



El océano y las perlas:

Ibn Sab'in, Shushtari y la doctrina de la Unidad Absoluta

N. Scott Johnson

Introducción

El sufi y filósofo nacido en Murcia, 'Abd-ol Haqq ibn Sab'in (669/1270), no es particularmente conocido en la historia del pensamiento islámico. En parte se debe, sin duda, al hecho de que viajó, literaria y figuradamente, en la estela del más famoso hijo de Murcia, Ibn 'Arabi, el Gran *Sheij*. Nacido cincuenta años después de Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in siguió una trayectoria semejante, abandonando Andalucía en su juventud, viajando por el norte de África y estableciéndose finalmente en La Meca. Ambos compartieron también un viaje intelectual parecido. Como Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in se interesó por la expresión mística del *tahid*, llevando la *shahāda*, la afirmación de que «no hay otra divinidad sino Dios», hasta sus implicaciones metafísicas más radicales, la Unidad del Ser (*wahdat al-wojūd*). Ibn Sab'in y su legado —la orden Sab'iniyya que fundó— están estrechamente vinculados con la herencia intelectual de Ibn 'Arabi y aun así constituyen una rama específica del pensamiento sufi.

Aun cuando su proximidad a Ibn 'Arabi pueda haber hecho sombra a su propio punto de vista y haber absorbido su legado, esta misma proximidad es la que hace francamente interesante la investigación de la doctrina de Ibn Sab'in. Como ha apuntado Michel Chodkiewicz, dada la importancia capital del concepto de la Unidad del Ser en el sufismo, hay que escudriñar las sutilezas de su exposición y de su interpretación, si se quiere hablar con

sensatez de los defensores de la Unidad del Ser (*wahdat al-wojūd*) (Chodkiewicz, 1982, p. 26). El estudio de la doctrina de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta (*al-wahdat al-motlaqa*) nos sitúa ante una articulación de la Unidad del Ser que difiere tanto de la doctrina presentada por Ibn 'Arabi y su escuela, como de la que ofrecen los escritos de Sadr al-Din Qunawi (673/1274) y de Sa'id al-Din Farqāni (699/1299). Ambas doctrinas tienen además una historia muy diferente. Aunque Ibn 'Arabi tuvo sus críticos, Ibn Sab'in fue perseguido con mayor intensidad a causa de su doctrina y su escuela tuvo una vida más bien corta. Su principal discípulo, el poeta Abol Hasan al-Shush-tari (668/1269), recogió dicha doctrina en sus poemas, que han constituido el vehículo más significativo para la transmisión de las enseñanzas de Ibn Sab'in, gracias a su gran popularidad. Así pues, debemos a la poesía de Shush-tari la posibilidad de seguir el legado de Ibn Sab'in.

En las páginas siguientes trataré de esbozar la trayectoria de la doctrina de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta, señalando el papel fundamental que desempeña en sus escritos y las implicaciones extremas que presenta a la luz de cómo Ibn 'Arabi expresaba esta doctrina, y abordaré luego la cuestión de la transmisión y de la transmutación de la Unidad Absoluta en la poesía de Shushtari. Pero antes será útil revisar brevemente las biografías de estos dos sufíes andaluses.



Ibn Sab'in y Shushtari

La mejor manera de expresar la relación entre el maestro Ibn Sab'in y su discípulo Shushtari quizás sea mediante unos versos de este último:

*El océano de mi meditación es profundo
y perfumado de almizcle
y aquel que se aventura verdaderamente
en su interior no teme ahogarse.
La gente de la Senda sabe por las palabras
de 'Abd-ol Haqq [Ibn Sab'in]
que este océano no puede compararse
con mi océano.
El océano de mi meditación son perlas;
hay flores en mi ribera.*
(Shushtari, n. 38, 1988, p. 241; Abou-
Bakr, 1987, p. 158)¹

La profundidad del pensamiento de Ibn Sab'in fue la que inspiró los versos de Shushtari. Si bien, al ensartar las perlas de este océano, Shushtari ejerció una influencia que modificó la transmisión de la doctrina de su maestro.

Ibn Sab'in formó parte de esa brillante ola del pensamiento sufí que desarrolló, durante el siglo VII/XIII, las dimensiones filosóficas del sufismo. Al-Andalus fue un centro importante para una buena parte de esta labor e Ibn Sab'in estuvo, de hecho, en la confluencia de algunas de las grandes corrientes intelectuales andalusíes del siglo trece. Como señala S. H. Nasr, Ibn Sab'in es uno de los últimos pensadores pertenecientes a la gran tradición de síntesis de la filosofía y el misticismo que caracterizó a muchos de los desarrollos intelectuales andalusíes. (Nasr, 1991, p. 427)

Otro aspecto importante de esa corriente intelectual era la cantidad de influencias filosóficas y religiosas que circulaban por ella, fenómeno que Steven Wasserstrom ha definido como las «subculturas interconfesionales de los intelectuales españoles»². El linaje (*isnād*) espiritual e intelectual al que declara pertenecer Ibn Sab'in —como lo recuerda uno de los poemas de Shushtari— indica la amplitud de esa corriente intelectual:

Hermes, Sócrates, Platón, Aristóteles,
Zol-Qarnain, Hallāy, Shebli,

Neffari, Habashi, Mawsili, Shuzi, Sohrawardi, Ibn al-Fārid, Ibn Qaisi, Ibn Masarra, Ibn Sinā, Tusi, Ibn Tofail, Ibn Roshd, Abu Madian, Ibn 'Arabi, Hayāt al-Harrāni y Umawi. (Massignon, 1982, II, p. 315; 1949, p. 47)

Ibn Sab'in era, como escribe Esteban Lator, «uno de los personajes más singulares de la España musulmana, y quizás de todo el Islam» (1977, p. 379). Había nacido en el valle de Ricote (Wadi Riqut) en la región de Murcia, y muchos de sus seguidores provinieron de esta área. Cuando tenía cerca de treinta años, Ibn Sab'in abandonó al-Andalus para dirigirse, con un grupo de discípulos, a Ceuta, puerto del norte de África. Tras mantener una breve correspondencia filosófica con el emperador cristiano Federico II —que dio lugar a una de las obras más conocidas de Ibn Sab'in, las *Respuestas yemeníes a las preguntas sicilianas*³— se vio obligado a huir cruzando el norte de África, acusado de practicar una especulación filosófica errónea. Siguió siendo perseguido por acusaciones de herejía, en particular por Qotb Qastallāni, erudito y emigrante andalusí como él, que le acusó de conspiración ismailí y de ser seguidor del monismo de Hallāy, basándose para ello en gran medida en la referencia a Hallāy en el linaje publicado por Shushtari. (Massignon, 1982, p. 324)⁴ Finalmente se retiró a La Meca, donde murió en misteriosas circunstancias en 668/1271, a la edad de cincuenta y cinco años.⁵

El principal discípulo de Ibn Sab'in, Abol Hasan al-Shushtari, nacido en 610/1212 en Wādi Āsh (Guadix), en la región de Granada, era en realidad mayor que él⁶. Antes de encontrar a Ibn Sab'in había dejado a su familia y sus ocupaciones, para dedicarse a una vida ascética como miembro de los seguidores de Abu Madian (594/1197). Alrededor de 1248, en Bugía, Shushtari encontró a Ibn Sab'in, a quien se atribuye el haberlo alejado de los seguidores de Abu Madian para convertirlo en uno de sus propios discípulos al decirle: «Si buscas el Paraíso, sigue a Abu Madian; pero si deseas al Señor del

Paraíso, sígueme a mí» (Lator, 1944, p. 380).

Shushtari se entregó completamente a su nuevo maestro. Siguió a Ibn Sab'in a Egipto y fue nombrado jefe de la orden Sab'iniyya después de que su *shejj* se viera obligado a trasladarse a La Meca. En cierto momento, las tensiones entre sus seguidores forzaron a Shushtari a separarse de Ibn Sab'in y a establecer una orden independiente, basada en una vida semi-monástica inspirada en las *ribāts* de Egipto y de Siria. Sus frecuentes contactos en esas tierras con el monaquismo cristiano proporcionaron a su poesía uno de sus grandes temas espirituales.

Tahqiq al-tawhid y la doctrina de la Unidad Absoluta

La «síntesis» de Ibn Sab'in de filosofía y misticismo no significa en absoluto una síntesis a partes iguales, pues, si bien demuestra maestría en el conocimiento filosófico y —en la tradición de Ajwān al-Safā— dedica una gran atención a la jerarquía cosmológica y a la categorización aristotélica, ambas consideraciones son dominadas en la síntesis por el componente «místico»⁷. Así lo demuestra el énfasis que pone Ibn Sab'in en dar prioridad a la verificación mística (*tahqiq*) del conocimiento discursivo y, más explícitamente, su articulación de la doctrina de la Unidad Absoluta (*al-wahdat al-motlaqab*).

Según Massignon (1982, II, p. 316), Ibn Mar'a b. Dahhāq⁸, que fue quien instruyó a Ibn Sab'in en el sufismo, enseñaba la doctrina de la *tahqiq al-tawhid*, que era un intento de realizar o de verificar la Unicidad divina mediante «un vuelo más allá de la contemplación intelectual», reduciendo los Nombres divinos al Nombre de *al-Haqq*, la Verdad. Este «vuelo» más allá de los Nombres y ciencias múltiples hacia la Unidad del Ser se convertiría en la esencia del pensamiento de Ibn Sab'in y en la medida con la que juzgaría todos los demás desarrollos intelectuales y espirituales. Como dice Massignon (Ibíd., p. 317), Ibn Sab'in elaboró una:

teología dogmática monoteísta «abrahámica» de sumisión a Dios (*islām*), que situaba la Esencia divina como meta suprema de los escolásticos para la realización en nosotros mismos de Su Unicidad (*tabḥīq al-tawḥīd*), no mediante la visión de la observación intelectual sino mediante el «fiat» del abandono de la voluntad propia.⁹

El *tabḥīq al-tawḥīd* es el principio que subyace en la doctrina de Ibn Sab'īn de la Unidad Absoluta. En sus *Respuestas yemeníes* Ibn Sab'īn argumenta sobre la relación entre filosofía y misticismo, o dicho de otra manera, sobre el propósito de las ciencias, su significado y su finalidad. Dada la naturaleza en gran medida peripatética de buena parte de su obra, la afirmación por Ibn Sab'īn de la prioridad de la Unidad Absoluta sobre cualquier otro objetivo es aquí bastante significativa. En la segunda parte de esta obra, al tratar sobre el objeto de la ciencia divina (*al-'ilm al-ʿalāhī*) en relación con las otras ciencias, escribe:

Aun cuando estudia las diversas ramas de la ciencia, el verdadero sufí las ve en conjunto como meros preliminares; el único fin que persigue es llegar a la contemplación de la Unidad de la Esencia divina y a la negación del mundo y de su propio yo. (trad. Mehren, 1880, p. 46)

A continuación desarrolla cómo el verdadero sufí persigue esta meta:

El hombre empieza a desear al Objeto incomparable y se introduce en los [senderos] científicos que hemos mencionado anteriormente. A medida que avanza y que medita como lo desea, se hace consciente de que cada cosa no es sino un atributo... Adquiere entonces la convicción de que el atributo de la multiplicidad está contenido en la Esencia de la Unidad, y que esta es la Verdad absoluta a la que debe ascender y ante la cual el mundo no tiene realidad... Desde ahí progresa hasta el reflejo del Objeto de su deseo [en el mundo] pero, al dejar de encontrar ahí la Unidad que anda buscando, lo abandona todo, el mundo y el reflejo de Dios en el mundo. Reconociendo la nada de todo cuanto ha adquirido

mediante las ciencias preliminares, entiende la auténtica Voz de la Realidad: *Todo perece salvo Su Faz* (Ibíd., pp. 48-49).¹⁰

Estas dos descripciones de la meta del sufí contienen las dos ideas centrales de la *al-wahdat al-motlaqa*: una fijación en la propia Esencia divina (*al-Zāʾ*), unida a una negación radical de la realidad de la creación. Esta es la base esencial de todas las afirmaciones de Ibn Sab'īn sobre la Unidad Absoluta: el conocimiento y el reflejo de Dios en el mundo son superados, e incluso negados, en la afirmación de la Unicidad divina.

Lo que distingue la doctrina de la Unidad Absoluta de Ibn Sab'īn de otras expresiones de la Unicidad divina (*tawḥīd*) es su negación radical de las cosas existentes. Este «vuelo» más allá de las ciencias es característico de muchos de los demás escritos de Ibn Sab'īn. Su doctrina niega la existencia real de la mediación o de la gradación cosmológicas. Como afirma Michel Chodkiewicz (1982, p. 36), aunque hay otras dimensiones de la obra de Ibn Sab'īn —cosmológica, psicológica y epistemológica—, dichos aspectos están dominados y casi totalmente anegados por la declaración recurrente de la *al-wahdat al-motlaqa*:

Todas las distinciones que Ibn Sab'īn introduce entre grados de existencia son puramente conceptuales (*i'tibārīyya*): es un mapa detallado de la ilusión universal, que condena como vano en el mismo momento en que traza sus contornos y sus relieves.

En las *Cuestiones sicilianas*, y también en otro lugar en su *Resālat al-redwāniyya*, Ibn Sab'īn escribe acerca de su progresión desde el error (*qaṣṣa*) hacia la Verdad:

Primero fui llevado a decir: nunca he visto nada sin ver a Dios tras ello; luego, a decir, lo cual está más cerca de la Verdad: nunca he visto nada sin ver a Dios con ello; y finalmente, a decir: nunca he visto nada sin ver a Dios antes que ello. Ahora solo puedo decir: ¡Él! ¡Él! ¡Él! (R. *redwāniyya*: Chodkiewicz, 1982, pp. 38-39)

No se puede afirmar ninguna distinción: todo es Uno. Ibn Sab'īn describe esta condición mediante el término *ihāta*, que significa «Realidad omniabarcante» o «Realidad universal»; se trata de un término que creó por derivación del Nombre divino «Omniabrazante» (*al-Mohīṭ*) (Chodkiewicz, 1992 p. 35). Explica el término *ihāta* como una clase de hilemorfismo místico: Dios es la forma y el mundo es la materia (Massignon, 1982, III, p. 92, n. 58). Describe este concepto por analogía con una carga magnética:

La Realidad omniabarcante (*ihāta*) es como un imán y las cosas existentes como el hierro. La relación que los une es la Ipseidad del Ser. Aquello que [aparentemente] los separa es la ilusión (*wahm*) de las «cosas existentes» (*Rasā'il Ibn Sab'īn*, ed. Badawi, p. 145; Chodkiewicz, 1982, p. 35).

Como lo expresa en un tratado sobre este tema, *al-Ihāta*, la única afirmación que podemos hacer es «¡Dios sólo!» o «¡Solamente Dios!» (*Allāh-o faqat*). Sólo una afirmación como ésta puede superar todos los atributos y todas las distinciones; cualquiera otra plantea un dualismo (Badawi, 1958, p. 107). Ibn Sab'īn se hizo famoso por su declaración extática de la *al-wahdat al-motlaqa*: «No hay Ser sino Dios» (*Laysa ellā L-lāh*) o «No hay nada sino el Ser» (*Laysa ellā L-aysā*).

Awhad al-Din Balyāni (686/1283), de quien se cree que fue discípulo de Shushtari,¹¹ desarrolla las consecuencias de esta doctrina en su *Tratado sobre la Unidad Absoluta* (*Resālat al-wahdat al-motlaqa*). Refiriéndose a Dios, escribe:

Él se ve a Él, y a nada fuera de Él. No hay profeta enviado, ni santo perfecto, ni ángel cercano que Lo conozca. Su profeta (*nabī*) es Él, Su mensajero (*rasūl*) es Él. Él mismo fue enviado por Él mismo a Él mismo desde Él mismo. No hay intermediario ni causa segunda que pueda ser otro que Él. (Balyāni, 1982, p. 49)

Estas afirmaciones de la Unidad Absoluta presentan la expresión extrema de la Unicidad divina (*tawḥīd*), tal como la experimentan los verifi-

cadores de la Unidad (*mohaqqiqun*), los más avanzados entre los sufíes. Pero este tipo de afirmaciones, sobre todo cuando se hacen en el contexto de la vida cotidiana, pueden producir consecuencias contradictorias y tener implicaciones prácticas aterradoras. 'Abd-ol Rahmān Yāmi relata una anécdota sobre uno de los discípulos de Balyāni que, siguiendo las palabras de su maestro de que «no hay nada sino Dios», cogió una serpiente que,

Los partidarios de la Teofanía y los partidarios de la Unidad

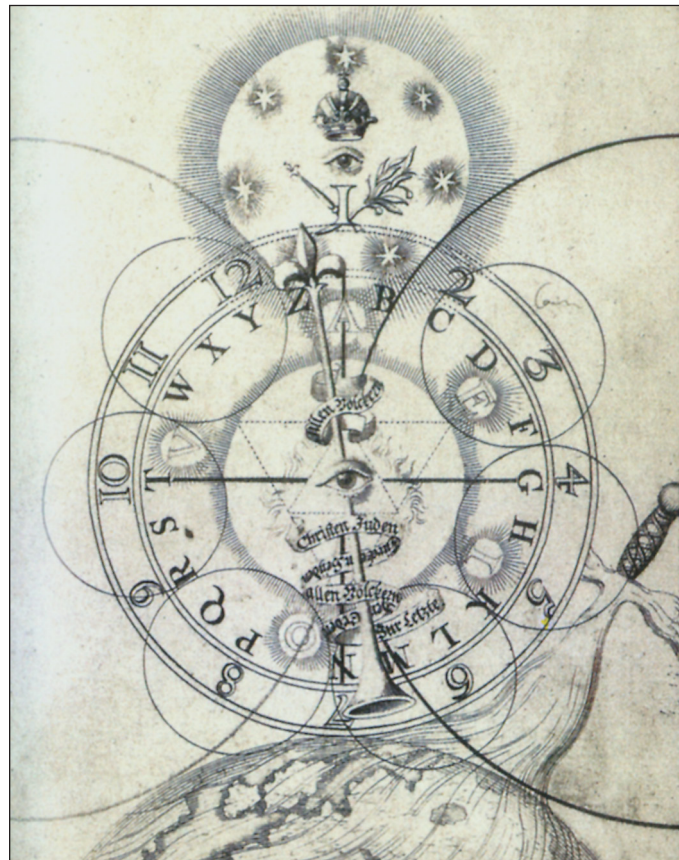
A medida que crecía la influencia de las enseñanzas de Ibn 'Arabi, parece que se asimiló la escuela de Ibn Sab'in con ellas, hasta el punto de que las obras de este autor se confundieran incluso a veces con las obras de Ibn 'Arabi, como fue también el caso con la obra de Balyāni, *Tratado*

lizaba Ibn Jaldun en sus obras *Shifa' al-sail* y *Moqaddima*. En ambas distingue entre aquellos a los que se refiere como «partidarios de la teofanía» (*ashab al-tajalli*), entre los que incluye a Ibn 'Arabi, y aquellos a los que llama «partidarios de la Unidad» (*ashab al-wahdat al-motlaqa*), entre los que incluye a Ibn Mar'a b. Dahhāq, a Ibn Sab'in y a Shushtari. (Chodkiewicz, 1982, p. 38)¹³

Tanto la *al-wahdat al-motlaqa* como

En la intersección de los mundos de la luz y la oscuridad, el ojo del hombre y el ojo de Dios cruzan su mirada y se funden en una «transparencia» que se eleva en el centro «como un rayo».

Jacob Boehme, *Escritos teosóficos*, Amsterdam, 1692.



naturalmente, le mordió. Al explicar su acto, dijo a Balyāni:

«Tú mismo has dicho que no hay nada sino Dios. Al mirar a la serpiente, no vi nada sino Dios...» El maestro replicó: «Cuando Dios se manifieste ante ti bajo un aspecto de poder terrorífico, ¡huye! No te acerques a Él; de lo contrario, lo que ha ocurrido volverá a suceder». Luego el Maestro se sentó y le dijo: «Absentente de semejantes presunciones hasta que Lo conozcas perfectamente!» (*Nafabat al-ans*. Chodkiewicz, 1982, pp. 22-23).

sobre la Unidad Absoluta.¹² Existen, sin embargo, diferencias fundamentales entre ambas teorías, que fueron señaladas por contemporáneos cercanos. Ibn Jatib, en su *Rawzat al-ta'rif*, distingue seis categorías de buscadores de Dios, y encuadra a Ibn Sab'in en el grupo de los «extremistas, partidarios de la *al-wahdat al-motlaqa*», entre los que también incluye a Shuzi y a Ibn Mar'a b. Dahhāq (dos de los maestros sufíes de Ibn Sab'in), así como al poeta Shushtari y a la «gente de Wadi Riqu» (Massignon, 1982, p. 315). Esta distinción también la rea-

la *al-wahdat al-wujud* son acercamientos a la Unicidad divina; sin embargo, se entienden de manera diferente, toman puntos de arranque diferentes y expresan sus fines desde diferentes perspectivas. Para Ibn 'Arabi y su escuela, la afirmación de Ibn Sab'in de que «no hay nada sino el Ser», es cierta sólo en tanto en cuanto las entidades existentes «no han percibido nunca la fragancia del Ser», en palabras de Ibn 'Arabi. Las entidades existentes son mera receptividad, y se actualizan sólo mediante el Ser, puesto que sólo el Ser es. (Chittick, 1981, p. 181)

Ambos conceptos difieren también con respecto a cómo se experimenta el Ser. La escuela de Ibn 'Arabi afirma que Dios no puede ser conocido en su Esencia. El maestro escribe:

Con respecto a su Esencia y a su Ser, nada alcanza a lo Real; Él no puede ser deseado o buscado en su Esencia. Lo que busca el buscador y lo que desea el que desea, es solamente conocimiento (*ma'rifā*) de Él, testimonio de Él, o visión de Él, y todas estas cosas *proceden* de Él; no son Él mismo (*Futubāt*, II, 663.9; Chittick, 1989, p. 228).

El Ser es un Tesoro escondido, hasta que Se manifiesta. Si bien el Ser, en tanto Se manifiesta, es necesariamente plural. Como escribe Qunawi: «La manifestación y la exteriorización pertenecen solamente al Ser, pero con la condición previa de haberse vuelto plural mediante los esfuerzos de las entidades en Él» (*Nosus*, 299/215; Chittick, 1981, p. 203). Como señala William Chittick, el auténtico concepto de *tawhid* implica el reconocimiento de la pluralidad del ser manifestado:

La forma gramatical de la palabra misma muestra que el *tawhid* implica una postura activa tomada por una persona respecto a un objeto. De allí que, el *tawhid* no comienza con la unicidad, puesto que ésta necesita ser establecida. Empieza, más bien, con el reconocimiento de la diversidad y de la divergencia.

Para la escuela de Ibn 'Arabi, los Nombres divinos son los objetos de la contemplación del sufí, pues son la conexión entre el conocimiento y el ser. Ibn 'Arabi escribe: «No puede confiarse en un conocimiento de Dios que esté despojado de los Nombres divinos, pues no es conocimiento» (*Resāla: Lā ya'annal 'alayh*; Chittick, 1992, p. 208, n. 1). Dios es conocido porque se manifiesta a Sí mismo mediante sus Nombres; y no se debe negar al cosmos —el lugar de esa manifestación (*mazhar*)—, sino verlo con la perspectiva adecuada a lo que es. Ibn 'Arabi expresa el concepto de la «doble escalera», en el cual la morada más elevada del sufí no

es el lugar donde se desvanece toda la creación, sino la morada de aquel que ha alcanzado la visión de Dios a través de la creación y que ve las cosas como verdaderamente son. En el viaje por los niveles del cosmos, que describe en su *Epístola de las luces*, Ibn 'Arabi dice que le previnieron contra el error de aquellos gnósticos que niegan la realidad del mundo:

La imperfección de su conocimiento puede medirse por el grado en que el mundo está velado para ellos: porque para quien tiene conocimiento de Dios, el universo no es otra cosa sino Su epifanía. (R. *al-anwār*: Chodkiewicz, 1993, p. 162)

Las diferencias entre este concepto de la Unidad y el de Ibn Sab'in son evidentes. La doctrina de Ibn Sab'in de la *al-wahdat al-motlaqa* no hace distinción entre el Ser manifestado y el no manifestado. Afirma que el Ser puro, la Esencia de Dios, puede ser conocido directamente en la unión mística. Las entidades existentes no son vistas en términos de teofanía (*tafālli*), los Nombres del Ser, sino como mera ilusión (*wahm*). Va más allá de los Nombres y ve «sólo Dios». No hay, por tanto, tensión entre la unicidad y la multiplicidad: «¡No hay ser sino el Ser!» (*Laysa ellā L-aysa*). Su visión de la Unidad se expresa como una declaración extática que, al expresarse, no puede sino acabar en solipsismo. Como concluye Michel Chodkiewicz (1982, p. 36-37):

A pesar del uso ocasional de fórmulas similares —incluso a veces totalmente idénticas—, las diferencias entre Ibn 'Arabi e Ibn Sab'in son fundamentales: una metafísica cuyo centro es un solipsismo divino no tiene circunferencia. Para Ibn 'Arabi, Dios es el Ser de todo aquello que es; para Ibn Sab'in, Dios es todo aquello que es. El Dios de Ibn 'Arabi es la Luz de los cielos y de la tierra (Qo 24,35). El de Ibn Sab'in es un Sol sin rayos, cuya incandescencia es en sí misma su propio fin.

En su forma extrema, la doctrina de la Unidad Absoluta fuerza el equilibrio de la economía espiritual del islam. Presenta una visión extrema de

la realización espiritual que abarca la unicidad hasta el punto de excluir el discernimiento del conocimiento, dejando a todos aquellos que aún pisan el suelo en peligro de pasar por alto la realidad de la serpiente que puede estar acechándolos. El concepto de la unicidad de Ibn 'Arabi propugna la dinámica de lo uno y lo múltiple que ha de ser sintetizado en el concepto de la teofanía (*tafālli*), la expresión de la Autorevelación divina. Como señala Michael Sells (1994, p. 83), el «espejo» de la Autorevelación, el *ensān al-kāmel*, es «simultáneamente discriminador e integrador», y sirve para conciliar esas dos afirmaciones potencialmente contradictorias.

El gran místico y filósofo persa Ibn Sinā (423/1037) (Avicena) señaló el dilema planteado al expresar la unión mística: o bien existen dos y son independientes, o bien, si sólo permanece uno de los dos, ya no existe unión (Massignon, 1982, II, p. 412). El espejo representa la conciliación del dos con el uno, manteniendo el sentido paradójico. El ser humano representa el lugar en el que Dios se revela a Sí mismo; es más, al convertirse en reflector, el lugar mismo se desvanece finalmente. Es significativo, en palabras de Massignon, que «Ibn Sab'in fuera el único en intentar dar una solución filosófica positiva a este problema [el de la unión mística]» (Ibid. p. 41). Esta respuesta «positiva» resuelve la paradoja al tomar partido por la unicidad y excluir radicalmente la existencia de todo lo demás. La solución de Ibn Sab'in es «¡sólo Dios!» (*Allāh-o faqat*). Pero, como discípulo de Balyāni que era, este es un consejo dirigido sólo a los *moqarrab*, aquellos que han sido atraídos tan cerca que sólo conocen a Dios.

La poesía de Shushtari y la doctrina de la Unidad Absoluta

Me gustaría volver ahora a la naturaleza de la transmisión, y sobre todo a la transmutación de la doctrina de Ibn Sab'in mediante el vehículo poético de su principal discípulo, Abol Hasan al-Shushtari. La poesía de Shushtari ha tenido el

doble efecto de difundir y de popularizar algunos aspectos de la doctrina del maestro mientras, al mismo tiempo, los modificaba y los completaba.

No hay duda de que Shushtari recogió y siguió las enseñanzas de Ibn Sab'in sobre la Unidad Absoluta, incluso en su solipsismo extremo, y de que se hizo eco de la formulación doctrinal bien conocida de Ibn Sab'in, de «no hay ser sino el Ser» (*laysa ellā L-aysa ellā*) (Shushtari, 1988, p. 225, n. 17). Conviene resaltar que la presencia de Ibn Sab'in se refleja en la práctica totalidad de las casidas (*qasida*) y de los poemas estróficos de Shushtari.¹⁴ De modo general, las articulaciones poéticas de Shushtari proporcionan, mediante la naturaleza del medio poético, un a modo de camino de ronda hacia la doctrina de Ibn Sab'in. Transmiten una sutileza de expresión y una cadencia musical que «amplificaban» el impacto del pensamiento de Ibn Sab'in, tanto en el sentido de su aceptación general entre los píos, como en los términos del mensaje facilitado a tal audiencia. Así, la poesía de Shushtari se nos presenta con el interesante fenómeno de la aceptación de nociones doctrinalmente dudosas mediante la seducción de la poesía. De hecho, Michel Chodkiewicz (1993a, p. 14) ha señalado el poder de la poesía en el sufismo, y en el islam en general, por el cual una persona puede rechazar una cierta posición doctrinal «heterodoxa», mientras que, al mismo tiempo abraza sin vacilación la expresión poética de dicha doctrina.¹⁵

Los poemas de Shushtari también son producto de su propia inclinación espiritual, y podemos detectar ciertos temas que modifican los elementos más extremos de la doctrina de Ibn Sab'in. Dos de tales aspectos de la posición modificada de Shushtari son: uno, su cuidadosa articulación del valor relativo de las formas simbólicas y, dos, su énfasis sobre el proceso activo de la unión mística en el sentido del anonadamiento (*fanā'*) del yo y de la subsistencia (*baqā'*) en Dios, y de la integración de la multiplicidad del cosmos mediante la consciencia unitiva (*jam'*). Estos temas están integrados en su exposi-

ción general de la *al-wahdat al-motlaqa*, complementándola, enriqueciéndola, y haciéndola más accesible.

Mientras el énfasis de Ibn Sab'in en la Unidad Absoluta se inclina a menudo hacia el abandono radical del conocimiento discriminativo, Shushtari, mediante su cuidadosa atención al lenguaje simbólico y a la alusión [connotación] poética, señala la importancia relativa de las formas y urge a sus lectores a percibir los significados de sus símbolos.¹⁶

*La gente entiende lo que quiero decir:
No ocultaré mi secreto a ningún otro,
aunque mis palabras sólo son conocidas
por mis iguales.
«El hilo de mi collar se ha roto,
mis perlas se han dispersado;
¡esclavos, recogedlas, que yo estoy bebido!»*
(Shushtari, 1988, p. 241, n. 37;
Abou-Bakr, 1987, p. 159)

Shushtari se desenvuelve con holgura por los variados motivos desarrollados en la poesía sufí, desde la popular canción de taberna hasta los temas clásicos de la poesía árabe:

*Laila¹⁷ retiró para nosotros
el velo de su esplendor,
revelando la exquisitez de su belleza
y los guías de la caravana nos cantaron:
«El amor es la brillante llama
alrededor de la cual todos orbitamos».*
(Ibid. p. 248, n. 88)

No es este, empero, el más audaz de los temas que ocupan la mayoría de sus estrofas. Los dos motivos más poderosos entre ellos son beber vino y relacionarse con monjes cristianos. Shushtari esboza ambos con cuidado, advirtiendo a sus lectores del valor relativo de las alusiones [connotaciones], formas y símbolos, y de su transcendencia final. Estos temas se expresan elocuentemente en el siguiente *ṣayal* (n. 99):

*Ven, Amada mía, ven;
beberemos de la copa de vino
y daremos al tabernero mi hábito,
el manto de mi espalda.*

*Luego rasgaremos nuestros turbantes
y cortaremos nuestras capas*

*y llamaremos a las puertas
de los monasterios
y acompañaremos a los diáconos
e iremos a las ermitas, en busca de cogullas.
Para ver los efectos de mi vino,
alzado hasta las Pléyades,
viviré en la taberna, como un perdido,
sin amigos.*

*No puedo hallar un perdido como yo,
consumado con las copas y las jarras,
sentado en un rincón
en la mezquita de al-Azhar;
solitario en Shiqq Tib'an.*

*Me establezco en el amor, contumaz,
componiendo ṣayales y versos,
con una jarra del vino de la espiritualidad
en mi nicho de oración;
he hecho de la embriaguez mi hábito,
y he amado apasionadamente.*

*Quien sea como yo, un realizado,
y perciba la Unidad del mundo
mirará en las copas y las jarras
y beberá como todo uno,
aunque no beberá de aquellas fuentes,
pese a que perciba sus orígenes,
sino aquel cuyo ser haya sido borrado
sin dejar rastro,
desvaneciendo todos los pensamientos
y puliendo el espejo.*

*Desde la disolución de mi ser,
esa disolución se convierte
en la esencia de mi permanencia.
La Verdad me ha sido revelada;
mi velo ha sido alzado;
el velo fue apartado y no vi el universo
sino a través de mí;
vi mi Rostro con mi Rostro
y la visión se me hizo clara;
di a beber mi Esencia
a través de mi Esencia;
Amado, ¡bebe y buen provecho!*

*Mi Corazón amó a mi Corazón;
mi Esencia adoró a mi Esencia.
La Verdad me ha sido revelada,
con mis Atributos y Características;
Siempre que Yo llamo al universo,
me responden con mis lenguas:
«Antes Yo era un Tesoro
escondido en mi Ser;
luego conocí mi Esencia
y no me reconocí más.»*

(Ibid. pp. 293-294, n. 99;

Abou-Bakr, 1987, pp. 169-171)

Pese a que Shushtari se coloca a sí mismo entre jarras y cruces, su propósito no es la antinomia. Más bien, sugiere que esas imágenes, si las considera, tienen el potencial de guiar al viajero. Respecto al vino, el poeta nos dice directamente que es un vino simbólico, uno que conlleva significados inteligibles. Aun más, afirma que el realizado no bebe de la fuente que él encuentra, pues su visión extática sólo viene cuando haya pulido el espejo de su corazón hasta el punto en que él desaparece y la Verdad surge clara.

Mientras que en este caso su discurso sobre la imagería cristiana es breve, en otros lugares de su poesía Shushtari presenta una apreciación similar para el valor de los símbolos de las cruces y cogullas de los monjes. Encontramos un prolongado juego sobre temas cristianos en una casida que llegó a ser el asunto del tratado de 'Abu l-Ghani al-Nāblusi (1143/1731) *Refutación de la difamación de Shushtari (Radd al-muftari fi l-ta'n 'alā al-Shushtari)*, escrito para explicar el uso de la imagería cristiana por Shushtari.¹⁸ Difícilmente se necesita el comentario de Nāblusi, pues Shushtari es suficientemente explícito en la presentación de sus símbolos:

*Preséntate pulido en la puerta del convento
y quítate las sandalias.
Saluda a los monjes
y para tu montura ante ellos.
(Urvoy y Urvoy, 1975, p. 110)*

Como en el anterior *zāyāl*, «acercarse a la puerta del convento» es una expresión de la búsqueda de la Presencia divina. Lo cual, como indica Shushtari, requiere pulir el espejo del corazón. Aún más, previene a aquellos que llaman a la puerta para que no se dejen apartar por aquellos a los que encuentren:

*Sin embargo, no escuches su sabiduría,
ni participes en sus reuniones.
Si respetas con sinceridad esta condición
y no rompes ni pacto ni compromiso,¹⁹
te aclamarán como sacerdote
y te llamarán «monje».
Te mostrarán sus secretos
y te elogiarán por tus acciones.*

*Te darán la llave de la iglesia
donde reside la imagen de Jesús
bajo el aspecto de sus monjes.
(Ibíd. pp. 111-112)*

De nuevo aquí, Shushtari enfatiza la significación de formas y contenidos. Esta visita al monasterio es simbólica. El objetivo no es convertirse en monje o desfilarse con una cruz, sino penetrar lo que yace tras esos símbolos: la imagen de Jesús, simbólica de la penetración desde el símbolo exterior al significado interior.

Pese a que se supone que los símbolos deben ser trascendidos, Shushtari destaca su importancia relativa. Previene: no escuches a esos monjes; no trates de ser un cristiano, porque esa no es tu senda; no hablas su lenguaje. Nāblusi destaca este punto en su comentario sobre esas líneas:

Es decir, guárdate de la sabiduría de esos iniciados y de actuar de la forma en que hayas entendido, porque no has entendido y no sabes lo que has de encontrar entre ellos. Puedes perderte a ti mismo a través de esta [sabiduría], pues pese a que es «mohammadiana» [en esencia], es en [la forma] siríaca, mientras la tuya es mohammadiana árabe. (Ibíd. p. 112)

Estos comentarios nos vuelven a la dimensión interconfesional que hemos visto operando entre los Sab'iniyya. Mientras que es evidente que el encuentro de Shushtari con la cristiandad parece haber sido estimulante en cuanto a su vida espiritual y a su expresión poética, se abstiene claramente de un universalismo o sincretismo abierto. Más bien, subraya la reserva con la que debemos relacionarnos con la dimensión simbólica de otras religiones, mostrando como se puede seguir a los monjes sin abandonar el Islam.

Un segundo concepto importante en la poesía de Shushtari es la expresión de la teofanía (*tajallī*) dentro del contexto del anonadamiento (*fanā'*) [del ser del viajero en Dios] y la subsistencia (*baqā'*) [del ser del viajero a través del Ser de Dios], un pulimento del espejo del corazón hasta el punto en que sólo existe Dios y es reflejado en este espejo [del ser del

viajero] para Él mismo. Este proceso se aparece en el nivel cósmico con la consciencia unitiva, o visión de todas las cosas volviéndolas a su realidad inteligible, a Dios.

*Si mi arcilla me oculta mi Esencia,
la riqueza de mi pobreza tira de mí a Mí.
Tú que buscas pobreza, si conectas
el mundo corporal
con la consciencia más íntima,
la creación y Su Mandato,
el Nombre te será revelado enseguida.
Verás la magnitud de la Orden: ¡Sé!,²⁰
y de Aquel que es su Iniciador.
(Shushtari, 1988, p. 228, n. 23)*

Los dos conceptos antedichos involucran algo de un proceso activo de marcha desde la multiplicidad a la unicidad que, como hemos visto, es ampliamente sobrepasado por Ibn Sab'in. Cuando la variedad es negada desde el principio, como ocurre en las concepciones extremas de la Unidad Absoluta, no hay lugar para este retorno a la Unicidad en el nivel cósmico, ni para el anonadamiento del yo en el nivel microcósmico. Así pues, Balyāni escribe:

La mayoría de aquellos que reclaman ser conocedores subordinan el conocimiento de Dios al anonadamiento (*fanā'*) del ser y al anonadamiento del anonadamiento (*fanā' al-fanā'*). Esto es un error y un estrepitoso fracaso del discernimiento; pues el conocimiento de Dios no requiere ni anonadamiento del ser ni anonadamiento del anonadamiento, puesto que las cosas no tienen ser. (Balyāni, 1982, pp. 50-51)

Como señala Michel Chodkiewicz (1982, p. 51, n. 10), aunque Ibn Sab'in hace uso de los conceptos del anonadamiento y la subsistencia (*fanā'* y *baqā'*) en su *Budd*, no juegan estos un papel demasiado importante en su doctrina. Sin embargo, Shushtari hace un amplio uso de ambos términos, que se encuentran a lo largo de toda su obra:

Deja atrás tus deseos, desnúdate y asume la renuncia (*tajallī*); corta esas ataduras mundanales y ponte la ropa del embellecimiento divino (*tahallī*); busca el Ser absoluto y experimenta-

rás la iluminación teofánica (*taǧallī*): beberás el néctar de los secretos, un vino que no ha sido pisado; las luces aparecerán y esta expresión se volverá clara. (Shushtari, 1988, p. 237, n. 34)

Shushtari puntúa aquí sus líneas con los términos técnicos que siguen la progresión desde el anonadamiento a la subsistencia, purificando el corazón para prepararlo en un lugar para la teofanía, para la iluminación, la Autorevelación divina.

Esta progresión también queda clara en el *ǧayāl* número 99, ampliamente citado antes, donde Shushtari comienza con imágenes del gozo voluptuoso y el deseo por el Amado, luego vuelve al proceso del anonadamiento, ligado al pulir del espejo. Así pues, uno llega al final del poema, donde la voz del poeta ha desaparecido y solamente permanece el habla de Dios, en la forma de una tradición sagrada: «Yo era un Tesoro escondido, quise ser conocido, creé el mundo», que es la esencia de la pieza entera.

Vistos estos puntos de distinción entre la poesía de Shushtari y la doctrina de Ibn Sab'in, es importante considerarlos más como aportaciones que como desviaciones. En contraste con los exponentes más extremos de la Unidad Absoluta, Shushtari comienza con la multiplicidad, con el anhelo por el Amado, si bien solamente para apuntar a su integración mediante el pulimiento del espejo, la borrada del yo, que conduce a la visión de la Unidad Absoluta: «Vi Mi Rostro con Mi Rostro». Este fin está siempre presente en las estrofas de Shushtari. Él nunca abandona la inspiración de Ibn Sab'in. Aunque su exposición de la teofanía se aproxima al lenguaje de la escuela de Ibn 'Arabi, Shushtari no introduce nada análogo a la exposición de Ibn 'Arabi de los Nombres divinos: la atención permanece siempre más allá de los Nombres:

*Reúne la totalidad de la existencia, frívolo;
el plano más elevado con el más bajo,
devuélvelo todo y haz con la suma
un trono sublime.*

*Navegarás en un océano de Nombres,
que nada contiene;
vuélvete, hermano, hacia su Animador.*
(Abou-Bakr, 1987, p. 162, n. 66)

Conclusiones

He intentado presentar la doctrina de la Unidad Absoluta tal como la expresan Ibn Sab'in y Shushtari, señalando algunas de las dificultades que resultan de la naturaleza extrema de la exposición de este asunto por Ibn Sab'in, factor que debe de haber limitado el impacto de sus enseñanzas. Shushtari, mediante su gracia poética y su moderada posición teosófica, ayudó a colocar la doctrina en un terreno más amplio, desde el cual pudiera ser asumida. Mientras los escritos de Ibn Sab'in hubieron de permanecer relativamente ignorados, la poesía de Shushtari ha sido ampliamente aceptada por sucesivas generaciones de sufíes, particularmente entre los shāzeliya, que aún hoy cantan sus poemas (Massignon, 1949, p. 30).²¹

Ibn 'Abbād de Ronda (792/1390) fue uno de los primeros sabios de la Shāzeliya en comentar las obras de Ibn Sab'in y de su discípulo Shushtari, y sus comentarios señalan una razón más inmediata para los destinos de las obras de ambas figuras. Ibn 'Abbād escribe en su *al-Rasā'el al-kobrā* que ha considerado el caso de Ibn Sab'in durante algún tiempo y que ni le condena por su doctrina ni cree las acusaciones de sus críticos. Y escribe:

No obstante siento que su estilo es a menudo demasiado tedioso; deja mi corazón exhausto y me fatiga, así que salgo [de los escritos de Ibn Sab'in] sin nada que apague mi deseo... Encuentro el estilo de Shushtari claramente más inteligible que el de Ibn Sab'in... Siento afinidad y pasión por los *ǧayāl* de Shushtari. (Massignon, 1963, p. 513)²²

La doctrina de Ibn Sab'in es un océano difícil de cartografiar. Su articulación de la Unidad Absoluta sólo puede estar incompleta, vulnerable a la mala interpretación. El mismo Ibn Sab'in reconoce que la Unidad Ab-

soluta excede su expresión, cuando afirma: «Quien dice “yo” se burla de sí mismo por la comparación; quien dice “Él” miente. Sólo quien guarda silencio es salvado». (Massignon, 1982, p. 429)



Notas:

1.- Para traducir los poemas de Shushtari he seguido la edición de los poemas estróficos de Federico Corriente junto con la traducción española anotada con términos técnicos (Shushtari, 1988), así como la traducción inglesa de Omaima Mostafa Abou-Bakr de diecisiete de dichos poemas (Abou-Bakr, 1987). He modificado algunas palabras de su traducción al consultar la edición de los poemas por F. Corriente. Citaré los poemas siguiendo la numeración que hace al-Nashshar de los poemas estróficos de Shushtari.

2.- Fue específicamente a través de la pasión compartida hacia ciertos subsistemas intelectuales —sufí, ismailí, eshrāqī, cabalístico— cómo floreció el contacto entre judíos y musulmanes, continuado por los emigrantes españoles que, con su predisposición hacia la convivencia, mantenían las «características tertulias españolas» (Wasserstrom, 1994). Deseo expresar mi agradecimiento al Profesor Wasserstrom por proporcionarme una copia de este interesante artículo.

3.- Esta correspondencia, iniciada por Federico II, representa un ejemplo interesante de diálogo interconfesional. Las circunstancias que originaron la curiosidad de Federico por estas materias son objeto de discusión. Mientras Federico expresaba su interés hacia la cultura islámica, recurría no obstante a duras medidas para resolver el «problema árabe» dentro de sus propias fronteras. David Abulafia (1994, p. 241) afirma que las preguntas filosóficas que Federico envió a eruditos musulmanes eran «tanto parte de la iniciativa diplomática de la década de 1240, dirigida a los gobernantes almohades de Marruecos, como un acto de investigación filosófica».

4.- Massignon vio un fuerte lazo de unión entre estos dos personajes paradójicos, dos personas al margen de la Ley religiosa (*sharī'at*) que actuaron cada uno en su época como la «conciencia del Islam», y que alcanzaron la expresión más

elevada de la Unidad Divina en el más humillante de los finales. En sus escritos sobre Ibn Sab'in y sus seguidores los considera como la continuación del espíritu de Mansur Hallāy, el gran sufi martir de Shirāz (Irán), en al-Andalus. Los que condenaron los principios de Ibn Sab'in vieron, en su forma de actuar y en sus enseñanzas, el espectro de una conspiración ismailí. Pero esta «conspiración», según Massignon, no fue más que un invento, producto de la animosidad de la «mediocridad intelectual de esos cazadores y hechiceros» (1982, II, pp. 311-317).

También es interesante recordar que Hallāy es uno de los cuatro maestros sufíes persas que Sohrawardi (1191 d.C.) nombra en su obra *Al-mashārī' wa l-mutārahāt* como transmisores del fermento de la sabiduría de la Unidad del Ser de la antigua Persia [*Josrawānī*] en el seno del Islam, bajo la forma del sufismo. Escribe: «El fermento de los *Josrawānī*, en su recorrido en la Senda, llegó al caminante de Bastām [Bāyazīd], después al caballero de Bayzā' [Hallāy] y luego a los viajeros de Āmol [Abol Abbās Qassāb] y de Jaraqān [Abol Hasan Jaraqānī].»

5.- Un relato popular dice que se suicidó abriéndose las venas mientras circunvalaba la Kaaba, buscando el último éxtasis de la Unión. Otro relato distinto, de su contemporáneo Bādīsī (Lator, 1944, pp. 378-408), sugiere que Ibn Sab'in fue envenenado por orden de Muzaffar, gobernante del Yemen.

6.- «El sobrenombre al-Shushtari no significa que sea originario de la ciudad persa de Shushtar (Tustar para los árabes), que era bien conocida para los andalusíes principalmente a través de sus tejidos de seda y sus famosos *tirāz*, llamados «tustari». Este nombre provenía del hecho de que naciese en el barrio de Zuqāq al-Shushtari de Guadix, así denominado a causa de la gran colonia de emigrantes persas que vivían allí y que eran originarios de Shushtar (en Irán)» (L. Massignon. Citado en la obra *De Persia a la España musulmana*, de S. Shafa). Sin embargo, no hay dato alguno sobre la procedencia de sus padres, de si eran o no originarios de Shushtar y por ello vivían entre sus compatriotas. «Ibn Luyun dice que Shushtari era emir e hijo de emir, pero que se convirtió en pobre e hijo de pobre» (Ibíd.). Al mismo tiempo, lo que refuerza la idea de la procedencia persa de Shushtari, es el uso abundante en sus poemas de términos simbólicos como vino, copa, taberna, libertino, cristiano/a, cruz, etc., característicos principalmente de los sufíes

y poetas persas y de los que se alimentaron del sufismo amoroso persa. Para más información sobre el sentido interior de esta terminología simbólica de los sufíes, véase la obra del Dr. Javad Nurbakhsh *Simbolismo sufí*, tomos 1 y 2. [N.T.]

7.- A mediados del siglo XI (IV de la Hégira), se formó una sociedad secreta en Basra y en Bagdad, entre cuyos miembros figuraban grandes doctores y sabios del Islam, principalmente iraníes. Esta sociedad se llamaba «Fraternidad de los puros» y sus objetivos quedaban expresados en esta declaración de intenciones: «La religión del Islam ha sido invadida por supersticiones y conceptos equivocados; la única manera de limpiar la religión de esta corrupción es a través de la filosofía. Por ello, la Ley árabe (*shari'at*) debe perfeccionarse combinándola con la filosofía griega». Se publicaron cincuenta y un artículos conformes a este espíritu. (*Farhangue Dehjodā*) [N.T.]

8.- Ibn Mar'a b. Dahhāq (f. 611/1214), contemporáneo de Ibn 'Arabi y seguidor de la Shuziyya, fue exilado de Málaga a Murcia. Estaba aparentemente muy versado en la tradición sufi de Andalucía, y citó en sus obras el *Ketab al-tahhid al-moqimim* y escribió un comentario sobre el famoso *Mahāsin al-majāles* de Ibn al-'Arif (Addas, 1992, pp. 916, 926). La orden Shuziyya fue fundada por A. Shuzi, un *qazī* exiliado de Sevilla que pasó su vida como mendigo vagabundo en Tremecén.

9.- *Tahqiq*, como lo afirma Lator (1944, p. 391), es un término muy importante para Ibn Sab'in. Lo equipara frecuentemente con el sufismo, refiriéndose a los sufíes como los que verifican (*mohaqqiqin*). En su *Budd al-'arif*, la filosofía sirve como prolegómeno, planteando problemas y organizando hechos que deben ser, de hecho, criticados y «verificados» por la experiencia mística individual. En alusión a este análisis de la filosofía desde el punto de vista del *tahqiq*, Massignon (1963, p. 509) llama a Ibn Sab'in «crítico místico de los filósofos».

10.- Chodkiewicz (1982, p. 56, n. 18) apunta una lectura alternativa para este pasaje coránico (28,28), en el que el pronombre «Su» (de él) puede ser también leído «su» (de ello), quedando así: *Todo perece excepto su faṣṣ* (esto es, la esencia de la cosa), que es la manera en que Ibn 'Arabi interpreta a menudo este pasaje (véase Chittick, 1989, pp. 102, 118, 127). Estas dos interpretaciones distintas señalan la diferencia importante entre

cómo Ibn 'Arabi entiende las cosas en términos de teofanía (*tafālli*) y cómo Ibn Sab'in niega radicalmente todas las cosas [es decir, niega una existencia real, una esencia propia para las cosas]. Respecto a este último concepto, es significativo que Balyāni, en la línea de Ibn Sab'in, recalque que este pasaje —*Todo perece salvo Su Faṣṣ*— significa que «no hay existente salvo Dios» (Balyāni, 1982, p. 56).

11.- Massignon (1982, II, p. 418) fue el primero en afirmar esto, sin documentación ni pruebas definitivas al respecto. Chodkiewicz (1982, pp. 23-24) dice que esta afirmación concuerda con los escasos datos disponibles y con las similitudes aparentes entre Balyāni e Ibn Sab'in.

12.- Chodkiewicz (1982, p. 36, n. 53) escribe que, si bien Ibn Sab'in no menciona a Ibn 'Arabi, no se puede, «sin caer en lo absurdo», considerar el desarrollo de la doctrina de Ibn Sab'in autónomo y sin influencia de Ibn 'Arabi. También señala que Ibn Sab'in, según cuenta Munawi, tuvo contacto en Egipto con Qunawi, discípulo de Ibn 'Arabi. D. y M.-Th. Urvoy (1976, p. 102), señalan a personajes como 'Abd-ol Qani al-Nāblusi (1143/1731) —que trataron de interpretar el simbolismo cristiano de Shushtari siguiendo la doctrina de la santidad de Ibn 'Arabi (ver más adelante)—, como ejemplos de pensadores con doctrinas cuya asimilación indicaba el proceso que finalmente conducía a considerar la escuela de la Unidad absoluta como una interpretación independiente de la *wahdat al-wojud*.

13.- Massignon (1982, II, p. 315) afirma que Ibn Jatib e Ibn Jaldun fueron instruidos por el mismo maestro sufi, Abu Mahdi al-Zayyāt, que distinguía entre estas dos aproximaciones a la Unidad Divina.

14.- Shushtari compuso versos en la forma clásica de la casida, pero su medio poético más importante fue la poesía estrófica, y en particular el zéjel, forma poética típicamente andalusí. Si bien Ibn 'Arabi había convertido la *movashshaha* en un vehículo importante para la expresión sufi, Shushtari fue el primero en usar el zéjel para este propósito (al-Nashshar, 1953, p. 124).

15.- Chodkiewicz cita el caso de un pseudo profesor de la Qarawiyyin, que «clamaba ser muy hostil a los extremistas sufíes (*qulat*), categoría que incluye a Hallāy, Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in... Pero que, al mismo tiempo, afirmaba su disfrute de los poemas de Ibn al-Fārid, Shushtari o

al-Harrāq, que son recitados en las reuniones sufíes» (1993, p. 14).

16.- Abou-Bakr (1987) argumenta en detalle la interacción entre el sufismo y la poesía estrófica de Shushtari, resaltando la posición de autoconsciencia que el poeta adopta en esas obras.

17.- Laila y Majnún son los dos protagonistas de una de las historias de amor más bellas de la literatura persa, que posee especial valor para los sufíes por su contenido interior. Una de sus versiones más conocidas, fue escrita por Nezāmi Gan'yawi (siglo XII). [N.T.]

18.- D. y M.-Th Urvoy (1976, pp. 99-121) presentan una traducción abreviada del poema y su comentario. En su disculpa por los temas cristianos del poema, Nāblusi se refiere a la exposición de Ibn 'Arabi de la «santidad mohammadiana», afirmando que Shushtari busca expresar la naturaleza mohammadiana de Jesús y de sus monjes en esas líneas, una afirmación de la que Urvoy arguye era ajena al propósito de Shushtari. Nāblusi se fundaba en la tradición akbariana, pero también estaba interesado en la doctrina de la *wahdat al-motlaqa*. Estaba afiliado a las órdenes Mawlawi y Naqshbandi.

19.- Hacen alusión a lo que se conoce en el sufismo como la Alianza o el compromiso, el compromiso divino que fue establecido en la preeternidad entre Dios y sus criaturas, al que hace referencia el versículo coránico: *Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y los hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy Yo vuestro Señor?». Dijeron: «Claro que sí, damos fe!»* (7,172). [N.T.]

20.- Alude al versículo coránico: *Él es el creador de los cielos y de la tierra. Y cuando decide algo, dice tan sólo «¡Sé!» y es* (2,117). En otras palabras, la palabra «¡Sé!» es símbolo de la Voluntad omniabarcante de Dios, que realiza y crea lo que Él desea en el mismo instante que lo desea. [N.T.]

21.- La poesía de Shushtari había representado un importante papel en la espiritualidad shāzeli. Puede notarse su influencia entre sabios como Ibn 'A'yiba (1224/1809), que comentó los poemas de Shushtari y cita al poeta como autoridad (véase Michon, 1973), y más recientemente, Ahmad al-'Alawi (véase Lings, 1993, pp. 76 y 126).

22.- Véase también Lator (1944, pp. 410-412), para consideraciones similares sobre la impenetrabilidad de la prosa de Ibn Sab'in, incluyendo la cita de Jatib: «Sólo Dios sabe lo que realmente quiere

decir; sólo Dios penetra el misterio íntimo de su pensamiento».



Referencias

___Abou-Bakr, O.M. 1987. *A Study of the Poetry of al-Shushtari*. Doctoral dissertation, Universidad de California, Berkeley. Ann Arbor: UMI 8726124.

___Abulafia, m. 1994. «Ethnic Variety and Its Implications: Frederick II's Relations with Jews». En *Intellectual Life at the Court of Frederick II Hohenstaufen*. Edición de W. Tronzo. Hanover: University Press of New England.

___Addas, C. 1992. «Andalusi Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabi». En *The Legacy of Muslim Spain*. Edición de S.K. Jayyusi. Leiden: E. J. Brill.

___Badawi, A. 1958. «El Panteísmo Integral de Ibn Sab'in». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid (R.I.E.E.I.)*. VI: 103-108.

___Balyāni, A. 1982. *Épître sur l'Unicité absolue*. Traducción del árabe e introducción por M. Chodkiewicz. París: Les Deux Océans.

___Chittick, W. 1981 «Sadr al-Din Qunawi on the Oneness of Being». *International Philosophical Quarterly* 21/2: pp. 171-184.

___1989. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press.

___1992. «Spectrums of Islamic Thought: Sa'id al-Din Farghāni on the Implications of Oneness and Manyness». En *The Legacy of Medieval Persian Sufism*. Edición de L. Lewisohn. Londres: Khanqahi-Nimatullahi Publications.

___Chodkiewicz, M. 1982. Introducción en Balyāni, *Épître sur l'Unicité absolue*. París: Les Deux Océans.

___1993a. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabi, the Book and the Law*. Traducido del francés por D. Streight. Albany: State University of New York Press.

___1993b. *Seal of the Saints: Prophet-hood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Traducido del francés por Liadain Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society.

___Lator, E. 1944. «Ibn Sab'in de Murcia y su *Budd al-'Arij*». *Al-Andalus* IX, pp. 371-417.

___Lings, M. 1993. *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawi*. 3ª edición. Cambridge: Islamic Texts Society.

___Massignon, L. 1949. «Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz enterrado en Damietā». *Al-Andalus* XIV/1 pp. 29-57.

___1963. «Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane». En *Opera Minora*, vol. I, pp. 508-513.

___1982. *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 vols. Traducida del francés por H. Mason. Princeton University Press.

___Mehren, M.A.F. 1879. *Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'in Abd Oul-Haqq avec l'Empereur Frédéric II de Hohenstaufen*. Extrait du *Journal Asiatique*. N° 13. 1979, París: Imprimerie Nationale.

___Michon, J.L. 1973. *Le Soufi marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son Mi'rāj*. París: J. Vrin.

___Al-Nashshar, A.S. 1953. «Abol Hasan Al Sustari, místico andaluz y autor de zéjeles y su influencia en el mundo musulmán». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (R.I.E.E.I.)*. Vol. I, pp. 122-155.

___Nasr, S.H. 1991 «Theology, Philosophy and Spirituality». En *Islamic Spirituality II: Manifestations*. Vol. 20 de la *Encyclopaedia of World Spirituality*. Nueva York: Crossroads.

___Sells, M.A. 1994. *Mystical Languages of Unsayng*. University of Chicago Press.

___Shushtari, A. 1988. *Poesía estrófica atribuida al místico granadino as-Shustari*. Editado y traducido del árabe por Federico Corriente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

___Urvoy, D. & M.Th. 1976. «Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'in et la question de la spécificité de la pensée». *Studia Islamica* XLVI, pp. 99-121

___Wasserstrom, S.M. 1994. «Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration». Versión en borrador de un artículo presentado en la conferencia sobre «Christians, Muslims an Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change». A punto de editarse por M. Meyerson. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.