Bāqī & eds. *Ġāmi' o Sunan At-Tirmidī*. Editorial Muştafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Şurakā'uhu. 1977.
- Al-Tunbuktī, Aḥmad Bābā. 'Abd al-Ḥamīd al-Harāma ed. *Nayl al-ibtihāğ bi taṭrīz al-dībāğ*. Trípoli: Dār al-Kātib, 2000.
- Westerveld, Govert. *Ibn Sab'in of the Ricote Valley: The First and Last Islamic Place in Spain*. Murcia: Academia de Estudios Humanísticos de Blanca (Valle de Ricote), 2015.
- Wiet, G. "Barḳūk." *EF²*. In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1960. Vol. I: 1986, 1050.

- . "Barsbāy." *EP*². In *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Leiden: E. J. Brill, 1960. Vol. I: 1053.
- Al-Yamanī, 'Abd Allāh al-Yāfi'ī. Ḥalīl al-Manṣūr ed. *Mir'āt al-ḡanān wa 'Ibrat al-yaqzān fī ma'rifat ḥawādiṯ al-Zamān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997. 4 vols.
- Zanón, Jesús. "Ibn Masdī y su obra biográfica" *Al-Qanṭara* 9/1 (1988): 13-28.