

La Experiencia y la Doctrina del Amor en Ibn 'Arabi ¹

<http://www.webislam.com/articulos/67858->

[la_experiencia_y_la_doctrina_del_amor_en_ibnarabi.html](http://www.webislam.com/articulos/67858-la_experiencia_y_la_doctrina_del_amor_en_ibnarabi.html)

Claude Addas ²

“Por Dios, que siento tanto amor que parece como si los cielos pudieran partirse en dos, las estrellas caer y las montañas huir, si yo los obligara a cargar con él. Tal es mi experiencia del amor”. Si atribuyera esta cita a Rûmî o a Ruzbehân Baqlî ³ nadie se sorprendería: ambos son reconocidos unánimemente como los más ilustres representantes de la “senda del amor”, que es el corazón de la tradición mística del Islam. Pero este lamento emitido por un corazón inflamado está en las *Futûhât* ⁴, el trabajo cuyo “tono impasible y helado” denuncia Massignon ⁵. Massignon había leído todo esto; sin duda conocía este pasaje, pero incluso si se detuvo en él durante unos momentos, probablemente no vio nada más que un simple recurso literario. Para él, Ibn 'Arabî sólo era un árido y arrogante demagogo, y nada pudo convencerlo de que revisara esta opinión, la cual mantuvo desde su juventud. Lo cierto es que el autor de los *Fusûs* ⁶ también lo es del *Turyumân al-ashwâq* ⁷; ¿pero es esta colección de poemas algo más que una excepción en la árida extensión de un gigantesco *corpus* de abstracciones? Corbin ⁸ se esforzó por demostrar que no era así en absoluto. ¿Se entendió su mensaje? En cualquier caso, se puede ver que en trabajos recientes siempre se presenta a Ibn 'Arabî como el representante de una especie de misticismo especulativo dentro del Islam, en contraste con la clase de misticismo representado brillantemente por Rûmî. Uno de sus traductores, de quien podría esperarse que estuviera mejor informado, lo acuso recientemente de “*imperialismo metafísico*”. Un excelente investigador americano, William Chittick, ha dedicado dos documentadas monografías a Rûmî y a Ibn 'Arabî, respectivamente. Resulta significativo que la primera se titule *The Sufi Path of Love* (“La senda sufí del amor”), y la segunda *The Sufi Path of Knowledge* (“La senda sufí del conocimiento”).

Sin negar que hay considerables diferencias de énfasis entre el *Masnawî* y las *Futûhât*, podemos ver en ellas el reflejo de controversias históricas que no son extrañas al mundo del Cristianismo latino: ¿Qué facultad juega el papel más importante en el *itinerarium in deum* (camino hacia Dios)? ¿La voluntad, de la cual proviene el amor, o el intelecto, del cual proviene el conocimiento?

En el caso de Ibn 'Arabî, sus escritos nos convencen de que carece de sentido oponer el camino del amor al del conocimiento. Además, sus trabajos deberían leerse sin ninguna idea preconcebida. La empatía no disimulada de Massignon hacia Hallay, cuyo “martirio”, por usar su expresión, recuerda mucho a la pasión de Cristo, es fácilmente comprensible si entendemos, de un modo más general, la empatía de algunos especialistas occidentales hacia los místicos musulmanes en los que descubren algunas afinidades espirituales con la tradición judeo-cristiana. Esto no debería hacernos olvidar que el marco de la tradición islámica es el Profeta Muhammad, y que sólo él constituye el ejemplo, el modelo infalible que el peregrino hacia Dios debería imitar en grado sumo. Este axioma proporciona la base y la estructura de la doctrina hagiológica de Ibn 'Arabî y también dirige su viaje espiritual.

Justo después de afirmar que el cosmos no podría cargar con el peso de su amor, a riesgo de derrumbarse, Ibn ‘Arabi nos ofrece un comentario revelador: “*Sin embargo –dice– Dios me reafirmó en esta experiencia del amor, a través de la fuerza que he heredado del ‘señor de los amantes’*”. (Una expresión que, desde luego, se refiere al Profeta del Islam). En otro lugar del mismo pasaje vuelve sobre este asunto de la experiencia del amor místico, que a los ojos de Ibn ‘Arabi resulta claramente fundamental: “*Dios me ha dado una enorme cantidad de amor, pero también me ha dado la capacidad para controlarla*”. En otras palabras, aunque la gracia del amor que lo abruma pueda ser poderosa, él todavía conserva el dominio de los “*estados espirituales*” que probablemente va a experimentar. Por lo tanto, está ebrio de amor, pero sin embargo sobrio.

Si hay una cuestión que ha obsesionado a los buscadores espirituales musulmanes desde el siglo cuarto de la Hégira, y mas precisamente desde el 24 de dhu l-qa'da de 309H/922 d.C., es la idea de *sukr* (“*ebriedad espiritual*”⁹). Aquel día, Hallay fue ejecutado en la plaza pública de Bagdad. Aunque el proceso legal que lo llevó a ser condenado a muerte también fue –quizás por encima de todo– un asunto político, el hecho que todavía recuerdan los sufíes de ayer y hoy es que Hallay murió por revelar abiertamente secretos inviolables mientras estuvo ebrio; un punto de vista compartido por Ibn ‘Arabi. Además, respecto a la pregunta de si es preferible la “sobriedad” o la “ebriedad”, la mayoría de los maestros se declaran a favor de la primera, aunque enfatizan que la culminación para el adepto espiritual es combinar ambas o, más bien, alcanzar el *i'tidâl*, el “equilibrio” perfecto entre estos dos pilares.

Como se desprende de lo dicho anteriormente, Ibn ‘Arabi se adhiere de forma clara a esta doctrina del “punto medio” comúnmente mantenida, la cual no debe perderse de vista cuando nos ocupamos de su biografía espiritual. De hecho, un examen de sus escritos sobre este tema deja claro que esta noción del *i'tidâl* tiene una importancia extrema dentro de su doctrina sobre la experiencia del amor místico en su grado más elevado.

El maestro andalusí ha escrito sobre el amor en innumerables ocasiones, tanto en textos poéticos como en forma de exposiciones razonadas. No sólo el *Turjumân al-ashwâq* y la mayor parte del *Diwân al-ma'ârif* (“*La recopilación de los conocimientos*”), sino también numerosos pasajes del *Kitab al-Tajalliyât* (“*Libro de las manifestaciones*”) y del *Tâj al-rasâ'il*¹⁰ se incluyen dentro del primer género y dan testimonio, a menudo en forma de alusiones, de la experiencia personal del autor en este terreno. Cuando menos, estos trabajos muestran que el Shaij al-Akbar¹¹ no pretende adoctrinar sino dar testimonio (*shahîd*). Sin embargo, aquí dedicaré mi atención al segundo tipo de escritos, aquellos que exponen estrictamente planteamientos doctrinales. Además de una serie de capítulos que aparecen en la parte de las *Futûhât* dedicada a los “*estados espirituales*” (*Fasl al-ahwâl*) y que tratan en particular sobre la “sobriedad”, la “ebriedad” y la “satisfacción”, cuatro de las respuestas al cuestionario de Tirmidhi¹² revelan las principales ideas de Ibn ‘Arabi sobre este tema. También aparecen importantes comentarios en los pasajes que tratan sobre la idea de la “belleza” (*yamâl*) que, como veremos, modula de principio a fin el pensamiento de Ibn ‘Arabi sobre el amor Divino. Finalmente, el capítulo 178 de las *Futûhât*, titulado “*Sobre el conocimiento de la morada del amor y sus secretos*”, desarrolla el tema de forma extensa, y por eso mis reflexiones se centrarán en este capítulo.

Además, este capítulo tiene una característica distintiva que, aunque sea de una naturaleza estilística, sin embargo resulta significativa en relación con nuestro tema: es el capítulo de las *Futûhât* que contiene la mayor cantidad de poesía. Ni que decir tiene que no resulta extraño que el objeto de nuestro estudio, el amor, pueda verse favorecido por el lenguaje poético que, liberando a las palabras de las limitaciones impuestas por el razonamiento ordenado y discursivo, es capaz de expresar el deseo inefable de Dios. Y dado que se trata precisamente de una experiencia enmarcada en el ámbito de lo inefable, el Shaij al-Akbar recurre a menudo a la más universal de las imágenes para dar una pista: La del “amado”, cuyo nombre, a pesar de todo, varía con el capricho de su pluma.

“Tengo un Amado cuyo nombre es el de todo aquel que tiene nombre”, declara en el *Diwân al-ma'ârif*. Resulta sorprendente que este verso inicie la extensa sección de esta recopilación que contiene innumerables odas donde el autor proclama sin reservas la pasión que lo consume. Hay, además, un término que se repite varias veces en esta larga serie de poemas: *hawâ'*, “amor pasional”, que el autor de las *Futûhât* define como “total aniquilación de la voluntad en el Amado”.

Aquí tenemos unos pocos ejemplos, entre cientos:

"Soy el siervo de la pasión y el siervo del Amado. El fuego de la pasión abrasa mi corazón y el Uno al que yo amo está en mi recuerdo. La pasión se ha apoderado de las riendas de mi corazón y donde quiera que dirija mi mirada la pasión está frente a mí".

Otro testimonio de esta enfermedad del amor aparece en este pasaje de *Tanazzulât al-mawsiliyya* (“Lo revelado en Mosul”):

“Sean todas las alabanzas para Dios, quien creó el amor (al-hawâ'), un santuario al que dirigen su camino los corazones de todos los hombres cuya formación espiritual está completa, y una Ka'ba circunvalada por los secretos que hay en los pechos de los hombres refinados de espíritu.”

Debemos reconocer que el tono no es severo ni impasible. De hecho, es un tono que todos reconoceríamos como inspirado por el amor abrasador de aquellos que reconocen y contemplan la imagen del Amado en todo momento y en todo lugar. ¿Pero es aceptable un amor semejante cuando su objeto es el Todopoderoso? No se llamen a engaño sobre este asunto, pues no se trata de una pregunta retórica. Muy al contrario, eminentes *fuqahâ'* (alfaquíes, doctores de la Ley) han tratado seriamente sobre ello.

Desde Ibn Yawzî hasta los doctores wahabíes¹³, muchos han calificado como sacrílega esta pretensión y han defendido que el vocabulario amoroso sólo puede emplearse en relación a los seres creados. Ibn 'Arabi, que no desconocía en absoluto estas controversias, comienza la larga exposición del capítulo 178 con un repaso de las principales sentencias de Dios en el Corán y en el hadîz que atribuyen la acción de amar tanto a Dios como al Hombre. Desde el principio, una tras otra, estas citas no sólo sirven para prevenir posibles críticas, proporcionando una base escrituraria al tratado que viene a continuación, sino que muestran a las claras los principios que gobiernan la doctrina del amor en Ibn 'Arabî, así como sus prioridades. Por lo tanto, permítanme analizarlas.

El primer versículo coránico mencionado afirma: “*Di: si amáis a Dios, seguidme y Dios os amará*” (3:31). Nunca se insistirá en esto lo suficiente: aunque la enseñanza iniciática de Ibn ‘Arabi pueda parecer compleja en algunas de sus exposiciones y el campo del conocimiento que cubre resulte amplio, en su análisis final llega a esta sencilla idea que está en absoluta conformidad con el “*excelente modelo*” que representa el Enviado de Dios y, por tanto, con la más completa obediencia a la Ley Divina a la que él mismo se sometió. Esto nos lo recuerda constantemente el hecho de que, entre todos los versos del libro donde se menciona el amor, diera prioridad al que declara solemnemente que todo deseo de amar a Dios debe estar supeditado a seguir el modelo del Profeta (*sequela prophetae*).

Después está el famoso versículo de la Surat al-Mâ’ida (Corán, 5:54), que ha sido ampliamente comentado por los maestros sufíes y que afirma: “*Dios hará surgir gente a la que Él ame (yuhibbuhum) y que Lo amen (yuhibbûnahu)*”. *Yuhibbuhum* y *yuhibbûnahu*: el orden en el que se formulan estas dos propuestas no carece de importancia, pues implica que el amor de las criaturas hacia Dios es el resultado del amor que el Creador tiene hacia ellas y, por lo tanto, es una consecuencia de éste. En relación con la interpretación esotérica de este versículo, es necesario hacer notar que ya en la *Ihyâ’* de Gazâlî¹⁴ encontramos la idea, desarrollada en detalle por Ibn ‘Arabi, de que cuando Dios ama a Sus criaturas –lo cual se expresa con el vocablo *yuhibbuhu* – en realidad se ama a Sí Mismo (*lâ yuhibbu illa nafsahu*). “*En el sentido –escribe Gazâlî– de que no existe nada salvo Él (laysa fî-l wujûd illa huwa)*.” El Shaij al-Akbar también deduce muy lógicamente de esta afirmación metafísica –en la que se basa lo que más tarde se llamaría *wahdat al-wuyûd* (unidad de la existencia)– que las criaturas sólo aman a Dios, tanto si lo saben como si no. Es más: ¡El Universo entero Lo ama!

En muchas de las siguientes citas coránicas, la Revelación especifica las virtudes cuya práctica asegura al creyente el amor de su Señor y, a la inversa, los atributos que pueden frustrar este amor. Estas son cuestiones de naturaleza práctica y, por lo tanto, no cabría que despertaran un gran interés en un autor reconocido como un “*lingüista de lo esotérico*”. Sin embargo, Ibn ‘Arabî les dedica una amplia exposición en el resto del capítulo. Respecto a este asunto, me gustaría hacer una observación que revela lo profundamente enraizadas que están sus enseñanzas en la persona del Profeta: dice que cada una de las virtudes que provocan el amor de Dios hacia la persona que las posee, sólo pueden ser adquiridas por el creyente a través de su constancia en la adaptación al modelo muhammadiano; este es el signo más evidente y el fruto de la sinceridad de quien sigue el modelo de Muhammad.

Los dos hadîces qudsîes¹⁵ que se mencionan después han dado lugar a toda una literatura mística, empezando por el trabajo de Ibn ‘Arabî. El primero –que no aparece en las colecciones canónicas, pero cuya autenticidad certifica Ibn ‘Arabî en virtud de una revelación (*kashf*)– responde a la pregunta de por qué fue creado el mundo: “*Yo era un tesoro escondido y quise (ahbibtu)*¹⁶ *ser conocido; por eso creé a las criaturas y Me di a conocer a ellas; por eso Me conocen.*” Varios trabajos, en particular los de Corbin, han mostrado que la cosmogénesis akbarî se nutre por completo de esta sentencia divina. Ibn ‘Arabî extrae de élla dos conclusiones principales, las cuales están relacionadas con una definición más concreta del papel del amor: Por un lado, a un nivel macrocósmico, la creación proviene del amor divino; por el otro, desde un punto de vista iniciático, el amor y el conocimiento, que son los términos clave en este hadîz (*ahbibtu an u'raf*: “*quise/amé*

ser conocido”), son distintos pero inseparables, y por lo tanto no hay razón para enfrentarlos.

El segundo hadîz , que es canónico, recuerda el amor que Dios tiene hacia algunos creyentes en particular: “*Mi siervo no se acerca a mí con nada de lo que amo, salvo con los actos que le he prescrito. Y continúa acercándose a Mí con actos voluntarios, hasta que Yo lo amo. Entonces, cuando lo amo, soy el oído con el que oye, la vista con la que ve, la mano con la que agarra y el pie con el que camina.*” Por consiguiente, aquí quedan expuestos tanto los medios que permiten al hombre ser amado por Dios de un modo personal, como los efectos espirituales de este amor. En este caso, Ibn ‘Arabi comenta el segundo punto, aunque muy brevemente pues tan solo relaciona la parte final del hadîz (“*soy el oído con el que oye*”, etc...) con otra sentencia divina, esta vez del Corán, que afirma: “*No fuiste tú quien lo arrojó cuando lo arrojaste, sino que fue Dios quien lo arrojó.*” (Corán, 8:17). En su respuesta a la cuarta pregunta sobre el amor planteada por Tirmidhi, Ibn ‘Arabî declara en relación con este tema: “*¡De este modo, eres el que ama y el que no ama!*” (*anta muhibb lâ muhibb*). Esta es una paradoja que explica las dos perspectivas doctrinales exhibidas por el Shaij al-Akbar en sus obras, y que a veces, como aquí, se cruzan dando lugar a una aparente contradicción de los términos: la perspectiva “horizontal”, donde el expone su pedagogía, toma claramente en consideración el punto de vista subjetivo del aspirante; y la perspectiva “vertical”, donde nace su doctrina metafísica, se apoya en la idea del *wahdat al-wuyûd*.

Ibn ‘Arabî concluye su argumentación escrituraria de este párrafo de la introducción, mencionando una serie de “tradiciones” (*ajbâr*) atribuidas al Profeta. Sólo subrayaré una, debido a la gran importancia que tiene dentro de la doctrina akbarí sobre el amor.

Dice el Enviado de Dios: “*Dios es Bello y ama la belleza*”. Estas dos nociones, el amor y la belleza, son tan inseparables para Ibn ‘Arabî que, en efecto, este hadîz está omnipresente en todos sus escritos sobre el amor –incluido este capítulo 178 de las *Futûhât* –, ya sea refiriéndose a él de un modo explícito o citándolo veladamente. Es cierto que el imâm Gazâlî también concede gran importancia a este tema en el extenso capítulo de su *Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn*, titulado *Kitâb al-mahabba* (“*Libro del amor*”). Para él, sin embargo, la belleza sólo es una causa (*sabab*) del amor entre otras; para Ibn ‘Arabî es la fuente principal e inagotable. Por lo tanto, a la pregunta número 118 de Tirmidhi: “*¿De dónde proviene el amor?*”, Ibn ‘Arabî contesta sin rastro de duda: “*De la manifestación del Nombre al-Yamîl*”¹⁷.

Ibn ‘Arabî mantiene que la belleza es una causa eficiente del amor, ya que es amada en sí misma (*mahbûb li dhâtihi*). De ahí se deduce que Dios, que es bello, se ama a Sí mismo. Ahora el amor es, esencialmente, una fuerza dinámica, pues posee la cualidad de obligar al amante (*muhibb*) a estar en movimiento: le hace esforzarse por alcanzar el objeto de su deseo que, bajo el efecto de la atracción magnética del amor, a su vez es arrastrado de manera irresistible hacia el amante. Así es como realmente se mueve todo el universo gracias al amor. “*Si no hubiera sido por el amor –declara Ibn ‘Arabî– nada habría sido deseado y por lo tanto nada existiría. Este es el secreto contenido en ‘quise ser conocido’*”. El amor es la fuerza que origina la existencia, pues sólo tiene que llenar una ausencia o, más exactamente, desea hacer presente el objeto amado que necesariamente está ausente

(*ghâ'ib*) o perdido (*ma'dûm*), pues es cierto que sólo se desea lo que no se tiene. De ahí que poseamos el recurso de la imaginación (*jayâl*), que permite recrear el objeto amado (*mahbûb*), y la cual recomendó el Profeta de forma implícita en la vida espiritual, cuando definió el *ihsân* como “*adorar a Dios como si Lo vieras*”. No obstante, algunas personas corren el riesgo de preferir la imagen de Dios que se imaginan –la cual es necesariamente una representación imperfecta y limitada– antes que al propio Dios.

Notas

1. Traducido y extractado del inglés, a partir del artículo publicado en la página de la Ibn ‘Arabi Society: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/addas1.html> Texto presentado para el simposio del Worcester College, Oxford, del 4 al 6 de mayo de 2002. El texto original está escrito en francés y ha sido traducido al inglés por Ceclilia Twinch.
2. La Dra. Claude Addas, afamada islamóloga y arabista musulmana de Francia, es hija del célebre y reconocido especialista musulmán de origen polaco Michel Chodkiewicz —autor de numerosos trabajos sobre la mística del Islam. Claude Addas se doctoró en filosofía en 1987 por la Universidad de París, donde presentó una tesis sobre la vida de Ibn Arabi, publicada en francés con el título de *Ibn Arabi ou la Quette du Soufre Rouge* (Éditions Gallimard, París, 1989). Existe una traducción al castellano titulada *Ibn ‘Arabi o la búsqueda del azufre rojo*. (Colección Ibn Al‘Arabi, Editora Regional de Murcia, 1996). (Nota de la Redacción).
3. Abu Muhammad Sheikh Ruzbehan Baqli (1128-1209) fue un poeta místico sufi nacido en Irán. (Nota de la Redacción).
4. Se refiere a la obra *Futûhât al-Makkiyah* (“*Iluminaciones de La Meca*”). Véase la traducción al castellano de una parte de esta obra: *Las iluminaciones de La Meca*, Editorial Siruela, Madrid, 2005. (Nota de la Redacción).
5. Louis Massignon (1883-1962) es uno de los más famosos islamistas europeos del siglo XX. Eminente intelectual católico francés, su obra tiene como eje fundamental a los hombres de todas las procedencias y civilizaciones, inspiración que despertó en él un profundo interés por los estudios transculturales. Véase algunas de sus obras traducidas al castellano: *La pasión de Hallaj*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000; *Ciencia de la compasión*, Editorial Trotta, Madrid, 1999; *La guerra santa suprema del Islam árabe*, Editorial Olañeta, Barcelona, 2007. (Nota de la Redacción).
6. *Fusûs al-Hikam* (“*Los engarces de la sabiduría*”). Véase *Los engarces de la sabiduría*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1991. (Nota de la Redacción).
7. *Turyumân al-ashwâq* (“*El intérprete de los deseos*”). Véase *El intérprete de los deseos*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2002. (Nota de la Redacción).
8. Henry Corbin (París 1903-1978), fue islamista, filósofo y el gran descubridor y presentador del Islam espiritual en Occidente. Fue discípulo de Étienne Wilson y posteriormente de Louis Massignon, al que sucedería en la Cátedra de Estudios Islámicos y Religiones Árabes de la Universidad de París, tras prolongadas estancias en Turquía, Siria, Líbano, Egipto, y sobre todo, Irán. Entre 1954 y 1974 fue director del Departamento de Ciencias Religiosas de la École Pratique des Hautes Études. Las obras de Henry Corbin publicadas hasta la fecha en castellano son: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, *Historia de la filosofía islámica*, Trotta, Madrid, 1994; *El hombre y su ángel*, Destino, Barcelona, 1994; *Avicena y el relato visionario*, Paidós, Barcelona, 1995; *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1997; *El hombre de luz en el sufismo iraní*, Siruela, Madrid, 2000; *Templo y contemplación*, Trotta, Madrid, 2001; *El encuentro con el ángel* (tres relatos visionarios de S. Y. Sohravardi tomados de *L’Archange empourpé*), Trotta, Madrid, 2001. Varios artículos han aparecido en la revista *Axis Mundi* 1, 4 y 5 (1ª época) y 4 (2ª época) (1994-1999) (Nota de la Redacción). (Nota de la Redacción)
9. Véase Pierre Lory, “*Formas de éxtasis en las corrientes místicas musulmanas*”, en revista *Alif Nûn* n° 31, octubre de 2005. (Nota de la Redacción).
10. *Tâj al-Rasâ’il wa-Minhâj al-Wasâ’il* (“*La corona de las epístolas y el camino de las intercesiones*”). (Nota de la Redacción).
11. Shaij al-Akbar (el “*maestro más grande*”) es el apelativo por el que se conoce a Ibn ‘Arabi en todo el mundo islámico. (Nota de la Redacción).
12. Abû ‘Abdullâh Muhammad ibn ‘Alî al-Hakîm al-Tirmidhî (m. 908 d.C.), fue un místico de gran renombre y autoridad que, entre otras cosas, escribió una serie de cartas a dos místicos contemporáneos, Abû ‘Uthmân al-Hirî

y Muhammad ibn al-Fadl al-Balkhî, en las que contesta a argumentos o preguntas referentes al aspecto psicológico del sendero místico y expresa críticas de un sistema que se ha descarrilado por su excesiva preocupación por los aspectos negativos y reprochables del yo inferior (*nafs*). (Nota de la Redacción).

13. El wahabismo es un movimiento puritano y ultra-conservador dentro del Islam moderno, representado por el actual gobierno de Arabia Saudí. Nació en la Península Arábiga en el siglo XVIII, inspirado en las enseñanzas de Muhammad Abd al-Wahab, quien a su vez recibió la influencia de autores medievales como Ibn al-Yawzi (m. 1201), con su obra *Talbis Iblis*, o Ibn Taimiyya (m. 1328). Para saber más sobre el wahabismo, véase Abdelwahab Meddeb, *La enfermedad del Islam*, Editorial Gutenberg, Barcelona, 2003; Pascal Ménoret, Arabia Saudí, el reino de las ficciones, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2004. (Nota de la Redacción).

14. La autora se refiere a la obra “*Revivificación de las ciencias religiosas*” (*Ihyâ‘ ‘ulûm ad-dîn*), de Muhammad Abû Hâmid al-Gazâlî (1.058-1.111). Para más información, véase Amrei Rahman, “*Muhammad al-Gazâlî: análisis de su pensamiento y de su trayectoria vital*”, en revista Alif Nûn n° 37, abril de 2006. (Nota de la Redacción).

15. Un *hadîz qudsî* es un dicho donde el Profeta Muhammad transmite palabras procedentes del propio Dios, a diferencia del resto de hadices, que son dichos y actos del Profeta inspirados por su propia voluntad. El propio Ibn ‘Arabî realizó una recopilación del primer tipo de hadices, titulada *Mishkat al-anwar* (“*El tabernáculo de las luces*”). Para más información, véase *El tabernáculo de las luces*, Editorial Sufí, Madrid, 1998. (Nota de la Redacción).

16. *Ahbabtu* proviene de la misma raíz que *hubb* o *mahabba*, que significa “*amor*”; por tanto, una traducción literal sería: “*amé ser conocido*”. (Nota del traductor).

17. *Al-Yamîl* significa “*el Bello*”, y es uno de los Nombres divinos. Para Ibn ‘Arabî y su escuela, la características de la existencia son transmitidas en forma de manifestaciones de los Nombres Divinos. Para más información, véase Dr. Vincent J. Cornell, “*Islam tradicional frente a Islam moderno (II)*”, en revista Alif Nûn

Fuente: <http://islammdp.blogspot.com/2009/10/la-experiencia-y-la-doctrina-del-amor.html>