

El Amor Supremo de Ibn al-Jatib

*La peripecia político-mística del primer ministro granadino*¹

Sufismo cortesano

Desde que se conociese la obra mística de Ibn al-Jatib (Loja, 15 noviembre 1313-Fez segundo semestre 1373) a mediados del siglo XX ha llamado poderosamente la atención de sus estudiosos el que un político ambicioso e interesado por acaparar bienes mundanos compilase una verdadera enciclopedia sobre el sufismo y algún otro texto de carácter ascético. Para comprender mejor las posibles motivaciones que subyacen en la composición de estos textos, que, además tuvieron una importancia decisiva en la vida personal y en la condena y muerte de su autor, hemos de recordar que el *taṣawwuf* (sufismo o misticismo islámico) era una de las disciplinas formales que constituían la educación de las élites intelectuales del momento, sobre todo en la versión "moderada" u "ortodoxa" marcada por al-Gazālī (m. 1111). Llegó a configurarse, incluso, una especie de "sufismo cortesano", que algunos soberanos del siglo XIV no dudaban en estimular. Así, Yūsuf I (r. 1333-1354), sultán para el que Ibn al-Jatib ejerció de visir y de jefe de la Cancillería, hacía venir a la corte de la Alhambra a la cofradía sufi de los Banū Sīdī Bona, quienes realizaban ejercicios espirituales ascético-místicos y transmitían sus carismas a un soberano bastante interesado por las cuestiones espirituales. El propio Yūsuf I pidió también en una ocasión a Ibn al-Āyayāb, maestro de Ibn al-Jatib, que compusiera una casida en la que congeniara el sultanato con el estamento malikí y con el sufismo, componentes de la sociedad granadina de entonces que no siempre se mantenían en equilibrio. En la Madrasa Yūsufiyya fundada en 1348 por el citado sultán nazarí, algunos maestros impartían habitualmente clases de sufismo, a las que asistió, entre otros, Ibn Zamrak, protegido y alumno de Ibn al-Jatib, y posteriormente uno de los cortesanos de Muḥammad V que contribuyeron al asesinato del visir de Loja. Incluso Muḥammad V (r. 1354-1359 y 1362-1391), cuando recuperó el trono de Granada en 1362, cerró la gran fiesta de la Natividad del Profeta de ese año organizada para celebrar la remodelación del Mexuar de la Alhambra y la creación junto al mismo de una *qubba* regia, invitando a la citada cofradía sufi a realizar un ejercicio de *ḍikr* (recitaciones y cánticos invocando a Dios), aunque en los años inmediatamente posteriores, justo cuando las relaciones con Ibn al-Jatib empeoraban y éste redactaba sus obras místicas, Muḥammad V considerará pernicioso, o peligroso políticamente, el sufismo que se expandía por Granada y publicará un edicto de expulsión de los sufíes de su reino. Pero este suceso concreto, aunque importante para la historia de la Granada nazarí y de la vida de nuestro visir de Loja, no impide el hecho de que la generalidad de los eruditos del siglo XIV, visires incluidos, realizasen estudios de *taṣawwuf* y se interesasen por esta materia, que hicieron moda entre ellos. El citado Ibn al-Āyayāb, visir de los sultanes que van de Muḥammad II a Yūsuf I, y con el que Ibn al-Jatib mantuvo una relación casi paterno-filial, hasta el punto de que Ibn al-Āyayāb le ofreció

¹ Este texto es fruto de mi participación en el Primer Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib celebrado en Loja el 28 y 29 de octubre de 2005, organizado por la Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural.

su hija en matrimonio a su discípulo de Loja, enlace que finalmente no se produjo e Ibn al-Āyayyāb devolvió la dote a Ibn al-Jaṭīb (al-Maqqarī, *Nafh*, V, 129; *Azhār*, I, 221), simultaneaba sus asuntos de estado, diplomáticos y hasta bélicos, con las visitas al santón y asceta malagueño al-Sāilī, al que Ibn al-Jaṭīb tildará en su libro místico de extremista. Otros camaradas del literato, médico e historiador de Loja, como Ibn Jaldūn (1332-1406), quien incluye en su celebre *Muqaddima* (Introducción a la Historia) el sufismo entre las ciencias, escribirá asimismo un tratado sobre la materia titulado *Ṣifā' al-sā'il wa-tahīb al-masā'il* (Remedio de quien interroga y rectificación de cuestiones), de la misma manera que Ibn Riḍwān (1318-1381-2) de Málaga, cuya correspondencia con Ibn al-Jaṭīb sobre su obra mística repasaremos en breve, también respetará profundamente los saberes de esta clase de sufismo. El que fuera jefe de la Cancillería meriní durante largos años y colega de Ibn al-Jaṭīb, Ibn Riḍwān, estudió sufismo, además, con el más destacado docente de esta disciplina por entonces, Abū Bakr Muammad b. ʿUbayd Allāh b. Manūr, cadí de Málaga (m. 759=1349) y autor de un gran tratado titulado *al-Suub al-wākifā wa-l-ālāl al-wārifa* (Goteo de nubes y expansión de sombras), en el que, enarbolando la bandera de al-Gazālī, al que cita continuamente en la obra, arremete contra los *falāsifa* o filósofos árabes de tradición grecolatina, como veremos que hará a su vez Ibn al-Jaṭīb. En cuanto a estas otras materias filosóficas provenientes del pensamiento helenístico, Ibn al-Jaṭīb tomó lecciones e información de diferentes personajes de su época, entre otros del filósofo andalusí Abū Bakr b. al-Halī, de lo que dará clara prueba a lo largo de su gran tratado místico.

De modo que la obra mística de Ibn al-Jaṭīb se articula dentro de una tradición extendida en las cortes nazarí y meriní, y que, salvo la ruptura que se produce con Muḥammad V en época algo tardía, hasta los propios monarcas participaban de ella y la fomentaban. Sin embargo, hemos de tener en cuenta también algunas peripecias personales vividas por el polígrafo de Loja para perfilar los motivos en que se gestó su obra de corte sufi. Durante el exilio en el Magreb subsecuente al destronamiento en 1359 de Muammad V se producen hechos trascendentales en la vida del recién nombrado visir nazarí. Así, nos encontramos a Ibn al-Jaṭīb en la ciudad marroquí de Salé, una de sus residencias, en contacto con el sufi, alfaquí y asceta Abū l-ʿAbbās Ibn ʿAṣīr (Jimena de la Frontera [Cádiz]-Salé, 1364), santón al que el visir de Loja mostró gran interés en conocer. Es el momento en el que tenemos noticia de que las relaciones con Muḥammad V comienzan a enfriarse. Al retornar el que habría de construir el Jardín Feliz de la Alhambra (el Palacio de los Leones) en agosto de 1361 a al-Andalus con ayuda meriní y del rey castellano, sorprendentemente su gran visir no le acompaña con la excusa de querer hacer la Peregrinación, excusa que repite en varias ocasiones y que nunca llegó a realizar. Desde Ronda, Muḥammad V va a recuperar el trono con ayuda del cadí al-Bunnāhī e Ibn Zamrak, mientras Ibn al-Jaṭīb permanece con los meriníes, pensando tal vez que la operación de restitución regia sería un fracaso. Envió, eso sí, desde Salé una casida de doscientos versos mostrando fidelidad a Muḥammad V, que años después sería completamente olvidada por su receptor.

Amores de Ibn al-Jaṭīb

Pero el suceso personal más relevante que afecta a la vida de Ibn al-Jaṭīb en este exilio, es la muerte de su esposa Iqbāl (cuya ascendencia y orígenes nos son desconocidos), producida el 7 de septiembre de 1361, a la que sepultó en el jardín contiguo a su casa de Salé y le dedicó una sentida elegía (*Dīwān*, nº 419). Casado con ella seguramente el año 742 (=1341), pues el 13 julio 1342 nació el primero de sus tres hijos varones, ʿAbd Allāh, Ibn al-Jaṭīb le profesó respeto y cariño, de la misma manera que se preocupó profundamente de la educación de sus hijos, para los que buscó buenos maestros y él mismo compiló la obra poética *Kitāb al-siḥr wa-l-šīʿr* (El libro de la magia y de la poesía) para su formación. El fallecimiento de su esposa dejó, pues, una honda impronta en su alma, que se uniría a las vicisitudes cada vez más negativas que iban a rodear su vida política. Recuperado el trono por parte de Muḥammad V en abril de 1362, el sultán nazarí llama a Ibn al-Jaṭīb, quien llega a Granada en junio de ese año, tras un lentísimo viaje de vuelta, aunque a su llegada se le restituyen sus posesiones y

bienes que le habían sido confiscados durante la revuelta de Ismāʿīl II contra Muḥammad V. Ahora el visir Ibn al-Jaṭīb controla absolutamente los resortes del poder, como reconoce él mismo, y describe en *Nufāda III* los fastos arquitectónico-entronizadores de Muḥammad V con motivo de la antes citada celebración de la Natividad del Profeta de 1362, días antes de la cual Ibn Jaldūn se incorpora también a la corte de la Alhambra.

Hasta estas fechas, el amor de Ibn al-Jaṭīb por el dinero, los palacios, los bienes mundanos y el poder era tan proverbial como su amor por el saber y la erudición. Sabemos que desde el comienzo de su carrera en la administración granadina, el polígrafo de Loja fue amasando una considerable fortuna; ya demostró Mujtār al-ʿAbbādī que tenía ambiciones económicas y la habilidad del negociante, lo que se tradujo en la reunión de un gran patrimonio bajo Yūsuf I, que incrementó con las concesiones que le otorgó Muḥammad V. Tuvo propiedades en Granada y alrededores, en el Magreb y hasta en Egipto, donde actuó como agente suyo Abū ʿAmr Ibn al-Ḥayy al-Numayrī. El cadí supremo de Granada, al-Bunnāhī, aludirá más tarde a una mansión de Ibn al-Jaṭīb llamada Dār al-Salāma (La casa de la salvación, posiblemente la "casa de mármol" del callejón de los arraeces, a la que él mismo nombra en *Nufāda*), o el palacio que se construyó en la antigua *Šarīʿa*, al este de la medina, en el que decía que vivía la mayor parte del año, y donde se encontraba cuando estalló la sublevación contra Muḥammad V. Fue propietario igualmente del famoso *qaṣr* de ʿAyn al-damaʿ (La fuente de las lágrimas), en el camino hacia Alfacar, en el que estampó poemas propios (*BA*, 650-1). Sus bienes inmobiliarios y mobiliarios fueron cuantiosos en consonancia con su rango, pero también debido a una clara ambición, que mantuvo durante buena parte de su vida. Recuperadas en 1362 sus posesiones granadinas confiscadas en 1359, la inminente caída en desgracia con Muḥammad V no le permitiría ya disfrutar realmente de la situación holgada y de propietario de la etapa anterior. Comenzaría un nuevo exilio que lo llevaría a la tragedia definitiva.

Nuevas inclinaciones piadosas

El gran cadí al-Bunnāhī, antaño amigo de Ibn al-Jaṭīb, y luego uno de sus más pertinaces enemigos, describirá la etapa de recuperación de Ibn al-Jaṭīb de la más alta influencia política, recordando las buenas relaciones que mantenía con los meriníes y acusándole de apoyar únicamente a quien pudiera servir a sus ambiciones personales: "entonces os abalanzásteis sobre el sultán [Muḥammad V] como las moscas sobre los dulces, y sembrásteis la cizaña entre sus hombres hasta que la ocasión os fue propicia y os hicistéis con el poder absoluto", escribirá al-Bunnāhī (cit. en al-Maqqarī, *Nafh*, V, 128...), añadiendo que tomaba decisiones a sabiendas de su injusticia, como sacar de la cárcel a Ibn Abī l-ʿAyš contraviniendo la pena dictada por el mismo al-Bunnāhī, el salvar de la pena de muerte a un amigo suyo condenado por asesinato también por al-Bunnāhī, además de haber encarcelado al demandante, deudo del asesinado, o salvar la vida de Ibn al-Zubayr, condenado por hereje (Calero, "Proceso", 441). No obstante, frente a estas acusaciones, tal vez exageradas para justificar la condena de Ibn al-Jaṭīb, en las que podrían verse también gestos de piedad y de intentar salvar de la muerte a amigos suyos, García Gómez observó que, en 1362, Ibn al-Jaṭīb se veía a sí mismo, desde el punto de vista personal, agotado e interesado en poner en orden su conciencia, abandonar sus ambiciones pasadas y consagrarse a obras piadosas:

El hecho es que el Tiempo había desecado mi humedad, agotado mi savia, acortado mi paso, y oscurecido ante mis ojos el objetivo más cercano, poniendo ante mi mente el escarmiento y frente a mi raciocinio la experiencia. Por todo ello me liberé del caos, me despojé de las ropas de la ambición, hice ante Dios el compromiso de rechazar el trabajo interesado y huir del lucro, me aparté de los codazos de los visires, y me puse los hábitos de los sufíes y faquires. Establecí un *waqf* sobre valiosas fincas mías en favor de una *zāwiya* que fundé. Me incliné entero al bando de Dios y me pasé a las filas del aislamiento. (Ibn al-Jaṭīb, *Nufāda*, tra. de García Gómez, *Foco*, 231-2).

Conocemos cartas de Ibn al-Jaṭīb a amigos suyos en las que se refiere a su hastío y a cierta enfermedad, como la dirigida a Ibn Jaldūn y reproducida por éste en su autobiografía (*Taʿrīf*, pp. 159-65). Poco después es cuando hubo de reunir sus apuntes de tema filosófico y sufí y redactar su gran enciclopedia mística, *al-Rawḍat al-taʿrīf bi-ḥubb al-ṣarīf* (Jardín de la definición del Amor supremo), y su otro tratado de ascética menor *al-Istinzāl* (Invocación), que de inmediato envía a diversas personas e instituciones, poniendo especial empeño en que sean conocidas y valoradas:

- carta de 2 *ḡumāda I* 769 (=25 dic. 1367): le cuenta el envío de varias obras, entre ellas su *Rawḍa* y la *Iḥāṭa* al eremitorio (*jānqāh*) Saʿīd al-Suʿadāʾ, célebre cenáculo sufí de Egipto;

- carta de 1 *rabīʿ II* 771 (=2 nov. 1369), da cuenta a Ibn Jaldūn de la redacción de *al-Istinzāl* (Invocación), mientras el sultán se hallaba haciendo el *ḡihād* (combatiendo), habiendo asumido él sus funciones.

- misiva escrita por Ibn Riḍwān el 28 de *rayāb* de 767 (=10 abril 1366) para responder a una carta previa que el visir y polígrafo granadino le había hecho llegar a través del cadí Abū l-Ḥasan al-Bunnāhī; se trata de una larga carta de amistad y reconocimiento (*Iḥāṭa*, III, 452-6) en la que Ibn Riḍwān, tras desgranar cada una de las virtudes personales, sapienciales, literarias y ministeriales de Ibn al-Jaṭīb, incluyendo su magnífico estilo epistolar, recuerda que está al tanto de que bajo los auspicios del visir granadino se ha realizado un maristán en Granada (construido efectivamente durante el segundo visirato de Ibn al-Jaṭīb), obra que nuestro autor considera especialmente útil, piadosa, estandarte del islam y, por supuesto, motivo de fama para su colega granadino. Acto seguido, Ibn Riḍwān da acuse de recibo, como indicamos más arriba, el envío del *Kitāb al-maḥabba* (El libro del amor), o sea, el *Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-ṣarīf* (Jardín de la definición del amor supremo), que acababa de ultimar Ibn al-Jaṭīb y de enviarle, entre otros, a Ibn Riḍwān. Éste dedica un abierto homenaje a la obra de Ibn al-Jaṭīb: obra ejemplar en cuando a reunión de textos (*ḡamaʿan*) y su ordenación (*tartīban*), "que sigue la maravillosa doctrina (*maḍhaban ʿaḡīban*) del sufismo (*ṣūfiyya*); sus conceptos impresionan como las novias engalanadas, bellas y resplandecientes..."; su lenguaje, añade, está magníficamente escogido y, además, recoge la flor y nata de las ciencias, el mejor fruto de los conceptos y la temática de que se ocupa es la quintaesencia de los saberes.

Por esta última carta sabemos que el gran tratado místico de Ibn al-Jaṭīb, sobre el que se apoyarían formalmente sus enemigos para condenarle, fue concluido antes de abril de 1366.

Objeto de persecución y asesinato

Y, puesto que la obra mística de Ibn al-Jaṭīb tuvo incidencia directa, como hemos reiterado, en su condena a muerte, recordaremos sintéticamente algunos aspectos fundamentales de la huida, proceso y final asesinato bajo figura penal del gran sabio y político de Loja. En principio hay que señalar que no está clara del todo la fecha de su huida de Granada, que fue tomada por el monarca y su entorno como prueba definitiva de su traición. Según su propio testimonio, Ibn al-Jaṭīb cruzó el Estrecho desde Gibraltar el 10 de noviembre de 1371. En esta ocasión volvió a hablar de la necesidad que tenía de cumplir con la Peregrinación a La Meca para justificar su viaje. Pero Muammad V se sintió humillado por su primer ministro, tengamos en cuenta que se marchó sin previo aviso, por lo que se inicia entonces una persecución implacable dirigida por al-Bunnāhī e Ibn Zamrak. Se acusa inmediatamente a Ibn al-Jaṭīb de traidor y prófugo, de haber desertado de su cargo de visir. Pero sus enemigos irán más allá para eliminarlo: le acusan de herejía, y para ello recurren a expresiones de su obra mística, *Rawḍat al-taʿrīf*, que había compuesto poco antes. Frente a tal persecución por traición apoyada en una condena por herejía, Ibn al-Jaṭīb intenta, con unos 57 años de edad, iniciar una nueva vida en el Magreb. Su huida premeditada y bien preparada, le lleva a un reino, el meriní, que él conocía bien y en el que tenía adeptos, pero que en aquellos momentos volvía a estar políticamente muy agitado. El visir granadino dejaba atrás a

muchos enemigos, pero en el Magreb, donde se le acoje, pronto hallará también enemigos. En esta huida Emilio García Gómez ve una prueba de que Ibn al-Jaṭīb fue una especie de agente o espía al servicio de los meriníes, y dice que eligió mal el momento, pues Muḥammad V estaba en la cúspide y tenía capacidad hasta para influir en el estado magrebí. Fuese o no espía en el sentido estricto del tema, la realidad es que los esfuerzos de Muḥammad V por castigarle fueron incansables, como lo demuestra el hecho de que en todas las negociaciones de esos años entre el reino granadino y el magrebí, los nazariés comienzan indefectiblemente pidiendo la extradición de Ibn al-Jaṭīb.

Veamos la nómina de cargos con los que el visir de Loja huido era perseguido. En una durísima carta, fechada el 9 de diciembre de 1371, que le envió el cadí supremo de Granada, al-Bunnāhī, a Ibn al-Jaṭīb, mientras éste se encontraba refugiado en Tremecén (*Nafh*, V, 122-31), le acusa de los siguiente:

- 1- apego a las cosas de este mundo;
- 2- calumnias e innovaciones heréticas contenidas en sus obras históricas y biográficas;
- 3- manipular la ley revelada;
- 4- falso arrepentimiento y traición al sultán;
- 5- falso pretexto de decir que iba a peregrinar;
- 6- expresiones de burla y desprecio;
- 7- intromisión en los asuntos del cadiazgo;
- 8- ofensa al Profeta;
- 9- revelación de secretos;
- 10- vanagloria de su linaje;
- 11- vida depravada.

El cadí supremo de Granada le acusa de adquirir edificios sin prepararse para la muerte, de haber actuado siempre para su propio beneficio, y llega a decir que se abandonó a las pasiones de "la gula, el coito anal y practicar la sodomía sobre el cadalso delante de una esclava aguadora". Deshechas las relaciones personales entre Ibn al-Jaṭīb y al-Bunnāhī desde hacía tiempo, Ibn al-Jaṭīb le había dirigido al cadí granadino una fuerte sátira, que no se conserva, a la que ahora parece replicar al-Bunnāhī desde una clara situación de fuerza y con ánimo de castigo y venganza. En su calidad de cadí supremo, al-Bunnāhī instruyó, además, el juicio contra Ibn al-Jaṭīb en Granada, proceso que luego tendría una segunda parte en Fez. En Granada se celebró sin la presencia del acusado y acabó con la quema de las obras de Ibn al-Jaṭīb a mediados de 773 (=finales de 1372). Al-Bunnāhī dirá en *Marqaba* (202) que los libros de Ibn al-Jaṭīb que trataban sobre los dogmas (*al-^caqā'id*) y la moral (*ajlāq*) fueron quemados en presencia de los alfaquíes y ulemas que se dedicaban a la enseñanza.

Al-Bunnāhī encabezó asimismo delegaciones para conseguir la extradición del ex-visir granadino, que no surtieron efecto. Fueron tal vez cuatro las embajadas enviadas desde Granada al Magreb para extraditarle: una en el verano de 1372 tras la quema de libros en Granada, pero el sultán meriní Abū Fāris no lo entregó, otra a la muerte de éste en octubre de 1372 (podía ser la misma de antes) y, luego, tras el asesinato de Abū Fāris en otoño de 1372 y la subida al trono de al-Sa'īd II todavía niño, su regente, el visir Abū Bakr Ibn Gāzī rechazó otra vez las peticiones de extradición. Pero cuando Abū l-^cAbbās Aḥmad, hijo de Abū Sālim, con apoyo nazarí, cercó Fez, donde se encontraba Ibn al-Jaṭīb protegido por Ibn Gāzī, y tomó la ciudad el 8 de junio de 1374, aconsejado por Sulaymān b. Dāwūd, el sultán meriní arrestó al visir y sabio de Loja. Entonces llegó la definitiva embajada granadina encabezada por Ibn Zamrak, con quien se cruzó Ibn Jaldūn en Gibraltar en agosto-octubre de 1374. Las propiedades de Ibn al-Jaṭīb fueron destruidas por "hombres encolerizados" mandados por Muḥammad V. En Fez presidió el proceso Sulaymān b. Dāwūd, enemigo de Ibn al-Jaṭīb, y el alfaquí de Fez Ibn al-Qabbāb al que había ridiculizado nuestro autor de Loja, emitió una fetua condenándolo a muerte. Los cargos que se le imputaron en este proceso son dignos de recordar, puesto que tienen que ver con los textos místicos aljatibianos:

- 1- *zandaqa* o apostasía, cuya pena era la muerte sin posibilidad de arrepentimiento;

- 2- ofensas al Profeta;
- 3- alusión a la encarnación y a la inhabitación divina en las criaturas (*al-ḥulū*);
- 4- vinculación con grupos heréticos que lo ligaban al panteísmo al hablar de la Unidad del Ser o la Existencia (*waḥdat al-wuḥūd*);
- 5- seguir las doctrinas de los filósofos clásicos en cuestiones de credo.

Se le aplicó el derecho malikí respecto a la herejía, sin dársele la oportunidad de defenderse ni arrepentirse. Varios intentos de intervención en su favor no lograron salvarle, y fue estrangulado en su celda posiblemente en otoño de 1374.

Su Amor Supremo

Quienes se han acercado a su *Rawḍat al-tāʿrīf bi-ḥubb al-šarīf* (Jardín de la definición del Amor supremo) siempre se han preguntado si la escritura mística y piadosa de un ambicioso primer ministro y amante de las posesiones mundanas como Ibn al-Jaʿīb era sincera, o si más bien se trataba de una pose o estrategia para grangearse la aprobación del sultanato, cuando se veía a punto de caer en desgracia dentro del mismo. Emilio García Gómez, basándose en que no se retiró a la zagüía (*zāwiya*) por él construida (cerca de las ruinas de Elvira y de Pinos Puente), o al confesar él mismo por escrito que "haré la Peregrinación, cumpliré mi deber religioso, y así la gente se olvidará de mí y luego seré dueño de hacer lo que me venga en gana", ve en su actitud más conveniencia que piedad. Sin embargo, tanto Muḥammad al-Kattānī como Emilio de Santiago Simón coinciden en afirmar que Ibn al-Jaʿīb, aunque ecléctico, y a pesar de ser un hombre al servicio del estado que estuvo inmiscuido en los avatares, intrigas y ambiciones políticas de la Granada nazarí y del Magreb meriní de mediados del s. XIV, no es por ello menos sincero en su acercamiento al tema místico y espiritual. Este doble fondo de la personalidad del autor de *Rawḍat al-tāʿrīf* podría explicarse por haber sido compuesta la obra, como hemos venido indicando, en un momento crucial de la vida del historiador y visir de Loja: si, por un lado, el retorno con Muḥammad V al trono de Granada en 1362 supuso la ascensión de Ibn al-Jaʿīb al doble visirato y a disfrutar de su mayor influencia política y social, por otro lado es el momento en que los problemas personales y políticos comienzan a agobiarle y le empujan a reflexionar sobre la mudabilidad de lo terrenal y a sentir el deseo de ordenar su interior. La mencionada muerte de su esposa en Salé en 1361, varía su tono poético, y sus casidas se tiñen entonces también de ascetismo, lo que tiene su correlato en la *Rawḍa*, donde la lírica da una importante dimensión al discurso místico y piadoso desplegado. Además de elegir con tino las citas poéticas del inagotable acervo árabe que tan bien conocía nuestro sabio de Loja, introduce poemas propios de tono espiritual con reflexiones filosóficas y cantos amorosos dedicados a Dios, aproximándose a veces al panteísmo del que otras dice apartarse.

Mas fijémonos ahora con cierto detalle en el texto de su *Rawḍat al-tāʿrīf*. En su extenso y alambicado discurso introductorio de la obra (*Rawḍa*, I, 90-4)² asegura haber

² Sobre el texto de *Rawḍat al-tāʿrīf bi-ḥubb al-šarīf* (Jardín de la definición del noble Amor), anotaremos aquí que esta célebre obra de Ibn al-Jaʿīb sobre mística de la que se conservan un buen número de manuscritos, fue editada por ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAāʾ, El Cairo, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1968, y, de manera mucho más correcta, con estudio introductorio, aparato crítico e índices, por Muammad al-Kattānī: Ibn al-Jaʿīb, *Rawḍat al-tāʿrīf bi-ḥubb al-šarīf*, de Muammad al-Kattānī, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa, 1970, 2 v. En la edición que seguimos aquí, la de Muammad al-Kattānī, el editor ofrece el listado y descripción de los mcs. por él utilizados (intr. a *Rawḍat*, I, p. 61-71): 1) el de la Biblioteca Asʿad Efendi dependiente de la Biblioteca Sulaymāniyya de Estambul (nº 27240), que es el más antiguo, pues está fechado en el año 854 (=1450-1), es decir, 75 años después de la muerte del autor; es el ms. base que adopta Muammad al-Kattānī para su edición crítica; 2) el ms. de la Biblioteca *al-āhiriyya* de Damasco (nº 75 *taawwuf*), fechado ya en 1190 (=1776-7), cuya importancia radica en que parece ser la versión del original más extendida y leída; 3) el ms. de la Biblioteca Salīm Aga de Estambul (nº 495 bis); 4) ms. de la Biblioteca del Palacio Real de Rabat (nº 664), al que faltan algunos folios; 5) ms. de Medina en 130 fols. fechado en 1119 (=1707-8); 6) el ms. de la Biblioteca del alfaquí Muammad Abi Bakr al-Tiwānī de la

escrito su *Rawḍat al-tāʿrīf* en respuesta y superación del célebre *Dīwān al-abāba* (Diván del deseo ardiente) del literato, místico y alfaquí hanbalí de Tremecén Ibn Abī aʿyala (725-776=1324-5-1374-5), que, desde Egipto, había sido entregada a Muammad V, aunque en una carta dirigida a Ibn Jaldūn en 769 (=1367) la sugerencia de contestación (*muʿāraata-hu*) a la citada obra sobre el amor profano le llegaría a través de unos amigos (*aṣḥāb*), a los cuales, además, la obra de Ibn al-Jaʿīb les resultó insólita (carta a Ibn Jaldūn, *Tāʿrīf*, ed. de Ibn Tawyt al-anʿī, El Beirut, 2003, 163-4). Ibn al-Jaʿīb asume así la tarea de "ennoblecere el tema (*ʿāʿaltu al-mawḍūʿ aṣraf*) y tratar sobre el Amor divino (*maḥabbat Allāh*)" (Ibn Jaldūn, *ibid.*). En el mismo prólogo a *Rawḍa*, Ibn al-Jaʿīb dedica la obra, al propio sultán Muḥammad V, desplegando un prolongado panegírico en prosa rimada a dicho monarca (*Rawḍa*, I, 92-3), que sería, paradójicamente, quien, poco después, a finales de 1371, mandase prender y ejecutar a Ibn al-Jaʿīb, bajo una acusación formal que incluiría, para más inri, según hemos reiterado, el cargo de herejía, fundado en una supuesta defensa realizada en este mismo *Rawḍat al-tāʿrīf* de la idea de Unidad de la Existencia (*waḥdat al-wuḥūd*) o Unidad Absoluta o Hipostática (*al-waḥda al-muṭlaqa*). La acusación, como explicaremos más adelante, es, sin embargo, tendenciosa y no se atiene totalmente a la letra de lo escrito por Ibn al-Jaʿīb.

Con todos estos datos en la mano, Emilio de Santiago Simón (*El polígrafo granadino...*, p. 61-4 y "Sobre las fechas de redacción del «Kitāb rawḍat al-tāʿrīf» y de ultimación del «Kitāb al-Iḥāṭa» de Ibn al-Jaʿīb", *CHI*, 8 (1977), 161-4), fecha la redacción de *Rawḍat al-tāʿrīf* entre los años 760 (=1359), posible momento de redacción del *Dīwān al-abāba* (Diván del amor ardiente), y el 2 de *yumādā I* de 769 (=25 diciembre 1367), fecha de la citada carta dirigida por Ibn al-Jaʿīb a Ibn Jaldūn, en la que le informa, además, que envió este libro, junto a una versión de la *Iḥāṭa*, y otras obras suyas, al "eremitorio" (*jānqāh*) Saʿīd al-Suʿadāʾ, que, tal vez no por causalidad, era administrado por entonces por el propio autor del *Dīwān al-abāba*, es decir, por Ibn Abī aʿyala. Dicho eremitorio era conocido, por otro lado, según Emilio de Santiago, por ser un cenáculo de sufíes de tendencia heterodoxa famoso ya en el Egipto de época fatimí. Gracias a la epístola que antes citados escrita por Ibn Riḍwān el 10 de abril de 1366, podemos adelantar la fecha de redacción de la obra a dicho año. Por otra parte, Ibn al-Jaʿīb anota que redactó la *Rawḍa* en dos meses, y que no tuvo tiempo de corregirla, por cual el texto sería una especie de gran borrador, como se evidencia al leerlo en muchas de sus páginas, siendo el resultado final una vasta amalgama de escritos y apuntes anteriores con redacciones de última hora, todo ello de desigual valor literario y filosófico. Parece, por tanto, que la inmensa materia y erudición que despliega Ibn al-Jaʿīb en este libro sobre temas de pensamiento y misticismo fue recopilada durante años y que en fechas próximas al año 1367 le dio forma, con premura y sin depurar definitivamente. Fue, con toda probabilidad, entonces, cuando le añadió las páginas de la introducción en que vincula su tratado con el de Ibn Abī aʿyala y se lo dedica a Muḥammad V. Luego, en la carta dirigida a Ibn Jaldūn el 1 *rabīʿ* II de 771 (=2

ciudad de Salé de 1211 (=1796-7); 7) el ms. de la Biblioteca General de Rabat (nº 145 *yīm*), que adolece de graves lagunas; 8) un segundo ms. de la Biblioteca del Palacio Real de Rabat (nº 789), con erratas y sin novedades a tener en cuenta tampoco.

Sobre los mcs. y ediciones de la obra, pueden consultarse más datos en castellano en Emilio de Santiago Simón, *El polígrafo granadino...*, pp. 64-66.

El propio Ibn al-Jaʿīb se refiere en diversas ocasiones a esta obra, por la que muestra una consideración especial: lo hace en su autobiografía de *Iḥāṭa*, IV, 459, donde la nombra abreviadamente, al igual que otras citas, por *Kitāb al-maabba* (El libro del Amor) especificando que tenía dos volúmenes (*fī sifrayn*), también en algunas cartas dirigidas a Ibn Jaldūn, sobre las que luego volveremos, y, en *Rayḥānat al-kuttāb*, I, 38-51, donde incluye una extensa introducción del mismo, justo antes que la que ofrece de *Istinzāl al-luṭf* (Invocación de la gracia) (*vid.*), obra con la que trata de vincular su *Rawḍa*. Al-Maqqarī, más tarde, citará fragmentos poéticos de *al-Rawḍa*, y toda la extensa introducción e índice de este tratado místico en *Nafh*, VI, 278-300, así como algunos discursos piadosos sacados igualmente del mismo (*Nafh*, VI, 322-5).

Emilio de Santiago Simón le consagró a *Rawḍat al-tāʿrīf* el estudio titulado *El polígrafo granadino Ibn al-Jaʿīb y el sufismo. Aportaciones para su estudio*, Granada, Diputación Provincial, 1983, en el que se incluye la traducción de la parte introductoria del libro (*ibid.*, pp. 95-137).

noviembre 1369), le manifiesta al amigo nacido en Túnez su ilusión de que lea este libro, junto con su *Istinzāl al-luṭf al-mawṣūḍ fī l-wuṣūḍ* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia), que acababa de componer, y que lo muestra como una segunda obra espiritual, posterior a *Rawḍa*, de carácter más piadosa y normativo que de estricta reflexión mística.

En cuanto al contenido del *Jardín de la definición del Amor supremo*, hay que decir que sigue llamando poderosamente la atención la suma de conocimientos bibliográficos y de autores, ideas y conceptos de filosofía, espiritualidad y ascetismo, que demuestra Ibn al-Jaṭīb en este tratado, que bien puede considerarse una verdadera enciclopedia de las ideas místicas del islam árabe hasta la época del autor.

Para exponer tal cúmulo de datos, que el polifacético Ibn al-Jaṭīb hubo de ir reuniendo poco a poco mientras alternaba, como su maestro Ibn al-Yayyāb, aunque con otros presupuestos ideológicos, los intereses políticos con los espirituales, adopta el símil del árbol, que ya emplease en otros de sus escritos, y el principio místico del amor, acuñando el rico binomio simbólico del "Árbol del Amor (*ṣāḡarat al-maḥabba*)". Dicho símbolo le permite engarzar toda la desbordante temática en que se adentra la obra de manera sistemática, a la vez que con una disposición ascendente, tan cara al pensamiento místico, y que, en realidad, trasciende a la propia cultura islámica. Ibn al-Jaṭīb explica así la simbología escogida: "puse el árbol y la tierra, puesto que el árbol símil apropiado es del Amor (*maḥabba*), señal y advertencia de lo que en los libros revelados viene, en tanto que la tierra se identifica con las almas que en ella sembradas están, mientras que las ramas son las partes [del Amor] que nosotros recibimos, las hojas son los relatos [del Amor] que relatamos, sus flores son los frutos [el Amor] que recogemos, y la unión con Dios Altísimo (*al-wuṣūl ilā Allāh Ta'ālā*) es la fruta que cosechamos y guardamos por la gracia de Dios" (*Rawḍat*, I, 101). De acuerdo, pues, con el esquema arbóreo elegido por el autor, y con el importante motivo central del Amor divino en el islam y el sufismo, Ibn al-Jaṭīb elabora del siguiente su variopinto jardín del conocimiento espiritual, en el que plantará continuas digresiones que enriquecen, diversifican y abren la obra indefinidamente:

A) Prólogo sobre la plantación del Árbol del Amor³:

I: descripción de la tierra, sus partes y los órdenes y niveles anímicos que todo ello corresponden: el corazón (*qalb*), el espíritu (*rūḥ*), el intelecto (*ʿaql*), el alma (*nafs*), así como las facultades sensibles, y los diferentes modos de conocimiento, hasta ofrecer una imagen global del ser humano de acuerdo con los saberes de la época;

II: descripción del cultivo apropiado para la tierra del Árbol del Amor, advirtiendo sobre las almas que aceptan la siembra y las que no la aceptan, más los impulsos visibles y ocultos que ayudan a dicho cultivo. En este apartado habla sobre el alma serena (*al-nafs al-mumā'inna*), sobre la que está sujeta a las pasiones (*al-nafs al-amāra*), sobre el alma acusadora (*al-nafs al-lawwāma*), -división del alma extraída por al-Gazālī del propio Corán- y sobre los agentes fertilizadores, como el éxtasis (*yāba*) y la vigila (*yaqa*), a la vez que vitupera vicios como la pereza (*kasa*). El Árbol ha de regarse a través de la razón (*ʿaql*) y de la Revelación (*naql*), donde se incluyen los ritos y moral religiosa para la edificación del alma. En toda esta parte Ibn al-Jaṭīb trata también sobre la curación de las enfermedades y plagas que aquejan al Árbol del Amor, como las creencias contrarias al Amor divino, representadas por los *falāsifa*, o filósofos árabes de inspiración griega, y quienes defienden la eternidad del mundo, por lo que se impone la poda de las ramas afectadas. Luego, tras una introducción sobre las clases del Amor divino y de la intuición mística, Ibn al-Jaṭīb enumera y comenta las raíces del Árbol: de la profecía (*nubuwwa*), de la fe (*īmān*), la vigilia y la penitencia, etc. Incluye también la llamada raíz de la intuición mística de la belleza (*yamāl*) y la perfección

³ Emilio de Santiago Simón reproduce, sistemáticamente, las partes y subdivisiones de la obra en *El polígrafo granadino...*, 53-61 y estudia el profundo paralelismo existente entre los esquemas arbóreos de Raimundo Lulio e Ibn al-Jaṭīb (*ibid.*, pp. 74-5). Sobre las partes y sentido de la *Rawā* de Ibn al-Jaṭīb, véase también Muammad al-Kattānī, intr. a *Rawā*, I, 41-4, y René Pérez, "Aspects de la pensée d'Ibn al-Khatīb...", 26-9.

(*kamāl*). Después, introduce un apartado sobre las raíces de las invocaciones (*adʿiyya*) y del *dīkr* (invocación del nombre de Dios), que considera causa y móvil del Amor, aunque aquí se introduce en una gran dispersión temática, citando muchas ideas de diferentes tratados de sufismo, inserta sermones, y acaba con la raíz de los nombres divinos, con sus 99 ramificaciones, que son los fundamentos de la tierra y de los cielos. La última raíz es la de *al-sīmyāʾ*, o de la magia blanca, que en parte es beneficiosa y en parte puede corromper. A propósito del *dīkr*, sobre el que trata Ibn al-Jaʿīb en diversas partes de la *Rawḍa*, recordemos que en 1362 el propio Muḥammad V cerraba todavía los festejos de su recuperación del trono e inauguración de su nuevo Mexuar, precisamente, con un acto de *dīkr* (Ibn al-Jaʿīb, *Nuḥā*, III, 285).

B) Sobre el tronco del Árbol, con la corteza, el leño, la médula y el fruto prometido:

I: trata sobre el concepto, desde el punto de vista léxico y literario de *maḥabba* (Amor), sus sinónimos y derivaciones etimológicas, añadiendo citas poéticas y dichos de los árabes sobre el tema. Añade, eso sí, un capítulo en elogio al Amor desde la ley islámica y la razón, y otro dedicado a la demostración de que toda la existencia se basa en el Amor: los seres corporales, los mundos de los intelectos y los seres superiores.

II: en esta parte versa sobre el Amor divino, entendido como el amor del ser humano hacia Dios, del que define y enumera sus características y componentes, y describe las estancias y estados que ha de seguir el sufi. Comenta lo exotérico (la moral y los ejercicios sufíes) y lo esotérico (mirar hacia el rostro de Dios), con las estancias (*maqāmāt*) por las que pasa el *ʿārif* (el gnóstico) en su camino hacia la *walāya* (santidad), que es el fruto supremo del Amor divino. También se refiere a los límites de la unión mística, sus signos visibles, las cualidades, grados y conocimientos del gnóstico. Estamos en la red de ramas y tallos del árbol, cuya maraña de temas colaterales convierten la *Rawḍat al-taʿrīf* en una verdadera enciclopedia de temática sufi, necesitada a veces de poda y sistema.

C) Recolección de los frutos del Árbol: la santidad (*walāya*). Estamos en las ramas de los amantes de Dios, con sus diversas modalidades. Es el momento de temas como la relación amorosa entre el Creador y el ser humano creado, la tierra y el Más Allá. También se refiere a quien reflexiona sobre el mundo y trata de lograr la verdad eterna, imagina su Armonía y vuela en torno a la Luz divina, sea filósofo, sufi o siervo. Aquí menciona las opiniones de muchas de las corrientes de pensamiento conocidas en el islam clásico: la filosofía peripatética, los *iṣrāqīes* o iluministas, los *mutakallimūn* (teólogos dogmáticos), los *falāsifa* (filósofos árabes al modo griego), los avicenistas, los sufíes y quienes defienden la idea de la Unidad de la Existencia, y vuelve sobre la invocación de Dios o *īkr*. Retoma, igualmente, el tema de los fenómenos adversos al Árbol, como los vientos, que cuando lo atacan una vez florecido son como los peligros que acechan a las almas que caminan hacia Dios. El autor se presenta a sí mismo, en fin, como un pájaro que revolotea por dicho Árbol, no para vanagloriarse de su obra, o de su situación gnóstica, sino a manera de excusa por sus limitaciones y su retraso al abordar tan elevado tema, ya que en las postrimerías de su vida, confiesa Ibn al-Jaʿīb, la escasez de tiempo y las ocupaciones políticas, así como las ataduras familiares, le impiden volar más alto.

El cúmulo de fuentes de Ibn al-Jaʿīb es, en esta obra también, sencillamente abrumador, a pesar de que su temática sea en principio ajena a sus habituales intereses literarios e historicistas. Él mismo las va citando, aunque lo hace de manera incompleta y, a menudo, incoherente, puesto que, a veces, copia párrafos enteros sin dar referencia alguna y, otras veces, anota el autor de cualquier aserto. Ya apreció Muḥammad al-Kattānī (intr. a *Rawḍa*, I, 46) que el autor de la *Rawḍa* evita, pero no siempre, mencionar a autores "peligrosos", como Ibn Sabʿīn, Ibn ʿArabī o al-Suhrawardī, aunque también es cierto que los cita abiertamente y que, como en el caso de al-Suhrawardī, transcribe, de forma abreviada, bastantes ideas de su *Hikmat al-iṣrāq* (Sabiduría de la Iluminación). En opinión de René Pérez ("Aspects de la pensée d'Ibn al-Khatīb...", 31-2), la capacidad de síntesis, el eclecticismo y la apertura intelectual caracterizan tanto las fuentes como el contenido de esta especial obra de Ibn al-Jaʿīb. En efecto, además de

los habituales textos sagrados, y de multitud de sentencias e ideas filosóficas y sapienciales árabes y foráneas, más un nutridísimo acopio de poemas propios, de otros autores y anónimos, el visir granadino frecuenta, principalmente, y de ningún modo exclusivamente, las siguientes fuentes, que nos dan idea del eclecticismo y enciclopedismo que alienta su *Rawḍa*: la conocida obra de tema espiritual de Ibn Sīnā (980-1038 d.C.), *al-Isārāt wa-l-tanbīhāt* (Sugerencias y advertencias), la no menos célebre *al-Risāla al-quṣayriyya*, Epístola sobre el sufismo del alfaquí y místico oriental al-Quṣayrī (m. 1072), el *Kitāb al-siyāsa* (El libro de la política) y *al-Arā' al-fāḍila* (Las ideas virtuosas) de Ibn al-ʿib al-Bagḍādī (m. 1043-4), el también difundido *Kitāb manāzil al-sāʾirīn* (Libro de las etapas de los caminantes) del sufi y predicador oriental al-Harawī al-Anārī (1005-1089), el famoso *Ihyā' ʿulūm al-dīn* (Revivificación de las ciencias de la religión) de al-Gazālī (m. 1111), sobre todo la parte de esta voluminosa obra dedicada al amor, la enciclopedia de doctrinas y creencias religiosas de al-Šahrastānī, *al-Milal wa-l-niāl* (De las doctrinas y las tendencias religiosas), algunos textos de al-Suhrawardī, en especial su obra capital, antes mencionada, *ikmat al-iṣrāq* (Sabiduría de la Iluminación), a la que Ibn al-Jaʿīb dedica una decena de páginas en su *Rawḍa* (II, 564-74), con lo cual nos encontramos con una de las pocas recensiones andalusíes directas del iluminismo suhawardiano, *al-Anmā* (Los modelos) y otros textos de otro conocido sufi esta vez magrebí, al-Būnī (m. 1225), que todavía sigue ejerciendo su influjo entre los adeptos a las ciencias ocultas, *Mašāriq anwār al-qulūb* (Levante de las luces de los corazones) y *Mafātīḥ asrār al-guyūb* (Las claves de los secretos de lo oculto), ambas de Ibn al-Dabbāg de al-Qayrawān (m. 1296-7), cuyo *Mašāriq*, una tardía suma de carácter neoplatónico, trata también sobre el Amor divino (*maḥabba*), y sirvió claramente de modelo para la *Rawa* de Ibn al-Jaʿīb; mencionaremos, en fin, dos obras manejadas por Ibn al-Jaʿīb tan diferentes como el *Budd al-ʿarīf* (Remedio del gnóstico) y otros tratados del místico murciano Ibn Sabʿīn (1216-1271), cuyo pensamiento, complejo y difícil de entender, a decir del propio Ibn al-Jaʿīb, conjuga la filosofía con un sufismo que traspasa las fronteras de la norma, frente al *Riyā al-muḥibbīn* (Jardines de amantes) de Ibn Qayyim al-ʿawziyya (m. 1350), discípulo de Ibn Taymiyya y seguidor de su estricta ortodoxia religiosa. En este sentido, es preciso destacar que Ibn al-Jaʿīb ofrece noticias, versos e ideas de místicos y ascetas andalusíes y magrebíes seguidores de las tesis de la Unidad de la Existencia, como al-Šawī, Ibn al-Marʿa, Ibn Alā, y otros, que nos son poco conocidas por otras fuentes. Ibn al-Jaʿīb se revela, en definitiva, como un atento lector de la literatura mística, incluso de la menos ortodoxa y problemática. Emilio de Santiago cita, a este respecto, numerosos pasajes en que Ibn al-Jaʿīb se aproxima a las tesis iluministas, emanatistas y de la Unidad de la Existencia (*El polígrafo granadino...*, 88-92), que fácilmente serían utilizables por quienes determinaron acusarle de herejía. Sin embargo, y como buena prueba de su eclecticismo filosófico, en el capítulo "Sobre la opinión de quienes se sumergen en la idea de la Unidad Absoluta" (*al-waḥda al-mulaqa*), tras anotar a los seguidores de esta tesis, precisamente los seguidores de al-Šawī mencionados, y otros, entre los que destacan Ibn Sabʿīn y al-Šuštārī, el autor de la *Rawa* proclama sin ambages que dicha doctrina es una grave desviación, toda vez que pretende que el Creador (*al-Bārī*) es el conjunto de todo lo patente (*mā ahara*) y todo lo oculto (*mā baana*), y que no hay nada distinto a Él; esto conlleva, además, que la esencia de todo es Dios y que la multiplicidad de las cosas en el tiempo (*zamān*) y en el lugar (*makān*), lo oculto (*gayba*) y lo manifiesto (*uhūr*), el dolor (*alam*) y el placer (*laa*), la existencia (*wuyūd*) y la inexistencia (*ʿadam*), se producen sólo imaginariamente (*bi-l-awhām*) (*Rawa*, II, 604-20). Su camarada Ibn Jaldūn, criticará igualmente esta tendecia sufi en *al-Muqaddima* (v. *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddimah)*, tr. de J. Feres, México, 1977, 873-5), abogando por un tipo de misticismo moderado, en la línea de al-Gazālī, admirado tanto por Ibn Jaldūn como por Ibn al-Jaʿīb.

Conviene destacar de esta importante obra de Ibn al-Jaʿīb algunos interesantes aspectos sobre estética, que el autor de Loja sintetiza, desde el vocabulario sufi, relacionando el tema de la belleza con el del amor, como es habitual en esta tradición. Ibn al-Jaʿīb entendía que "el alma ama su propia existencia", que todas las ciencias y virtudes dependientes de sus facultades tienden hacia la "permanencia" (*al-baqā*) más que a la disolución o la extinción (*fanā*) del yo en el Amor universal y en la Unidad

Existencial propia de Ibn `Arabī. La unión amorosa en su plenitud llena el vacío de la separación original. Aquí, recupera la imagen de Adán, el Hombre Perfecto, previa a la creación de Eva y a la disyuntiva de los sexos, masculino y femenino, a que dio lugar (Ibn `Arabī, *Futūāt*, I, p. 124). Luego, Ibn al-Jaīb dedica en *Rawat al-ta`rīf* todo un capítulo a demostrar cómo el yo se apega a su propia subsistencia y que de este principio deriva su amor hacia la esposa, los hijos, el saber e, incluso, hacia los dirigentes y gobernantes. Ibn al-Jaīb observa, con todo, la existencia de un amor "gratuito", como el amor hacia la belleza (*ubb al-ḡamāl*), que, cuando está desligado totalmente de finalidades (*agrā*) es la más elevada clase de amor (*afāl anwā` al-maabba*), es decir, "el amar la cosa *per se*, por su belleza abstracta (*li-ḡamāli-hi al-muḡarrad*)" (Ibn al-Jaīb, *Rawat al-ta`rīf*, I, pp. 396-399). Ibn al-Jaīb habla aquí, pensamos, en términos más formales y próximos a los de al-Gazālī que a los de Ibn `Arabī, y nos presenta una idea de "Belleza emanante" (*al-ḡamāl al-fayyā*), de Perfección pura (*al-kamāl al-mā*) y de Existencia Absoluta (*al-wuḡūd al-mulaq*) consistente en la belleza y perfección de las facultades internas y externas con el fin de explicar la sublimidad absoluta que le corresponde a Dios como objeto de amor: "Si amas la Belleza más elevada y la más deslumbradora Perfección, pues, Dios Es Bello y Ama la Belleza y no existe belleza que no provenga de la Luz de Dios" (Ibn al-Jaīb, *Ibid.*, I, pp. 400-401). La impresionante carga existencial que otorga Ibn `Arabī al mencionado hadiz profético "Dios Es Bello y Ama la Belleza", perfila claramente los límites canónicos y la escasez motivación especulativa que asume Ibn al-Jaīb.

Con la composición de este tratado sobre el Amor divino creemos que el visir de Muammad V intenta, en una palabra, construir un enorme edificio en el que se armonizan todos los saberes humanos, intelectuales y revelados, con los discursos sufíes por entonces en boga en el islam, convenientemente depurados, eso sí, de desviacionismos racionalistas o panteístas, y, todo ello, en respuesta a una necesidad interior, que se pretende elevar, al mismo tiempo, al rango de discurso oficial, al dedicársele al sultán y remitírsele a él el hecho mismo de la redacción de la obra. Mas el vaivén político le jugaría una mala pasada a Ibn al-Jaīb, como hemos dicho, y en sus escauceos conceptuales con el iluminismo y el sufismo existencial sus enemigos encontrarían pruebas para condenarle. Recordemos que a mediados del año 773 (=aprox. enero 1372), fueron quemadas públicamente sus obras en Granada, sobre todo las consideradas, como la *Rawa*, de temática perniciosa, en presencia de los alfaquíes y ulemas de la ciudad.

Para concluir, haremos un breve comentario sobre su otra obra mística, la citada *Istinzāl al-luf al-mawḡūd fī asr al-wuḡūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia)⁴. A pesar de que las ediciones de la *Iāa* y la *Rayānā* de Ibn al-Jaīb, así como la de *Naf al-īb* de al-Maqqarī, que manejamos varían el vocablo "asr" (cautiverio, prisión) del título de esta obra por "sirr", o por su plural "asrār" (secreto, secretos), las referencias a dicho título en la citada carta a Ibn Jaldūn, y el propio contenido del ms. de Tetuán, no dejan lugar a la duda, y ha de leerse "asr al-wuḡūd" (el cautiverio de la existencia), en vez de "sirr al-wuḡūd" (el secreto de la existencia), aunque este último evoque con más claridad cierto vocabulario místico.

Según la confidencia que Ibn al-Jaīb le hace a Ibn Jaldūn, estaríamos ante un

⁴ . Este título es mencionado por Ibn al-Jaīb en el listado que hiciese de sus propias obras (*Iāa*, IV, 460), así como en una carta de 1369 dirigida a Ibn Jaldūn; en *Rayānat al-kuttāb*, I, 52-3, transcribe, además, su introducción. Luego, al-Maqqarī (*Naf*, VII, 100) vuelve a mencionar este título en el inventario que ofrece de las obras del famoso visir granadino.

A parte del fragmento incluido en *Rayāna al-kuttāb*, sólo parece haberse conservado del contenido de esta obra un *taqyīd* o "anotación" manuscrito, que se guarda en la Biblioteca General de Tetuán con el n° 353. El ms. lleva el título de "Taḡyīd min Kitāb *Istinzāl al-luf al-mawḡūd fī asr al-wuḡūd* (Anotación del libro *Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia*)", y la copia del mismo va firmada por Muammad Ibn al-Amīn Abū Jabza al-usnā, probablemente un copista de comienzos del s. XIX. El texto consta de 10 fols. y está caligrafiado con una sencilla y clara letra magrebí. Existe una edición del mismo, sin traducción y no exenta de problemas de lectura, realizada por E. de Santiago Simón con el título de "Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaīb sobre sufismo", *HPJMFB*, II, 1243-53.

"cuaderno" (*kunnāš*), al que en otras ocasiones considera "libro" (*kitāb*), de tema piadoso redactado poco antes de noviembre de 1369, mientras que el sultán Muammad V se encontraba de campaña: "lo último que ha salido de mí es un cuaderno (*kunnāš*) que he denominado *Istinzāl al-luf al-mawŷūd fī asr al-wuŷūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia), y lo dicté en estos días en los que suplo al sultán, mientras se halla de viaje combatiendo por la fe (*ŷihād*). Me gustaría que lo vieras, así como mi libro sobre el Amor [se refiere a *Kitāb Rawat al-ta^crīf bi-l-ubb al-šarīf* (El jardín del conocimiento del amor divino)]. Que Dios haga esto posible" (Ibn Jaldūn, *Ta^crīf*, ed. al-Tanŷī, 170-1). La carta, fechada el 1 *rabī^c* II de 771 (=2 noviembre 1369), como indicamos más arriba, parece aludir a la célebre campaña de Algeciras de 1369, y expresa el deseo de Ibn al-Jaīb de que su interlocutor conozca sus últimos escritos de carácter ascético y místico, lo que representa una notable novedad en su producción intelectual, novedad que venimos interpretando como un intento por parte del polígrafo de Loja por poner en orden su alma y dar testimonio de sus copiosos conocimientos en materia espiritual, poco antes de abandonar definitivamente al-Andalus, en 1371, para el exilio y la muerte.

En cuanto al contenido de *Istinzāl al-luf* (Invocación de la gracia), sólo conocemos el preámbulo (*fī adr kitābī...*: "al principio de mi libro...") doxológico que el mismo autor inserta en *Rayānat al-kuttāb* y la temática que aborda, según la expone, sin desarrollar, en el *taqyīd* o "anotación" que de esta obra se conserva en la Biblioteca General de Tetuán. En la introducción transcrita en *Rayāna*, el autor anuncia el propósito del libro, a saber, el difícil camino hacia la salvación de las cadenas que impone por la existencia por medio de la gracia divina, enumerando, siempre en prosa rimada, los conceptos que conformarán los capítulos o *maqālāt* de la obra, que son específicamente enumerados en el *taqyīd* de Tetuán. En esta anotación, en efecto, redactada igualmente en prosa rimada, tras un nuevo y breve prelude doxológico dirigido a una supuesta pluralidad de lectores, en la que proclama que el más elevado secreto existente es el decreto divino, que prescribe todo bien y todo mal para el ser humano (*insān*), Ibn al-Jaīb realiza una encendida apelación a la paciencia (*abr*), único remedio, según él, para soportar los cautiverios que conlleva la existencia y para seguir la senda recta. Después, jugando con la semejanza entre los términos *sirr* (secreto) y *asr* (cautiverio), el visir granadino enumera las cadenas (*qu^fyūd*) o cautiverios (*asr*) que atenazan al ser humano, e indica que a cada uno de ellos dedicó un capítulo o tratado (*maqāla*) en la obra, es decir, en *Istinzāl al-luf*: el carácter innato (*mizāy*), el cumplimiento de los deberes religiosos impuestos por Dios y la Ley islámica, la política (*siyāsa*), los modos de subsistencia (*mā^fāš*), las relaciones familiares (*mu^fāšara*), las relaciones sociales y el servicio al sultán y, finalmente, "el cautiverio del alma en el cuerpo" (*asr al-na^fs fī l-ŷasad*), tema de acento más propiamente ascético con el que culminaría la obra.

En las breves páginas del *taqyīd* conservado, el autor ilustra sus ideas piadosas y normativas con algún sucinto pasaje coránico, con breves sentencias de Abū Bakr, de ʿUmar, o con hadices proféticos y versos de poetas cuyo nombre no cita, o bien de su propia cosecha, que en este caso sí se encuentran en su diván poético. También menciona a algunos sabios como el alfaquí, cadí e historiador de Marraquech Muammad b. Muammad b. ʿAbd al-Malik, y a los filósofos Ibn Sīnā (Avicena), de quien trae a colación su *Kitāb al-Šifāʾ* (El libro de la curación) para negar el valor de la alquimia, y Abū l-Walīd Ibn Rušd (Averroes), a quien considera sin ambages un hereje: el virtuoso en política ha de ser justo y evitar la herejía (*zandaqa*) -sentencia-, "como le sucedió a algunos sabios, caso del cadí Abū l-Walīd Ibn Rušd y otros" (*ibid.*, p. 1251). En este texto, Ibn al-Jaīb se muestra más formal que profundo, lo que no significa que no fuese sincero en sus anhelos piadosos, y más ascético y apegado a la moral religiosa establecida que a la experiencia mística existencial. Insiste en la observancia de la norma escrita, reitera el principio de morigeración en las costumbres, esgrime la paciencia y la satisfacción con el decreto divino, enarbola la bandera de la justicia, previene, leyendo el Corán, contra la desviación (*inirāf*), invita a la moderación (*wasa*), y acaba llamando a invocar la gracia divina en los secretos de las normas reveladas (*luf Allāh fī asrār al-šarāʾī^c*). Si a la acusación de herejía contra Averroes anotada por el visir de Granada, añadimos el rechazo tanjante que realizase, esta vez en *Rawat al-ta^crīf* (El

jardín del conocimiento), de las tendencias más existencialistas y hondas del misticismo islámico, lo que nos queda es una declaración de intenciones piadosa apegada a la letra de la *sunna* y aderezada con algunos mensajes de moral ascética que se armonizan con el respeto al orden político y a la autoridad del sultán.

Fuentes y bibliografía citadas:

Ediciones de su obra mística:

IBN AL-JAĪB, *Rawat al-taʿrīf bi-l-ubb al-šarīf*, ed. de cAbd al-Qādir Amad ʿAā', El Cairo, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1968.

- *Rawat al-taʿrīf bi-l-ubb al-šarīf*, ed. e intr. de Muammad al-Kattānī, Casablanca, Dār al-aqāfa, 1970, 2 v.

- "Taḡyīd min Kitāb *Istinzāl al-luf al-mawʿūd fī asr al-wuʿūd* (Anotación del libro *Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia*)", intr. de *Istinzāl en Rayānat al-kuttāb*, I, 52-3; ed. del *Taḡyīd* por E. de Santiago Simón con el título de "Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaīb sobre sufismo", *HPJMFB*, II, 1243-53.

Fuentes:

IBN ABĪ AĀLA, *Dīwān al-abāba*, ed. M. Zaglūl Salām, Alejandría, 1987.

IBN JALDŪN, *Taʿrīf*, ed. al-Tanʿī, Beirut, 2003.

- *Muqaddima*, en *Kitāb al-ʿibar*, ed. Jalīl Šahāda, revisada por Suhayl Zakkār, 8 v., Beirut, 1988 (2ª ed.).

IBN AL-JAĪB, *Nufāa al-yīrāb*, II, ed. Mujtār al-ʿAbbādī, Casablanca, s.d. y III, ed. Saʿadiyya Fāḡiya, Casablanca, 1989.

- *Rayānat al-kuttāb*, ed. y tr. M. Gaspar Remiro, *RCEHGR*, 1911-1916; y ed. de M. ʿA.A. ʿInān, 2 vols., El Cairo, 1980-1.

AL-MAQQARĪ, *Naf al-īb*, ed. Isān ʿAbbās, 8 vols., Beirut, 1968 (2ª ed.).

- *Azhār al-riyā*, ed. Saʿīd Amad Aʿrāb, M. b. Tāwīt y otros, 5 vols., Rabat, 1978-1980.

Bibliografía:

AL-ʿABBĀDĪ, Mujtār, *El reino de Granada en la época de Muammad V*, Madrid, 1973.

CALERO SECALL, M. I., "El proceso de Ibn al-Jaīb", *Al-Qanara*, 22 (2001), pp. 421-429.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra desde un texto de Ibn al-Jaīb en 1362*, Madrid, IEEI, 1988.

KATTĀNĪ, AL-, Muammad, "Awwaliyyāt manhaʿyiyya li-taḡīq al-turā al-majū. *Rawat al-taʿrīf namuʿyan*", AA.VV., [*Nadwat*] *al-Turā al-magribī a-l-andalusī. al-Tawīq wa-l-qirāʿa*, Tetuán, 1987, 43-57.

- "Al-ubb al-ilāhī fī l-turā al-andalusī", en AA.VV., *al-Turā al-aārī al-muštarak bayn Isbāniyā wa-l-Magrib* (Actas del Congreso sobre el Patrimonio común Hispano-Magrebí, Granada, 21-23 abril 1992), Rabat, Akadīmiyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1993, pp. 189-214.

PÉREZ, René, "Aspects de la pensée d'Ibn al-Khatīb dans la "Rawat al-Ta^ḥrīf bil-ubb al-Sharīf", *Revue de la Faculté des Lettres de Tetouan*, n^o especial del coloquio sobre Ibn al-Jaīb, n^o 2 (1987), 25-32.

LIROLA DELGADO, J., ARIÉ, R., MOLINA LÓPEZ, E., PUERTA VÍLCHEZ, J.M., VÁZQUEZ DE BENITO, M.C., "Ibn al-Jaīb, Lisān al-Dīn", *Enciclopedia de la cultura andalusí, I. Biblioteca de al-Andalus*, IV, Almería, Fundación Ibn ufa^yl de Estudios Árabes, 2004, pp. 643-698. Sobre su obra mística, v. n^o 23 y 47, donde expusimos las ideas esenciales sobre las que ahora volvemos en este seminario.

SANTIAGO SIMÓN, E., "Sobre las fechas de redacción del «Kitāb rawat al-ta^ḥrīf» y de ultimación del «Kitāb al-lāa» de Ibn al-Jaīb", *CHI*, 8 (1977), 161-4.

- *El polígrafo granadino Ibn al-Jaīb y el sufismo. Aportaciones para su estudio*, Granada, 1983.
