



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Grado de Estudios Árabes y Hebreos

Trabajo de Fin de Grado

Curso 2020

Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido

Nombre del estudiante: Anwar Moustafa Ahmed Abdelfadeil

Nombre del tutor: Mercè Viladrich i Grau

Barcelona, junio 2020

Contenido	
1.	Introducción..... 4
2.	Ibn al-‘Arabī (560/1156-638/1240) 5
3.	Ausencia del hadiz en las primeras obras 6
3.1.	<i>Las Ṭabaqāt o bio-bibliografías</i> 7
3.1.1.	Al-Sulamī (325/937-412/1021) 7
3.1.2.	Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (336/948-430/1038)..... 8
3.2.	<i>Obras de autores sufíes</i> 8
3.2.1.	Al-Junayd al-Baghdādī (215/830 - 298/910) 8
3.2.2.	Abū Naṣr ‘Abdallāh al-Sarrāj (m. 378/ 988)..... 10
3.2.3.	Al-Hujwūrī (m. entre 465/1072 y 469/ 1077) 11
3.3.	<i>Sufíes de al-Andalus</i> 11
3.4.	<i>El hadiz del “Tesoro oculto” entre los chiíes</i> 12
4.	Presencia del hadiz: un fragmento o el hadiz completo..... 13
4.1.	<i>Fragmento de la segunda parte del hadiz: “amé ser conocido”</i> 14
4.1.1.	Mujāhid ibn Jabr (21/642-104/722)..... 14
4.1.2.	‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Jurayj (80/699 - 150/768)..... 15
4.1.3.	Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 296/907)..... 15
4.1.4.	Abū Ishāq Aḥmad al-Tha‘labī (m. 427/1035)..... 16
4.2.	<i>El hadiz completo</i> 16
4.2.1.	Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Imām al-Sijistānī (m. 422/ 1031)..... 17
4.2.2.	‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (396/1006-481/1089) 19
4.2.3.	Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ibn al-Jawzī (510/1126-597/1200) 20
4.2.4.	Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544/1150-606/1210) 21
4.2.5.	Sayf al-Dīn al-Āmidī (551/1156-631/ 1233)..... 22
5.	Recepción por Ibn al-‘Arabī..... 22
5.1.	<i>Transmisión escrita</i> 22
5.2.	<i>Transmisión oral</i> 24
5.3.	<i>Recepción del hadiz del “Tesoro oculto” en Ibn al-‘Arabī</i> 25
6.	El hadiz en los partidarios y adversarios de Ibn al-‘Arabī..... 25
6.1.	<i>Partidarios</i> 25
6.1.1.	Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī al-Balkhī (604/1207-672/1273) 25
6.1.2.	Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā Qawāmī Shīrāzī (980/1572-1050/1640) 26

6.2.	<i>Rechazo al hadiz</i>	26
6.2.1.	Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīya (661/1263-728/1328).....	26
6.2.2.	‘Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn (732/ 1332-808/1406)	28
7.	<i>Kashf</i> (Revelación) como modo de conocimiento perfecto en Ibn al-‘Arabī	28
7.1.	<i>Kashf</i> y naql en los lexicógrafos nacionales	28
7.2.	<i>Kashf</i> en la tradición religiosa.....	30
7.3.	<i>Kashf</i> en Ibn al-‘Arabī.....	31
8.	El Tesoro ignoto y la doctrina de la creación en Ibn al-‘Arabī.....	33
8.1.	<i>El “Tesoro” ignoto</i>	35
8.2.	<i>El aliento divino y la niebla</i>	35
8.3.	<i>El amor y el movimiento</i>	36
8.4.	<i>El imperativo ‘sé’ y la creación</i>	36
9.	Conclusión.....	37
10.	BIBLIOGRAFÍA.....	40

1. Introducción

El objeto de este trabajo es investigar la transmisión de un hadiz divino, de origen *qudsī*, que es fundamental en la explicación sufí de la creación: “*Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido*” y en un caso concreto, en la obra de Muḥyī al-Dīn ibn al-‘Arabī * (560/1156-638/1240).

En esta investigación me centraré primero en los orígenes del hadiz, buscándolos, a poder ser, entre los admitidos de manera ortodoxa, y adelanto que el resultado ha sido negativo porque no he constatado su existencia en las colecciones clásicas de hadices.

En segundo lugar, examinaré compilaciones bio-bibliográficas u obras de maestros sufíes con el objeto de investigar la presencia o ausencia del hadiz en los primeros sufíes. En este apartado entran los sufíes de al-Andalus.

Otras fuentes de posible información son los comentarios coránicos, donde espero encontrar algún indicio en relación con la doctrina de la creación, y las aleyas correspondientes.

El paso siguiente será acercarnos, en el tiempo, a Ibn al-‘Arabī, llegando al siglo V/XI, y buscar allí sus fuentes. Veremos cómo solamente dos autores, Yaḥyā ibn ‘Ammār que era un compilador de hadices, y ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī, un historiador de los sufíes, proporcionan la información, el hadiz completo.

Para completar esta información debemos buscar en aquellos que le precedieron inmediatamente o fueron contemporáneos. Abū al-Faraj ibn al-Jawzī y Fakhr al-Dīn al-Rāzī se relacionaron con Ibn al-‘Arabī y junto con Sayf al-Dīn al-Āmidī son intelectuales del siglo VI/XII que, como veremos, recogen el hadiz.

Una vez organizadas estas noticias, se explorarán las vías por las que Ibn al-‘Arabī pudo tener conocimiento del mismo, ya fuera a través de obras escritas de sus maestros o bien de tradiciones orales a las que accediera directamente.

El hadiz “*Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido*” es la base sobre la que se construye su doctrina de la creación, la cual tiene una palabra clave: el amor. Esta doctrina tuvo gran éxito entre sufíes contemporáneos y posteriores a Ibn al-‘Arabī, como Jalāl al-Dīn Muhammad Rūmī al-Balkhī (604/1207-672/1273) y Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā Qawāmī Shīrāzī (980/1572-1050/1640), pero un siglo más tarde de Ibn al-‘Arabī apareció la crítica. Recogeremos también las opiniones de los detractores

* Las transcripciones del árabe siguen la norma de las bibliotecas de la universidad de Harvard.

de la autenticidad del hadiz, que Ibn Taymīya lideró, pues lo consideraba hadiz *mawdū‘* (que en la terminología de la ciencia de los hadices designa un hadiz “fabricado”, o sea, “falso”).

Después de exponer la recepción del hadiz por Ibn al-‘Arabī y su éxito entre los seguidores, examinaré la noción de *kashf* – la revelación en la teoría del conocimiento de Ibn al-‘Arabī – como el criterio básico para aceptar la veracidad del hadiz, ya que la cadena de transmisores es prácticamente inexistente.

Mediante la constatación de este vacío alrededor del hadiz del “Tesoro oculto” y la ausencia de menciones en tantos autores precedentes podemos enfatizar la originalidad de Ibn al-‘Arabī, que introduce el amor como el origen de la creación o como el primer generador del movimiento para crear el mundo. Dios era el tesoro ignoto y amó ser conocido, y se hizo manifiesto a través de la acción de crear el mundo, y así el tesoro escondido fue descubierto.

Se acompaña el trabajo de un apéndice de los textos citados, en árabe y español.

2. Ibn al-‘Arabī (560/1156-638/1240)

Muḥyī al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muhammad ibn al-‘Arabī al-Ḥātīmī al-Ṭā’ī, nació en Murcia el 17 de ramadān de 560 (26/07/1165) y murió en Damasco el 28 de rabī‘ II de 638 (16/11/1240). Hasta los 38 años vivió en al-Andalus una civilización que había dado grandes maestros sufíes: Ibn Masarra (269/883- 319/931), Ibn al-‘Arīf (481/1088-526/1141) o Ibn Barraĵān (m. 536/1141). Ibn al-‘Arabī abandonó al-Andalus y se dirigió a Oriente en (590/1193). Durante sus estancias en La Meca y en Konia compuso la mayoría de sus obras.

Ibn al-‘Arabī fue el principal responsable de la sistematización del pensamiento sufí. Fue un autor muy prolífico y en su obra, con un lenguaje alegórico, expresó un pensamiento muy organizado. Por su reputación dentro de la espiritualidad sufí es llamado *al-Shaykh al-akbar* ("El más grande de los maestros"), *Sultān al-‘arifīn* ("El sultán de los gnósticos") y *al-Kibrīt al-aḥmar* ("El azufre rojo")¹. Se le califica como el

¹ Para los alquimistas, el “azufre rojo” sería la unión de dos elementos antagónicos, el mercurio más puro y el azufre más puro. Sería un polvo rojo, conocido también por “la piedra filosofal”, que consideraban más valioso que el oro; ver al respecto textos de Jābir Ibn Ḥayyān y de Khālīd Ibn Yazīd en: (Linden, 2003). Para los sufíes, el “azufre rojo” es la perfección máxima. Quien dio Ibn al-‘Arabī ese sobrenombre fue al-Sha‘rānī (973-1565/1566) en su obra *al-Kibrīt al-aḥmar* (Sha‘rānī, 1998).

mayor sufi de todos los tiempos, la cumbre de la espiritualidad islámica no solo de al-Andalus, sino de todo el mundo islámico (Biblioteca de al-Andalus, 2009, p. 158).

Su obra más importante es *al-Futūḥāt al-Makkīya* (*Las revelaciones de la Meca*) que se considera “una enciclopedia sufi, en la que recopila la mayoría de sus escritos y sistematiza su doctrina” (Biblioteca de al-Andalus, 2009, p. 158). Otra obra muy importante es *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*), en la que expone los pensamientos desarrollados en *Las revelaciones de la Meca* de manera resumida, y relacionada con los profetas.

La vida de Ibn al-‘Arabī se conoce a través de sus propias obras. Miguel Asín Palacios, Arthur John Arberry, R. A. Nicholson, Michel Chodkiewicz, Claude Addas, William Chittik, James Morris, han escrito sobre su vida. En cuanto a su producción literaria, ‘Othmān Yaḥyá es autor de un catálogo muy completo (Yahya, 1964). En nuestro trabajo utilizaremos tan solo algunos de sus escritos (que referenciamos oportunamente): aquellos que nos permiten demostrar su conocimiento y apreciación del hadiz del “Tesoro oculto” y relacionarlo con su interpretación de la creación del mundo como acto de la manifestación divina.

3. Ausencia del hadiz en las primeras obras

Quien conoce el océano de los comentarios coránicos y de las colecciones de hadices sabe que, inevitablemente, este trabajo tiene que ser limitado². Así examino las colecciones y los comentadores más notables, que incluso así, son un material muy extenso. Afortunadamente, internet es una herramienta muy útil. Cada vez hay más obras árabes publicadas en la red y cada vez se encuentran más bases de datos en internet, y para los hadices cito <https://sunnah.com/>, “Sayings and Teachings of Prophet Muḥammad pero también <https://ahadith.co.uk/>, <http://hadithcollection.com/>, etc.

El hadiz del “Tesoro oculto” no fue registrado por las compilaciones clásicas de hadices, ni entre los “sanos”, el *Saḥīḥ* de Bukhārī ni en el de Muslim, como tampoco fue incluido entre los buenos por las *Sunan* de Abū Dāwūd, al-Tirmidhī, Ibn Māja y al-Nisā’ī.

² En la obra de Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums*, que he consultado en su traducción árabe, el primer volumen está dedicado exclusivamente al Corán y hadices, y el periodo se limita hasta 430 H. (Sizgīn, 1991, vol.1).

3.1. *Las Ṭabaqāt o bio-bibliografías*

La palabra *Ṭabaqāt*, que podemos traducir por “generaciones” o “clases”, designa un género literario propio de la cultura árabe. Este género reúne biografías de aquellos personajes que destacaron en una rama del saber y nos informa de sus trayectorias intelectuales –incluyendo los maestros con los que se formaron y quiénes fueron sus discípulos- y sus obras, es decir, son bio-bibliografías de intelectuales (por ejemplo, de los maestros sufíes). A menudo las *Ṭabaqāt* dan informaciones de contenido, alusivas al pensamiento de los sabios, como frases que pronunciaron (*aqwāl*) y hadices; por esto pueden ser útiles en nuestra investigación (Gilliot, 1999).

En relación con los maestros sufíes, he consultado varias obras del género y he seleccionado dos: una de ellas por ser la primera conocida; la otra, porque contiene muchos hadices y noticias (*akhbār*) atribuidas a los sufíes. A continuación, doy detalle de ambas.

3.1.1. Al-Sulamī (325/937-412/1021)

El autor de la primera obra de *Ṭabaqāt* que aquí consideramos fue Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn Ḥusayn al-Sulamī al-Azdī (Sulamī, 1986), sufí, tradicionista y hagiógrafo. Su *nisba* deriva de la tribu árabe de Sulaym y la recibe a través de su abuelo materno. Asimismo, se puede argumentar que su familia paterna provenía de la famosa tribu árabe de Azd, que se había establecido en el Jurasán. Los orígenes árabes de al-Sulamī, por lo tanto, difícilmente pueden ser discutidos.

Fue un escritor prolífico pues según sus biógrafos redactó alrededor de cien obras, la mayoría de las cuales se perdieron. Entre las más importantes que han llegado hasta nuestros días se encuentra la titulada *Ṭabaqāt al-ṣūfīya*, *Generaciones de los sufíes*. Aunque en ella no hay noticia alguna del hadiz que estudiamos. Sin embargo, esta obra dio origen a otra colección posterior, *Al-Ṭabaqāt al-ṣūfīya*, de ‘Abdallāh Anṣārī, que veremos más adelante, y que fue compuesta en dos partes, conteniendo en la segunda información de interés para este trabajo (Hussaini, 2014); (Pareja, 1975, p. 375).

3.1.2. Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (336/948-430/1038)

Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī fue un erudito musulmán persa medieval. Gran autoridad en *fiqh* y en sufismo, fue autor del *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, *Adorno de los amigos de Dios y clases de sufíes* (Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, 1996). Estudió en Iraq, en el Hijāz y en el Jurasán. Su obra se ocupa de cuestiones ascéticas (más que teosóficas) y particularmente en los tomos finales ofrece documentación valiosa sobre el sufismo de los siglos III/IX y IV/X (Pareja, 1975 p. 379). Su disertación incluye muchas tradiciones y dichos de los compañeros del Profeta, sus seguidores, los ascetas y los sufíes de los primeros siglos del islam. Por tanto, resulta relevante verificar que no se encuentra en ella información alguna sobre el hadiz del “Tesoro oculto”, ni sobre sus posibles transmisores. Esta situación afecta en general a las obras bio-bibliográficas sobre los primeros maestros del sufismo y nos conduce a ampliar nuestro campo de estudio, consultando otro género distinto de este tipo de compilaciones, como refleja el apartado siguiente.

3.2. *Obras de autores sufíes*

Procederemos aquí a revisar las obras propias de los sufíes. Estas no comenzaron a redactarse hasta el siglo IV del islam (s. X AD.). En los tres primeros siglos tras la revelación se desconoce que los místicos escribieran libros o tratados, tal vez más preocupados por las exigencias de una vida piadosa que por la formulación de conceptos teóricos (Afnani, 2011, p. 13). Por esta razón, las referencias son muy imprecisas en los primeros autores. Pese a ello, he seleccionado a cuatro autores sufíes, que revisaremos: Al-Junayd, el más antiguo del que se conservan fragmentos; al-Kalābādī y al-Sarrāj, que recogen a los sufíes del primer periodo (ss. I-IV de la Hégira); y al-Hujwīrī, el primer autor en lengua persa.

3.2.1. Al-Junayd al-Baghdādī (215/830 - 298/910)

Abū al-Qāsim al-Junayd ibn Muḥammad ibn al-Khazzāz al-Qawārīrī al-Baghdādī, fue un místico y teólogo que sentó las bases sobre las cuales se construyeron los sistemas posteriores de sufismo. Nació en Bagdad; fue sobrino y discípulo de Abū al-Ḥasan Sarī al-Saqtī (m. 253/867), uno de los primeros santos sufíes de esta ciudad. Al-Junayd estudió *fiqh* o jurisprudencia con el conocido erudito Ibrāhīm ibn Khālid Abū Thawr al-Baghdādī

(170/786–240/854). Se inició en el sufismo con Abū Abdullāh al-Ḥārith al-Muḥāsibī ibn Asad al-Baṣrī (170/786-243/857), que según Arberry influyó en muchos teólogos posteriores, como Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī, Algacel (450/1058-504/1111) (Arberry, 1999).

Al-Junayd tiene un interés especial porque Ibn al-‘Arabī mantiene dos encuentros imaginarios con el sabio en el libro de *al-Tajallīyāt (Las teofanías)*. En esta obra, Ibn al-‘Arabī escenifica unas reuniones imaginarias con algunos sufíes y critica dichos suyos; en ellas se presenta como un maestro que alecciona a sus maestros, también a al-Junayd. En el primer encuentro, los sabios discuten sobre la unicidad de Dios. Mientras que al-Junayd sostiene que el Señor se distingue del siervo, Ibn al-‘Arabī ve que esto contradice el principio mismo de la unicidad. (Ibn al-‘Arabī, 1948, vol. II, epístola N. 23. p. 34-35). En el segundo encuentro, Ibn al-‘Arabī y al-Junayd están juntos, “se ahogan en el torbellino de la unicidad” y alcanzan el estado de la aniquilación (*fanā*), es decir, mueren la muerte sufí (Ibn al-‘Arabī, 1948, vol. II, epístola N. 23. p. 34-35)³. Estas anécdotas demuestran que Ibn al-‘Arabī tenía buen conocimiento de al-Junayd.

Su‘ād al-Ḥakīm recogió y editó todos los textos de al-Junayd en un volumen publicado en 2004 (Junayd, 2004). Una sección de esta compilación, que contiene diversas citas del maestro, se titula *Aqwāl al-Junayd*. En ella, Al-Junayd distingue entre dos tipos de conocimiento y nos dice:

«El conocimiento es de dos tipos. Uno proviene del darse a conocer y el otro del informar. “Darse a conocer” significa que Dios se da a conocer a sí mismo a los [creyentes] y les da a conocer las cosas por medio de Él. “Informar” significa que les enseña los efectos de su poder [en el mundo]. Les indica que las cosas tienen un artífice, este es un conocimiento general de los creyentes. El primero es el conocimiento de la élite. Nadie lo conoce en realidad sino por medio de Él.» (Junayd, 2004, p. 168).

³ Después de padecer la muerte sufí, hallan a otro místico, Yūsuf ibn al-Ḥusayn, e Ibn al-‘Arabī discute con él acerca de la manera de saciar la sed de la unicidad divina. Yūsuf ibn al-Ḥusayn al-Rāzī (m. 304/916) era de Rayy, Irán, como su *nisba* señala, y mantuvo correspondencia epistolar con al-Junayd (Sulamī, 1986, p. 149); (Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, 1996, vol. 10, p. 240-241).

Según la editora del texto, el dicho que recogemos en el párrafo anterior fue reseñado en el *Kitāb al-ta'arruf li madhhab ahl al-taṣawwuf, Libro de la doctrina de los sufíes*, de Abū Bakr ibn Abī Ishāq Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Ya'qūb al-Bukhārī al-Kalābādhī, que lo mencionó en los dichos de al-Junayd sobre el conocimiento (Kalābādhī, 1933, p. 37).

Al-Kalābādhī es un autor persa cuya *nisba* indica que vivió en Kalabadh, un distrito de Bujará, donde murió en 380/990 (Nwiya, 1999, IV: 467a). La obra es importante porque informa sobre un buen número de maestros sufíes que precedieron a Ibn al-'Arabī en trescientos años y en ella al-Kalābādhī recoge muchos de sus hadices. En todos los fragmentos que reseña procedentes de al-Junayd solo se encuentra esta única referencia, sin que exista ninguna alusión al hadiz que nos ocupa.

3.2.2. Abū Naṣr 'Abdallāh al-Sarrāj (m. 378/ 988)

Abū Naṣr ibn 'Alī al-Ṭūsī al-Sarrāj, autor sufí, originario del Jurasán, vivió a mediados del siglo IV / X y murió en su ciudad natal. *Kitāb al-Luma'* es su principal libro y probablemente el único. Aunque tenemos poca información acerca de su vida, a través de su obra *al-Luma'* sabemos que al-Sarrāj viajó a menudo a Irak, Siria e Egipto. Este libro se caracteriza por la riqueza de su información documental sobre el sufismo de los primeros siglos islámicos y por la calidad del pensamiento religioso de que informa. Además al-Sarrāj cita abundantemente hadices y dichos de los grandes maestros del sufismo (Sarrāj, 1914, p. I-VII). No encontramos el hadiz en su obra, pero sí que contiene una información importante que veremos en el apartado de al-Nūrī (4.1.3)

Al-Sarrāj se refiere a la sabiduría del corazón de los *awliyā'* (o amigos de Dios) como fuente de la ciencia religiosa: "*La ciencia religiosa es de tres clases, el conocimiento del Corán, el conocimiento de la Sunna y la sabiduría que llega por inducción al corazón de los awliyā'*" (amigos de Dios (Sarrāj, 1960, p. 22). A esta última clase pertenece el tipo de conocimiento llamado *kashf*, del que nos ocuparemos más adelante y que va a tener mucha importancia en la teoría del conocimiento sufí, en general, y en Ibn al-'Arabī, en particular.

3.2.3. Al-Hujwīrī (m. entre 465/1072 y 469/ 1077)

‘Alī ibn ‘Uthmān al-Hujwīrī al-Ghaznawī al-Jullābī fue un místico, teólogo y predicador suní iraní que se hizo famoso por componer el *Kashf al-mahjūb* o *Revelación de lo oculto* (Hujwīrī, 1911), que se considera uno de los tratados más antiguos sobre el sufismo, compuesto en lengua persa. Nació en Hujwīr, un suburbio de Ghazna, y sus datos biográficos conocidos provienen principalmente de sus propias referencias vitales en su *Kashf al-mahjūb*. Tras su muerte, fue venerado como un santo y su tumba se convirtió en un lugar de peregrinación (Hosain & Massé, 1999); (Pareja, 1975, p. 382).

Al-Hujwīrī ha sido seleccionado en esta investigación por la antigüedad de su obra. Al no encontrarse en ella ninguna alusión al hadiz del “Tesoro oculto” podría pensarse que, si un autor suní lo descartaba, obedecía a que se trataba de una tradición chií. En cualquier caso, no podíamos excluir esta posibilidad, por lo cual examinaremos las primeras fuentes de tradiciones chiíes, no sin antes explorar los frutos de los principales sufíes andalusíes.

3.3. Sufíes de al-Andalus

Dada la importancia de la educación que Ibn al-‘Arabī recibió en al-Andalus, lógicamente he revisado las obras editadas de los sufíes andalusíes que le precedieron, como Ibn Masarra, Ibn al-‘Arīf, e Ibn Barrajan. En todos los casos, el resultado ha sido negativo ya que ninguno de ellos menciona el hadiz del “Tesoro oculto”.

De Ibn Masarra se conservan dos manuales, el primero, *Kitāb khawāṣ al-ḥurūf*, “*Libro de las particularidades de las letras*”, interpreta las letras iniciales “inconexas” (*muqatta‘āt*)⁴ como origen de todas las cosas y en las que Dios manifiesta su ciencia; el segundo, *Risālat al-i‘tibār*, “*Epístola de la reflexión*”, trata de las vías sufí y textual, de ascensión y descenso, respectivamente, para conocer a Dios (Ibn Masarra, 2008^a, p. 23-57).

Por su parte, Ibn al-‘Arīf nos ha dejado una compilación de enseñanza sufí llamada *Maḥāsīn al-majālis*, “*Bellezas de las sesiones*”, que trata de manera analítica y crítica las estaciones del sufismo como son: conocimiento, paciencia, ascetismo, amor, arrepentimiento y temor para facilitar el camino de los iniciados (Ibn al-‘Arīf, 2015). Tampoco Ibn al-‘Arīf menciona el hadiz del “Tesoro oculto”.

⁴ Al principio de aproximadamente la cuarta parte de las azoras hay unas letras misteriosas denominadas letras inconexas, *muqatta‘āt*. No se conoce su motivo o significación.

Ibn al-‘Arabī no fue discípulo directo de Ibn Barraĵān, pero lo fue a través de un seguidor de este, llamado ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, con quien leía sus obras en Túnez en 590/1194, y que profesaba gran admiración por Ibn Barraĵān (Küçük, 2013, p. 390 y 405). Se han editado tres obras de este: un estudio sobre los nombres de Dios, *Sharḥ asmā’ Allāh al-Ḥusnā* (Ibn Barraĵān, 2010) “*Los nombres más bellos*” y dos comentarios coránicos, uno extenso *Tafsīr Ibn Barraĵān* (Ibn Barraĵān, 2013) y el otro, a modo de resumen (“*A Qur’ān Commentary by Ibn Barraĵān of Seville (d. 536/1141) Iḍāḥ al-Ḥikma bi-Aḥkām al-‘Ibra*”) (Ibn Barraĵān, 2015).

En la azora de *Los que avientan* leemos: “*No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan*” (Cortés, 1986, 51: 56). A propósito de esta azora Ibn Barraĵān comenta lo siguiente:

«*Hay dos maneras de servir a Dios. El infiel sirve a Dios físicamente pero no siguiendo la Ley divina, mientras que el creyente Lo sirve físicamente y siguiendo la Ley divina (kawn^{an} wa-shar^{an})*» (Ibn Barraĵān, 2015, p. 622).

No desarrolla, pues, ninguna referencia al hadiz como tampoco lo hacen Ibn al-‘Arīf o Ibn Masarra.

3.4. *El hadiz del “Tesoro oculto” entre los chiíes*

Sayyid Ḥusayn Naṣr se refiere a la relación primeriza entre el chiísmo, el sunismo y el sufismo anterior al siglo IV/X, estableciendo que las tres ramificaciones del islam reciben su autoridad del Profeta y tienen su origen en la revelación islámica. En muchos casos resulta difícil juzgar si un autor en particular era chií o suní, especialmente antes del siglo IV/X» (Nasr, 1985, p. 134-135). Por otra parte, la mayoría de las obras más antiguas del chiísmo, muchas de las cuales comprenderían tradiciones de naturaleza legal, no han sobrevivido y en muchas ocasiones solo se conocen por sus títulos. Sin embargo, en los siglos IV-V/X-XI se reunieron compendios de estas obras a gran escala, entre los cuales los más famosos se conocieron como *al-Kutub al-arba‘a* o “*Los Cuatro Libros*”, que son:

1- *Kitāb al-uṣūl min al-kaḥf* de Abū Ja‘far Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Ishāq al-Rāzī, conocido como al- Kulaynī al-Rāzī (m. 329 /940).

2- *Kitāb man la yaḥduruhu al-faqīh* de Ibn Bābawayh (310/923- 380/991).

3-*Kitāb Tahdhīb al-aḥkām* de Abū Ja‘far al-Ṭūsī (m. 460 /1067).

4-*Kitāb al-Istibṣār* de Abū Ja‘far al-Ṭūsī (Daftary and Miskinzoda 2014, p. 172).

En cuanto al hadiz del “Tesoro oculto”, no aparece en *Los Cuatro Libros*, aunque en el *Kitāb al-uṣūl min al-kaḥf* hay una referencia indirecta que alude al conocimiento humano de Dios a partir de la creación del mundo natural. Dice así:

«*De Muḥammad ibn Ismā‘īl, de Maṣṣūr ibn Ḥāzim, dijo: dije a Abī ‘Abdallāh: Discutí con una gente y les dije: “Dios exaltado sea, es tan alto, noble y generoso que no puede ser conocido por su creación, sino que la creación es conocida a través de Dios”* » (Kulaynī, 1981, p. 86 y p. 188).

Al-Kulaynī al-Rāzī habla de un Dios trascendente y parece decir que solamente conocemos la naturaleza porque Dios nos ayuda en ello. Así pues, tras nuestro examen de las primeras fuentes de las tradiciones chiíes podemos concluir que no existen resultados positivos, en cuanto al conocimiento del hadiz del “Tesoro oculto”, aparte de la referencia indirecta mencionada.

4. Presencia del hadiz: un fragmento o el hadiz completo

En este apartado nos proponemos recoger alguna evidencia del conocimiento, o de la aceptación, del dictamen del hadiz del “Tesoro oculto”, sea en forma parcial o completa. Aquí recurrimos a los principales comentarios coránicos: Ṭabarī (224/ 839-310/923), Zamakhsharī (467/1075-538/1143), Fakhr al-Dīn al-Rāzī (510/1126-597/1200), Qurtubī (600/1214-671/1273), Ibn Kathīr (700/1300- 774/1373). Todos estos han sido digitalizados, lo que ha facilitado la consulta. Además, existen páginas web como <https://www.altafsir.com/>, que comprenden más comentarios.

La consulta de fuentes parece indicar que se pueden rescatar, entre los primeros autores y comentaristas del Corán conocidos, alusiones parciales al hadiz, o por lo menos a la justificación de la creación como un acto de amor hacia los hombres y un deseo de darse a conocer entre ellos. Revisaremos algunas referencias del hadiz que son incompletas, que no lo formulan en su totalidad, pero que apuntan a su conocimiento y aceptación por parte de varios autores. Posteriormente abordaremos las menciones plenas que nos son conocidas.

4.1. Fragmento de la segunda parte del hadiz: “amé ser conocido”

El ámbito literario en que con preferencia se encuentran las alusiones o menciones parciales al hadiz del “Tesoro oculto” es el de los comentaristas del Corán, entre los que destacan los autores que siguen a continuación.

4.1.1. Mujāhid ibn Jabr (21/642-104/722)

Abū Ḥajjāj Mujāhid ibn Jabr al-Makkī, nacido en La Meca, fue *shaikh* “maestro” de los comentaristas del Corán que le sucedieron. Mujāhid era un esclavo propiedad de al-Sā’ib o Ibn Abī al-Sā’ib al-Makhzūmī, que lo manumitió convirtiéndose en cliente (*mawlā*). Fue discípulo de ‘Abdallāh ibn ‘Abbās, primo y amigo del Profeta, y leyó el Corán con su maestro tres veces. Se le asocia con un enfoque racionalista en cuanto a su interpretación del texto sagrado (Rippin, 1999b, VII: 293a). Fue autor de un comentario del mismo, conocido como *Tafsīr Mujāhid*, de los más antiguos que se conocen, pero que se ha conservado incompleto (Mujāhid ibn Jabr, 1989) y en el que no se incluye el hadiz del “Tesoro oculto”.

Sin embargo, un autor de origen andalusí nos proporciona una referencia indirecta, que podría sostener el conocimiento del hadiz por parte de Mujāhid. Se trata de Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Faraj al-Anṣārī al-Andalusī al-Qurṭubī (600/1214-671/1273), erudito de la escuela malikí, experto en hadiz y reputado por su comentario del Corán: *al-Jāmi‘ li aḥkām al-Qurān wa al-mubayyin limā taḍammāna min al-sunna wa-ayāt al-furqān* (*El compendio de las sentencias del Corán que clarifica la Sunna y las aleyas del Criterio*). Nacido en Córdoba como manifiesta su *nisba*, viajó a Oriente y se instaló en Munyat Abī Khusayb, en el Alto Egipto, donde murió y fue enterrado (Arnaldez, 1999, V: 512a).

Al-Qurṭubī hace referencia a Mujāhid ibn Jabr (21/642-104/722) a propósito de la aleya: “No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan” (51: 56). Según al-Qurṭubī, Mujāhid explicó esta aleya aludiendo a la segunda parte del hadiz del “Tesoro oculto”, pues dijo: “la razón fue ‘para que Le conocieran’” (Qurṭubī, 1956, vol.17 p. 55-56). Con ello, se referiría a la revelación divina como a un deseo de darse a conocer a la humanidad.

4.1.2. ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Jurayj (80/699 - 150/768)

‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Jurayj fue uno de los primeros estudiosos de la Meca. Según las fuentes, nació en esta ciudad en 80/699 y murió en 150/768. Su abuelo Jurayj (George) había sido un esclavo de origen bizantino que pertenecía a una mujer del clan de Khālīd ibn Asīd, clan que formaba parte de los Banū Umayya de Quraysh. Jurayj o su hijo fueron liberados y, por lo tanto, se convirtieron en clientes (*mawlā*) de este clan, un estatuto legal que heredaron sus descendientes (Dhahabī, 1996, vol. 6, p. 325). Sabemos de su alusión a la segunda parte del hadiz a través de una opinión que le atribuye Abū al-Fidā’ ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Dimashqī (700/1300- 774/1373), historiador y tradicionista nacido en Baṣra y uno de los más conocidos bajo la dinastía mameluca Baḥrī. Como experto en *tafsīr* escribió varios libros, incluida una historia universal de catorce volúmenes. Fue discípulo de Ibn Taymīya y al-Dhahabī, murió en Damasco y fue enterrado junto al primero (Laoust, 1999b, III: 817b). En su comentario coránico, a propósito de la aleya (51: 56) citada en el apartado anterior, Ibn Kathīr ofrece una interpretación que alude al conocimiento humano de Dios, en este caso relacionándola con el mequí Ibn Jurayj. Así, nuevamente, la razón por la que Dios creó el mundo fue “para que Lo conocieran” (Ibn Kathīr, 1981, vol. 3 p. 387).

4.1.3. Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 296/907)

Abū Ḥusayn Ahmad ibn Muḥammad al-Baghawī al-Nūrī, sufí de familia originaria del Jurasán, nació probablemente alrededor del 226/840 en Bagdād, donde pasó la mayor parte de su vida y donde murió en 295/907. La información más extensa sobre él la proporcionan al-Sarrāj y al-Kalabādhī. Al-Nūrī fue uno de los compañeros más notables de al-Junayd, quien declaró a su muerte: “*la mitad del sufismo se ha ido*” (Schimmel, 1999, VIII: 139a).

Al-Sarrāj, que acabamos de ver como historiador de las ideas sufíes (3.2.2), es la fuente de la siguiente noticia:

«Abū al-Ḥusayn al-Nūrī dijo que Dios es conocido solo por sí mismo, y que el intelecto no puede conocerlo. Y al preguntarle cuál es el primer deber impuesto por Dios a sus siervos, respondió: “Conocerlo. Dios dijo: No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me

sirvan” (51: 56). Ibn al-‘Abbās dijo: La razón fue para que Le conocieran» (Sarrāj, 1960, p. 63)

El libro de al-Sarrāj *al-Luma‘* fue traducido por Nicholson pero la traducción de este pasaje no es completa (Sarrāj, 1914, p. 12). Está claro, por tanto, que también sostiene la idea de que la creación de Dios responde a su voluntad de ser conocido, como establece la segunda parte del hadiz.

4.1.4. Abū Ishāq Aḥmad al-Tha‘labī (m. 427/1035)

Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm Abū Ishāq al-Nīsabūrī al-Tha‘labī, exégeta del Corán y coleccionista de historias, es hoy conocido por dos obras: *Al-Kashf wa al-bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, un *tafsīr* o comentario coránico y una historia de los profetas, *‘Arā’is al-majālis*, “*Las bellas de las sesiones*”. Esta última es una obra de divulgación popular, diseñada para la educación y el entretenimiento, que está organizada de acuerdo con la secuencia histórica de los profetas (Rippin, 1999, X: 434a).

En *‘Arā’is al-majālis*, y con motivo de la creación de Adán, se menciona lo siguiente:

«Los sabios dicen que Dios creó a Adán para revelar[le] Su existencia y que, si no lo hubiera creado, no se sabría que Él existe y para revelar la perfección de Su saber y Su poder por medio de la manifestación de sus acciones». (Tha‘labī, 1295, p. 36).

Como hemos verificado, en base a los textos precedentes solamente podemos establecer indicios del hadiz, o de un fragmento que apunta al significado de la creación como un acto divino para darse a conocer al hombre: “*amé ser conocido*”. Procederemos a continuación a inventariar las menciones completas del hadiz del “Tesoro oculto”.

4.2. El hadiz completo

Los autores que mencionaron el hadiz completo nos acercan a las posibles vías de conocimiento por las cuales Ibn al-‘Arabī pudo tener noticias de la tradición del “Tesoro oculto”. En orden a informar sobre esta transmisión, damos referencia a continuación de aquellos autores que mencionaron completo el hadiz del “Tesoro oculto”. Recogemos tanto indicios como datos biográficos más verificados y ciertos sobre algunos

tradicionalistas a quienes se atribuye la mención del hadiz. Debemos suponer que forman parte de cadenas diversas a través de las cuales circuló, con mayor o menor fortuna, el hadiz del “Tesoro oculto” hasta llegar a oídos de Ibn al-‘Arabī.

4.2.1. Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Imām al-Sijistānī (m. 422/ 1031)

Uno de los primeros tradicionalistas a quienes se atribuye la mención completa del hadiz del “Tesoro oculto” es Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī (m. 422/ 1031).

Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī, originario de Sijistān, dejó su ciudad por la injusticia de los gobernantes y viajó a Herat, donde ganó una gran fama. Tenía muchos seguidores y alumnos. Terminó su comentario coránico en el año (398/1007) en Herat donde murió. Vivió noventa años (Dhahabī, 1996, vol. 17, p. 481- 483) A Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī se le atribuye la mención del hadiz (mediante un texto que traducimos) por parte de una cadena de transmisión que consta de dos eslabones:

1) El Imam ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (396/1006-481/1089), que fue adoptado por Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī, de quien fue su sucesor, véase (4.2.2).

2) Abū Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī (m. 514/1120/1), que es quien transmite el hadiz a través de una cadena reducida en la que menciona a Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī, aproximadamente un siglo después de su muerte. Dice Abū Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī:

«Escuché al Imām ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī diciendo: escuché a Yaḥyā ibn ‘Ammār el Imām al-Sijistānī diciendo desde el mimbar: Vuestro Señor dice: “Yo era un tesoro y amé ser conocido”»
(Sijzī, n.d., p. 204).

Abū Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī (m. después 514/1120/1) es autor de una selección de hadices que recibe el título de *al-Muntakhab min kitāb al-sab‘īyāt* (*La selección del “Libro de las Siete”*) es decir, no es autor propiamente dicho, sino antólogo, y esta antología se conserva en un único manuscrito, según la información de que se dispone. Se ha consultado el texto mediante una imagen digitalizada del manuscrito, accesible en internet y propiedad de Muḥammad ibn Turkī al-Turkī, según se indica en la página web *Al-Alukah*.

La obra se encuentra dividida en dos partes, que proceden probablemente de un volumen de colecciones, “*majāmī*”, donde se encuadernaron también otros textos. El

copista de ambas partes es el mismo; la primera parte se encuentra en las páginas 192 a 210, en caligrafía *naskh*; la segunda parte, en las páginas 210 a 227, ha sido copiada por la misma mano. Lamentablemente la página *Al-Alukah*, donde hemos encontrado este texto, no da otras referencias sobre el manuscrito al que pertenecerían ambas partes. Sin embargo, en dos páginas de la segunda parte (225 y 226) se encuentran dos sellos de una fundación piadosa (*waqf*) a la que, según el texto, “el ministro Abū al-‘Abbās Aḥmad hijo del ministro Abī ‘Abdallāh Muḥammad conocido por Kūbrīlī” habría donado el manuscrito en 1088/1677. El nombre de Kūbrīlī corresponde a la familia de visires y pachás del Imperio otomano conocidos como Köprülü, cuyo legado se encuentra en la biblioteca fundada por el Gran Vesir Köprülü Mehmed Pasha en 1661, en Estambul⁵.

Max Weisweiler estudió los manuscritos de hadices existentes en las bibliotecas de Estambul. Así hemos podido identificarlo: es el número 79 de la biblioteca Köprülü. Weisweiler señala que es una selección de una obra original llamada *Kitab al-Sab‘īyāt*, de Abū Muḥammad ‘Abdallāh ibn ‘Umar ibn Ma’mūn (ver debajo), y no ve relación alguna entre el título y el contenido (Weisweiler, 1937, p. 113-114). En base a Weisweiler, C. Brockelmann mencionó el manuscrito en su *Historia de la literatura árabe*, cuya traducción árabe he utilizado (Brockelmann, 1983, vol.6, p.234).

Dicho esto, la selección de hadices que se han copiado en dicho volumen narra, al comienzo de la obra (p.192), el proceso por el cual los escritos de Hibat Allāh al-Sijzī habrían llegado a manos del copista del manuscrito, a través de una serie de transmisores que forman una cadena de posibles conocedores del hadiz. Los eslabones son los siguientes:

1. La colección de Abī Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī (m. 514/1120/1).
2. La narración de Abī a ‘Arūba ‘Abd al-Hādī ibn Muḥammad ibn Ma’mūn (activo en Sijistán en (562 /1166)). Este fue un erudito de Sijistán, conocido por su ascetismo y su piedad. Ejercía sus funciones en un *ribāṭ* donde “predicaba a la gente,” y enseñaba también en la mezquita de Sijistán a donde acudió ‘Abd al-Qādir al-Ruhāwī (ver 3) que le tenía gran admiración. Abū ‘Arūba murió a los 86 años en (562/1166) (Dhahabī, 1996, vol. 20, p. 452).
3. La narración de ‘Abd al-Qādir ibn ‘Abdallāh al-Ruhāwī (activo en Ḥarran en (606/1209)). Nació en al-Ruhā (536/1141) y creció en Mosul. Fue un tradicionista de

⁵ Mehmed Pasha es precisamente Abī ‘Abd Allāh Muḥammad y su hijo Abū al-‘Abbās es también conocido como Köprülüzade Fazıl Aḥmad Pasha.

hadices y pertenecía a la escuela ḥanbalī. Era un cliente (*mawlā*) de un comerciante que lo liberó, viajó a muchos países para recoger hadices. Estudió, literalmente “escuchó”, con Abī al- ‘Urūba ‘Abd al-Hādī ibn Muḥammad ibn Ma’mūn en Sijistán. Murió en Ḥarrān (612/1215) a los 89 años (Dhahabī, 1996, vol. 22, p. 71-74).

4. Lo escuchado por Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn al-Azhar al-Ṣarīfī de Sijistán. Fue un tradicionista de hadices y pertenecía a la escuela ḥanbalī. Nacido en Ṣarīfīn (581/1185), escuchó de ‘Abd al-Qādir ibn ‘Abdallāh al-Ruhāwī en Ḥarrān, compiló muchos hadices y viajó a Damasco donde murió en (641/ 1243) (Dhahabī, 1996, vol. 23, p. 89).

Abī Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī leyó su selección delante de su maestro Abū Muḥammad ‘Abdallāh ibn ‘Umar ibn Ma’mūn y este se la confirmó. Gracias a Weisweiler y Brockelmann, que sigue a este, sabemos que Abū Muḥammad ‘Abdallāh ibn ‘Umar ibn Ma’mūn, que era el maestro de Abī Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī, es el autor de la obra titulada *Kitāb al-sab‘īyāt*, y que el manuscrito que tenemos es un resumen de esta obra. No he encontrado informaciones sobre vida de Abū Muḥammad ‘Abdallāh ibn ‘Umar ibn Ma’mūn. Brockelmann indica que escribió el *Kitāb al-sab‘īyāt* en 500/1106. (Brockelmann, 1983, vol. 6, p. 234).

A través del texto de Hibat Allāh al-Sijzī (p. 193) se confirma que este grupo de intelectuales habría operado en las ciudades de Ḥarrān y en Sijistán, entre mediados del siglo VI de la Hégira e inicios del siglo VII H, aportando indicios de la circulación del hadiz en este entorno y durante este período.

4.2.2. ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (396/1006-481/1089)

‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī nació en Kohandez, la antigua ciudadela de Herat, y fue una de las figuras destacadas en Jurasán, comentador del Corán, tradicionista, polemista y maestro espiritual. ‘Abdallāh se quedó huérfano y dos personas se hicieron cargo de él, una de ellas era Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī al-Harawī (mencionado por Hibat Allāh al-Sijzī, como hemos visto en el apartado anterior (4.2.1), con el que comenzó a estudiar exégesis, y quien lo designó como su sucesor. Podemos decir que ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī fue adoptado por Yaḥyā al-Sijistānī al-Harawī (de Beaufort, 2014) ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī es autor de las *Ṭabaqāt al-ṣūfīya* o *Generaciones de sufíes*, obra escrita en persa y que se considera como un comentario a las *Ṭabaqāt* del antes mencionado al-Sulamī (*Supra* 3.1.1). En la segunda parte de su obra ‘Abdallāh al-Anṣārī

al-Harawī menciona el hadiz dos veces (Anṣārī, 1963, p. 548 y p. 555), pero no lo hace en el contexto de las biografías de los sufíes, sino en la parte donde expone las doctrinas sobre el conocimiento y la unicidad de Dios. Por ello, la noticia nos llega sin la cadena de transmisión.

Moeen Afnani se refiere a las *Ṭabaqāt al-ṣūfīya* de ‘Abdallāh al-Anṣārī como el primer texto que menciona el hadiz (Afnani, 2011, p. 10-11) y nos da traducción inglesa que recojo en español: “*El conocimiento es de dos clases: es una luz que penetra en el corazón. En los dos mundos no hay ninguna palabra que lo exprese. Él ha dicho: Yo era un tesoro*”.

Podemos concluir que ninguno de los ejemplos hasta aquí mencionados proporciona ninguna información relevante sobre la transmisión del hadiz, solo tenemos una cadena de transmisión incompleta de Hibat Allāh al-Sijzī, aunque constatamos ya que el hadiz circula a principios del siglo XI AD. Sin embargo, debemos situarnos en una fecha posterior, de alrededor de un siglo, para satisfacer esta carencia y adquirir cierto conocimiento sobre la transmisión del hadiz. Se verá en el apartado siguiente.

4.2.3. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ibn al-Jawzī (510/1126-597/1200)

Es una figura de gran actividad intelectual, religiosa y política. Fue historiador, literato, tradicionalista, predicador y uno de los juristas hanbalíes más famosos de Bagdad. Ha sido calificado como un pensador muy conservador, muy crítico con todos aquellos a quienes consideraba responsables de introducir innovaciones (*bid‘a*) en la ley del islam, censura que aparece a lo largo de su trabajo, y en particular en una de sus principales obras *Talbīs Iblīs*. En ella Ibn al-Jawzī criticó no solo diversas ramas que podrían situarse más o menos fuera del sunismo, sino también aquellas más rigurosamente suníes, en las cuales cuestionó a alfaquíes, tradicionalistas, estadistas y, sobre todo, sufíes (Laoust, 1999, III: 751a).

Ibn al-Jawzī fue de los primeros en componer libros sobre hadices falsos (*al-ahādīz al-mawḍū‘a*), pero consideraba este hadiz como auténtico. En efecto, en su libro *Al-Muntakhab fī al-nuwab*, se refiere al hadiz, pero solamente a la primera parte - “*yo era un tesoro*” - en su comentario de la aleya (Q. 2: 37): *Adán recibió palabras de su Señor y Éste se volvió a él*, sin introducir ningún otro comentario sobre este hadiz, solo lo menciona como una razón por la cual Adán está en la tierra:

«Oh Adán, si no fuera porque tú descendiste, el aliento no ascendería, ni la frase “*acaso hay alguien que suplique*”⁶ habría descendido [...] Si no fuera porque el que busca padece necesidad, no se empeñaría en cavar buscando un metal precioso, “Yo era un tesoro ...”» (Ibn al-Jawzī, 2012, p. 83)

Ibn al Jawzī tiene fama de ser muy riguroso, y puesto que incluye el hadiz en su obra, llama mucho la atención. De la manera como menciona el hadiz en este texto se podría deducir que este hadiz era tan conocido como la fórmula “*acaso hay alguien que suplique*”, que se trata de otro hadiz *qudsī*, de cadena bien conocida y presente en las colecciones canónicas. Nos encontramos pues ante la primera certeza de la difusión que intentamos sostener. Poco tiempo después, y en el mismo siglo de Ibn al-‘Arabī, varios autores mencionan el hadiz del “Tesoro oculto”.

4.2.4. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544/1150-606/1210)

Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusayn Fakhr al-Dīn al-Rāzī, uno de los teólogos y exegetas más famosos del islam, nació en Rayy en Irán, hijo de un predicador, y murió en Herat, Afganistán. Su obra de *tafsīr*, *Mafātīḥ al-ghayb* “*Claves de lo oculto*”, o *al-Tafsīr al-kabīr* que pertenece a la clase de comentarios filosóficos, se considera su trabajo más importante y en ella compiló todo su conocimiento tanto de filosofía como de religión (Anawati, 1999, II: 751b.).

Fakhr al-Dīn al-Rāzī cita el “hadiz del tesoro oculto” en su comentario a la siguiente aleya: “*No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan*” (Q. 51: 56). Se pregunta en qué consiste nuestra servitud, o adoración (*‘ibāda*) de Dios y contesta transmitiendo todo el hadiz e indicando que la noticia procede del Profeta: «*Se transmite del Profeta que él dijo tomándolo de su Señor: “Yo era un tesoro oculto y quise (aradtu) ser conocido”*». (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1981, vol. 28 p. 234). Es pues el primero en relacionar la aleya con el hadiz, entero.

⁶ “*Nuestro Señor desciende cada noche al cielo más próximo a este mundo y dice: “acaso hay alguien que suplique, entonces le doy [aquello que pide]”*”, es una parte de un hadiz *qudsī* y sano, (Bukhārī, 2001, vol.2, p.53)

4.2.5. Sayf al-Dīn al-Āmidī (551/1156-631/ 1233)

Sayf al-Dīn ‘Alī ibn Abī ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī al-Taghlabī fue un teólogo árabe, nacido en Āmid. Al principio de su vida intelectual perteneció a la escuela hanbalí, luego, en Bagdad, ingresó en las filas de los shafiíes. Murió en Damasco en 631/1233 (Sourdel, 1999, p. I: 434b).

Sayf al-Dīn recoge el hadiz en su libro *Kitāb al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (*Libro de la Exactitud en los fundamentos de los juicios*). En la introducción al mismo valora la importancia del ser humano en la creación y se refiere al hadiz como prueba de esta evidencia:

«Debes saber que, dado que el ser humano es el ser más noble en el mundo inferior, porque es creado para el conocimiento de Dios, ensalzado sea, y [este conocimiento] es el objeto de deseo más sublime ... Dios lo distingue [al ser humano] con el intelecto, gracias al cual percibe los inteligibles ... y distingue entre las realidades de los seres, tal como dijo [el Profeta], la paz sea sobre él, hablando y tomándolo de su Señor: “Yo era un tesoro ignoto (lam u‘raf), e hice la creación para ser conocido por ella”» (Āmidī, 1982, vol. 1, p. 13).

5. Recepción por Ibn al-‘Arabī

En las secciones precedentes hemos visto que el hadiz era conocido en la época de Ibn al-‘Arabī, pero será este pensador quien le dará una importancia fundamental. Debemos preguntarnos por sus fuentes, es decir, necesitamos saber qué autores leyó que le pudieran dar a conocer el hadiz.

5.1. Transmisión escrita

No podemos afirmar con seguridad cómo el hadiz llegó a Ibn al-‘Arabī, pero podemos apuntar tres vías distintas. Podemos distinguir entre una vía oral y otra escrita, y dentro de esta podemos distinguir entre los informadores de quienes leyó sus obras solamente, o aquellos con los que además estableció una relación epistolar. Entre los primeros se encuentran ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (*supra* 4.2.2) e Ibn al-Jawzī (*supra* 4.2.3), entre los segundos destaca Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*supra* 4.2.4).

‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī fue de los primeros en citar el hadiz si nos atenemos a una obra conservada, tal como hemos visto en el apartado (4.2.2.) En *Las*

revelaciones de La Meca, Ibn al-‘Arabī se refiere a *Manāzil al-sā’irīn* (*Las Estaciones de los iniciados*) que es un libro de ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī. En su referencia, Ibn al-‘Arabī hace una comparación entre el libro de ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī y otro libro propio, cuyo título es *Manāhij al-irtiqā’* (*Los caminos de la ascensión*). Ambos libros tratan del mismo tema: las moradas y las estaciones que los sufíes atraviesan en su proceso de acercamiento a Dios. Ibn al-‘Arabī explica que mientras en su obra las moradas son trescientas, y cada una tiene diez estaciones, en la obra de al-Harawī las moradas son cien, y cada morada también tiene diez estaciones (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 279). Esta referencia confirma que Ibn al-‘Arabī conocía los libros y, por tanto, las ideas de ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī. Esta es una buena razón para creer que el hadiz llegó a Ibn al-‘Arabī y a sus contemporáneos a través de este autor.

Ibn al-‘Arabī otorgó una licencia de lectura o audición (*ijāza*) a su discípulo, el hijo del sultán ayyubí al-‘Ādil (m. 1218), al-Muẓaffar Ghāzī, gobernante ayyubí del emirato de Mayyāfāriqīn, en la región turca de Silván, entre 1220 y 1247.

En el texto Ibn al-‘Arabī establece quiénes fueron sus maestros y le concedieron la *ijāza*, puesto que asegura a aquel que recibe la suya propia (en este caso, al-Muẓaffar Ghāzī), que “hereda” también las licencias -y, por tanto, los contenidos- de aquellos que se las otorgaron a él previamente. Entre quienes considera sus maestros, por haber tenido acceso a sus obras, Ibn al-‘Arabī cita a Ibn al-Jawzī, de quién conoció la obra *Ṣafwat al-ṣafwa* o “*Lo mejor de lo mejor*” y la epístola *Muthīr al-gharām al-sākin ilā ashraf al-amākin*, o “*El que hace nacer el amor apasionado que habita en el más noble de los lugares*”, además de otras obras que no precisa (Ibn al-‘Arabī, 2008a, p. 114); (Biblioteca de al-Andalus, 2009, p. 136).

Sin embargo, entre ellas quizás se podría incluir el libro *Al-Muntakhab fī al-nuwab*, que hemos mencionado en el apartado 4.2.3, y en el que Ibn al-Jawzī se refiere a la primera parte del hadiz que estudiamos.

Otra posibilidad es que Ibn al-‘Arabī conociera el hadiz del “Tesoro oculto” a través de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. En la colección de sus cartas, *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*, hallamos una epístola enviada a Fakhr al-Dīn al-Rāzī (Ibn al-‘Arabī, 1948, vol.1, epístola N.15), traducida al inglés por Moḥammed Rustom (Rustom, s. f.). Aparte de la certeza de que Ibn al-‘Arabī mantuvo una relación epistolar con él, poco más se sabe de esta posible vía de transmisión.

5.2. Transmisión oral

Llegados a este punto, debemos considerar otras vías complementarias y no descartar que existiera la posibilidad que el hadiz tuviera orígenes más antiguos y que se hubiera transmitido de manera solamente oral, al menos durante un cierto período. En este caso la circulación sería oral y limitada a un grupo de personas, los sabios.

Encontramos, en el primer siglo del islam, algunas referencias a la existencia de hadices del profeta Muḥammad que fueron ocultados por algunos de sus compañeros por temor a que la gente no los entendiera y evitar así cualquier rechazo de la doctrina en implantación. También, algunas noticias o *akhbār* establecen dos tipos de conocimientos religiosos. Ciertos conocimientos son accesibles a todos los fieles mientras que otros están reservados a las élites. Deben guardarse en secreto porque la mayoría de las gentes no los entendería y podrían dañar a aquellos que tuvieran acceso a su comprensión. Por ejemplo, Bukhārī refleja una de estas situaciones:

«Dijo Abū Hurayra: Memorice [de las palabras] del Enviado dos tipos de conocimiento⁷, uno lo he dado a conocer, y el otro, si lo diera a conocer, cortarían esta garganta». (Bukhārī, 2001, vol. 1, p. 35).

En el sufismo, este principio está muy extendido. Los sufíes consideraban que sus doctrinas no podían difundirse entre todo el mundo y estaban reservadas a los iniciados (*murīdīn*). Otra noticia similar transmitida por Bukhārī tendría al-Imam ‘Alī, el primo del Profeta, como fuente:

«Capítulo: Quien comparte el conocimiento con una gente y no con otra por temor a que no le entiendan. Dijo ‘Alī: “Informad a la gente de lo que entienden, ¿acaso queréis que Dios y su Enviado sean llamados mentirosos?”» (Bukhārī, 2001, vol. 1, p. 37).

En relación con esta sentencia de ‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib, Ibn al-‘Arabī explica un argumento similar en su obra *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, donde indica que existe un tipo de conocimiento que no sólo debe ser secreto, sino que ni siquiera se debe escribir, para evitar que sea mal entendido. (Ibn al-‘Arabī, 1951. vol. 1, p. 381).

⁷ En árabe, *wi‘ā*, de la raíz *w‘y*, que significa “contener” y “guardar en la conciencia”.

5.3. Recepción del hadiz del “Tesoro oculto” en Ibn al-‘Arabī

En el capítulo 177 de *Las revelaciones de La Meca* (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 339) Ibn al-‘Arabī presenta primero la revelación como la vía de conocimiento propia de los sufíes, y luego menciona el hadiz en su formulación completa, añadiendo una tercera parte que no se encuentra en otros autores:

«En el hadiz siguiente, que es sano por revelación, y no establecido en base a la cadena de transmisión, y que se toma del Enviado de Dios, que lo recibió de su Señor, consta que Él dijo lo que tiene este significado⁸: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido, por eso creé a las criaturas (al-khalq), me di a conocer a ellas (ta‘arraftu ilayhim), y entonces llegaron a conocerme (fa-‘arafū-nī)”» (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 339).

Hasta llegar a los tiempos de Ibn al-‘Arabī no he encontrado ninguna referencia que atribuya falsedad o que denuncie como falso el hadiz del “Tesoro oculto”. Ibn al-‘Arabī trata la cuestión asegurando que, aunque no está garantizado por una cadena de transmisión (*laysa thābit naql^{an}*), sin embargo, es sano por revelación (*ṣaḥīḥ kashf^m*) y fue anunciado por el profeta Muḥammad. Veremos la cuestión con más detalle en el apartado 7.

6. El hadiz en los partidarios y adversarios de Ibn al-‘Arabī

6.1. Partidarios

6.1.1. Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī al-Balkhī (604/1207-672/1273)

Jalāl al-Dīn Rūmī nació posiblemente en Balkh, de donde eran sus padres, en una región que era un centro de cultura persa. Pasó la mayor parte de su vida en el sultanato seljuco de Rum, y fue enterrado en Konia. Jalāl al-Dīn Rūmī conoció las ideas de Ibn al-‘Arabī a través de Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ishāq ibn Muhammad ibn Yūnus Qūnawī (*nisba* de Konia; 604/1207-673/1274), que era discípulo directo de Ibn al-‘Arabī que lo adoptó como hijo. Se cuenta que Ṣadr al-Dīn estuvo en contacto cercano con Mawlāna Jalāl al-Dīn Rūmī y del que tenía muy alta opinión (Chittick, 1999, VIII: 753a).

⁸ La frase “*lo que tiene este significado*” indica que aquí la forma no es lo importante, sino el fondo del mensaje divino.

La obra que le ha dado más fama es *Mathnawī-i ma'nawī*, (*Las coplas espirituales*) con más de 26.000 versos en los que se intercalan principios morales, anécdotas, hadices, etc. Su poesía contiene unas doctrinas semejantes a las de Ibn al-‘Arabī, pero formuladas con lenguaje propio (Pareja, 1975, p. 405). Los poemas necesitaban comentarios explicativos y los comentaristas de *Mathnawī-i ma'nawī* interpretaron el texto a la luz, no de la enseñanza de Jalāl al-Dīn Rūmī, sino de las doctrinas de Ibn al-‘Arabī (Ateş, 1999, III: 707b). Por esto la verdadera influencia que se plasma en las coplas es la de la doctrina de Ibn al-‘Arabī.

Las ideas de Ibn al-‘Arabī tuvieron su influencia más profunda en Anatolia, gracias a las actividades de los discípulos de Şadr al-Dīn al- Qūnawī, de modo que sus obras se convirtieron prácticamente en "libros de texto" utilizados con profusión en las *madrasas* (escuelas) otomanas (Ateş, 1999, III: 707b).

6.1.2. Şadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyā Qawāmī Shīrāzī (980/1572-1050/1640)

Para muchos es el filósofo islámico más importante después de Avicena. Mejor conocido como Mullā Şadrā Shīrāzī, más tarde recibió el título de Şadr-al-Muta'allihīn (Maestro entre los teósofos). Mullā Şadrā escribió más de cuarenta obras. Su obra magna, *al-Ḥikma al-muta'āliya fi al-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, conocida como *al-Asfār al-arba'a*, (*Los cuatro viajes*) es un gran compendio de filosofía y teología. *Los cuatro viajes* es una fuente para conocer tradiciones filosóficas islámicas: revela la fuerte presencia de la filosofía de Ibn Sīnā y añade contribuciones de las críticas al avicenismo de Sohrawardi y la metafísica sufí de Ibn al-‘Arabī (Rizvi, 2016).

6.2. Rechazo al hadiz

El primero en denunciar la autenticidad de este hadiz según mi investigación es:

6.2.1. Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīya (661/1263-728/1328)

Ibn Taymīya, nacido en Ḥarrān y muerto en Damasco, fue un teólogo y jurisconsulto hanbalí. Ibn Taymīya fue forzado a abandonar su ciudad natal en 667/1269 antes de la llegada de los mongoles. Era conocido por su intolerancia y su posición hostil al sufismo. Henri Laoust lo ha estudiado a fondo y sabemos que fue detenido y

encarcelado en más de una ocasión, en una de ellas al topar con la oposición de dos de los sufís más influyentes de Egipto: Ibn ‘Atā’ Allāh (fallecido en 709 / 1309-10), un alumno de Abū Ḥasan al-Mursī y Karīm al-Dīn al-Amulī (m. 710 / 1310-11). Tras una manifestación popular, Ibn Taymīya fue detenido en El Cairo y encarcelado durante varios meses. (Laoust, 1999c, vol. III: 951a).

En Ibn Taymīya encontramos la primera referencia a la falsedad del hadiz, que considera *mauḍū‘* (falso) y lo hace en más de una ocasión, criticando a los sufíes que los defendían. En su libro *Kitāb al-Nubūwāt, Libro de las profecías*, en el capítulo del amor de Dios, ataca a Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī al-Ghazālī (450/1058-504/1111), conocido como Algacel. Ibn Taymīya llega a decir que las enseñanzas de Algacel sobre los atributos divinos son heréticas, y que los seguidores de Algacel como Ibn al-‘Arabī y Ibn Sab‘īn son igual de dañinos. Estando en Alejandría, alguien le preguntó por el hadiz del “Tesoro oculto”, y también por el hadiz del ‘*aql* (intelecto). Ibn Taymīya respondió que estos hadices son falsos y que Algacel no fue el autor de estos. En cambio, Ibn Taymīya creía que Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (310/922-414/1023) y los Ikhwān al-Ṣafā’ (siglo III/X)⁹ fueron los que los difundieron (Ibn Taymīya, 2001, p. 375-404).

«Esta persona me preguntó por la veracidad que algunos –se refiere a los sufís-- afirman del hadiz del intelecto “Lo primero que Dios creó es el intelecto”, y de otro “Yo era un tesoro ignoto y deseé ser conocido”, y le di esta respuesta: Estas palabras son falsas [...] las transmitieron las Rasā’il ikhwān al-Ṣafā’ (“Epístolas de los Hermanos de la Pureza y Amigos Leales”) o Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī» (Ibn Taymīya, 2001, p. 402-404).

En su obra de compilación de fetuas, conocida con el título de *Majmū‘ al-fatāwi*, Ibn Taymīya rechaza este hadiz aceptado por los sufíes, los cuales

«Transmiten entre otros [hadices]: “yo era un tesoro ignoto y deseé ser conocido, por esto creé las criaturas (khalq^{an}), me di a conocer a ellas (fa-‘arraftu-hum bī), y por mí ellas me conocieron (fa-bī ‘arafū-nī).

⁹ He consultado la enciclopedia de Ikhwān al-Ṣafā’ y los libros de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī y no he encontrado ninguna referencia a esta cuestión.

Estas no son palabras del Profeta, y no conozco para este hadiz ninguna cadena de transmisión, ni sana ni débil» (Ibn Taymīya, 2005, vol. 18, p. 122).

6.2.2. ‘Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn (732/ 1332-808/1406)

En *al-Muqaddima*, o “*Introducción*” a su historia universal, Ibn Khaldūn se refiere al hadiz como si fuera un hadiz exclusivo de los sufís. Ibn Khaldūn señala como fuente a Sa‘d al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Farghānī (m. 700 /1301), que es un discípulo de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, quien era el discípulo de Ibn al-‘Arabī.

«Sus [Al-Farghānī¹⁰] palabras acerca del hadiz, que los que cultivan el sufismo transmiten: "Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido así creé las criaturas para que me conocieran"». (Ibn Khaldūn, 1965, vol. 3, p. 1205).

7. *Kashf* (Revelación) como modo de conocimiento perfecto en Ibn al-‘Arabī

Cuando Ibn al-‘Arabī cita el hadiz, nos dice que aunque no está garantizado por una cadena de transmisión (*laysa thābit naql^{an}*), sin embargo, es sano por revelación (*ṣaḥīḥ kashf^{an}*) (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 339). Debemos pues estudiar la vía de la revelación como una opción de conocimiento en los sufís, sabiduría que se contrapone a la obtenida a través de *al-naql*.

7.1. *Kashf* y *naql* en los lexicógrafos nacionales

En este apartado se consideran en detalle los significados que los diccionarios atribuyen a los términos *kashf* y *naql*.

Kashf. En los lexicógrafos nacionales árabes que Edward Lane utilizó para su diccionario, el término *kashafa*, es definido como la acción de “descubrir, retirar un velo, exponer a la vista” (Lane, 1968, v. 8, p. 3000). Veamos las distintas acepciones que incluye este diccionario.

¹⁰ En su libro *Muntahà al-madārik fī sharḥ tāṭiyat Ibn al-Fāriḍ*, al-Farghānī dijo: *Se transmitió del Profeta que él dijo: Dios dejó: Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido así creé las criaturas para ser conocido* (Farghānī, 2007, vol. 1, p. 18).

B1: كَشَفَ عَنْهُ y كَشَفَهُ Él lo descubrió; lo dio a conocer; lo desveló; lo dejó abierto; lo exhibió; lo expuso a la vista; lo reveló, etc... B2: كَشَفَ عَنْهُ Él lo investigó, exploró o escrutó; lo estudió, examinó. B3: كَشَفَهُ Él le quitó algo, es decir, una tapa o cubierta, o similar: y él lo puso al descubierto, lo dejó abierto, etc. como también en كَشَفَ عَنْهُ. B4: كَشَفَ شَيْئاً عَنْ شَيْءٍ Él retiró, quitó, de encima de una cosa, algo que la cubría u ocultaba. (K.) B5: كَشَفَ Él eliminó, alejó, o disipó una pena o pesar: ver فَرَجَ (hay una explicación en el Msb y K). B6: Ver forma derivada 7, B3, ‘ser exterminado’ como pasiva de *kashafa*.

3. مُكَاشَفَةٌ, inf. n. مُكَاشَفَةٌ [Actuó de manera abierta hacia él;] sinónimo del infinitivo nominal مُجَاهَرَةٌ (Har, p. 470.) Él, o ello, se le apareció; como también كَشَفَ عَلَيْهِ; sinónimo de كَشَفَ لَهُ (TA.) B2: كُوشِفَ بِمَا أَخْفَيْتَ Conoció, supo o tuvo conocimiento de lo que yo ocultaba: sinónimo. إِطْلَعَ عَلَيْهِ. (Har. P. 686.)

B3: مُكَاشَفَةٌ Manifestar enemistad abierta, u hostilidad, contra alguien (KL.) [كَشَفَهُ solo, o con كَشَفَهُ بِالْعَدَاوَةِ significa que mostró enemistad abierta u hostilidad contra él; (S, MA, K;) y así كَشَفَهُ الْعَدَاوَةَ (MA.) Ver صَفْحَةٌ B4: [También hallazgo o revelación: pl. مُكَاشَفَاتٍ ver Hájjee Khaleefeh, s. v.]

Naql es definido, en el mismo diccionario, como la acción de “relatar, contar, mencionar, transmitir, transferir.

نَقَلَهُ Lo relató, lo contó, o lo mencionó de otro; él lo transmitió; él lo transcribió. [نَقَلَ إِلَيْهِ حَدِيثٌ] [él le contó una tradición]. (Msb.)

B2: نَقَلَهُ Lo transfirió; lo traducido; lo transmitió; Él lo discernió, o lo tomó, o lo mencionó, es decir, una palabra o frase o significado, de uno a otro, él lo citó;

نَقَلَهُ إِلَى كِتَابِهِ مِنْ كِتَابٍ آخَرَ lo transfirió a su libro de otro libro¹¹.

¹¹ Abreviaciones: **K.**, Firuzabādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* - **Msb.**, Al-Fayyūmī, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr* - **TA.**, Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs fī Jawāhir al-Qamūs* - **MA.**, *Muqaddimat al-adab al-Zamakhsharī*, - **KL.**, Ibn Ma‘rūf, *Kitāb Kanz al-lughah*. - **Har.**, *Maqāmāt Al-Hariri* - **S.**, Jawharī. *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*.

7.2. Kashf en la tradición religiosa

El término *kashf* aparece ya en el Corán, en el versículo (Q. 50: 22): “*Te hemos quitado el velo y, hoy, tu vista es penetrante*”, donde tiene su sentido primario. Como término técnico lo encontraremos tanto en el sufismo como en la teología chií (Gardet, 1999, IV: 696b), como veremos en los dos ejemplos que siguen a continuación, que si bien no son literalmente explícitos sobre el hadiz que estudiamos, nos permiten relacionar el término *kashf* con la idea de la manifestación divina.

Entre los primeros sufíes que lo mencionan, podemos citar a la poetisa mística de Basora, Rabi‘a al ‘Adawīya al-Qaysīya (95/714 o 99/717-185/801). En uno de sus poemas más conocidos utiliza el término *kashf*, en sentido metafórico para referirse al amor de Dios desinteresado que, por sí mismo, se muestra ante los ojos humanos:

*«Te amo con dos amores
un amor hecho de deseo
y el otro, el digno de ti.
El amor hecho de deseo me hace recordarte a cada instante,
despojándome de todo lo que no eres tú.
El amor digno de ti
levanta los velos de mis ojos para verte»* (Badawī, 2014, p. 103).

Entre los teólogos del chiismo podemos citar al ismaelí Abū Ya‘qūb Sijistānī (m. 331/942 o 360/971) compuso una obra titulada *Kashf al-mahjūb* que H. Corbin tradujo al francés bajo el título de *Le dévoilement des choses cachées*, y donde señala que “*las realidades de la gnosis (ḥaqā’iq al-‘ilm) solo se revelan a los Amigos de Dios y a sus Elegidos, y no a todos, sino solamente a aquellos a los que Dios le place*” (Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, 1988, p. 29). No obstante, Abū Ya‘qūb Sijistānī se considera capacitado para desvelar estos secretos y anuncia que va a revelarlos en su obra (Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, 1988, p. 31) abriendo expectativas sobre una posible referencia al hadiz. No en vano, trata el concepto de *Kashf* que en su interpretación significa “*quitar el velo que cubre una ciencia que está reservada a los amigos de Dios*”, ciencia que, como decimos, es un secreto divino que se revela a voluntad del Altísimo. Además, al-Sijistānī hace referencia a la idea de “tesoro”, pues el conocimiento de las realidades de la gnosis es un “tesoro” que solo pertenece a Dios (Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, 1988, p. 29). Pero, en concreto, y en relación con nuestro objeto de estudio, al-Sijistānī no va más allá, puesto que no menciona explícitamente el hadiz del “Tesoro oculto”.

7.3. Kashf en Ibn al-‘Arabī

Desde un primer momento, Ibn al-‘Arabī deja claro que el conocimiento basado en la cadena de tradicionistas es un conocimiento, a su juicio, sin gran valor. Por el contrario, en su doctrina de la unidad del ser, el conocimiento auténtico debe proceder de origen divino, es decir, debe adquirirse mediante por revelación.

«Una persona no es llamada divina a no ser que reciba sus conocimientos de Dios mediante las aperturas de la desvelación de la verdad (*futūḥ al-mukāshafa bil haqq*). Abū Yazīd al-Bistāmī¹² dice: Vosotros habéis recibido vuestro conocimiento [así], un muerto de otro muerto, “nos contó fulano” y ¿dónde está? Responde: “Murió”, tomándolo de fulano y ¿dónde está? Responde: Murió. Abu Yazid dice: “Recibimos nuestro conocimiento del Vivo que no muere.» (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 3. p. 139-140).

Por esto no sorprende en absoluto que Ibn al-‘Arabī se refiera a *kashf* como un criterio para juzgar la autenticidad del hadiz. El interés, por tanto, está en la noción de *kashf* o *mukāshafa*, términos que poseen una significación parecida. Como hemos visto en el párrafo mencionado, Ibn al-‘Arabī utiliza de manera parecida *kashf* y *mukāshafa*, es decir, “desvelar, descubrir”. Así Palacios traducía *mukāshafa* por “revelación mística” (Asín Palacios, 1931, p. 217) y aquí diremos solo “revelación”.

En la recopilación de términos sufíes titulada como *al-Mu‘jam al-Ṣūfī* y llevada a cabo por Su‘ād al-Ḥakīm, se incluyen todos los pasajes de Ibn al-‘Arabī en que aparece el término *kashf* (Ḥakīm, 1981, p. 971-972). Nos hemos servido de este trabajo para localizar aquellos pasajes en los que la mención de *kashf* es relevante en la obra del místico.

En *Las revelaciones de la Meca* Ibn al-‘Arabī dedica un capítulo a la acción de conocer mediante la acción de “desvelar” (Ibn al-‘Arabī, 1951, capítulo N. 210, vol. 2, p.

¹² Abū Yazīd Ṭayfūr ibn ‘Īsā ibn Surūshān al-Bistāmī (188 /804-261/874–5 o 234/848–9) fue uno de los más célebres místicos. Pasó su vida en Bistam, en la provincia de Qumis, donde murió. Fue amigo de Dhū al-Nūn al-Misrī. Junayd escribió un comentario sobre sus dichos, partes de los cuales se conservan en el *Kitāb al-Luma‘* de al-Sarrāj (Ritter, 1999, I: 162a).

496-497). Así, el pasaje sobre *kashf* en el capítulo 35 de *Las revelaciones de la Meca* es conocido por su radicalidad con respecto al conocimiento. Ibn al-‘Arabī distingue entre atributos de la mente (*al-ṣifāt al-naḥsīya*) y atributos del significado (*al-ṣifāt al-ma‘nawīya*) que las cosas poseen. Los atributos de la mente son sustanciales, y si desaparecen, la cosa también desaparece; los del significado son accidentales y aunque desaparezcan, la cosa sigue existiendo. La razón humana busca, claramente, solo los atributos del significado. Ibn al-‘Arabī explica que el entendimiento humano no es capaz de comprender por sí mismo algunas de las sentencias de los profetas y tampoco ciertas definiciones divinas, que los intelectos no llegan a aceptar. Por ello los hombres buscan interpretaciones que les permitan no rechazar lo que establecieron los profetas. Con ello se corrobora que el intelecto humano tiene sus límites, a diferencia de la revelación divina. Por lo cual Ibn al-‘Arabī concluye:

«Te ha quedado probado que el pensamiento (fīkr) no puede proporcionar la ciencia verdadera y que aquello que los racionalistas (‘uqalā’) han establecido tampoco la proporciona. La ciencia verdadera es la que Dios deposita en el corazón del que adquiere la ciencia y esta es una luz divina con la que Dios distingue a aquel siervo que Él quiere, sea un ángel, un profeta, un enviado, un santo, o un creyente. Quien no recibe la revelación (kashf), no tiene ciencia» (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 1, p. 217)

La importancia de la revelación, o *kashf*, es indiscutible en la verificación o valoración del hadiz. La contraposición que se hace en el primer pasaje entre *mukāshafa* y *mushāhada*, nos ayuda a entender los dos significados. *Mushāhada* “contemplación” es la percepción directa, normalmente, la visión de algo; *mukāshafa* es el conocimiento indirecto. La primera pertenece al terreno sensible, la segunda, al campo intelectual o de los significados. El ejemplo que da para ilustrar esta distinción sutil se refiere a un objeto en movimiento. Mediante la *mushāhada* tenemos la experiencia del objeto en movimiento, y mediante la *mukāshafa* sabemos que el movimiento de un móvil necesita un motor. Si pudiéramos conocer la realidad divina por contemplación, este conocimiento sería el mejor, pero esto no es posible – al menos en esta vida– con lo cual, el mejor conocimiento posible se obtiene a través de la *mukāshafa*.

Ibn al-‘Arabī añade que la revelación, tal como hemos dicho, se produce en tres dimensiones, o literalmente, “significados”: La revelación por la ciencia, la revelación

por el estado (*ḥāl*), la revelación por la emoción o éxtasis (*wajd*). La revelación que acabamos de ver sucede gracias a la ciencia. La revelación por el estado se basa en la noción de *ḥāl*, en la gramática árabe, comparable al predicativo en español (como, por ejemplo, en la frase “He visto a Zayd cabalgando”). La revelación por el éxtasis destaca el carácter individual y no transmisible de la revelación.

Es evidente que el hadiz objeto de estudio está relacionado con la revelación por la ciencia. Su contenido refleja argumentos, explicaciones y coherencia en la explicación coránica. Ibn al-‘Arabī profundiza en ella y escribe:

«La revelación de la ciencia consiste en verificar la confianza [amāna] mediante la comprensión y [la verificación] de que aquello que a ti se te manifiesta es lo que se pretendía con el hecho de manifestarse a ti, porque no se te manifiesta más que para que comprendas lo que no está en ti. La contemplación es la vía para la ciencia, y la revelación es el objetivo final de esta ciencia, consistente en que la ciencia llegue a tu alma.» (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 496-497)

En el desarrollo del pensamiento de Ibn al-‘Arabī interviene ahora otro elemento: la confianza. La palabra árabe *amāna* significa, en primer lugar, un bien que uno confía a otro para que se lo guarde y se lo devuelva. Este bien, que Dios nos confía en la revelación, es la ciencia y su comprensión. De este modo, el hadiz estudiado tiene un refuerzo en la noción de confianza y en su importancia. En el hadiz no solamente se establece la revelación de una verdad inteligible, sino también se explicita que dicha revelación es un bien que Dios ha confiado al hombre y que tiene la obligación de guardar. Es una confianza.

8. El Tesoro ignoto y la doctrina de la creación en Ibn al-‘Arabī

Ibn al-‘Arabī cita el hadiz del “Tesoro oculto” en nueve ocasiones a lo largo de su obra *al-Futūḥāt al-Makkīya* (*Las revelaciones de la Meca*) y una vez en *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Los engarces de las sabidurías*). En otra obra atribuida al mismo, *Bulghat al-ghawwās fi al-akwān ila ma‘dīn al-ikhhlās fi ma‘rifat al-insān* (*El alcance del buceador en los universos para llegar a la esencia de la pureza en el conocimiento del ser humano*), Ibn

al-‘Arabī o el verdadero autor del tratado¹³, lo mencionan varias veces. Intentaremos, a continuación, relacionar estas menciones con la doctrina de la creación según Ibn al-‘Arabī.

En *Las revelaciones de la Meca* existe todo un capítulo dedicado al amor (*maḥabba*), en el que el hadiz del “Tesoro oculto” es el argumento base. Siempre que Ibn al-‘Arabī trata del amor, lo relaciona con la creación, con la manifestación del “Tesoro oculto” y el capítulo empieza así, en la traducción de M. Asín Palacios:

«Quiere conocer el alma cuál sea el valor intrínseco de ese su amor a Dios, cuál sea su comienzo y cuál su fin o término. Fija su atención en aquel texto: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido”. Ella lo ha conocido cuando se le ha manifestado [por primera vez] en forma física o corpórea, dándose desde entonces cuenta de que Dios merece el doble nombre de El Manifiesto y El Oculto, por razón de esa forma, bajo la cual se le ha manifestado. Advierte, por eso, el alma que el amor con que Dios amó ser conocido, existía únicamente en Dios, en cuanto oculto». (Asín Palacios, 1931, p. 479).

El amor divino es la causa de la creación, el primer movimiento para crear el mundo, o la razón de la existencia de las criaturas. Ibn al-‘Arabī dice en otro lugar, en su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, que “el amor es el principio de los seres que Él ha traído a la existencia” (Ibn al-‘Arabī, 2008, p. 265).

Dios “ama” y esta acción se manifiesta en forma de movimiento y para eso exhala el aliento divino. El aliento de Dios crea la niebla (‘*amā*’). La niebla, o nube, contiene la potencia, o posibilidad de la existencia de todas las cosas. Podemos decir que la creación tiene lugar en seis etapas, según el místico, en las que se produce la desvelación del “Tesoro oculto”: Amor- movimiento – aliento divino – nube/niebla - la palabra ‘sé’- la creación.

¹³ Hay dudas fundadas de que Ibn al-‘Arabī sea el autor de este tratado esotérico. El verdadero autor podría ser Ḥusayn Ibn. ‘Alim al-Ḥusaynī (d. 718/1318) (MIAS ARCHIVE REPORT: CATALOGUE OF IBN ‘ARABĪ’S WORKS, s. f.)

8.1. El “Tesoro” ignoto

Tanto si Ibn al-‘Arabī o un seguidor suyo es el autor del libro *Bulghat al-ghawwās*, es importante ver que se da al término “Tesoro” un significado esotérico. Presenta a Dios diciendo: Él es *al-Ḥaqq*, “Lo Verdadero”, “Lo Real”, y nos explica:

“El significado del ‘ser de Lo verdadero’ es: ‘un tesoro, es decir, [tiene un significado] esotérico. Es la unión de los nombres en el significante de un solo denominado, es la entidad libre de juicios, relaciones y anexiones’.” (Ibn al-‘Arabī, 2008a).

En Ibn al-‘Arabī aquello valioso, el tesoro, es “la unión de los nombres”, la unión de las formas de los seres. Esta explicación tiene sentido dentro de su doctrina de la unidad del ser.

8.2. El aliento divino y la niebla

Según Ibn al-‘Arabī, la niebla surge a través del Aliento divino (*nafas*), mientras que todos los seres surgen de la niebla por la mano divina o por el imperativo hablado ‘sé’ (*Kun*). La raíz del aliento y de todo es propiedad del amor (Ibn al-‘Arabī 1951, vol. II, p. 310) y reproduce este hadiz que él considera “sano”.

«En el Ṣaḥīḥ consta que se preguntó al Mensajero de Dios (La paz y las bendiciones de Dios sean con él): ¿Dónde estaba nuestro Señor antes de crear su creación? Él contestó: Estaba en la niebla (‘amā’) (العماء); no había aire encima de Él ni debajo de Él. »¹⁴

No es un hadiz sano si limitamos este calificativo a los hadices recogidos por Muslim y Bukhari, tal como lo demuestran las referencias de la nota n. 13. Ibn al-‘Arabī interpreta el hadiz de la siguiente manera:

«Esta niebla es al-Ḥaqq (lo Verdadero) de lo que todo se ha creado. Se llama “lo Verdadero” porque es la esencia del aliento y el

¹⁴ Ibn Ḥanbal, *Musnad* (26/108) ; Ibn Maja, *Sunan* (Ibn Maja al-Qazvinī, s. f.); Tirmidhi, *Jāmi‘* (Tirmidhī, s. f.)

aliento está oculto en aquel que respira, así debe entenderse. El aliento tiene la virtud (ḥukm) de ser esotérico, pero cuando se manifiesta, tiene la virtud de exotérico. [El aliento] es lo primero en lo esotérico y lo final en lo exotérico.» (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. II, p.310).

8.3. *El amor y el movimiento*

El amor produce un movimiento (*ḥaraka*) dentro del amante, mientras que el "aliento" es un movimiento de anhelo (*shawq*) hacia el objeto del amor, y a través de esa respiración se experimenta el disfrute.

En *Fuṣūṣ al-ḥikam (Los engarces de las sabidurías)*, cada engarce está asociado con una virtud y con un profeta. El engarce que simboliza la eminencia está vinculado a Moisés. Ibn al-‘Arabī explica que el movimiento procede siempre del amor y lo relaciona con Moisés cuando huyó de Egipto. Aunque aparentemente el movimiento respondía a una situación de predominio del miedo, el sentido oculto, –el verdadero–, correspondía al amor de la salvación. Según Ibn al-‘Arabī, el movimiento procede siempre del amor, y solo del amor, y leemos:

«El movimiento, que es la realidad misma del mundo, es un movimiento de amor. El Enviado de Dios nos ha enseñado esto por medio de Sus palabras: «Yo era un Tesoro ignorado y "amé" ser conocido». Sin ese amor a ser conocido, el mundo no se había manifestado en tanto que ser determinado». (Ibn al-‘Arabī 2008, p. 246).

8.4. *El imperativo ‘sé’ y la creación*

Ibn al-‘Arabī distingue dos niveles de realidad, la realidad lógica –en palabras de Asín Palacios, quizá sea mejor decir realidad virtual–, y la realidad objetiva, las sustancias individuales. La visión no basta para hacer pasar de un nivel a otro, y él sostiene que es la audición la que puede hacerlo. Para justificarlo utiliza la aleya coránica “*Es el Creador de los cielos y de la tierra. Y cuando decide algo, le dice tan sólo: «¡Sé!» y es*” (2: 117).

«En cuanto a nuestro amor hacia Dios, comenzó, no de la visión, sino del oído [es decir, nació cuando oímos], que nos decía: "¡Sé!", mientras nosotros estábamos dentro de la sustancia de la niebla. Porque la niebla procede de la respiración de Dios, y las formas (que es lo que llamamos mundo) proceden de esa palabra de Dios "¡Sé!", y tan pronto

como oímos su palabra, mientras estábamos en el seno de la niebla, dotados de mera realidad lógica, ya no nos fue posible el dejar de poseer la realidad objetiva y vinimos a ser formas en la sustancia de la niebla, dándole nosotros a esta niebla la realidad objetiva, mediante nuestra manifestación en ella; porque la niebla antes poseía también únicamente realidad ideal, y adquirió después la realidad concreta. Tal fue la causa del comienzo de nuestro amor a Dios». (Asín Palacios, 1931, p. 479-481).

9. Conclusión

“Mi Señor es misericordioso, lleno de amor (*wudūdun*)” (11: 90). En el Corán, los términos *ḥubb*, *maḥabba*, *wudd*, *mawadda* se pueden traducir por “amor”. Dios está lleno de amor, actúa por amor y crea el amor entre los hombres. En la misma idea de creación aparece Dios como benefactor del ser humano: “Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual ha sacado frutos para sustentarnos” (2: 22).

La idea está presente a lo largo del Libro, aunque de manera dispersa y no es objeto de un tratamiento específico, pero los sufíes consideraron este aspecto fundamental, e Ibn al-‘Arabī fue más allá, introduciendo el amor en su doctrina de la creación.

Otro tema muy presente en el Libro es la relación entre Dios, señor, y el ser humano, siervo, y que aquí nos interesa. Toshisiko Izutsu es autor de una obra pionera sobre la semántica en el Corán (Izutsu, 1964) que trata de diferentes aspectos de la relación en Dios y el hombre, entre ellos, por descontado, la relación de clemencia, o la concepción de *dīn* “religión” como obediencia y servitud (*‘ubūdīya*). Este segundo aspecto empiezan a desarrollarlo los comentaristas coránicos y lo recoge Ibn al-‘Arabī también en su doctrina de la creación.

En mi trabajo he querido exponer el recorrido desde estos dos principios hasta Ibn al-‘Arabī tomando como clave el hadiz *qudsī*: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido, por eso creé a las criaturas, me di a conocer a ellas y entonces llegaron a conocerme”.

1º Los comentaristas, empezando por Mujāhid ibn Jabr (21/642-104/722), quien se basa en Ibn al-‘Abbās, vieron la necesidad de introducir el conocimiento y la ciencia

como aspecto esencial de la servidumbre del hombre con Dios. Todos lo relacionan con la aleya “*No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan*” (51: 56). Así hemos registrado en este trabajo observaciones que proceden de Ibn Jurayj (80/699 - 150/768) apartado (4.1.2), Abū Ḥusayn al-Nūrī (m. 296/907) apartado (4.1.3), Abū Ishāq al-Nīsabūrī al-Tha‘labī (m. 427/1035) apartado (4.1.4), y que recogen los comentaristas clásicos del Corán.

2º “*Yo era un tesoro y amé ser conocido*”. En lo que se podría denominar una segunda fase, el amor divino es lo esencial. Se puede decir que Dios es un tesoro utilizando un símil (*tashbīh*). En su significado primario, el tesoro guarda oro, luego tesoro es aquello que guarda cosas valiosas. Esta riqueza es la que Dios quiere compartir con otros y así crea a los hombres.

A través de mi examen que he mirado que fuera lo más exhaustivo posible, he localizado el hadiz en un tiempo y lugar aproximados, y curiosamente, este lugar no era al-Andalus, sino Jorasán y en el siglo V/XI, cuando la dinastía ghaznaví (977–1186) dominaba esta región y llegaba hasta el norte de la India¹⁵.

La primera cita aparece en un manuscrito de Abū Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī, que nombra como primer transmisor del hadiz a Yaḥyā ibn ‘Ammār al-Sijistānī (m. 422/1031), tal como hemos visto en el apartado (4.2.1).

En el apartado (4.2.2.) consideramos a ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (396/1006-481/1089) discípulo de este Yaḥyā ibn ‘Ammār. ‘Abdallāh al-Anṣārī recoge el hadiz sin mencionar transmisor alguno. Los dos autores lo citan como un hadiz más de una colección.

No he podido encontrar más citas del hadiz hasta el siglo siguiente, s. VI/XII. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī (510/1126-597/1200) cita “*Yo era un tesoro ...*” dando a entender que el hadiz circulaba en el ambiente, y que no era discutido (Apartado 4.2.3). La novedad es que Ibn al-Jawzī lo introduce en relación con otra aleya coránica.

Así pues, en el siglo de Ibn al-‘Arabī, el siglo VII/XIII, el hadiz era muy conocido. Aparte de nuestro autor, en el apartado (4.2.5) hemos visto cómo Fakhr al-Dīn al-Rāzī

¹⁵ Clifford E. Bosworth, *The Ghaznavids: 994-1040*, Edinburgh University Press, 1963.

(544/1150-606/1210) menciona el hadiz en *Tafsīr Mafātīḥ al-ghayb*, en el marco de su comentario a la mencionada aleya. Fakhr al-Dīn al-Rāzī explica que adoramos a Dios mediante nuestro esfuerzo en conocerlo y que Dios nos creó para que Lo conociéramos.

Por su parte, Sayf al-Dīn al-Āmidī (551/1156-631/ 1233) insiste en la idea de que el ser humano “*es creado para el conocimiento de Dios*” y por esto recoge el hadiz en su libro *Kitāb al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, como hemos visto en el apartado (4.2.5).

Cuando Ibn al-‘Arabī utiliza el hadiz completo como fundamento para desarrollar su teoría de la creación, él ya no necesita justificar su veracidad en la cadena de transmisores porque los dos principios desarrollados en nuestro trabajo la desvelan. Está claro que la tradición sufí, antes de Ibn al-‘Arabī, relacionó la voluntad de Dios de crear al ser humano con el conocimiento de Dios como adoración. El hadiz los reúne perfectamente.

Ibn al-‘Arabī supo añadir el amor divino como motor de su voluntad y poner el hadiz en la base de su doctrina alegórica de la creación. Sus adversarios rechazaron la idea con fuerza, pero sus seguidores la apreciaron y así lo han hecho hasta nuestros días.

10. BIBLIOGRAFÍA

- Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, A. ibn ‘Abdallāh. (1996). *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*. Maktabat al-Khānjī : Maṭba‘at al-Sa‘āda.
- Abū Ya‘qūb al-Sijistānī, I. ibn A. (1988). *Le dévoilement des choses cachées* (H. Corbin (Trad.)). Verdier.
- Afnani, M. (2011). *Unraveling the Mystery of The Hidden Treasure: The Origin and Development of a ḥadīth Qudsī and its Application in Sūfī Doctrine*. University of California, Berkeley.
- Āmidī, S. al-D. ‘Alī ibn A. ‘Alī al-. (1982). *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (‘Abd al-Rāziq ‘Afīfī (Ed.); 2.^a ed.). Mu’assasat al- Nūr.
- Anawati, G. C. (1999). Fakhr al-Dīn al-Rāzī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. II: 751b). Brill.
- Anṣārī, K. ‘Abdallāh. (1963). *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* (‘Abd al-Ḥayī Ḥabībī (Ed.)).
- Arberry, A. J. (1999). Djunayd. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., pp. II, 600a). Brill.
- Arnaldez, R. (1999). Al-Ḳurṭubī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. V: 512a). Brill.
- Asín Palacios, M. (1931). *El Islam cristianizado : estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Plutarco.
- Ateş, A. (1999). Ibn al-‘Arabī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. III:707b). Brill.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. (2014). *Rabia Al-Adawiyya, Martyr of Divine Love* (Milena Rampoldi (Ed.)). Epubli.
- Biblioteca de al-Andalus. (2009). *Ibn al-‘Arabī al-Ḥātimī* (2.^a ed.). Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- Brockelmann, C. (1983). *Tārīkh al-adab al-‘Arabī* (al-S. Y. Bakr & R. ‘Abd al-Tawāb (Eds.); 2.^a ed.). Dār al-Ma‘ārif.
- Bukhārī, M. ibn I. (2001). *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (M. Z. ibn N. al- Nāsir (Ed.); 1.^a ed.). Dār Ṭawq al-Najā.
- Chittick, W. C. (1999). Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. VIII. 753a). Brill.
- Cortés, J. (Ed.). (1986). *El Corán*. Herder.
- Daftary, F., & Miskinzoda, G. (2014). *The study of Shi‘i Islam : history, theology and law*. I.B.Tauris.
- De Beauceuil, S. de L. (2014). *‘Abdallāh Anṣārī – Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abdallah-al-ansari>
- Dhahabī, S. al-D. M. ibn A. al-. (1996). *Siyar a‘lām al-nubalā’* (S. Arnā’ūṭ (Ed.); 11.^a ed.). Mu’assasat al-Risālah.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn ‘Umar. (1981). *Al-Tafsīr al-kabīr, aw, Mafatīḥ al-ghayb* (1.^a ed.). Dār al-Fikr.
- Farghānī, S. al-D. ibn A. al-. (2007). *Muntahā al-madārik fī sharḥ Tā’īyat Ibn al-Fāriḍ* (‘Āṣim Ibrāhīm al- Kayyālī (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

- Gardet, L. (1999). Kashf. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. IV: 696b). Brill.
- Gilliot, C. (1999). Ṭabaqāt. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. X: 7b). Brill.
- Ḥakīm, S. al-. (1981). *Al-Mu‘jam al-ṣūfī : al-ḥikmah fī ḥudūd al-kalima* (1.^a ed.). Dandara lil-Ṭibā‘a wa-al-Nashr.
- Hosain, H., & Massé, H. (1999). Hudjwīrī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., pp. III, 546a). Brill.
- Hujwīrī, ‘Alī ibn ‘Uthmān al-Jullābī al-. (1911). *The Kashf al-mahjub : the oldest Persian treatise on Sufiism* (R. A. Nicholson (Ed.); 1.^a ed.). E. J. Brill.
- Hussaini, S. S. K. (2014). *Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī – Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-abd-al-rahman-solami-mohammad-b>
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (1948). *Rasā’il Ibn al-‘Arabī*. Dā’irat al-Ma‘ārif al-Osmanīya.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (1951). *Al-Futūḥāt al-makkīyah* (A. Shams al-Dīn (Ed.); 1.^a ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (2008a). *Bulghat al-ghawwās fī al-akwān ilā ma‘din al-ikhhlāṣ fī ma‘rifat al-insān* (A. F. al-Mizyadī (Ed.)). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (2008b). Ijāzat Ibn al-‘Arabī lil-Malik al-Muẓaffa. En M. al-‘Adlūnī al-Idrīsī (Ed.), *Nuṣūṣ Min al-turāth al-ṣūfī, al-gharb islāmī* (pp. 105-137). Dār al-Thaqāfa.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (2008c). *Los engarces de la sabiduría(Fuṣūṣ al-ḥikam)* (A. Guijarro (Ed.)). Edaf, S. L.
- Ibn al-‘Arīf, A. ibn M. (2015). *Maḥāsīn al-majālis* (M. al-‘Adlūnī al-Idrīsī (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Thaqāfah.
- Ibn al-Jawzī, J. al-D. A. al-F. ‘Abd al-R. (2012). *Al-Muntakhab fī al-nuwab* (U. ‘Abd al-‘Azīm (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barrajan, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2010). *Sharḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā* (A. F. al-Mizyadī (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barrajan, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2013). *Tafsīr Ibn Barrajan : tanbīh al-afḥām ilā tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa-ta‘arruf al-āyāt wa-al-naba’ al-‘azīm* (A. F. al-Mizyadī (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barrajan, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2015). *A Qur’ān Commentary by Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141) Iḍāḥ al-ḥikma bi-ahkām al-‘ibra* (Y. Böwering, Gerhard & Casewit (Ed.)). Brill.
- Ibn Kathīr, I. ibn ‘Umar. (1981). *Mukhtaṣar tafsīr ibn Kathīr* (M. ‘Alī Ṣābūnī (Ed.); 7.^a ed.). Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (1965). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (‘Ali ‘Abd al-Wāhid Wāfī (Ed.); 2.^a ed.). Maṭba‘at Lajnat al-Bayān al-‘Arabī.
- Ibn Maja al-Qazvinī, M. ibn Y. (s. f.). *Hadith - The Book of the Sunnah - Sunan Ibn Majah - Sunnah.com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad*. Recuperado 10 de mayo de 2020, de <https://sunnah.com/urn/1301860>

- Ibn Masarra, M. ibn ‘Abdallāh. (2008). *Kitāb khawāṣ al-ḥurūf. Risālat al-i‘tibār*. En M. al-‘Adlūnī al-Idrīsī (Ed.), *Nuṣūṣ min al-turāth al-ṣūfī, al-gharb islāmī* (1.^a ed., pp. 23-67). Dār al-Thaqāfah, Mu’assasah lil-Nashr wa-al-Tawzī.
- Ibn Taymīya, T. al-D. A. al-Ḥurānī. (2001). *Kitāb al-Nubūwāt* (‘Abd al-‘Azīz ibn Šāliḥ Ṭuwayyān (Ed.); 1.^a ed.). al-Jāmi‘a al-Islāmīya bi-al-Madīna al-Munawwara, al-Majlis al-‘Ilmī, ‘Imādat al- Baḥth al-‘Ilmī.
- Ibn Taymīya, T. al-D. A. al-Ḥurānī. (2005). *Majmū‘at al-fatāwī* (‘Āmir al-Jazzār & A. al-Bāz (Eds.); 3.^a ed.). Dār al-Wafā’.
- Izutsu, T. (1964). *God and man in the Koran; semantics of the Koranic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies.
- Junayd, ibn M. A. al-Q. al-. (2004). *Tāj al-‘arīfīn, al-Junayd al-Baghdādī: al-a‘māl al-kāmila* (S. al-Ḥakīm (Ed.); 1.^a ed.).
- Kalābādhi, M. ibn I. al-. (1933). *Kitāb al-Ta‘arruf li-madhhab ahl al-taṣawwuf* (A. J. Arberry (Ed.); 1.^a ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Küçük, H. (2013). Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 1: Ibn Barrajan’s Life and Works. En *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Vol. 163, pp. 87-116). Harrassowitz Verlag. <https://www.jstor.org/stable/10.13173/zeitdeutmorggese.163.1.0087>
- Kulaynī, M. ibn Y. al-. (1981). *Al-Uṣūl min al-kāfi* (‘Alī Akbar al-Ghaffārī (Ed.); 4.^a ed.). Dār al-Ta‘āruf.
- Lane, E. W. (1893). *An Arabic-English lexicon*. Williams and Norgate.
- Laoust, H. (1999a). Ibn al-Djawzī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. III:751a). Brill.
- Laoust, H. (1999b). Ibn Kathīr. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. III: 817b.). Brill.
- Laoust, H. (1999c). Ibn Taymīya. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. III: 951a). Brill.
- Linden, S. J. (2003). *The alchemy reader: from Hermes Trismegistus to Isaac Newton*. Cambridge University Press.
- MIAS ARCHIVE REPORT: CATALOGUE OF IBN ‘ARABĪ’S WORKS. (s. f). Recuperado 18 de mayo de 2020, de http://archive.ibnarisociety.org/archive_reports/works_pdf_alpha/91.pdf#page=1&pagemode=none&toolbar=1&navpanes=0
- Mujāhid ibn Jabr, A. Ḥajjāj. (1989). *Tafsīr al-Imām Mujāhid ibn Jabr* (M. ‘Abd al-S. Abū al-Nīl (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah.
- Nasr, S. H. (1985). *Sufismo vivo: Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*. Herder.
- Nwiya, P. (1999). Al-Kalābādhi. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. IV: 467a). Brill.
- Pareja, F. M. (1975). *La religiosidad musulmana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Qurṭubī, A. ‘Abdallāh M. al-. (1956). *Tafsīr al-Jāmi‘ li aḥkām al-qur‘ān* (A. ‘Abd al-‘Alīm al-Bardūnī (Ed.); 2.^a ed.). Dīr al-kutub al- Miṣrīya.
- Rippin, A. L. (1999a). Al-Tha‘labī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. X: 434a). Brill.

- Rippin, A. L. (1999b). Mudjāhid Ibn Djabr. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. VII: 293a). Brill.
- Ritter, H. (1999). Abū Yazīd al-Bistāmī. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. I: 162a). Brill.
- Rizvi, S. H. (2016). *Mullā Ṣadrā Shīrāzī– Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>
- Rustom, M. (s. f.). *A Letter to Imam al-Razi | Muhyiddin Ibn Arabi Society*. Recuperado 17 de mayo de 2020, de <https://ibnarabisociety.org/letter-to-imam-al-razi-mohammed-rustom/>
- Sarrāj, A. N. ‘Abdallāh ibn ‘Alī al-. (1914). *The Kitāb al-luma‘ fī al-tasawwuf* (R. A. Nicholson (Ed.)). E. J. Brill.
- Sarrāj, A. N. ‘Abdallāh ibn ‘Alī al-. (1960). *Al-luma‘* (‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Ṭaha ‘Abd al-Bāqī Surūr (Eds.)). Dār al-kutub al-Ḥadītha.
- Schimmel, A. (1999). Al-Nūrī, Abū Ḥusayn. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. VIII: 139a). Brill.
- Sha‘rānī, ‘Abd al-Wahhāb ibn Aḥmad al-. (1998). *Al-kibrīt al-aḥmar fī bayān ‘ulūm al-Shaykh al-akbar* (1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Sijzī, H. A. I. ‘Abd al-J. ibn M. al-. (s. f.). *Al-Muntakhab min kitāb al-sab‘iyāt*. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_8989/alsbeyat-4.pdf
- Sizgīn, F. (1991). *Tārīkh al-turāth al-‘Arabī* (M. F. Ḥijāzī & ‘Arafah Muṣṭafá (Trads.)). Wizārat al-Ta‘līm al-‘Ālī, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīya .
- Sourdel, D. (1999). Al-Āmidī Sayf al-Dīn. En *Encyclopaedia of Islam* (2.^a ed., p. I: 434b). Brill.
- Sulamī, M. ibn H. A. ‘Abd al-R. al-. (1986). *Ṭabaqāt al-ṣūfīya* (N. al-D. Sharība (Ed.); 3.^a ed.). Maktabat al-Khānjī.
- Tha‘labī, A. ibn M. (1295). *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘Ara’is al-majālis*. Maṭba‘at al-Ḥaydarī.
- Tirmidhī, A. ‘Isa M. (s. f.). *Hadith - Chapters on Tafsir - Jami` at-Tirmidhi - Sunnah.com - Sayings and Teachings of Prophet Muhammad*. Recuperado 10 de mayo de 2020, de <https://sunnah.com/urn/741200>
- Weisweiler, M. (1937). *Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Traditionsliteratur*. Druckerei Universum.
- Yahya, O. (1964). *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī / Osman Yahya*. Institut français de Damas (Damas).

Suplemento de los textos

3.2. Obras de autores sufís

Autor	Fuente	Texto
Al-Junayd ibn Muḥammad ibn al al-Khazzāz al-Bajdādī (215/830 - 298/910)	<i>Tāj Al-‘ārifīn, Al-Junayd Al-Baghdādī: Al-A‘māl Al-Kāmilah</i>	El conocimiento es de dos tipos. Uno proviene del darse a conocer y el otro del informar. “Darse a conocer” significa que Dios se da a conocer a sí mismo a los [creyentes] y les da a conocer las cosas por medio de Él. “Informar” significa que les enseña los efectos de su poder [en el mundo]. Les indica que las cosas tienen un artífice, este es un conocimiento general de los creyentes. El primero es el conocimiento de la élite. Nadie Lo conoce en realidad sino por medio de Él.» (Junayd ibn Muḥammad 2004. p. 168).
		المَعْرِفَةُ مَعْرِفَتَانِ، مَعْرِفَةٌ تَعْرِفُ وَمَعْرِفَةٌ تَعْرِيفٌ. مَعْنَى التَّعْرِيفِ. أَنْ يُعَرِّفَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَفْسَهُ، وَيُعَرِّفَهُمُ الْأَشْيَاءَ بِهِ... وَمَعْنَى التَّعْرِيفِ أَنْ يُبْرِئَهُمْ أَثَارَ قُدْرَتِهِ... تَدْلُهُمُ الْأَشْيَاءُ أَنَّ لَهَا صَانِعًا. وَهِيَ مَعْرِفَةٌ عَامَّةٌ الْمُؤْمِنِينَ. وَالْأُولَى مَعْرِفَةُ الْخَوَاصِّ. وَكُلٌّ لَمْ يَعْرِفْهُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا بِهِ.
Aū Naṣr ‘Abdallāh al-Sarrāj (murió 378/ 988)	<i>Kitāb al-Luma‘</i>	“La ciencia religiosa es de tres clases, el conocimiento del Corán, el conocimiento de la Sunna y la sabiduría que llega por inducción al corazón de los <i>awliyā</i> ” (al-Sarrāj 1960, p. 22).
		عُلُومُ الدِّينِ لَا تَخْرُجُ عَنْ ثَلَاثٍ: آيَاتِ كِتَابِ اللَّهِ، أَوْ خَبَرِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ، أَوْ حِكْمَةِ مُسْتَنْبَطَةٍ خَطَرَتْ عَلَى قَلْبِ وَلِيِّ مِنَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ.

3.3. sufíes de al-Andalus

Ibn Barrajan (d. 536/1141)	<i>A Qur‘ān Commentary by Ibn Barrajan of Seville. Īdāḥ al-Ḥikma bi-Aḥkām al-‘Ibra</i>	“No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan”(Cortés 1986, 51: 56). Ibn Barrajan comenta que: hay dos maneras de servir a Dios. El infiel sirve a Dios físicamente pero no siguiendo la Ley divina, mientras que el creyente Lo sirve físicamente y siguiendo la Ley divina (<i>kawn^{an} wa-shar^{an}</i>) (Ibn Barrajan 2010, vol.5, p.198); (Ibn Barrajan 2015, p. 622).
		قوله وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون: كل شيء له قانت وإليه ساجد، والكافر والعاصي عابد له كونا لا شرعا، والمؤمن عابد كونا وشرعا.

3.4. “hadiz del tesoro oculto” en la chiía

al- Kulaynī Al-Rāzī (fallecido en 329 /940).	<i>Kitāb al-uṣūl min al-kaḥfī</i>	De Manṣūr ibn Ḥāzīm dijo: dije a Abī ‘Abdallāh(la paz sea con él): Discutí con una gente y les dije: “Dios exaltado sea, es tan alto, noble y generoso que no puede ser conocido por su creación sino que la creación es conocido por Dios” (Kulaynī 1981, vol. 1, p. 86 y p. 188).
		عن منصور بن حازم قال. قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني ناظرتُ قوماً فقلت لهم: إنَّ اللهَ جَلَّ جلاله أَجَلُّ وأَعَزُّ وأَكْرَمُ من أن يُعرفَ بخلقه بل العباد يعرفون بالله.

4. Presencia del hadiz: un fragmento o el hadiz completo.

Autor	Fuente	Atribuido a	Texto
Qurṭubī, (600/ 1214- 671/1273)	<i>Tafsīr al- Qurṭubī</i>	Mujāhid Ibn Jabr (21/ 642- 104/722)	Comenta la aleya Q. 51: 56, “No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan”, pues dijo: “la razón fue ‘para que Le conocieran’ ”(al-Qurṭubī, 1956, vol.17 pp. 55-56).
			يفسر قوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون بـ (إلا ليعرفون).
Qurṭubī, (600/ 1214- 671/1273)	<i>Tafsīr al- Qurṭubī</i> , vol.17 p.56	Abū Ishāq al- tha‘labī M (427/1035)	Comenta a Mujāhid: “Son palabras buenas porque si no los hubiera creado, ni Su existencia ni Su unidad serían conocidas” (al-Qurṭubī, 1956, vol.17 p. 56).
			يعلق على ذلك قول مجاهد بـ "وهذا قول حسن ، لأنه لو لم يخلقهم لَمَا عُرِف وجوده وتوحيده.
Ibn Kathīr (701/1300- 774/1373)	<i>Tafsīr ibn Kathīr</i> vol.3 p.387	Ibn jurayj M (150/767)	Comenta la aleya Q. 51: 56, “No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan”, diciendo , la razón por la que Dios creó el mundo fue “para que Lo conocieran ” (Ibn Kathīr, 1981, vol. 3 p. 387).
			يفسر قوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون بـ (إلا ليعرفون).

Abū Naṣr ‘Abdallāh al-Sarrāj (murió 378/988)	<i>Kitāb al-Luma’</i> , p. 63	Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 296/907)	Abū al-Ḥusayn al-Nūrī fue preguntado: ¿con qué conoces a Dios? Dijo: por sí mismo. ¿Pues y el intelecto? Dijo: el intelecto es incapaz, solo puede mostrar lo que es incapaz como él... Y al preguntarle cuál es el primer deber impuesto por Dios a sus siervos, respondió: Conocerlo. Dios dijo: No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan (51: 56). Ibn al-‘Abbās dijo: La razón fue para que Le conocieran (al-Sarrāj 1960, p.63).
			قِيلَ لِأَبِي الْحُسَيْنِ النَّوْرِيِّ بِمِ عَرَفْتَ اللَّهَ تَعَالَى؟ فَقَالَ: بِاللَّهِ. قِيلَ: فَمَا بَالُ الْعَقْلِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ عَاجِزٌ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى عَاجِزٍ مِثْلِهِ... وَسُئِلَ عَنْ أَوَّلِ فَرَضٍ افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مَا هُوَ؟ فَقَالَ: الْمَعْرِفَةُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لِيَعْرِفُونِ.
Al-tha‘labī (murió 427/1035)	<i>‘Arā’is al-mağālis</i> p. 36	“los sabios”	Los sabios dicen que Dios creó a Adán para revelar[le] Su existencia y que, si no lo hubiera creado, no se sabría que Él existe y para revelar la perfección de Su saber y Su poder por medio de la manifestación de sus acciones». (Tha‘labī, 1295, p. 36)
			قَالَ الْحُكَمَاءُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ لِيُظْهَرَ وَجُودَهُ، وَلَوْ لَمْ يَخْلُقْ لَمَا عُرِفَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ، وَلِيُظْهَرَ كَمَالُ عِلْمِهِ وَقُدْرَتُهُ بِظُهُورِ أَعْمَالِهِ.

4.2. El hadiz completo

Abū Naṣr Hibat Allāh al-Sijzī M (514/1120)	<i>Al-Muntaḥab min kitāb al-sab ‘īyāt</i> , p. 204, f.13pdf	Yaḥyā Ibn ‘Ammār	Escuché al Imām ‘Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī diciendo: escuché a Yaḥyā Ibn ‘Ammār el Imām al-Sijistānī diciendo desde el mimbar: Vuestro Señor dice: “Yo era un tesoro y amé ser conocido” (Al-Sijzī, n.d., p. 204).
			سَمِعْتُ الْإِمَامَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ عِمَارِ الْإِمَامِ يَقُولُ عَلَى الْمَنْبَرِ: قَالَ رَبُّكُمْ عَزَّ وَجَلَّ: كُنْتُ كَنْزًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ.

Jamal al-dīn Abū l-Faraj ibn al-jawzī (510/1126-597/1200)	<i>Al-Muntakhab fī al-nuwab</i> P. 83.		Oh Adán, si no fuera porque tú descendiste, el aliento no ascendería, ni la frase “acaso hay alguien que suplique” ¹ habría descendido [...] Si no fuera porque el que busca padece necesidad, no se empeñaría en cavar buscando un metal precioso, “Yo era un tesoro ...”(Ibn al-Jawzī 2012, P. 83)
			يا آدم، لولا نزولك ما تصاعدت صُعداء الأَنْفاس، ولا نزلت وَسَائِلُ "هل من سائلٍ" ..، لولا افتقار الطالبِ ما تَشَاغَلَ بِحَفْرِ مَعْدِنٍ، "كُنْتُ كَنْزًا"
Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544/1150-606/1210)	<i>Kitāb Mafātih al-ghayb</i> Vol.28 p. 234		«Se transmite del Profeta que él dijo tomándolo de su Señor: “Yo era un tesoro oculto y quise (<i>aradtu</i>) ser conocido”». (Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 1981, vol. 28 p. 234).
			وروي عن النبي ص أنه قال عن ربه : كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَرَدْتُ أَنْ أَعْرِفَ".
Sayf al-dīn al-āmidī (551/1156-631/1233)	<i>Kitāb al-Ihkām fī usūl al-ahkām</i> vol.1, p. 13		«Debes saber que, dado que el ser humano es el ser más noble en el mundo inferior, porque es creado para el conocimiento de Dios, ensalzado sea, y [este conocimiento] es el objeto de deseo más sublime ... Dios lo distingue [al ser humano] con el intelecto, gracias al cual percibe los inteligibles ... y distingue las realidades de los seres, tal como dijo [el Profeta], la paz sea sobre él, hablando y tomándolo de su Señor: “Yo era un tesoro ignoto (<i>lam u‘raf</i>) , e hice la creación para ser conocido por ella”» (Sayf Al-Dīn al-Āmidī 1982, vol. 1, p. 13).
			اعلم أنه لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم السفليات، لكونه مخلوقا لمعرفة الله تعالى التي هي أجل المطلوبات ... بما خصه الله به من العقل الذي به أدرك المعقولات ، والميز بين حقائق الموجودات، على ما قال عليه السلام، حكاية عن ربه (كنت كنزا لم أعرف ، فخلقت خلقا لأعرف به).

¹ (“Nuestro Señor desciende cada noche al cielo de este mundo y dice:“acaso hay alguien que suplique, pues le doy...”), es una parte de un hadiz *qudsī* y sano,(Bukhārī 2001, vol.2, p.53)

5.2. transmisión oral

Al- Bukhārī (194/ 810-256/ 870)	<i>Al-Jāmi‘ al- sahīh</i> v.1 p. 35 H. 120	Abū Hurayra	Dijo Abū Hurayra: Memorice [de las palabras] del Enviado dos tipos de conocimiento ² , uno lo he dado a conocer, y el otro, si lo diera a conocer, cortarían esta garganta (Bukhārī 2001, vol. 1, p. 35).
			عن أبي هريرة قال: (حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَاءَيْنِ ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَيَّنَّتُهُ ، وَأَمَّا الْآخَرَ فَلَوْ بَيَّنَّتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ) .
Al- Bukhārī (194/ 810-256/ 870)	<i>al-Jāmi‘ al-sahīh</i> v.1 p. 37 H. 127	Alī ibn Abī Tālib	«Capítulo: Quien comparte el conocimiento con una gente y no con otra por temor a que no le entiendan. Dijo ‘Ali: “Informad a la gente de lo que entienden, ¿caso queréis que Dios y su Enviado sean llamados mentirosos?”» (Bukhārī 2001, vol. 1, p. 37)
			باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهمون قال علي : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله .

5.3. Recepción del hadiz del tesoro oculto en Ibn al-‘Arabi.

Ibn al-‘Arabī (560/ 1165- 638/1240)	<i>Al-Futūḥāt al- Makkīyāh</i> , vol.2 p.339		en el hadiz siguiente, que es sano por revelación, y no establecido en base a la cadena de transmisión, y que se toma del Enviado de Dios, que lo recibió de su Señor, consta que Él dijo lo que tiene este significado: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido, por eso creé a las criaturas(<i>al-khalq</i>), me di a conocer a ellas (<i>ta‘arraftu ilayhim</i>), y entonces llegaron a conocerme (<i>fa‘arafunī</i>) (Ibn al-‘Arabī, 1951, vol. 2, p. 339) .
			ورد في الحديث الصحيح كشفا الغير الثابت نقلا عن رسول الله (ص) عن ربه جل وعز أنه قال ما هذا معناه: كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرّفوني.

² En árabe, *wi‘ā*, de la raíz *w‘y*, que significa “contener” y “guardar en la conciencia”.

6.2. Rechazo al hadiz

Ibn Taymīya (661/1263- 728/1328)	<i>Al-Nubūwāt</i> p. 402-404		Esta persona me preguntó por la veracidad que algunos –se refiere a los sufís-- afirman del hadiz del intelecto “Lo primero que Dios creó es el intelecto”, y de otro “Yo era un tesoro ignoto y deseé ser conocido”, y le di esta respuesta: Estas palabras son falsas [...] las transmitieron tomando las de las <i>Rasā’il ikhwān al-Ṣafā’</i> (“Epístolas de los Hermanos de la Pureza”) o de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (Ibn Taymīya 2001, p. 402-404).
			وسألني هذا عما يحتجون به من حديث، مثل الحديث المذكور في العقل، "وأن أول ما خلق الله تعالى العقل"، ومثل حديث "كنت كنزا لا أعرف، فأحببت أن أعرف"، فكتبت له جوابا مبسطا، وذكرت أن هذه الأحاديث موضوعة... وقد نقلوه إما من رسائل إخوان الصفا أو من كلام أبي حيان.
	<i>Majmū‘ al-fatāwi</i> vol.18 p.122 y p. 376		Transmiten entre otros [hadices]: “yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido, por esto creé las criaturas (<i>khalq^{am}</i>), me di a conocer a ellas ((<i>fa-‘arraftu-hum bī</i>),) y por mí ellas me conocieron <i>fa-bī ‘arafūnī</i>). Estas no son palabras del profeta, y no conozco para este hadiz ninguna cadena de transmisión, ni sana ni débil (Ibn Taymīya 2005, p. 122/376).
			ومما يروونه عنه أيضا : "كنت كنزا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني" ليس هذا من كلام الله للنبي (ص)، ولا أعرف له إسناد صحيح أو ضعيف.
Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn (732/ 1332-808/1406)	Muqaddima, vol.3, p. 1205	Al-Farghānī (m. 700/1301)	Sus [Al-Farghānī] palabras acerca del hadiz que los que cultivan el sufismo transmiten: Yo era un tesoro oculto y amé ser conocido así creé las criaturas para que me conocieran (Ibn Khaldūn 1965, vol. 3, p. 1205).
			لقوله (الفرغاني) في الحديث الذي يتناقلونه " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني.

7.3. *kashf* en Ibn al-‘Arabī

Ibn al-‘Arabī (560/1165-638/1240)	<i>Al-Futūḥāt al-Makkīyāh</i> , capítulo N. 336 vol.3 p.139-140	Una persona no es llamada divina a no ser que reciba sus conocimientos de Dios mediante las aperturas de la desvelación del Verdadero (<i>futūḥ al-mukāshafa bil haqq</i>). Abū Yazīd al-Bistāmī dice: Vosotros habéis recibido vuestro conocimiento [así], un muerto de otro muerto, “nos contó fulano” y ¿dónde está? Responde: “Murió”, tomándolo de fulano y ¿dónde está? Responde: Murió. Abu Yazid dice: “Recibimos nuestro conocimiento del Vivo que no muere. (Ibn al-‘Arabī, 1951, Vol.3. p. 139-140).
		ولا يسمى الشخص إلهيا إلا أن لا يكون أخذه العلوم إلا عن الله من فتوح المكاشفة بالحق، يقول أبو يزيد البسطامي أخذتم علمكم ميتا عن ميت، حدثنا فلان وأين هو؟ قال: مات، عن فلان، وأين هو؟ قال: مات، فقال أبو يزيد وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.
	<i>Al-Futūḥāt al-Makkīyāh</i> , capítulo N. 35 vol. 1, p. 217	Te ha quedado probado que el pensamiento (<i>fikr</i>) no puede proporcionar la ciencia verdadera y que lo que los racionalistas (‘ <i>uqalā</i> ’) han establecido tampoco la proporciona. La ciencia verdadera es la que Dios deposita en el corazón del que adquiere la ciencia y esta es una luz divina con la que Dios distingue a aquel siervo que Él quiere, sea un ángel, un profeta, un enviado, un santo, o un creyente. Quien no recibe la revelación (<i>kashf</i>), no tiene ciencia (Ibn al-‘Arabī 1951, vol. 1, p. 217)
		ويبين لك أن العلم الصحيح لا يُعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم. وأن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم. وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له لا علم له.
	<i>Al-Futūḥāt al-Makkīyāh</i> , capítulo N. 210, vol. 2, p. 496-497	La revelación de la ciencia consiste en verificar la confianza [<i>amāna</i>] mediante la comprensión y [la verificación] que aquello que a ti se te manifiesta es lo que se pretendía con el hecho de manifestarse a ti, porque no se te manifiesta más que para que comprendas lo que no está en ti. La contemplación es la vía para la ciencia, y la revelación es el objetivo final de esta ciencia, consistente en que la ciencia llegue a tu alma. (Ibn al-‘Arabī 1951, vol. 2, p. 496-497)
		فأما مكاشفة العلم فهي تحقيق الأمانة بالفهم، وهو أن تعرف من المشهود لِمَا تجلّى لك، ما أراد بذلك التجلي لك، لأنه ما تجلّى لك إلا ليفهمك ما ليس عندك. فالمشاهدة طريق إلى العلم، والكشف غاية ذلك الطريق، وهو حصول العلم في النفس.

8. El tesoro ignoto y la doctrina de la creación en Ibn al-‘Arabī

<p>Ibn al-‘Arabī <i>Al-Futūḥāt al-Makkīyāh</i>, capítulo N. 178 vol. 2, p. 331</p>	<p>Traducido por M.Asín Palacios <i>El Islam cristianizado</i> P. 479</p>	<p>Quiere conocer el alma cuál sea el valor intrínseco de ese su amor a Dios, cuál sea su comienzo y cuál su fin o término. Fija su atención en aquel texto: “Yo era un tesoro ignoto y amé ser conocido”. Ella lo ha conocido cuando se le ha manifestado [por primera vez] en forma física o corpórea, dándose desde entonces cuenta de que Dios merece el doble nombre de El Manifiesto y El Oculto, por razón de esa forma, bajo la cual se le ha manifestado. Advierte, por eso, el alma que el amor con que Dios amó ser conocido, existía únicamente en Dios, en cuanto oculto (Asín Palacios 1931, p. 479).</p>
		<p>فأردت أن تعرف (النفس) ما قدر ذلك الحب، وما غايته، فوقفت على قوله كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف. وقد عرّفته لَمَّا تجلى لها في صورة طبيعية، فعلمت أنه يستحق من تلك الصورة التي ظهر لها فيها اسم الظاهر والباطن، فعلمت أنّ الحب الذي أحب به أن يعرف إنما هو في الباطن المنسوب إليه.</p>
<p>Ibn al-‘Arabī</p>	<p><i>Bulghat Al-Ghawwās Fi Al-Akwān</i></p>	<p>“El significado del ‘ser de Lo verdadero’ es: ‘un tesoro, es decir, [tiene un significado] esotérico. Es la unión de los nombres en el significante de un solo denominado, es la entidad libre de juicios, relaciones y anexiones.’”(Ibn al-‘Arabī, 2008a).</p>
		<p>معنى كون الحق كنزا أي باطنا ، هو اتحاد الأسماء الدالة على واحد هو الذات، عرية عن الأحكام والنسب والإضافات.</p>
<p>Ibn al-‘Arabī <i>Al-Futūḥāt al-Makkīyāh</i>, capítulo N.177 vol. 2, p. 310</p>		<p>En el <i>Ṣaḥīḥ</i> consta que se preguntó al Mensajero de Dios (La paz y las bendiciones de Dios sean con él): ¿Dónde estaba nuestro Señor antes de crear su creación? Él contestó: Estaba en la niebla (‘<i>amā</i>’) (العماء); no había aire encima de Él ni debajo de Él (Ibn al-‘Arabī 1951, vol.2, P.310)</p>
		<p>ورد في الصحيح أنه قيل لرسول الله (صلى الله عليه وسلم): أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء.</p>
		<p>Esta niebla es <i>al-Ḥaqq</i> (Lo verdadero) de la que todo se ha creado. Se llama ‘lo verdadero’ porque es la esencia del aliento y el aliento está oculto en aquel que respira, así debe entenderse. El aliento tiene la virtud (<i>ḥukm</i>) de ser esotérico, pero cuando se manifiesta, tiene la virtud de exotérico. [El aliento] es lo primero en lo esotérico y lo final en lo exotérico (Ibn al-‘Arabī 1951, vol. 2, p.310)</p>

		فهذا العماء هو الحق المخلوق به كل شيء. وسمي الحق لأنه عين النفس والنفس مبطنون في المتنفس، هكذا يعقل. فالنفس له حكم الباطن فإذا ظهر له حكم الظاهر فهو الأول في الباطن والآخر في الظاهر.
--	--	--

Ibn al-‘Arabī <i>Fuṣūṣ al-ḥikam</i>	Traducido por: Andrés Guijarro <i>Los engarces de las sabidurías p.246</i>	El movimiento, que es la realidad misma del mundo, es un movimiento de amor. El Enviado de Dios nos ha enseñado esto por medio de Sus palabras: «Yo era un Tesoro ignorado y "amé" ser conocido». Sin ese amor a ser conocido, el mundo no se había manifestado en tanto que ser determinado (Ibn al-‘Arabī 2008, p.246).
	(Ibn al-‘Arabī 1966, p. 203)	الحركة التي هي وجود العالم حركة حب. وقد نبه رسول الله (ص) على ذلك بقوله: "كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف" فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب المؤجد لذلك.

Ibn al-‘Arabī <i>Al-Futūḥāt al- Makkīyāh,</i> capítulo N.178 vol. 2, p. 331	Traducido por: M.Asín Palacios <i>El Islam cristianizado</i> P. (479- 841)	En cuanto a nuestro amor hacia Dios, comenzó, no de la visión, sino del oído [es decir, nació cuando oímos], que nos decía: "¡Sé!", mientras nosotros estábamos dentro de la sustancia de la niebla, Porque la niebla procede de la respiración de Dios, y las formas (que es lo que llamamos mundo) proceden de esa palabra de Dios "¡Sé!"(...) y tan pronto como oímos su palabra, mientras estábamos en el seno de la niebla, dotados de mera realidad lógica, ya no nos fue posible el dejar de poseer la realidad objetiva y vinimos a ser formas en la sustancia de la niebla, dándole nosotros a esta niebla la realidad objetiva, mediante nuestra manifestación en ella; porque la niebla antes poseía también únicamente realidad ideal, y adquirió después la realidad [438] concreta. Tal fue la causa del comienzo de nuestro amor a Dios (Asín Palacios 1931, p. 479-481)
		وأما حينما إياه فبدؤه السماع لا الرؤية، وهو قوله لنا، ونحن في جوهر العماء، كن. فالعماء من تنفسه، والصور المعبر عنها بالعالم من كلمة كن(...). فلما سمعنا كلامه ونحن ثابتون في جوهر العماء لم نتمكن أن نتوقف عن الوجود، فكنا صورا في جوهر العماء، فأعطينا بظهورنا في العماء الوجود للعماء، بعد ما كان معقولي الوجود حصل له الوجود العيني. فهذا كان سبب بدء حينما إياه.

BIBLIOGRAFÍA

- Āmidī, S. al-D. ‘Alī ibn A. ‘Alī al-. (1982). *Al-Ihkām fī uṣūl al-aḥkām* (‘Abd al-Rāziq ‘Afīfī (ed.); 2.^a ed.). Mu’assasat al- Nūr.
- Asín Palacios, M. (1931). *El Islam cristianizado : estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Plutarco.
- Bukhārī, M. ibn I. (2001). *Al-Jāmi ‘ al-ṣaḥīḥ* (M. Z. ibn N. al- Nāsir (ed.); 1.^a ed.). Dār Ṭawq al-Najā.
- Cortés, J. (Ed.). (1986). *El Corán*. Herder.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn ‘Umar. (1981). *Al-Tafsīr al-kabīr, aw, Maḥatīḥ al-ghayb* (1.^a ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (1951). *Al-Futūḥāt al-makkīyah* (A. Shams al-Dīn (Ed.); 1.^a ed.). Dār Ṣādir.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (1966). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (A. al-‘Ilā ‘Afīfī (Ed.)). Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (2008a). *Bulghat al-ghawwās fī al-akwān ilà ma ‘dīn al-ikhlāṣ fī ma ‘rifat al-insān* (A. F. al-Mizyadī (Ed.)). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn al-‘Arabī, M. al-D. (2008b). *Los engarces de la sabiduría(Fuṣūṣ al-ḥikam)* (A. Guijarro (Ed.)). Edaf, S. L.
- Ibn al-Jawzī, J. al-D. A. al-F. ‘Abd al-R. (2012). *Al-Muntakhab fī al-nuwab* (U. ‘Abd al-‘Azīm (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barrajan, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2010). *Sharḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā* (A. F. al-Mizyadī (Ed.); 1.^a ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barrajan, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (2015). *A Qur’ān Commentary by Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141) Iḍāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra* (Y. Böwering, Gerhard & Casewit (Ed.)). Brill.
- Ibn Kathīr, I. ibn ‘Umar. (1981). *Mukhtaṣar tafsīr ibn Kathīr* (M. ‘Alī Ṣābūnī (Ed.); 7.^a ed.). Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (1965). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (‘Ali ‘Abd al-Wāhid Wāfī (Ed.); 2.^a ed.). Maṭba‘at Lajnat al-Bayān al-‘Arabī.
- Ibn Taymīya, T. al-D. A. al-Ḥurānī. (2001). *Kitāb al-Nubūwāt* (‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣāliḥ Ṭuwayyān (Ed.); 1.^a ed.). al-Jāmi‘a al-Islāmīya bi-al-Madīna al-Munawwara, al-Majlis al-‘Ilmī, ‘Imādat al- Baḥṭh al-‘Ilmī.
- Ibn Taymīya, T. al-D. A. al-Ḥurānī. (2005). *Majmū‘at al-fatāwī* (‘Āmir al-Jazzār & A. al-Bāz (Eds.); 3.^a ed.). Dār al-Wafā’.
- Junayd, ibn M. A. al-Q. al-. (2004). *Tāj al-‘arīfīn, al-Junayd al-Baghdādī : al-a ‘māl al-kāmila* (S. al-Ḥakīm (Ed.); 1.^a ed.).
- Kulaynī, M. ibn Y. al-. (1981). *Al-Uṣūl min al-kāfī* (‘Alī Akbar al-Ghaffārī (Ed.); 4.^a ed.). Dār al-Ta‘āraf.
- Qurṭubī, A. ‘Abdallāh M. al-. (1956). *Tafsīr al-Jāmi ‘ li aḥkām al-qur’ān* (A. ‘Abd al-‘Alīm al-Bardūnī (Ed.); 2.^a ed.). Dār al-kutub al-Miṣrīya.
- Sarrāj, A. N. ‘Abdallāh ibn ‘Alī al-. (1960). *Al-luma’* (‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd & Ṭaha ‘Abd al-Bāqī Surūr (Eds.)). Dār al-kutub al-Ḥadītha.
- Sijzī, H. A. I. ‘Abd al-J. ibn M. al-. (s. f.). *Al-Muntakhab min kitāb al-sab ‘iyāt*.
https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_8989/alsbeyat-4.pdf
- Tha‘labī, A. ibn M. (1295). *Qiṣaṣ al-anbiyā’ al-musammā ‘Ara’is al-majālīs*. Maṭba‘at al-Ḥaydarī.



Declaració d'autoria

Amb aquest escrit declaro que soc l'autor/autora original d'aquest treball i que no he emprat per a la seva elaboració cap altra font, incloses fonts d'Internet i altres mitjans electrònics, a part de les indicades. En el treball he assenyalat com a tals totes les citacions, literals o de contingut, que procedeixen d'altres obres. Tinc coneixement que d'altra manera, i segons el que s'indica a l'article 18 del capítol 5 de les Normes reguladores de l'avaluació i de la qualificació dels aprenentatges de la UB, l'avaluació comporta la qualificació de "Suspens".

Barcelona, a 11-6-2020

Signatura:

Anwar Moustafa Ahmed