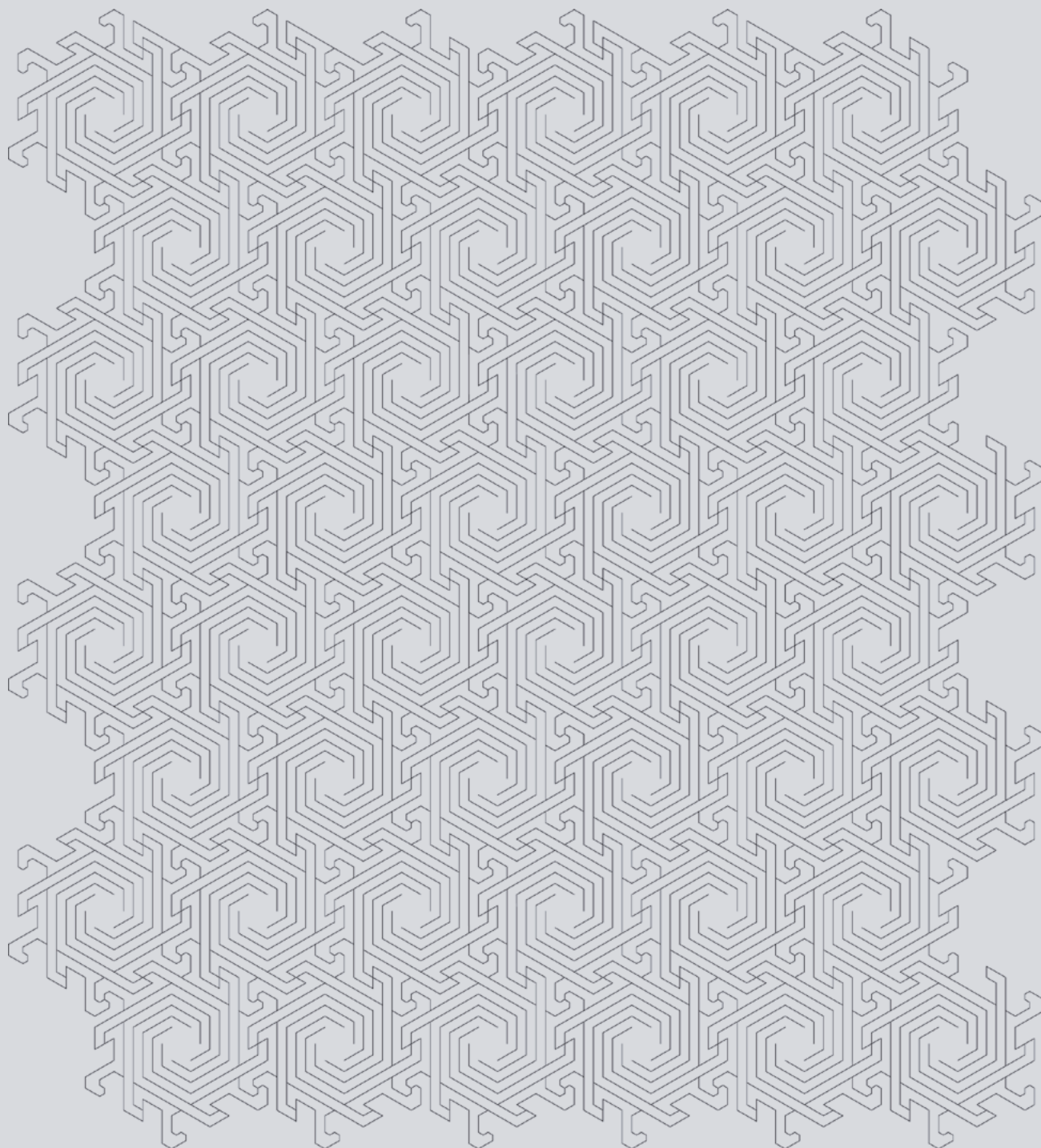


.....

UNA LECTURA DE IBN 'ARABĪ A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Jaime Flaquer García (Facultad Teología de Granada, Universidad Loyola)





Resumen: Ibn ‘Arabī propone una religión universal que engloba a todas las religiones pero que se teofaniza de manera sintética en la Ley revelada a Muhammad. Por ello sigue inspirando hoy visiones abiertas de la religión. Este artículo pretende contribuir a los intentos de aplicación al islam de las categorías de la Teología de las religiones cristiana que distingue entre los autores exclusivistas, los inclusivistas y los pluralistas. Para ello, analizaremos los textos del maestro sufí sobre la unicidad de la religión, el carácter universal del concepto de «Realidad de Muhammad» y la inclusión en ella de todas las revelaciones, particularmente la cristiana.

Palabras clave: islam, teología de las religiones, diálogo interreligioso, sufismo, mística.

**

Abstract: “A Reading of Ibn ‘Arabī in the Light of the Theology of Religions”. Ibn ‘Arabī proposes a universal religion which encompasses all religions but which is theophanised synthetically in the revealed Law to Muhammad. As such, it continues to inspire open visions of religion today. This article aims to contribute to attempts to apply the categories of Christian theology of religions that distinguish between exclusivist, inclusivist and pluralist authors regarding Islam. To this end, we will analyse the texts of the Sufi master on the unicity of religion, the universal character of the «Reality of Muhammad» and the inclusion in it of all revelations, particularly the Christian.

Keywords: Islam, theology of religions, interreligious dialogue, Sufism, mysticism.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el gran maestro sufí andalusí se han multiplicado estos últimos decenios y contamos cada vez con más traducciones en lenguas occidentales de su inmensa obra. Esto ha permitido que el interés por este genio del pensamiento universal traspase los límites de la comunidad sufí y de los que se confiesan como musulmanes. Hoy en día se interesan por su obra tanto personas que cumplen con los preceptos del islam y quieren profundizar en su sentido profundo como personas de otras religiones o incluso personas que buscan lo que se ha llamado una espiritualidad sin religión. Otros, además, ven en él una actualidad renovada dentro de la preocupación por el diálogo interreligioso. Es dentro de este ámbito que se enmarca el presente artículo.

De hecho, el cristianismo lleva más de medio siglo preguntándose cómo integrar dentro de su discurso teológico la pretensión de verdad de las otras tradiciones religiosas, después de haber cambiado radicalmente de perspectiva a raíz del concilio Vaticano II. Aunque el magisterio eclesial ha querido definir el «campo de juego de los teólogos¹, estos, católicos o protestantes, han desarrollado múltiples teologías para poder dar respuesta al evidente reconocimiento, por la experiencia del diálogo y del encuentro, de las múltiples bondades y de verdades que se hallan en las otras tradiciones religiosas. La cuestión se plantea cristianamente de la manera siguiente: ¿qué relación tienen estas verdades y esos caminos que también se presentan como «caminos de salvación» con Jesucristo que es el Camino, la Verdad y la Vida? ¿Se trata de caminos independientes o de caminos que conducen al Camino o tal vez de caminos incluidos en el camino?

En una época donde millones de musulmanes conviven con creyentes de otras religiones, es pertinente lanzar esta pregunta teológica también al islam, y de manera especial al sufismo, ya que este parece poder abordar esta cuestión de una manera genuina.

En este artículo presentaremos primero una síntesis de las distintas posturas teológicas cristianas frente a las otras tradiciones religiosas, veremos cómo esta cuestión se ha proyectado también hacia el pensamiento de Ibn 'Arabī², y analizaremos posteriormente en detalle los textos de este maestro sufí para contribuir a esta reflexión.

1 Más allá de los documentos conciliares, la reflexión teológica vaticana más importante la tenemos en el documento «El cristianismo y las religiones», de la Comisión teológica internacional, del 1996.

2 Maestro sufí andalusí (Murcia 1165 – Damasco 1240) extremadamente prolífico que no solo expresó su mística poéticamente, sino que con sus escritos fue probablemente el responsable de la edificación y sistematización del universo conceptual sufí a través de un pensamiento circular. Sin crear una cofradía propia, su influencia en el sufismo llega hasta nuestros días.

LA MIRADA DEL OTRO DE CADA RELIGIÓN

Cada religión queda interpelada por la existencia de otras pretensiones de verdad, y está obligada a dar algún tipo de respuesta teológica. El cristianismo ha reflexionado especialmente sobre desde los años 50. Desde que Alan Race publicó en 1983 «*Christians and Religious Pluralism*»³ se generalizó la clasificación de las distintas teologías cristianas de la religión en tres posturas: la exclusivista, la inclusivista y la pluralista.

Esta clasificación distingue las posiciones según si la verdad y la salvación se encuentran exclusivamente en la propia religión, si se hayan en otras pero están referidas a los criterios de la propia tradición, o si la verdad y la salvación se conciben de manera plural.

El exclusivismo católico está íntimamente relacionado con el famoso adagio «*Extra Ecclesiam nulla salus*» (fuera de la Iglesia de no hay salvación). Sin embargo, la Iglesia siempre mantuvo una posición moderada dentro de esta posición, pues se admitía la posibilidad de salvación individual para aquellos a los que no les hubiese llegado el anuncio de la fe o les hubiese llegado de manera deficiente, en cuanto al contenido o al ejemplo de los misioneros. La condena de la interpretación estricta del adagio quedó plasmada en una carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston a propósito de la postura extrema del sacerdote Leonard de Feeney⁴.

Alan Race considera a Karl Barth como «la forma más extrema de la teoría exclusivista»⁵ puesto que defiende que solo existe revelación en las Escrituras y, fuera de ella, todo intento del ser humano de llegar a Dios no es solo inútil sino también idolátrico. Siendo para él la religión una construcción humana, considera que ninguna puede salvar, ni siquiera la cristiana en tanto que religión. Barth parte del principio luterano de la *Sola Scriptura* y de la sola Gracia.

El inclusivismo mantiene la Unicidad de la revelación y la salvación en Cristo, pero abre la verdad y la salvación de los no-cristianos reconociendo los elementos santos y verdaderos que tienen sus tradiciones religiosas⁶. El cristianismo adopta mayoritariamente el inclusivismo a partir de la segunda mitad del s. XX a la vez que recupera la Patrística, y muy particularmente el concepto de las *Semillas del Verbo* de Justino. La plenitud se halla en Cristo, pero existen

3 Race, A. (1983)

4 Denzinger Hünermann, 2000, n.3866-3873

5 Race, 1983, p. 11.

6 *Declaración Nostra Aetate*, 2. Esta Declaración parece ir un poco más allá que la Constitución *Lumen Gentium* aprobada un año antes y que decía: «Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos (=no cristianos), la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio». LG 16

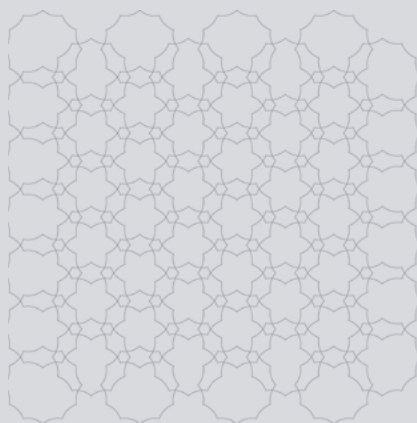
⋮

semillas de esta verdad en las otras culturas y religiones. El «cumplimiento» de estas, sin embargo, se da en la tradición cristiana. En el inclusivismo se admite que estas puedan tener una participación positiva en la salvación de sus fieles, aunque se les niega su autonomía.

El paso al pluralismo se da cuando se toma conciencia de la posición relativa de todo ser humano a un lugar y a una cultura, de manera que estas determinan toda formulación sobre Dios. Las religiones serían, para el pluralismo, formulaciones distintas, pero igualmente verdaderas de lo Real. En el pluralismo radical de John Hick, las religiones serían «incomensurables», utilizando la expresión de T. Kuhn⁷, sin posibilidad de juzgarse mutuamente (pues todo juicio se tendría que hacer desde la propia perspectiva, y por tanto, de manera inclusiva).

Sin embargo, otros pluralistas consideran que es necesario encontrar un principio universal superior que pueda juzgar la veracidad de las religiones, puesto que, de lo contrario, afirmar que una religión es camino de salvación sería una sentencia *a priori*. Hans Küng habló del criterio de lo «Hummanum»⁸: las religiones han de ser humanizadoras (también el cristianismo) para poder ser salvadoras. Es preciso reconocer que afirmar este criterio no nos soluciona gran cosa pues es preciso después saber cómo y a partir de qué le damos contenido, de una manera inclusiva o de una manera plural.

El hecho de que haya diversos exclusivismos, inclusivismos y pluralismos ha llevado a proponer clasificaciones de cuatro categorías⁹, a considerar solamente los dos extremos, o simplemente relativizar toda clasificación¹⁰. Todavía se complica más la cuestión cuando lanzamos la pregunta hacia los pensadores de otras tradiciones religiosas.



7 Teoría presentada en: *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn, Th.

8 Véase Küng, H., 1987, en Swidler, 1987, pp. 231-250.

9 Por ejemplo: Knitter, P., 2007

10 Interesante reflexión de McCarthy, K., 2019, en Sumner B. Twiss, Bruce Grelle (eds.), p.73-117

IBN ‘ARABĪ Y LOS OTROS

Inspirador de pluralismos

No es un sinsentido aplicar también esta clasificación de posturas teológicas al islam en general y al sufismo en particular, puesto que, como el cristianismo, también se plantea la pregunta sobre la salvación de los no-musulmanes y sobre la verdad de las otras religiones, al menos de las llamadas celestes.

En numerosos encuentros interreligiosos donde quiere mostrarse la capacidad de apertura del islam se suele citar el famoso poema de Ibn ‘Arabī en un sentido pluralista:

«Mi corazón se ha convertido
 en receptáculo de toda forma:
 en pastos para las gacelas
 y monasterio para los monjes;
 en templo para los ídolos
 y Ka‘ba para el peregrino¹¹;
 en las tablas de la Torá
 y el volumen del Corán.
 La religión que yo profeso
 es la religión del amor.
 Adonde quiera que se orienten
 sus cabalgaduras,
 el amor es mi religión y mi fe»¹²

Es difícil encontrar hoy alguien que trabaje en el ámbito del diálogo interreligioso que no haya escuchado este poema. Pero, probablemente tampoco ha sido capaz de ir más allá de este poema dada la dificultad de la densa filosofía mística del Šayḥ¹³.

No hay duda de que el poema, en su literalidad, parece situar el amor por encima de todo, como criterio fundamental de discernimiento de la veracidad de las religiones, y que

11 Lit. «el que gira (a su alrededor)»

12 *Dahā’ir*, (R.G. 116), pp. 245-246. R.G. es el número de registro de la amplísima obra Ibn ‘Arabī. Existe una traducción francesa de toda esta obra publicada por M. Gloton en 1996. Estos versos son parte de la casida XI, 13-15, p. 117.

13 Apelativo honorífico común en la literatura sufi: el maestro.

parece situar al Corán en un mismo plano que la Torá, la Ka'ba, el templo de los ídolos o el monasterio de los monjes. Todos parecen ser diversos caminos para llegar a lo fundamental: el amor.

En otro texto de tono pluralista, Ibn 'Arabī pone al mismo nivel cuatro sabidurías proféticas. Aquí, a diferencia del poema citado, el amor no aparece como el concepto englobante sino como uno más al lado de los demás:

«Dios me hizo contemplar los ríos. Me dijo: Busca donde terminan estos ríos. Miré y vi que desembocaban en cuatro mares. El primer río desembocó en el mar de los espíritus. El segundo río desembocó en el mar de la predicación divina. El tercer río desembocó en el mar del salmo y la acción de gracias, y el cuarto desembocó en el mar del amor. De estos cuatro ríos salían canales que regaban las plantaciones de los agricultores. Entonces volví a mirar los mares y vi que llegaban a un solo océano que los contenía a todos y en el que desembocaban. Y vi que los cuatro ríos salían de este único océano que todo lo abarca, donde tenían sus fuentes, y luego regresaban después de mezclarse con estos cuatro mares. Entonces Dios me dijo: 'Este océano que todo lo abarca es mi océano, y estos mares son míos, pero las orillas saben que ellos les pertenecen.»¹⁴

El destino final de todas las aguas es un océano sin orillas¹⁵, es decir, sin limitaciones. Este océano, sin embargo, no es solo el punto final sino también el origen de los ríos. Tiene, pues, un carácter de primordialidad y de ultimidad, como el Alfa y el Omega del Apocalipsis de san Juan¹⁶.

La identificación de las sabidurías proféticas con estos cuatro mares puede fácilmente deducirse. En una nota de la traducción española a esta obra¹⁷ se cita la interpretación de Ibn Sawdakīn: el mar de los espíritus corresponde a Jesús, en del discurso a Moisés, el del salmo a David y finalmente el del amor, a Muhammad. No hay duda de que este texto nos sugiere una postura pluralista e universalista, puesto que sitúa a Muhammad al nivel de los otros ríos.

Probablemente estos textos entre otros, han hecho afirmar a William Chittick que Ibn 'Arabī sería un exponente del pluralismo religioso si aplicáramos esta clasificación al islam. El subtítulo de su libro *Imaginal Worlds* es muy significativo: «Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity». En su introducción muestra que conoce bien los debates de la teología

14 K. *Mašāhid al-asrār* (R.G. 432) en Ruspoli, S., 1999, p. 74.

15 Este concepto ha inspirado el título de una importante obra de M. Chodkiewicz «Un Océan sans rivage».

16 V. Apocalipsis 1, 8.

17 Ibn 'Arabī, 1994a, p. 87, n. 2.

cristiana de las religiones y afirma explícitamente que Ibn ‘Arabī debería clasificarse en la categoría pluralista:

« En el ámbito de la diversidad religiosa, algunos sabios musulmanes se han decantado hacia el exclusivismo, otros hacia la apertura y el inclusivismo, y otros hacia una clara afirmación de la necesidad de la pluralidad. Ibn ‘Arabī representa probablemente el pensador más profundo y sofisticado de la última categoría. »¹⁸

Se trata probablemente del texto más claro que muestra cómo la categorización utilizada por la teología de las religiones cristiana para clasificar las diversas posturas también se ha utilizado desde los años noventa para interpretar el pensamiento del maestro andalusí, probablemente a partir de la influencia del famoso teólogo anglo-americano, John Hick.

Otros autores que también han utilizado la clasificación de las tres posturas teológicas de Race, han situado a Ibn ‘Arabī dentro del pluralismo. Es por ejemplo el caso de Reza Shah-Kazemi relacionando acertadamente a Ibn ‘Arabī no solo con Maestro Eckhart sino también con el autor hindú Shankara¹⁹. En esta obra, se ponen en relación estas tres tradiciones religiosas a partir de estos autores desde la óptica de la llamada escuela «perennialista» de Frithjof Schuon, inspirándose en el tradicionalismo de René Guénon. Para esta escuela existe una «filosofía perenne» que atraviesa los siglos, las culturas y las religiones, y que pone de manifiesto una «unidad trascendente de las religiones» más allá de las formas concretas de cada una. R. Guénon y F. Schuon han influido poderosamente en la manera como ha sido leído Ibn ‘Arabī por los especialistas en la segunda mitad del s. XX²⁰. Seguramente, gracias a esta lectura, se ha abierto a los no musulmanes -en sentido estricto- la posibilidad de enriquecerse e inspirarse del *Šayḥ al-Akbar*²¹. El carácter profundamente abierto de la Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society con sede en Oxford puede considerarse una herencia.

18 Chittick, W. C., 1994, p. 6.

19 Shah-Kazemi, R., 2006. Este autor forma parte del Instituto de estudios ismaelíes de Londres.

20 Para una presentación de la lectura perennialista que F. Schoun hace de Ibn ‘Arabī relacionándolo con la filosofía *advaita* hindú y con el arrianismo cristiano: LIPTON, Gregory, 2017, pp. 258–293.

21 Apelativo que suele recibir Ibn ‘Arabī, llamado «el maestro máximo».



Otras interpretaciones acerca del Šayḥ

Sin embargo, no todos los investigadores del Maestro comparten esta misma visión. A principios del s. XX, el sacerdote e islamólogo español, Asín Palacios, confesaba que no encontraba «ninguna base documental, en sus libros dogmáticos, que justificasen la sospecha de su creencia en la religión universal como instrumento sincrético de perfección ascética.»²² Dicho de otro modo: a pesar de encontrar elementos cristianos en su pensamiento, Asín Palacios no lo situaba fuera del marco islámico tradicional. Por tanto, Asín Palacios, si hubiese conocido la clasificación triádica de Race, lo habría situado dentro del inclusivismo.

Desde una perspectiva totalmente diferente, M. Chodkiewicz se esforzó siempre en situarle dentro de la ortodoxia islámica mostrando cómo el Corán y la Sunna son omnipresentes en su obra²³, sin negar por supuesto sus particularidades que provocaron las suspicacias e incluso el rechazo abierto de otros autores clásicos.

El profesor de la Michigan State University, Mohammad Hassan Khalil, ha dedicado parte de su investigación en la aplicación de la triple caracterización de Race a los pensadores musulmanes, Ibn 'Arabī entre ellos. En su obra sobre la «salvación de los otros» sitúa a Ibn 'Arabī en un «inclusivismo liberal» más abierto que el de al-Gazālī o el de Ibn Taymiyya²⁴. Sorprende la clasificación de este último también dentro del inclusivismo, pero Khalil lo hace fijándose casi exclusivamente en la cuestión de la salvación. Desde este punto de vista, la concepción de un infierno no eterno -o al menos un infierno no eternamente doloroso- abriría la puerta del paraíso, o al menos de un infierno paradisiaco (una vez que hubiera acabado su tarea la Justicia divina y empezara a actuar la Misericordia omni-englobante) a los pecadores o a los fieles de otras religiones.

Khalil describe a Ibn 'Arabī diciendo que ofrece una propuesta «cuasi universalista» puesto que, según él, aunque hay un momento en el que las puertas del paraíso se cierran ya para siempre, los habitantes del infierno dejarán de sufrir cuando hayan pagado por sus culpas²⁵. Ibn Taymiyya, por su parte, considera que pueden salvarse en el momento del juicio aquellos que no han aceptado el islam porque no les ha llegado la predicación. Para él, sin embargo, todos, incluso los más contrarios a Dios llegarán al paraíso cuando la Misericordia de Dios abarque a todas las cosas²⁶.

22 Asín Palacios, M., 1990, pp. 265-266.

23 Véase, p. ej., M. Chodkiewicz, 1992, pp. 132-147. V. también Chodkiewicz, 1993, pp. 201-224.

24 M. H. Khalil, 2012. Este autor editó al año siguiente un libro con las ponencias de un congreso sobre esta misma temática con un título similar: Khalil, M.H., 2013.

25 Khalil, 2012, p. 72.

26 Khalil, 2012, p. 75.

La visión de estos autores del islam como una religión superadora de las anteriores (englobando lo mejor de ellas y superándolas) es determinante para que Khalil les sitúe en el inclusivismo.

El hecho de que unos autores sitúen a Ibn ‘Arabī en una postura inclusiva y otros en una postura pluralista ha llevado recientemente a Ezra Akay Dag a proponer una clasificación de la teología de las religiones del islam con dos opuestos simplemente: las posturas exclusivistas y las posturas pluralistas, ya que, en su opinión, o bien los autores, como Khalil, incluyen en el inclusivismo algunos elementos de la teología exclusivista, o bien no diferencian suficientemente inclusivismo y pluralismo²⁷. Akay Dag considera que es difícil aplicar al islam una clasificación pensada para la teología cristiana, por eso es mejor utilizar una clasificación dual, y en cualquier caso, servirse de ella para identificar tendencias sin forzarse a imponer una tipología construida para el cristianismo²⁸.

A pesar de las dificultades señaladas, considero que la limitación a dos categorías no respeta suficientemente la diversidad de las posiciones pluralistas entre sí, así como las de los distintos exclusivismos. La clasificación de Race continúa siendo útil también para el islam mientras se defina claramente en base a qué clasificamos a los distintos autores sin negar la posibilidad de situar a un autor en otro grupo si se considera otra perspectiva. De hecho, la clasificación cristiana de Race no se identifica exactamente con la clasificación que considera qué es lo fundamental para la salvación. Según esta, en el cristianismo, hablamos de eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo. La confusión e identificación entre las dos clasificaciones provoca las disparidades en las presentaciones de los autores. Karl Barth, por ejemplo, es un teólogo cristocéntrico en lo que se refiere a la salvación pero es exclusivista en lo que respecta a la revelación.

Cuando estudiamos el islam, es preciso utilizar el «equivalente teológico» a estos tres elementos. El eclesiocentrismo centrado en el «*extra ecclesiam nulla salus*» tendría en el islam un equivalente: fuera de la confesión de fe musulmana no hay salvación, es decir, de la pertenencia explícita al islam a través de la *šahāda*. Por tanto, podríamos hablar de un «ummacentrismo».

Si el equivalente teológico al Cristo «engendrado no creado» en el islam es el Corán increado, el cristocentrismo tendría como equivalente un «coranocentrismo» que significaría que la salvación estaría abierta a todos los fieles de otras religiones que creen en Dios según lo concibe el Corán, tal como lo determina el versículo siguiente:

27 AKAY DAG, E., 2022, p. 11.

28 AKAY DAG, E., 2022, p. 12.

⋮

«Los creyentes, los judíos, los cristianos, los sabeos, quienes creen en Allāh y en el último Día y obran bien, esos tienen su recompensa junto a su Señor. No tienen que temer y no estarán tristes.» (C. 2:62)²⁹

El teocentrismo en el islam se daría cuando se dejase solo a Dios el juicio sobre quién salva y quién no, aunque la forma de creencia de un individuo no coincidiese con la definida en el Corán como normativa. De igual manera que el teocentrismo cristiano considera que existe un acceso a Dios por vías religiosas diferentes, su equivalente islámico sería el que concibiese que las otras fes serían también caminos para llegar a Él. Igual que hizo John Hick después de recibir numerosas críticas por el concepto mismo de «teocentrismo», esta postura tendría que dar también el paso hacia un «Realcentrismo» para poder abarcar a las religiones no teístas. No hay duda de que esta postura teológica no es fácil de sostener en el islam dada la centralidad de la confesión en la unicidad de Dios, igual que tampoco corresponde al Magisterio de la Iglesia. Pero, por lo que respecta a Ibn 'Arabī, ya encontramos en él la utilización del apelativo *al-Ḥaqq*, lo Real, para referirse a Dios.

Quizás lo más cercano al «Real-centrismo» en Ibn 'Arabī sea su concepto de «Dios de las creencias». Con este, se distingue lo que podríamos llamar el «Dios en sí» del «Dios para nosotros», la esencia incognoscible e indecible de Dios y la manifestación de Dios a la humanidad. Esta es una distinción que también hace Maestro Eckhart distinguiendo al Dios en sí y al Dios revelado trinitariamente. Ibn 'Arabī está convencido de que «Dios no se manifiesta (*yatağallā*) a la creatura más que *en* la forma (*fī ṣūra*) de la creatura.»³⁰ Esta idea atraviesa toda la obra de *Fuṣūṣ al-ḥikam*. El Maestro sufí cita a menudo ese principio óptico clásico que asume uno de sus referentes, Ğunayd: «El color del agua corresponde al de su recipiente».

Ibn 'Arabī interpreta desde aquí un hadiz que tiene mucho interés respecto a la cuestión de la salvación:

«En el Día de la Resurrección, Allāh se presentará a los siervos bajo una forma desconocida para ellos. Dirán: < ¡Buscamos refugio en Allāh tal como le conocemos habitualmente, hasta que nuestro Señor venga a nosotros! Ciertamente, entre nosotros y Él, hay un signo en la conciencia por el que reconoceremos a nuestro Señor cuando venga a nosotros>. Entonces Allāh vendrá a ellos según la forma en la que le conocieron y dirán: <¡Eres Tú nuestro Señor!> Y en ese momento, le seguirán>»³¹

29 Corán (C.), trad. Julio Cortés.

30 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, vol. IV, 110 (en adelante *Fut.*). Si no se indica lo contrario la traducción es directa del original. Tiene su interés fijarse aquí en la preposición « en » utilizada (*fī*).

31 A partir de la traducción francesa en: Ibn 'Arabī, 1986, p. 266, n. 7.

Es decir, Dios aparecerá justo antes del juicio final bajo una forma diferente al Dios de su creencia. Pero para evitar que los fieles vayan al infierno por rechazar al Dios verdadero (que ahora se presenta de una manera desconocida), Dios cambiará de nuevo de forma y se adaptará a su creencia, para que los fieles puedan aceptarle.

Dado que para Ibn ‘Arabī no puede adorarse más que a Dios, ya que Dios está en cualquier dirección hacia la que se prosterne el creyente³², podemos ver aquí un elemento pluralista. De hecho, el asociacionismo aparece incluso como imposible metafísicamente. No se puede adorar a nadie más que a Dios, aun cuando el asociador piensa que adora a un asociado³³.

Incluso el maestro sufi dice expresamente que «el asociador posee un <toque> de unicidad (...) puesto que ha hecho del asociado un intercesor ante Dios (...) Poseen un cierto olor de unicidad»³⁴. Y cita también un hadiz *qudsī*³⁵ donde Dios mismo dice:

«Sacad del Fuego a los que tengan en su corazón ni que sea una ínfima parte del peso de un grano de mostaza de fe».³⁶

Sin embargo, Ibn ‘Arabī continúa situando a los asociadores en el infierno, aunque ciertamente la Misericordia de Dios no les abandona:

«Por este olor de unicidad -aunque (los asociadores) no salgan del infierno- Dios no tarda en concederles ciertas gracias (actuando) sobre las causas de sus suplicios. La gracia menor que Él les da es la de enfriar el calor, y al contrario, caldear el viento helado para que puedan sentir un poco de placer, puesto que poseen un (cierto) olor de unicidad. (...) Según la Palabra de Dios: <Mi misericordia abarca a todas las cosas>. Y también: <Mi misericordia precede a mi cólera>»³⁷

Por ello, aunque algunos autores han definido a Ibn ‘Arabī como universalista, es decir, presentando una religión universal omni-abarcante, incluido el mismo islam, hay que reconocer que hablar de él como «cuasi-universalista», tal como propone Khalil, parece mucho más adecuado.

32 Véase C. 2: 115.

33 Véase Ibn ‘Arabī, 1994b, p. 161.

34 *Fut.* I, 534.

35 Palabra profética donde Dios habla en primera persona.

36 *Fut.* I, 534, a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 2001, pp. 97-98.

37 *Fut.* I, 534.

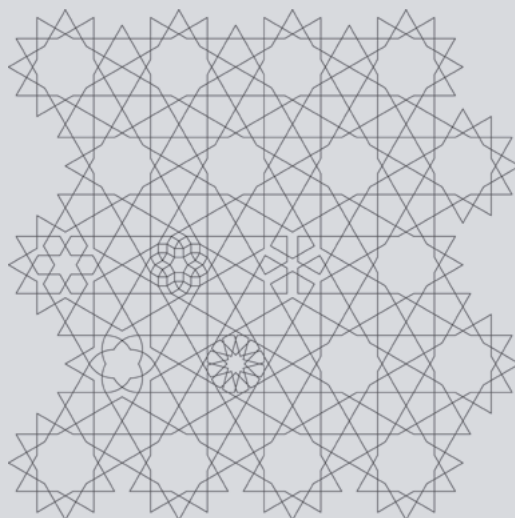
.....

A pesar del bello poema citado más arriba y de la imagen de los cuatro ríos, no existe en absoluto una equidistancia entre todas las religiones respecto a lo Real (al-Ḥaqq) en el pensamiento del Maestro sufi. Más bien existe un inclusivismo de todas las revelaciones y teofanías en la Realidad de Muhammad (equivalente al Logos arriano) cuya perfecta manifestación terrestre no es otro que el Profeta histórico. Además, conviene no olvidar su posición respecto a la necesidad de cumplir, en su versión más estricta, con el Pacto de Omar respecto a la sumisión de los cristianos, con unos textos que bien podrían ser definidos como exclusivistas³⁸.

Es preciso, pues, distinguir el moderno teocentrismo y pluralismo más extremo de John Hick de la propuesta akbarí. Esto no debería extrañarnos, puesto que Ibn 'Arabī es un pensador medieval que bebe indirecta pero poderosamente del neo-platonismo³⁹ y John Hick es un moderno que parte de Kant.

El situar al maestro sufi en su contexto no significa que pueda interpretarse e inspirar a partir de las numerosas aperturas que apunta su pensamiento. De hecho, como podría decir Gadamer, la interpretación canónica para hoy de un texto del pasado no tiene porqué ser ni su sentido literal ni la intención de su autor.

Veamos, a partir de los textos del maestro sufi cómo entiende la universalidad omni-abarcante de la teofanía definitiva en la persona de Muhammad.



38 Véase la carta de Ibn 'Arabī en *Fut.* IV, 547-248 y *Muḥādara*, vol. II, p. 311. Hay una traducción inglesa acompañada de un estudio en el artículo: Scattolin, 1998, pp. 37-55 ». Así Palacios traduce una parte en castellano en *El islam cristianizado*, pp. 93-94.

39 He escrito algunos apuntes sobre esta influencia en Flaquer, J. (2009).

UNIVERSALIDAD DE MUHAMMAD Y PARTICULARIDAD DE JESÚS

Jesús como sello, no como omega

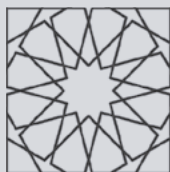
El que no es primero no es último (Jesús)

Todas las sabidurías de Jesús y las de los demás profetas están incluidas en la Realidad Muhammadiana. Jesús, como Palabra de Dios⁴⁰, está pues también incluido en el que recibió todas las Palabras a pesar de que Ibn ‘Arabī diga sobre Jesús mucho más que definirle como un simple profeta⁴¹. Reconoce en Jesús un reflejo de la divinidad, pero solo es una Palabra particular frente al carácter sintético de la Realidad de Muhammad. Aunque esta Realidad es una realidad creada, es la primera en el orden de existencia y sintética en el orden de aparición en el mundo terrenal. Así, a la Realidad de Muhammad se le atribuyen una serie de funciones equivalentes a las del Logos arriano: el Hijo en el arrianismo es la primera criatura de Dios. No es de su propia naturaleza, sino que sirve de modelo para el resto de la creación. Este rol lo asume la Realidad de Muhammad en el pensamiento de Ibn ‘Arabī.

En un hadiz recogido en el libro *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, se nombra a Jesús como el último y a Muhammad como el primero de la comunidad musulmana:

«¿No será destruida una comunidad de la que yo soy su primero, Jesús su último y el Mahdī su medio.»⁴²

Este hadiz se menciona en relación con el misterio de la constitución triádica de la realidad (*al-tatlīt*) de la que la relación entre Muhammad, el Mahdī y Jesús es el símbolo. Uno de los ejemplos ofrecidos es el de una antropología del Espíritu, el alma y el cuerpo, donde el primero es el Califa, el segundo su ministro, y el cuerpo su lugar de acción.



40 En un artículo desarrollo toda la significación que tiene para Jesús el ser una Palabra que procede de Dios y que vuelve a Él: es el paradigma del viajero y peregrinante. Véase Flaquer, J. (2015).

41 De hecho tiene una importancia central en la vida personal de Ibn ‘Arabī. V. Flaquer, J. (2016), pp. 103-107.

42 *Tanazzul al-amlāk*, p. 102 / *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, p. 257. Estos dos títulos corresponden a la misma obra. Sin embargo, el *K. Šaqq al-ġayb* es una obra donde encontramos el mismo texto, lo que confirma que esta obra no fue compuesta por el Šayḥ tal como está presentado, sino que es una recopilación de textos de diferentes obras.

Un texto del 'Anqā' atribuye incluso a Jesús el carácter concluyente de la letra *yā'*, utilizando la misma imagen griega relativa a la letra Omega:

«En la Sura del Hierro⁴³ hay un pasaje en el que [Jesús] se incorpora [a la lista de santos] como el *yā'*, de tal forma que es imposible que se le siga⁴⁴».⁴⁵

La última letra del alfabeto árabe representa la finalización del ciclo de santidad con Jesús⁴⁶. Curiosamente, el nombre de Jesús en árabe, *'Īsā*, termina con una letra que se escribe como *yā'*. El Nuevo Testamento confiesa que Jesús es el Alfa y la Omega, dos atributos que el Islam reserva para Dios, que es el Primero y el Último. Estos dos Nombres pertenecen a los 99 Nombres Divinos. Aunque mantiene la trascendencia de Dios, el sufismo de Ibn 'Arabī presenta a Muhammad como la manifestación terrenal más perfecta de estos dos Nombres.

El hecho de que Jesús sea, en el pensamiento de Ibn 'Arabī, el Sello de la Santidad Universal (el último santo cuando descienda al final de los tiempos) podría hacer pensar que, en el sistema akbarí, es el Omega, aunque no sea el Alfa. Pero estrictamente hablando, quien no es el Primero no puede ser el Último porque estos dos Nombres son los dos extremos de un círculo en el que el final vuelve al principio.

Jesús posee el carácter de Último desde un punto de vista muy concreto, pues su propia ley es penúltima: es decir, la ley cristiana es derogada por la islámica. Jesús vendrá como juez y sello al final de los tiempos según Ibn 'Arabī, pero este poder de juicio dista mucho del atributo confesado por los cristianos, para quienes Jesús recibe el poder del Hijo del Hombre para ser juez de las naciones. El Jesús cristiano como juez significa que es el modelo, y que la humanidad será juzgada por el modo de ser Hombre de Jesús. En el Islam, su juicio se refiere a un gobierno terrenal como el de un gran y justo Califa antes de su muerte definitiva y que llegue el Día del juicio.

Jesús es el Sello, pero en su regreso se situará detrás de Muhammad como su discípulo. Por eso, aunque descienda al final de los tiempos, Ibn 'Arabī sigue encuadrado perfectamente en la «ortodoxia» musulmana. La Ley de Jesús queda en este punto abolida y Jesús legislará con la Ley de Muhammad a la vez que suprimirá sus escuelas jurídicas. Se recuperará la pureza original del islam antes de la división de las escuelas interpretativas. Esto significa que Jesús descenderá después del Mensajero de Dios, pero Muhammad conservará su categoría de síntesis de todas las leyes reveladas.

43 C. 57

44 Es decir, imposible que haya alguien detrás o después de él.

45 « *Ullhīqa bi-l-yā'* ». 'Anqā', p.76 / Ibn 'Arabī, 1999, p. 519. Sin embargo en la versión de Dār al-Intiṣār al-'Arabī, encontramos: « *al-ḥaqqu tāliyān* ».

46 En un artículo dejo apuntado el hecho de que Jesús, en el pensamiento de este maestro sufí, posee la ciencia de las letras, que es la ciencia de la creación. Véase Flaquer, J. (2011), pp. 891-894

La doctrina de Ibn ‘Arabī sobre la ley de Jesús en su primera venida no difiere de la de la tradición. La ley de Jesús es abrogada por la ley definitiva, pero esto no impide que la ley de Jesús sea una ley revelada, una ley celestial según la expresión habitual. La novedad consiste en ver a Muhammad no solo como un profeta que abroga las leyes anteriores, sino también como la fuente de todas las leyes. Así, Muhammad no solo es el último, sino también el primero. Como Sello de los Mensajeros, es el guardián y la fuente, no solo el fin. Así como todo el Corán es una ley muhammadiana y las últimas suras abrogan a las primeras, todas las leyes son muhammadianas y las primeras son abrogadas por las últimas⁴⁷. De hecho, el Muhammad histórico es la manifestación plena y externa de una realidad llamada la Realidad de Muhammad, que es la primera realidad creada por Dios y su reflejo más perfecto.

Dicho esto, Ibn ‘Arabī también atribuye una cierta preexistencia a Jesús en su *Kūtāb al-Mi‘rāğ* en el sentido de que, como Espíritu, es la fuente de la vivificación de Adán. El texto tiene una fuerza mística sin igual.⁴⁸

Jesús es el Sello pero no posee la ultimidad porque descenderá como discípulo de Muhammad. La Ultimidad de Muhammad le llega a través de la estación que recibirá en el Día de la Resurrección llamada: la «estación alabada»⁴⁹, y que corresponde al hadiz que dice: «Soy el Príncipe (*sayyid*) de la humanidad en el Día de la Resurrección.» Esta es la estación que concede al Profeta el don de la intercesión universal, y la plenitud de la Presencia de todos los Nombres en él.

No vemos a Muhammad colocado como juez universal como se ha afirmado de Cristo en el cristianismo, pero estará presente en el juicio de los seres con esta función de intercesión.⁵⁰

El que no es el último no es el primero (Adán)

En relación con Adán, podemos decir lo mismo: quien no es Último no es Primero. Adán es el primer padre de la humanidad según Ibn ‘Arabī y el primer Hombre en el orden de aparición, es decir, el primero que cumple en su vida el atributo del Hombre Perfecto: el que guarda el depósito de los Nombres Divinos y es capaz de ser el espejo de la divinidad. Él es el objetivo de la creación, y Adán es la primera manifestación en la tierra de este concepto de Hombre Perfecto. Pero esto no le otorga el estatus de primacía. Adán es el primer padre corporal de la humanidad, pero Muhammad conserva el título de primer

47 V. Gilis, Ch.A., 1993, p. 268.

48 V. *al-Isrā’*, p. 80.

49 En árabe, *maqām maḥmūd*.

50 Ibn ‘Arabī explica esta estación en la 73ª respuesta del 73º cap. de *Fut*. A partir de la trad. de M. Gloton en Ibn ‘Arabī, 2000, pp. 168-170, n. 81.

padre espiritual⁵¹. Pues, Adán es el primer Hombre Perfecto en el orden de aparición en la tierra, pero Muhammad es el primero en el orden de existencia, aunque, en relación a su aparición, es el último de los enviados.

Aquí encontramos una idea muy repetida por el Šayḥ basada en el hadiz que mantiene toda la estructura conceptual de la Realidad Muhammadiana:

«Fui profeta [=yo, Muhammad] cuando Adán aún estaba entre el agua y la arcilla». ⁵²

Este hadiz no está incluido en las colecciones canónicas, pero tiene el peso de la teoría de la preexistencia de una Realidad llamada «muhammadiana» y de la que el histórico Profeta Muhammad es su perfecta revelación. Su preexistencia hace posible la idea de que todos los profetas son implícitamente muhammadianos porque reciben su profecía de esta Realidad.

El teólogo cristiano no puede evitar sorprenderse por la analogía con uno de los dichos de Jesús recogidos en el Evangelio de Juan:

«Los judíos le dijeron: <¡No tienes cincuenta años y has visto a Abraham!> Jesús les respondió: <En verdad, en verdad os digo que antes de que Abrahán existiera, Yo Soy>.» (Jn 8:57-58)

Muhammad ya existía antes de la aparición de Adán en la tierra, pero su estatus sigue dominado por el Nombre *al-Bāṭin*, el Interior u Oculto:

«Al principio, el estatus de Muhammad (*ḥukm*) estaba oculto (*bāṭin^{am}*) en el interior de todas las legislaciones que aparecieron de la mano de los profetas y los enviados. Después, su estado apareció visiblemente (*ẓāhir^{am}*)». ⁵³

Muhammad, que existe antes que Adán, permanece, sin embargo, oculto en las leyes reveladas. Si hubiera sido visible, los profetas habrían tenido que seguirlo. Permanece oculto pero no como un hombre cualquiera sino como un profeta según su palabra:

«Muhammad dice: <Yo era un profeta>⁵⁴ y no <Yo era un hombre>, ni <Yo existía> (...) Muhammad comunicó así que ya poseía la profecía antes de la existencia de los profetas que son sus delegados (*nuwwāb*) en este mundo.» ⁵⁵

51 V. *Fut.* I, 5.

52 V., p.ej., *Fut.* I, 109; *Fut.* III, 400.

53 *Fut.* I, 143.

54 Se refiere al famoso hadiz citado más arriba: « ... cuando Adán estaba entre el agua y la arcilla. »

55 *Fut.* I, 143-144.

El término «delegado» utilizado es decisivo para poder hablar de Muhammad no solo como la síntesis final de todas las leyes reveladas, sino como la fuente y el principio de todo. Mientras está oculto, las leyes de Abraham, Moisés, Jesús y todos los demás profetas pueden aparecer y ser visibles. En cambio, cuando la Ley de Muhammad se rige por el Nombre *al-Ẓāhir* (lo Visible o lo Externo), las demás deben desaparecer por el eclipse producido por la Luz de Muhammad⁵⁶.

Los tres ciclos de circunambulación que el peregrino debe realizar alrededor de la Ka'ba sirven de imagen al Šayḥ para representar el carácter de primero y de último de Adán y de Jesús, respectivamente. El primer grupo de siete vueltas que da el peregrino nada más llegar simboliza el inicio de la profecía con Adán. El último grupo de vueltas representa el ciclo de Jesús. En medio de la peregrinación están las circunambulaciones de la *dispersión* (*ifāda*) o de la *visita* (*ziyāra*), que es el único ciclo de vueltas que el peregrino no puede perder. Si llega tarde, cuando todos los demás peregrinos están haciendo las circunambulaciones de la mitad, estas tienen valor para él como las de la llegada y las de la mitad juntas. Asimismo, si tiene que marcharse antes, estas rondas intermedias son también las de despedida para él:

«Las circunambulaciones de llegada (*tawāf al-quḍūm*) se oponen a las de despedida (*tawāf al-widāʾ*), al igual que los Nombres el Primero y el Último: <Para Allāh, Jesús es como Adán> (C. 3: 9), y el ciclo del Reino (*mulk*) ha llegado a su fin. Las circunambulaciones de la despedida [corresponden al versículo]: <Hay una barrera (*barzaḥ*) entre ellos que no sobrepasan. ¿Cuál de las bendiciones de tu Señor vas a negar?> (C. 55: 20)».⁵⁷

La reflexión del Šayḥ continúa a partir del concepto de *barzaḥ* o istmo, que es cualquier realidad que se encuentra entre dos extremos, haciendo una función de separación y de conexión a la vez. El istmo, dice, se identifica con los extremos al mismo tiempo que asegura la distinción entre ellos. En el pensamiento de Ibn 'Arabī, el Hombre Perfecto es considerado un istmo por su relación con los mundos espiritual y material. En el caso de la imagen de las circunambulaciones, Ibn 'Arabī parece identificar *las circunambulaciones de la visita* con el Enviado que, por un lado, recibe la revelación del ángel y, por otro, entrega su mensaje.

56 *Fut.* I, 144.

57 *Fut.* I, 708.

MUHAMMAD: SÍNTESIS UNIVERSAL

Muhammad recibe todas las Palabras

Si Muhammad posee el conocimiento del primero y del último, según los hadices, si existe antes que Adán y si es el último en cuanto a las leyes reveladas, es porque ha recibido todas las Palabras. Él es la síntesis universal y realiza en su persona el objetivo de la creación que es el Califato supremo:

«Cuando Allāh estableció a Adán como Maestro (*ustād*) de los ángeles, les enseñó todos los Nombres; entonces supieron que era el Califa de Allāh en Su Tierra en el modo axial, y no un mero sucesor. Luego, los Perfectos siguieron recibiendo el oficio califal unos de otros hasta llegar al Señor Supremo cuya perfección está atestiguada, Muhammad -¡sobre él sea la Gracia y la Paz! - Aquel que nos dio a conocer que era un Profeta mientras Adán estaba entre el agua y la arcilla: el agua es la existencia del alma y la arcilla es la existencia de Adán; aquel que recibió las <Palabras Sintéticas> al igual que Adán había recibido la totalidad de los Nombres; aquel a quien Allāh enseñó los Nombres que había enseñado a Adán para que adquiriera <la Ciencia de los primeros y de los últimos>. Por lo tanto, Muhammad es el Califa supremo y el más grande de los *Imames*, mientras que su comunidad es <la mejor de las que han existido para los hombres> (Corán 3: 110).»⁵⁸

Ya hemos mencionado que según Ibn 'Arabī, Adán recibe los Nombres pero Muhammad recibe los Nombres y su significado⁵⁹, es decir, su exterioridad e interioridad, las dos dimensiones de toda realidad. Los Nombres recibidos no son simplemente los nombres de las cosas, como ocurre en el relato bíblico en el que Adán nombra las cosas; son los Nombres de Dios. Y la recepción no es un mero conocimiento teórico, sino una identificación tal que el Hombre se convierte en un espejo de Dios. ¿Por qué no es un dios, entonces? Primero, porque recibe los Nombres por gracia: no le pertenecen. Y segundo, porque los recibe uno tras otro y no en un solo Nombre que los unifique a todos⁶⁰. Este Nombre sintético es, sin duda, el de Allāh, que no es uno de los 99 conocidos.

Por este carácter sintético, Muhammad se convierte en la epifanía del equivalente akbarí del Logos cristiano: la Realidad Muhammadiana. Con este hecho, Ibn 'Arabī recuerda una afirmación de 'Ā'īša con respecto al Enviado de Dios: «Su comportamiento moral (*huluq*) era el Corán». Entonces el Šayḥ afirma:

58 *Fut.* III, 400; A partir de Ch.-A.Gilis, 1993, pp. 249-250.

59 *V. Fut.* I, 109; *Fut.* IV, 398.

60 *V. Fut.* III, 409.

«Quien quiera ver al Mensajero de Dios, entre aquellos de su comunidad que no pudieron conocerlo, que mire el Corán. No hay diferencia entre mirar el Corán y mirar al Mensajero de Dios. Es como si el Corán fuera una recreación (*intišāʿ*) de una forma corporal llamada Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muṭṭalib. El Corán es el discurso (*kalām*) de Dios, y es Su atributo. Muhammad era todo un atributo del Dios Altísimo. Así, quien obedece al Mensajero obedece a Dios, pues no habla desde las pasiones. Es el lenguaje de Dios.»⁶¹

Aquí, obviamente, el Corán no se identifica con el *muṣḥaf* (volumen material) concreto, sino que es el Libro del mundo.

«Creemos (...) en lo que se le dio a Moisés y a Jesús».

Al final de las *Futūḥāt*, en su capítulo sobre los *Consejos* espirituales, encontramos uno de los versículos coránicos sobre Jesús dentro de una larga lista de versículos de la sura *al-Baqara*, presentada como una lista de órdenes y prohibiciones reveladas por Dios *sobre el corazón de Muhammad*. El versículo sobre Jesús citado es:

«Di: Creemos en Allāh y en lo que se nos ha revelado, y en lo que se ha enviado a Abraham e Ismael e Isaac y Jacob y las Tribus, y en lo que se dio a Moisés y a Jesús, y en lo que se dio a los profetas, de parte de su Señor». (C. 2: 136)⁶² ».

En el pensamiento del Šayḥ, este versículo se convierte en una prueba más de la inclusión de todas las leyes y revelaciones en la de Muhammad. Las revelaciones de los profetas, cada una de las cuales es una Palabra de Dios para una comunidad específica, es asumida por quien recibió todas las Palabras.

La unidad muhammadiana en la multiplicidad de formas

El versículo de la sura *al-Šūra* relativo a Jesús también es interpretado por Ibn ʿArabī como un ejemplo de la unidad divina en la multiplicidad de formas:

«Os ha legislado en materia de religión lo que ordenó a Noé, lo que os revelamos y lo que ordenamos a Abraham, a Moisés y a Jesús: *Estableced la religión y no la hagáis objeto de división. Aquello a lo que llamáis los asociadores les parece enorme*’ (C. 42: 13), [es decir] a la unidad (*al-waḥda*), pues Él es múltiple en formas (*katīr bi-l-aḥkām*), y a Él pertenecen

61 *Fut.* IV, 60-61.

62 El versículo continúa diciendo: «No hacemos ninguna distinción entre ellos. A Él nos sometemos», pero esta parte no está citada aquí. *Fut.* IV, 524.

⋮

los más Bellos Nombres. (...) Del mismo modo, el mundo, como mundo, es Uno, mientras que es múltiple en sus formas y personas.»⁶³

De forma aún más clara, Ibn 'Arabī explica en otro lugar este versículo coránico que afirma explícitamente la unidad de la religión:

«<Os ha legislado en materia de religión lo que ordenó a Noé, lo que os revelamos y lo que ordenamos a Abraham, Moisés y Jesús> (C. 42: 13). Luego dijo: <Estos son los que Allāh ha guiado, así que sigue su guía> (C. 6: 90). Este es el camino unificador (*al-ṣirāt al-ḡāmi'*) de todos los profetas y todos los mensajeros, es el establecimiento de la religión (*iqāmat al-dīn*) y [no debe ser] causa de división⁶⁴ (...). La religión de todos los profetas es Una (*wāḥid*), (...) todos vienen de Dios (...). Y, las diferencias que existen en sus formas (*aḥkām*) se deben a la legislación que Dios ha dado a cada mensajero. El Altísimo ha dicho: <A cada uno de vosotros le hemos asignado una ley y un plan a seguir. Si Allāh hubiera querido, os habría hecho a todos una sola comunidad> (C. 5: 48).⁶⁵

La Ley es, pues, única y todas sus formas comparten la misma esencia:

«Habiéndote mostrado el estatus (*maqām*) de Jesús en el momento de su descenso, considera el asunto como quieras. Si prefieres hablar de dos leyes que tienen la misma esencia, dilo, y si prefieres hablar de una sola Ley, eres libre.»⁶⁶

De nuevo vemos cómo esta unidad de la Ley en la multiplicidad podría interpretarse en el sentido de una igualdad de todas las leyes (en el sentido de religiones), incluida la histórica de Muhammad, que encontraría una síntesis superior en Dios, en una religión universal. Esta interpretación corresponde a la moderna teología pluralista de las religiones, tal como hemos visto.

Sin embargo, me parece necesario advertir que, en el pensamiento del Šayḥ, esta síntesis superior es indudablemente muhammadiana, y que el hecho de mantener la abrogación histórica de ellas nos aleja del pluralismo.

63 *Fut.* III, 368; v. *Fut.* IV, 444.

64 V. C. 42: 13.

65 *Fut.* III, 413. V. también *Fut.* II, 414; *Fut.* IV, 445.

66 *Fut.* I, 184-185.

La particularidad de todas las leyes y la universalidad muhammadiana

Todas las leyes, según Ibn ‘Arabī, son particulares porque se dirigen a comunidades concretas y de forma temporal. La Ley de Muhammad es la ley universal:

«Todos los mensajeros, excepto él, fueron enviados a una comunidad concreta y ninguno de sus mensajes pudo difundirse universalmente, excepto el suyo»⁶⁷.

La mejor comunidad

Ibn ‘Arabī no duda de que la primacía de Muhammad es heredada por su propia comunidad. El Corán la define como la «mejor comunidad». Ibn ‘Arabī se refiere a menudo a esta aleya sin entrar, sin embargo, en comparaciones históricas entre comunidades⁶⁸.

Esta comunidad, al ser la última, recibe también el título de «Sello de Comunidades». Dios, dice, «ha sellado las comunidades con la comunidad de Muhammad, y ha hecho de ella la mejor comunidad que ha aparecido entre la gente»⁶⁹. En otro texto, Ibn ‘Arabī establece una jerarquía en la que la comunidad de Moisés ocupa el segundo lugar:

«...En relación con las comunidades: [la primera] es la de Muhammad, después la de Moisés, y luego todas las demás comunidades ordenadas según las moradas (*manāzil*) de sus enviados».⁷⁰

Es evidente que el Corán es preferido a otros libros sagrados sin quitarles la categoría de libros revelados, al igual que hay ciertos versículos del Corán preferidos a otros que los abrogan:

«Dice [=el Corán] además: <...hemos preferido unos Profetas a otros...> (C. 17: 55) (...) Hay muchos casos en el Corán en los que se prefiere una clase (de cosa) a otra hasta el punto de que se prefiere el propio Corán, que es la Palabra de Allāh, a los demás Libros revelados, que sin embargo son también la Palabra de Allāh.»⁷¹

67 *Fut.* I, 135.

68 C. 3: 110 dice: «Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Di la gente de la Escritura creyera les iría mejor. Hay entre ellos creyentes pero la mayoría son perversos.»

69 *Fut.* IV, 75. 6ª sección del cap. 462.

70 *Fut.* III, 443.

71 *Fut.* II, 416.

EL CARÁCTER INCLUSIVO DE LA LEY MUHAMMADIANA

Jesús anuncia la llegada de Muhammad

Lógicamente, el carácter sintético y universal de Muhammad implica el carácter inclusivo de su Ley. Uno de los aspectos concretos de este carácter inclusivo puede verse en el hecho de que Ibn ‘Arabī, al seguir la tradición interpretativa de cierto versículo coránico⁷², señala que la aceptación de Muhammad forma parte de la revelación aportada por Jesús. El paso del cristianismo al islam no es, por tanto, una verdadera conversión. Ibn ‘Arabī lo afirma en un comentario a un hadiz controvertido:

«[El Mensajero de Dios] dijo: ‘Quien cambie (*badala*) su religión (*dīn*), matadlo’. La gente tenía diferentes opiniones sobre los judíos que se convertían en cristianos y los cristianos que se convertían en judíos. ¿Hay que matarlos o no? Pero sus opiniones no difieren sobre la cuestión de convertirse en musulmanes, porque Muhammad no pidió otra cosa que [convertirse] al islam. Los juristas (*al-‘ulamā’*) del Mensajero consideraban este cambio como un mandamiento, mientras que en nuestra opinión no es así. Pues, los cristianos y toda la gente de la Escritura, si se hacen musulmanes, no cambian de religión porque en su religión está la prescripción de creer en Muhammad, de entrar en su Ley cuando sea enviado, y de [considerar] su misión como más universal (*‘amma*). Por lo tanto, nadie cambia de religión cuando se convierte en musulmán.»⁷³

La fe de Jesús en Muhammad, según el Šayḥ, está confirmada por un hadiz profético que le fue transmitido por Nāṣir al-dīn b. ‘Abd Allāh al-Miṣrī y que fue relatado inicialmente por ‘Umar. La larga narración explica que un día el Mensajero de Dios recibió la visita de un anciano llamado Hāma que pertenecía a los *ǧinn* y descendía de Iblīs. El Profeta lo interrogó y el anciano dijo que había sido testigo de casi toda la historia de la humanidad y que había conocido a todos los profetas. Hāma, después de explicar sus encuentros con Noé, Hūd, Jacob y José, y que seguía reuniéndose con Elías, dijo:

«Me encontré con Moisés, el Hijo de Imrān, y comenzó a instruirme desde la Torá. Me dijo: ‘Si ves a Jesús, el Hijo de María, dale mis saludos’⁷⁴. Después, el *ǧinn* dijo (a Muhammad): <Encontré a Jesús y me este me dijo: <si ves a Muhammad dale mis

72 C. 61: 6 dice: «Y cuando Jesús hijo de María dijo: «Hijos de Israel, yo soy el que Dios os ha enviado, en confirmación de la Torá anterior a mí, y como nuncio de un enviado que vendrá después de mí llamado Ahmad. Pero cuando vino a ellos con las pruebas claras, dijeron: «Esto es manifiesta magia». »

73 *Fut.* IV, 131.

74 Lit. « la paz », *al-salām*.

saludos>. Los ojos de Muhammad mostraron una profunda emoción⁷⁵ y lloró. Luego dijo: <Y la paz sea con él mientras dure este mundo>. Y la paz sea contigo, Hāma, por cumplir con tu responsabilidad (*al-amāna*)⁷⁶.

En otro texto, Ibn ‘Arabī pide a Ibn Ishāq que presente al profeta Isaías. También está convencido de que este profeta anunció la llegada de Jesús y de Muhammad.⁷⁷

La comunidad de Muhammad visible y la comunidad oculta

El carácter inclusivo de la comunidad muhammadiana hace que Ibn Ibn ‘Arabī distinga entre la comunidad exterior y confesante de forma explícita, y la oculta e interior que solo tiene un conocimiento implícito y mediatizado de la Ley muhammadiana:

«Sabemos que [Muhammad] quiso que no ninguna ley después de él abrogara la suya. En estas palabras hay que incluir a todos los hombres del mundo desde el momento de su envío (*ba‘t*) hasta el Día de la Resurrección. Por lo tanto, Hıdır, Elías y Jesús pertenecen a la comunidad exterior (*al-zāhira*) de Muhammad, mientras que desde Adán hasta el momento de la misión⁷⁸ del Enviado de Dios pertenecen a su comunidad interior (*al-bā‘ina*); pues él es el Profeta en cuanto a su precedencia (*al-sābiqa*) y en cuanto a su conclusión (*al-hātima*)⁷⁹. Por lo tanto, en el Enviado de Dios se pone de manifiesto que, en lo que respecta a la profecía, la precedencia se identifica (*‘ayn*) con la conclusión⁸⁰.»⁸¹

Los tres profetas citados pertenecen a la comunidad interior o invisible de Muhammad durante el tiempo de su estancia en la tierra. Después, al ser tres profetas que no han conocido aun la muerte y esperan en el cielo el fin del mundo, pasan a formar parte de la comunidad confesante de Muhammad. Por ello, Jesús cuando descienda, juzgará en base a la Ley de Muhammad.

La idea de una pertenencia visible y de una pertenencia invisible podría ponerse en relación con la teología de los «cristianos anónimos» del teólogo Karl Rahner⁸² o con la noción de «la

75 En árabe «*arsala Rasūl Allāh ‘aynay-hi*»

76 *Muḥādāra*, vol. I, p. 75.

77 *Muḥādāra*, vol. I, p. 101.

78 Cuando empieza a recibir el Corán.

79 Literalmente, «sellado».

80 O «sellado».

81 *Fut.* III, 514.

82 Véase RAHNER, K., 1969, pp. 535-544.

asociación con el misterio pascual» de una forma que «solo Dios conoce» de la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II⁸³.

La inclusión de la Ley de Jesús en la Ley de Muhammad

A pesar de que la ley de Jesús sea abrogada por la Ley de Muhammad, esto no significa que no tenga un origen divino ni le priva de su carácter implícitamente muhammadiano. Ibn Ibn 'Arabī presenta el ejemplo del propio Corán. Los últimos versículos revelados abrogan los primeros, pero esto no impide que todo el Corán sea la Ley de Muhammad:

«El hecho de que, por Su Ley, Allāh abrogue el conjunto de las leyes sagradas no significa en absoluto que estas queden excluidas de la suya. Ciertamente, Allāh nos ha hecho testigos de las abrogaciones hechas en la Ley externa revelada (a Muhammad) (...) es decir, en el Corán y la Sunna. Sin embargo, hay un acuerdo unánime en que lo que ha sido abrogado de esta manera es parte de la Ley que (el Mensajero) se encargó de transmitirnos: simplemente, lo que fue revelado en último lugar abroga lo que fue revelado en primer lugar. Esta abrogación dentro del Corán y la Sunna contiene una enseñanza para nosotros; nos muestra que la abrogación (por la Ley Islámica universal) de todas las Leyes sagradas que precedieron al islam no impide que sean una Ley para Él.^{84,85}»

Lo que hace que la Ley de Jesús sea también muhammadiana es la preexistencia de la Realidad muhammadiana que contiene todas las leyes reveladas de forma sintética. En cierto modo, podemos decir que esta Realidad se difracta en cada una de las leyes particulares y se manifiesta de forma perfecta en el momento de la última revelación.

La pluralidad de la revelación se formula a menudo de forma inclusiva, haciendo del Corán el Libro sintético y universal:

«Creo en lo que creen el judío y el cristiano (*naṣrānī*), y en lo que hay de cierto en sus religiones y en sus Libros [revelados] debido a mi fe en mi Libro [el Corán]. Dios Altísimo dice: <...los creyentes: todos ellos creyeron en Allāh, en Sus ángeles, en Sus libros y en Sus mensajeros; (diciendo): <No hacemos distinción entre Sus mensajeros> (Corán. 2,285). Mi Libro contiene su libro y mi Religión contiene su religión, pues su religión y su libro están insertados (*mundariğ*) en mi Libro y mi Religión».⁸⁶

83 Véase G.S. 22.

84 En árabe, *lā yuḥriğū-hā 'an kawmi-hā šarī'an la-hu*.

85 *Fut.* I, 135. Cap. 10 a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 1993, p. 268.

86 *Fut.* I, 569.

Notemos no solamente la formulación inclusiva de esta última frase sino la similitud entre «creo... en lo que hay de cierto en sus religiones» y la frase de *Nostra Aetate* citada más arriba.

La esfera descrita como envolvente

Una de las imágenes utilizadas para hablar de la universalidad de la Ley de Muhammad es la de las esferas de los astros, donde estas se describen por su carácter envolvente:

«No hay otra esfera más amplia (*awṣaʿa*) que la esfera de Muhammad, pues es la que se describe por su carácter envolvente (*al-ihāta*) y pertenece a la comunidad que Dios ha singularizado por un estatus de <comunidad a seguir> (*ḥukm al-ṭabīʿiyya*). Englobamos a las demás comunidades. Por eso hemos sido constituidos como testigos (*ṣuhadāʾ*) para las gentes».⁸⁷

La comunidad de Muhammad tiene este estatus porque las otras comunidades se colocarán detrás el «Día de la Reunión», en cuanto a la disposición que ocuparán esperando el juicio. La particularidad de las otras comunidades queda englobada en la universalidad de esta. Todas las huellas de Dios que se hallan en las otras religiones reveladas se encuentran también en la de Muhammad:

«La Ley de Muhammad es universal. Por lo tanto, las propiedades de todas las leyes⁸⁸ [reveladas] han sido transferidas a Su Ley. Su Ley las contiene (*yataḍammanu-hā*), pero ellas no La contienen.»⁸⁹

El carácter inclusivo no impide una cierta pluralidad porque la legislación musulmana concreta e histórica no contiene las prescripciones abrogadas. Las que se abrogan están contenidas en la única y englobante religión muhammadiana que no se limita a las últimas



⁸⁷ *Fut.* I, 144.

⁸⁸ Por «ley» o por «legislación», hay que entender la religión revelada en su conjunto, y no solamente sus aspectos jurídicos.

⁸⁹ *Fut.* III, 410.

disposiciones. Sin embargo, estas son las únicas que tienen derecho a existir hasta el final de los tiempos, excepto en los casos en que las comunidades de los antiguos profetas paguen el impuesto o *ǧīzya*:

«La inspiración (divina) del Cuarto Cielo incluye el hecho de que la Ley Sagrada (de Muhammad) abroga todas las Leyes, que su religión prevalece sobre todas las religiones. Esto es cierto para cada Mensajero que le precedió y para cada Libro revelado, de modo que ninguna religión tiene ahora un estatus tradicional (*ḥukm*) para Allāh aparte de lo que ha sido confirmado por Él: ella solo subsiste por esta confirmación, y forma parte, pues, de su Ley y de su Misión universal (*risāla*). Si queda alguno de los estatutos anteriores, solo pueden ser considerados como estatutos de Allāh para las personas sujetas al impuesto islámico (*ǧīzya*). Si decimos que no puede ser un estatus de Allāh, es porque Él mismo lo ha calificado de mentira (*bātil*); por lo tanto, va en detrimento de quien lo acata, no en su beneficio. A esto me refiero cuando digo que su religión prevalece sobre todas las religiones.»⁹⁰

Por lo tanto, una interpretación del Šayḥ basada en las teorías del pluralismo religioso actual sin más matización no es plenamente respetuosa con la literalidad del conjunto de textos del Šayḥ, pero eso no significa que no pueda ser válida en el sentido de las posibles aperturas que apunta su pensamiento.

La imagen del sol y las estrellas

Otra imagen utilizada es la del sol y las estrellas. Estas representan las religiones precoránicas. Cuando aparece el sol, es decir, el Islam, su luz no permite ver las estrellas y, sin embargo, estas siguen existiendo. Hay inclusivismo porque solo hay una luz, y no hay exclusivismo porque las estrellas no desaparecen.

«Todas las legislaciones (*šarāʿi*) son luces (*anwār*). Entre estas luces, la Ley de Muhammad es como la luz del sol entre las luces de las estrellas. Cuando el sol aparece, las luces de las estrellas se ocultan, y sus luces se entremezclan (*indaraġa*) con la luz del sol. El ocultamiento es como la abrogación de otras legislaciones por la Ley de Muhammad. Sin embargo, de hecho, siguen existiendo, al igual que la luz de las estrellas sigue existiendo realmente. Esto explica por qué se nos ha exigido en nuestra Ley Universal (*al-ʿāmm*)⁹¹ creer en la verdad de todos los mensajeros y legislaciones. No son anuladas por la abrogación - esa es la opinión de los ignorantes.»⁹²

90 *Fut.* I, 145; a partir de la trad. de Ch.-A. Gilis, 1993, pp. 267-268.

91 Universal en el sentido de «omni-abarcante».

92 *Fut.* III, 153. V. *Fut.* I, 145, y *Fut.* IV, 442.

CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo nuestro autor medieval continúa vivo en el ámbito actual del diálogo interreligioso. Igual que los teólogos cristianos han discutido sobre el estatus epistemológico y salvífico de las otras religiones, también se ha proyectado la pregunta hacia los pensadores musulmanes de todas las épocas. Dado que estos no son simplemente autores del pasado, sino que siguen vivos en la medida que son inspiradores para hombres y mujeres contemporáneos, tiene cierto sentido también preguntarles hoy por los no-musulmanes.

Hemos visto cómo se ha intentado utilizar la clasificación cristiana de la teología de las religiones también al islam y concretamente a Ibn ‘Arabī con más o menos dificultades. Algunos autores han subrayado su visión universalista y le han situado dentro del pluralismo. Vimos cómo Khalil prefería definirle como inclusivista liberal.

En este artículo hemos querido aportar algunos de sus textos de su ingente obra, para aportar nuestra interpretación. No hay duda de que su pensamiento aporta una perspectiva abierta y universalista: existe una unidad de la religión (y de toda la realidad) que engloba a todas las religiones particulares. Una postura como esta podría identificarse al pluralismo de John Hick si supusiese la relativización de todas las religiones, incluida la legislación última recibida por Muhammad. Parece apuntar a ello la imagen de los cuatro ríos correspondientes al Evangelio, los Salmos, la Torá y el Corán que terminan en el Océano de la Unidad Divina (*tawhīd*)⁹³. Desde cierto punto de vista, todas las revelaciones son igualmente divinas y la abrogación no supone su desaparición.

Pero, por otra parte, los libros revelados que reconoce Ibn ‘Arabī son los que menciona el Corán y no los que concretamente tienen las otras religiones. Es decir, la doctrina del *tahrīf* o tergiversación nos sitúa en una perspectiva inclusiva, así como el carácter sintético de la revelación recibida del Profeta Muhammad. Por tanto, usando la clasificación sugerida más arriba, podríamos decir que el Maestro sufi es *coranocéntrico*. La aplicación de este carácter sintético a la *umma* musulmana histórica confirma esta perspectiva. Sin embargo, es preciso matizar que, igual que existen en el cristianismo distintas teologías inclusivistas y cristocéntricas, el *coranocentrismo* del maestro sufi es muy diferente al de otras teologías islámicas que no ofrecen su universalismo. Esto es así porque, para Ibn ‘Arabī, el Corán es mucho más que la literalidad de su texto, igual que para ciertas teologías cristocéntricas, Cristo no se reduce al Jesús histórico.

Dicho esto, sabiendo que las clasificaciones son arbitrarias, lo importante no es cómo situamos a un pensador sino de qué manera puede servirnos de inspiración para el presente. Y no hay duda de que el Šayḥ al-Akbar continúa inspirando aperturas.

93 Los cuatro libros también son mencionados en «*Aqīda fī l-tawhīd*», en *Maǧmū‘at rasā’il*, vol. I, p. 303.

⋮

REFERENCIAS

- Akay Dag, E. (2022). «Problematising the Islamic Theology of Religions: Debates on Muslims' Views of Others», *Religions* 13: 223-11. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel13030223>.
- Apocalipsis de san Juan, (1993). En Luis Alonso Schökel, Bilbao: Mensajero.
- Asín Palacios, M. (3ª ed.1990 /1ª ed. 1931). *El Islam cristianizado*, Madrid: Ediciones Hiperión.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*, Nueva York: State University of New York Press.
- Chodkiewicz, M. (1992a), *Un Océan sans rivage*, París, Le Livre et la Loi, Éd. du Seuil.
- Chodkiewicz, (1992b). « El Corán en la obra de Ibn 'Arabī », en Carmona, A., (ed.), *Los dos horizontes*, Murcia: Editora Regional de Murcia, pp.132-147.
- Chodkiewicz, M. (1993). « Quelques remarques sur la diffusion de l'enseignement d'Ibn 'Arabī », en Elboudari, H. (ed.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, IFAO, El Cairo, pp. 201-224.
- Comisión teológica internacional. (1996). «El cristianismo y las religiones», Ciudad del Vaticano 1996, versión online en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html acceso 1 agosto 2022.
- Concilio Vaticano II, (1965) *Declaración Nostra Aetate*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html. Acceso 1-8-2022.
- Concilio Vaticano II. (1964). Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html, acceso 1-8-2022.
- Concilio Vaticano II. (1965). Constitución *Gaudium et Spes*, versión online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html, Acceso 1 agosto, 2022.
- Denzinger Hünermann. (2000). *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder.
- El Corán. (1986). trad. Julio Cortés, Barcelona: Herder.

- Flaquer, J. (2009). « Aspects néo-platoniciens de la prophétologie d'Ibn 'Arabī » en Delgado, M., Méla, Ch., Möri, F., *Orient Occident : Racines spirituelles de l'Europe*, Paris : éd. du Cerf, pp. 529-540.
- Flaquer, J. (2011). « El Aliento creador de Dios según Ibn 'Arabī: un ejemplo andalusí de la armonía entre fe, mística y filosofía », en *Pensamiento*, v. 67, n. 254, pp. 887-899.
- Flaquer, J. (2015). «The Akbarian Jesus: The Paradigm of a Pilgrim of God», Oxford: *MIAS* 57, pp.1-16.
- Flaquer, J. (2016). «El Jesús de Ibn 'Arabī: Un maestro amado con doble naturaleza, humana y espiritual», *Islamochristiana* 42, pp.103-113.
- Gilis, Ch.A. (1984). *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, Paris: Les Éditions de l'Œuvre.
- Gilis, Ch.-A. (2001). *La Prière sur le Défunt (ṣalāt al-janāza) d'après l'enseignement d'Ibn Arabī*, Beirut: Albouraq, pp. 97-98.
- Gilis, Ch.A. (1993). *Les sept étendards du Califat*, Paris: Éd. Traditionnelles.
- Ibn 'Arabī. (R.G. 30) (1987). *'Anqā' mugrib*, El Cairo, Maktabat 'Ālam al-Fikr.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 30) (2005). « 'Anqā' mugrib », en : *Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāh, Beirut, Dār al-Intišār al-'Arabī, vol. IV, pp. 77-162.
- Ibn 'Arabī, (R.G.34) (2000). « 'Aqīda fī l-tawḥīd aw 'aqīdat ahl al-islām », dans : *Mağmū'at rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut, Dār al-Maḥağğā al-Bayḍā', vol. I.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 116) (1995). *Dahā'ir al-a'lāq*, éd. M. 'Alam al-Dīn al-Šuqayrī, El Cairo, 'Ayn li-l-Dirāsa wa-l-Buḥūṭ al-Insāniyya wa-l-Iğtima'iyya, pp. 245-246.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 135) (1980). *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Dār Šādir, Beirut, vol. IV, 110.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 313) (1988). *al-Isrā' ilā maqām al-asrā aw kitāb al-mi'rāğ*, ed. S. Ḥakīm, Beirut, Dandara li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 432) (1999). *Kitāb Mašāhid al-asrār al-qudsiyya wa-matāli' al-anwār al-ilāhiyya*, En: *Le Livre des contemplations divines*, ed. bilingue trad. S. Ruspoli, Paris: Sinbad.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 493) (2001). *Muḥādarat al-abrār wa-musāmarat al-aḥyār fī l-adabiyyāt wa-l-nawādir wa-l-aḥbār*, ed. por M. 'Abd al-Karīm, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, (1422 h.) vol. II.
- Ibn 'Arabī, (R.G. 671) (2001). *Kitāb Šaqq al-ğayb bi-'ilm al-ğayb*, en *Ibn 'Arabī, Rasā'il Ibn 'Arabī*, ed. por Sa'īd 'Abd al-Fattāh, Dār al-Intišār al-'Arabī, vol. I, pp. 277-347.

- ⋮
- Ibn ‘Arabī, (R.G. 762) (2000). « *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya fī asrār al-tahārāt wa-l-ṣalawāt wa-l-ayyām al-aṣliyya* », en *Maǧmū‘at rasā’il Ibn ‘Arabī*, Beirut, Dār al-Mahaǧǧa al-Bayḍā’, 2000, vol. II, pp. 67-314.
- Ibn ‘Arabī. (R.G. 762) (2003). *Tanazzul al-amlāk fī ḥarakāt al-aflāk*, ed. por Nawāf al-Ġarrāh, Beirut, Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Arabī. (1986). *Traité de l’Amour*, trad. M. Gloton, París: Albin Michel.
- Ibn ‘Arabī (1994a). *Las Contemplaciones de los misterios*, trad. Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia: Editora regional de Murcia.
- Ibn ‘Arabī. (1994b). *Les Trente-six attestations coraniques de l’unité, (cap. 198)*, trad. y presentación de Gilis, Ch. A., París: Al-Bustane.
- Ibn ‘Arabī. (1996). *L’Interpète des désirs*, trad. Gloton, M., París: Éditions Albin Michel.
- Ibn ‘Arabī. (1999). *Islamic Sainthood in the Fullness of Time : Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon (‘Anqā’ mugrib)*, trad. Gerald Elmore, Leiden-Boston-Köln, ed. Brill.
- Ibn ‘Arabī, (2000). *L’Arbre du Monde*, trad. de M.Gloton, París : Les Deux Océans.
- Ibn ‘Arabī, (2006). « *Kitāb al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya* » en: *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ed. por Qāsim Muḥammad ‘Abbās, Dār al-Intiṣār al-‘Arabī, vol. VI, pp. 183-195.
- Khalil, M.H. (2012), *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford University Press.
- Khalil, M.H., (2013). *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others*, Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1989), *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, H. (1987). «What is the true religion? Towards an Ecumenical Criterology», en Swidler, *Toward a Universal Theology of Religion*, Mryknoll - Nueva York: Orbis Books, pp. 231-250.
- Knitter, P. (2007). *Introducción a las teologías de las religiones*, Estella: Verbo Divino.
- Lipton, Gregory, A. (2017). «De-Semitizing Ibn Arabī: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity», *Numen* 64, 258–293.
- McCarthy, K. (2019), «Reckoning with Religious Difference: Models of Interreligious Moral Dialogue», en Sumner B. Twiss, Bruce Grelle (eds.), *Explorations in Global Ethics:*



Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue, New York: Routledge, pp. 73-117.

Race, A. (1983). *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londres: SMC Press LTD.

Rahner, K. (1969). «Los cristianos anónimos», en *Escritos de Teología VI*, Madrid: Taurus, pp. 535-544.

Scattolin, G. (1998). « Sufism and Law in Islam: a text of Ibn ‘Arabī on Protected People (*Ahl al-Dhimma*) », en *Islamochristiana*, Roma : PISAI, 24, 37-55.

Shah Kazemi, R. (2006). *Paths to Transcendence, according to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Indiana: World Wisdom.

