

EL *IJTIŠĀR SĪRAT RASŪL ALLĀH* DE IBN ʿARABĪ Y EL MILAGRO DE LA PALMERA DE SEVILLA

PABLO BENEITO ARIAS

I. INTRODUCCIÓN

En este artículo se presenta un *Compendio de la vida del Profeta* redactado por Ibn ʿArabī, se comparan dos versiones de un relato del autor sobre un prodigio relacionado con una palmera de Sevilla y, entre otras cuestiones diversas, se estudian el simbolismo de la palmera y la autoría del capítulo octavo de *Las revelaciones de La Meca*.

En su *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, O. Yahya incluye el título de un *Epítome de la biografía del Profeta* con dos variantes, *Ijtišār al-sīra al-nabawiyya al-muḥammadiyya* e *Ijtišār sīrat al-nabī*, mencionadas en el *Fihris* (n.º 190), en la *Iṣāza* (n.º 198) y en la obra *al-Ŷādib al-gaybī...* de Muḥammad b. Rasūl al-Barzanī (ms. Huday Ef. 506, 7b). Entonces no se tenía conocimiento de ningún manuscrito de la obra.

1. La edición de la obra

En 1987², Muḥammad Kamāl al-Dīn dio a conocer su edición del *Epítome de la biografía del Enviado de Allāh*³, basada en dos copias manuscritas emparentadas:

La primera, procedente de la Biblioteca Jālidiyya de Jerusalem, *Mayāmī* n.º 1, cuya réplica se conserva en el Maḥad Iḥyā' al-Majtūʿāt al-ʿArabiyya de El Cairo, *Tārīj* n.º 878, ha servido de ms. base para la edición⁴. El colofón

¹ Damasco, 1964, vol. 1, p. 307, n.º 276.

² Ésta es la fecha que figura en la introducción firmada por el editor, aunque no necesariamente la fecha de publicación.

³ Ibn ʿArabī, *Ijtišār sīrat rasūl Allāh*, ed. Muḥammad Kamāl al-Dīn ʿIzz al-Dīn, Dār Ibn Zaydūn, Beirut, 1987, 136 pp. En adelante se emplea para las citas la abreviatura *Sīra*.

⁴ *Sīra*, p. 8.

incluye el nombre del copista, 'Alī b. Aḥmad, y la fecha de la conclusión de la copia: principios del mes de Šaʿbān de 701 H.⁵

La segunda, Dār al-kutub al-mišriyya, *Tārīj* n.º. 1991, que es una copia tardía de la primera, sólo ha servido, según el propio editor manifiesta, para facilitar la lectura de la primera (*li-l-isti'nās*)⁶.

Aunque la edición haya sido realizada, en definitiva, a partir de un único manuscrito original, se trata, no obstante, de una edición científica, correcta y abundantemente anotada. A dos o tres líneas de texto siguen en muchas páginas unas treinta líneas de notas en letra pequeña. El cotejo sistemático de las fuentes tradicionales más pertinentes sobre el tema⁷, técnica y metódicamente reflejado en las notas a pie de página⁸, garantiza el rigor de una lectura crítica y facilita enormemente la consulta de cualquier término o cuestión particular.

La *Sīra* es una obra tradicional de género, no propiamente de creación, sino de transmisión. En este sentido el *Ijtisār sīrat al-nabī* no constituye una aportación original particularmente significativa. Su valor se cifra más bien, a mi parecer, en su intención y en la significación que adquiere, en tanto que escrito de Ibn 'Arabī, en el contexto global de la obra del Šayj.

La introducción del editor (pp. 7-9), brevísima, apenas presenta en unos párrafos al autor y su obra. De ésta dice: "Este conciso opúsculo, que resume diversos aspectos de la vida del Enviado, se asemeja mucho a epítomes precedentes del mismo género, tales como el *Muḥtaṣar* de Ibn Fāris (m. 395 H.), y a otros posteriores, tales como los *Muḥtaṣar* de al-Šaraf al-Dimyāfi (m. 705 H.), al-'Azā' b. Ÿamā'a (m. 767 H.) o 'Abd al-Bāsiṭ al-Ḥanafī (m. 920 H.), entre otros, o a los resúmenes que figuran en repertorios biográficos como *al-Wāfi bi-l-wafayāt* de al-Šalāḥ al-Šafādī"⁹.

Dice también el editor: "Ibn 'Arabī ha tratado de los diversos aspectos de la vida del Profeta de un modo crítico y riguroso, con un discurso exento del tipo de inspiraciones (*šataḥāt*)¹⁰ que en general caracterizan el lenguaje de los sabios sufíes, con excepción de algunos pasajes incluidos en los apartados

sobre el nacimiento del Profeta¹¹ y sobre sus prodigios (*mu'šyizāt*)...¹² que introducen elementos propios de la imaginación sufí (*jayāl šūfī*)".

Este comentario¹³ parecen expresar cierta precaución política por parte del editor. Da la impresión de que éste se ha sentido obligado a manifestar algunas reservas ocasionales con relación al sufismo, cautelas moderadas, pero no puramente científicas, sino más bien de carácter doctrinal¹⁴.

2. Los hijos del autor y la transmisión del Ijtisār

Las págs. 11-16 reproducen el comienzo y el final de los manuscritos, lo cual permite verificar el texto original. La portada resulta particularmente reveladora porque, tras el título y el nombre del autor¹⁵, se añade un interesante comentario: "Según la transmisión de su hijo Abū Sa'īd y su hijo Abū Bakr -Abū l-Ma'ālī Muḥammad- y de su hija Fāṭima (*riwāyat waladī-hi Abī Sa'īd wa-waladī-hi Abī Bakr Abī l-Ma'ālī Muḥammad wa-bnati-hi Fāṭima 'an-hu...*)"¹⁶.

¿Qué significa aquí el término *riwāya* con relación a la autoría del texto? Tal vez que el original en el cual se basó la copia de la *Jālidīyya* contenía un certificado de audición (*samā'*) en que se mencionaba a los citados hijos como lectores o asistentes a la lectura de la obra.

Abū l-Ma'ālī Muḥammad es el célebre hijo adoptivo y discípulo predilecto de Ibn 'Arabī: Šadr al-Dīn Muḥammad b. Iṣḥāq al-Qūnawī (607-673 H.). No tengo constancia de ninguna fuente que le atribuya la *kunya* de Abū Bakr¹⁷.

¹¹ Se refiere al capítulo *Šifatu-hu fī jalqī-hi wa-juluqī-h*, pp. 31-43. El tema del nacimiento del Profeta se trata a partir de la pág. 36. Ibn 'Arabī menciona tres posibles días del calendario lunar -un lunes 2, 8 ó 12- del mes de Rabī' al-Awwal, y precisa que éste correspondió entonces en el calendario solar cristiano (*šahūr rūmīyya*) al mes de Abril/Nisān. Sobre éstas y otras variantes recogidas por la tradición, v. *Sīra*, p. 36, nota 1.

¹² *Sīra*, p. 8. El apartado sobre los 'signos' (distinciones y milagros) del Profeta, *Dīkr ba'd āyātī-hi*, pp. 117-123, incluye el relato del prodigio de la palmera -del que luego se tratará-, acontecido en la Sevilla de Ibn 'Arabī (pp. 121-122).

¹³ Véase también *Sīra*, p. 9, donde se refiere el editor a ciertos errores del autor.

¹⁴ La inconsistencia de este tratamiento se pone de relieve, por ejemplo, en la crítica que hace el editor a la inclusión de un hadiz que relata 'signos portentosos' del nacimiento del Profeta y cuya transmisión se atribuye a la autoridad de Ibn 'Abbās. El editor considera que la inclusión en su *Ijtisār* de este hadiz, cuya autenticidad se cuestiona la tradición, acaso se deba a la "orientación sufí" del autor, aunque reconoce que este hadiz "aparece repetidamente en muchas de las fuentes de la *sīra*" sin que tales fuentes tengan una 'orientación sufí' particularmente inclinada a lo imaginativo. Cf. *Sīra*, p. 40, nota 1.

¹⁵ *Ijtisār sīrat Rasūl Allāh... ijtisāra-hā mawlā-nā... barzaj al-barzaj... Muḥyī l-Dīn... Ibn al-'Arabī...*, v. pp. 11 y 19.

¹⁶ En principio, interpreto "según lo que de él han transmitido (relatado, referido) su hijo Abū Sa'īd y su hijo Abū Bakr -Abū l-Ma'ālī Muḥammad- y su hija Fāṭima". Cabría acaso entender que el texto ha sido redactado "para transmitir la *sīra* a su hijo Abū Sa'īd..., etc.", lo cual significaría que estaría dedicado a sus hijos con intención didáctica. ¿Son sus hijos transmisores, destinatarios u ambas cosas?

¹⁷ Cabe pues considerar dos posibilidades: o Šadr al-Dīn recibía también la *kunya* de Abū Bakr, según indica el texto, o bien, en el ms. se ha omitido por descuido la palabra *wa-waladī-hi* entre las *kunyas* Abū Bakr y Abū l-Ma'ālī, que se referirían entonces a dos personajes diferentes.

⁵ Véanse la p. 13 (reproducción) y la p. 123 (edición).

⁶ La copia está fechada en el año 1323 H. Para consultar otros datos de interés sobre esta copia, v. *Sīra*, p. 123.

⁷ La bibliografía de la edición (*Mašādīr al-taḥqīq*, pp. 125-134) constituye una buena selección de títulos árabes sobre la *sīra* y temas emparentados.

⁸ Además de remitir a las fuentes oportunas, las notas incluyen precisiones ocasionales (cf. *Sīra*, p. 9) y ampliaciones temáticas.

⁹ Cf., *op. cit.*, p. 7. En cualquier caso, el editor no establece ningún parentesco particular del opúsculo akbarī con ninguna de estas obras.

¹⁰ El término, que en un contexto más técnico se traduciría como 'locuciones teopáticas', se usa aquí en un sentido impropio, más general. Entiéndase: alusiones simbólicas, relatos visionarios u otros elementos semejantes propios del discurso de los sufíes.

¿Se refieren los otros nombres mencionados, Abū Saʿīd, Fāṭima y, tal vez, Abū Bakr, a hijos naturales de Ibn ʿArabī?

Sólo tenemos noticia de dos varones: ʿImād al-Dīn Muḥammad, el mayor, hijo de Fāṭima, y Saʿd al-Dīn Muḥammad, hijo de Maryam, también llamado, al parecer, ʿAlāʾ al-Dīn¹⁸.

Abū Saʿīd (y, en su caso, Abū Bakr) es, en principio, *kunya* de ʿImād al-Dīn o de Saʿd al-Dīn, con cuyo *laqab* está léxicamente relacionada (Saʿd/Saʿīd). Creo que se trata de un error del copista que habría escrito Saʿīd en lugar de Saʿd ya que, de hecho, en varios certificados de audición de *Futūḥāt* se menciona conjuntamente a “Abū l-Maʿālī Muḥammad [Qūnawī] y a Abū Saʿd Muḥammad, hijos del autor”¹⁹. Lo más probable es que el mismo Saʿd/ʿAlāʾ al-Dīn fuera también llamado Abū Saʿd.

Aunque tampoco se tiene constancia de que ninguna fuente mencione claramente a una hija de Ibn ʿArabī llamada Fāṭima, creo que se trata de la misma hija, de nombre Fāṭima, mencionada también en el cap. VIII de *Futūḥāt makkiyya*. Más adelante dedicaré dos apartados²⁰ a su identificación y a la atribución del pasaje en que se la menciona.

3. La Sīra como ‘parte’ de una suma de compendios

Este *Ijtisār* ha de considerarse, a mi parecer, como parte²¹ integradora del conjunto de compendios didácticos que de diversas obras de hadiz y de *fiqh* realizó el autor. Entre tales obras se cuentan las siguientes, todas ellas por el momento desconocidas: su *Ijtisār [Kitāb] al-Muḥallā* (R.G. 275)²², su *Ijtisār [Ṣaḥīḥ] al-Bujārī* (R.G. 274), su *Ijtisār al-Tirmidī* (R.G. 277), su *Ijtisār [Ṣaḥīḥ] Muslim* (R.G. 278), su *K. al-Miṣbāḥ fī l-ṣamʿ bayna l-ṣiḥāḥ*²³ (R.G.

¹⁸ V. S. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier*, Anqa, Oxford, 1999, pp. 261-2, nota 30.

¹⁹ Así, p. ej., en *Fut.* (ed. Yahya) II, p. 275, III, pp. 242 y 389. Para más referencias de menciones similares, v. R.G. 135.

²⁰ V. *infra* “¿Quién relata el viaje visionario?” y “Fāṭima, la hija de Ibn ʿArabī”.

²¹ V. *infra* nota 26.

²² Titulada también *al-Miʿallā fī mujaṣṣar al-muḥallā*. Según Asín Palacios esta obra de Ibn Ḥazm de Córdoba (*al-Muḥallā bi-l- āṭār fī ṣarḥ al-muʿallā bi-l-ijtiṣār*, ed. A. M. Sākir et al., XI vols. El Cairo, 1928-33) fue “escrita por Ibn Ḥazm desde el punto de vista ṣāfiʿī, es decir, antes de su conversión a la escuela zāhiri”. Esto requiere comprobación, ya que Asín no tuvo acceso a los manuscritos ni conoció la edición de la obra. Cf. M. Asín Palacios, *Abenḥazam de Córdoba*, Turner, Madrid, ed. 1984, vol. I, p. 262.

Según Asín, el akbarí egipcio al-Šaʿrānī afirma haber estudiado esta obra de Ibn Ḥazm, tanto en su texto como en el compendio redactado por Ibn ʿArabī, en sus obras *Laṭāʾif al-minan*, El Cairo, 1321 H., I, p. 40, y *al-Miẓān al-kubrā*, El Cairo, 1321 H., I, p. 62. Cf. Asín, *Ibid.*, p. 261. Tal vez resulte provechoso buscar copias del compendio en bibliotecas egipcias.

Sobre la copia personal del *Muḥallā* que Ibn ʿArabī prestaba en Damasco al jurista ṣāfiʿī ʿIzz al-Dīn b. ʿAbd al-Salām, v. G. T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-ʿArabī's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden, 1999, p. 45.

²³ Entre las seis recopilaciones consideradas *ṣiḥāḥ* se cuentan el *Ṣaḥīḥ* de Muslim (m. 261 H./875 d.C.), el de Bujārī (m. 194/810) y el de Tirmidī (m. 279/892) cuyos compendios se han citado por separado.

478) y su *K. Miṣbāḥ al-saʿāda* (R.G. 459), resumen –según precisa el autor en su *Fihris-* de las recopilaciones de Muslim y Bujārī y de extractos de la recopilación de Tirmidī²⁴.

Los títulos numerados en el Repertorio General de Yahya con las cifras 273, 275, 277, 278 y 478 serían todos, en principio, de un mismo periodo magrebí, anterior al año 589 H.²⁵

Sus títulos y la precisión del autor parecen indicar que tanto el *K. al-Miṣbāḥ fī l-ṣamʿ bayna l-ṣiḥāḥ* como el *K. Miṣbāḥ al-saʿāda* –caso de redacciones sucesivas de un mismo texto más o menos extensas e inclusivas– contienen los tres respectivos compendios de las recopilaciones de Bujārī, Muslim y Tirmidī que el autor cita también separadamente.

Mi teoría es que el *Ijtisār* de la vida del Profeta que ahora nos ocupa habría sido concebido –en una primera redacción anterior a la que estudiamos– como ‘parte’ de una de estas obras u otra suma de compendios semejante. En cualquier caso, dado que de momento no tenemos constancia de que exista copia alguna de las citadas obras, las hipótesis sugeridas en este apartado no pueden probarse.

II. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA OBRA

Introducción: La obra consta de una brevísima introducción y 34 capítulos.

Tras el versículo coránico 7:43 (desde *al-ḥamdu lillāh* hasta *bi-l-ḥaqq*) y la bendición al Profeta, el autor expresa su intención:

“He realizado en esta parte²⁶ un resumen suficiente y satisfactorio de aquellas noticias, relativas a la genealogía del Enviado de Dios, a la descripción de

²⁴ De hecho, todas las obras numeradas en el *Fihris al-muṣannafāt* de Ibn ʿArabī de 1 a 5 y de 27 a 32 tratan de la ciencia del hadiz. V. O. Yahya, *Histoire...*, I, p. 40.

Esto incluye, además de las obras citadas, las siguientes: su célebre colección de hadices titulada *Miṣkāt al-anwār* –v. Ibn ʿArabī, *La Niche des Lumières*, ed. y trad. de M. Vālsan, Les Éditions de l’Oeuvre, París, 1983; *The Niche of Lights*, trad. S.Hirtenstein y M. Notcutt, Anqa, Oxford, 2001–, los desconocidos *K. al-ʿAyn fī juṣūʿiyyat sayyid al-kawnayn* (R.G. 21) y *al-Ḥiṭfāl fī mā kāna ʿalayhi rasūl Allāh min sanī al-aḥwāl* (R.G. 273) –que según se deduce de sus títulos serían, al igual que el *Ijtisār*, tratados sobre el Profeta, sus distinciones y sus estados–; el desconocido *K. al-Arbāʿin al-mutaqābila fī l-ḥadīṭ* (R.G. 37) –que acaso sea semejante a los titulados *K. al-Arbāʿin ḥadīṭan fī l-ḥadīṭ* (R.G. 38) y *al-Arbāʿina ṣaḥīfa...* (R.G. 39), de los cuales se conservan copias que han de compararse con el *Miṣkāt al-anwār*, también titulado con las variantes *al-Arbāʿin fī irṣād al-sāʾirīn* y *Ḥadīṭ al-arbaʿin* (v. R.G. 480)–; su *Kanz al-abrār [al-asrār] fī mā ruwiya ʿan al-nabī min al-aḍīya wa-l-aḍkār [wa-l-āṭār]* (R.G. 327) y su *al-Maḥāyā al-bayḍāʾ fī l-aḥkām al-sāʿiyya* (R.G. 392) –sobre *fiqh*, cuyo incompleto manuscrito autógrafo de 325 pp., inédito, se conserva en la colección Yūsuf Aga (n.º. 4986 Yeni).

²⁵ “Il semble bien que les écrits numérotés 1 à 26 aient été rédigés avant le départ définitif d’Ibn ʿArabī pour l’Orient en 589 H.”. O. Yahya, *Histoire...*, p. 40.

²⁶ De aquí la hipótesis según la cual el opúsculo habría sido originalmente o bien concebido como ‘parte’ (*ḥuzʿ*) de una obra más amplia, o bien considerado parte de un conjunto de obras. En el colofón se repite el mismo término: “*Aquí* ha concluido esta parte (*intahā l-ḥuzʿ*)”. *Sīra*, p. 122. En cualquier caso, el término *ḥuzʿ* puede entenderse aquí simplemente como ‘escrito’.

su persona y de su carácter, a su biografía y a otras cuestiones relacionadas, que el aspirante (*murīd*) pueda con facilidad guardar en la memoria (*ḥifẓ*), eligiendo [para este fin] las cadenas de transmisión”²⁷.

La intención didáctica y la función mnemotécnica del *Ijtisār sīrat al-nabī* resultan manifiestas. Con el propósito de facilitar su memorización, la obra presenta de una manera concisa, en breves apartados temáticos, términos y referencias que en obras más extensas se hallarían dispersos.

Tras este comienzo de pocas líneas, la obra consta de 34 secciones²⁸ de dimensiones variables, muchas de ellas brevísimas, que he considerado oportuno dividir en VII bloques temáticos, y cuyos títulos, ocasionalmente acompañados de traducciones, comentarios o someras indicaciones del contenido, presento y traduzco a continuación:

[I. Cinco capítulos sobre genealogía]:

1. La genealogía (*nasab*) del Profeta, cuya ascendencia hasta ‘Adnān considera cierta Ibn ‘Arabī, a lo cual añade que “no hay divergencia de pareceres acerca del hecho de que ‘Adnān pertenece a la descendencia de Ismael, hijo de Abraham”²⁹.

2. La ascendencia de su madre, Āmina.

3. La de su madre de leche, Ḥalīma, que lo amamantó.

4. La del esposo de Ḥalīma, su padre por lactancia. Esta sección refleja la importancia que se concede al parentesco por lactancia, extensiva al esposo de la madre de leche.

5. La de los diez compañeros (*aṣḥāb*) del Profeta cuya ascendencia coincide con la suya en la persona de algún ancestro común, de entre los cuales el más próximo es ‘Alī.

[II. Tres capítulos que tratan específicamente de la persona del Profeta]:

6. Mención de sus nombres. Se citan 26 nombres del Profeta: (1) Muḥammad (2) Aḥmad (3) Qāsim (4) al-‘Āqib (5) al-Ḥāšir (6) al-Muqaffā (7) Nabīyyu l-raḥma (8) Nabīyyu l-malḥama (9) al-Mālī (10) Nabīyyu l-tawba (11) Nabīyyu l-malāḥim (12) al-Fātiḥ (13) al-Mutawakkil (14) al-Šāhid (15)

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ O un total de 35 si consideramos que las págs. 93-94 no son el comienzo de la sección 33.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

al-Ḥīrz (16) al-Dārī (17) al-Mujtār (18) Ṭā’-Ḥā’ (19) Yā’-Sīn (20) ‘Azīz (21) Jātīm (22) Ra’ūf (23) Raḥīm (24) Bašīr (25) Naḍīr (26) Sirāyūn Munīr³⁰.

7. Descripción de su naturaleza (*jalq*) y de su carácter (*juluq*). En esta sección se incluye también el relato (pp. 35-40), puesto en boca de Āmina, acerca de los signos prodigiosos que precedieron y siguieron al nacimiento del Profeta. El editor considera que el autor ha incluido este hadiz debido a su ‘orientación *suffī*’³¹.

8. “Sus privilegios o distinciones exclusivas (*jaṣā’iṣ*): Fue enviado a toda la humanidad. Se le dio licencia para la apropiación de botines³². Se le auxilió con el temor³³ durante el recorrido de una luna (*šahr*). Recibió la Suma de las Palabras (*jawāmi‘ al-kalīm*). Se le concedió como lugar de oración (*mas‘ūd*) la totalidad de la tierra y se le autorizó a emplearla para la purificación ritual cuando no puede disponerse de agua. Se le entregaron las llaves de los tesoros de la tierra y se le otorgaron dos tesoros, el rojo y el blanco. Se le dieron la *Fātiḥa* y las aleyas que sellan la azora de la Vaca (*jawātim al-baqara*)³⁴. Se le concedió la apertura de la puerta de la intercesión (*šafā’a*). Se le concedió la mediación (*wasīla*) y se le distinguió con la autoridad [universal] (*sayāda*) sobre la descendencia de Adán y, así mismo, con la permanencia de sus inimitables prodigios (*mu‘yīzāt*) -es decir, [las aleyas] del Corán- hasta el Día de la Resurrección, en todo lo cual no tiene parangón”.

[III. Los siguientes capítulos, del 9 al 14, están dedicados a enumerar distintas clases de familiares del Profeta o cuestiones relacionadas con ellos (v. 12)]:

9. Los nombres de sus hermanos de leche.

10. Sus tíos y tías paternos.

11. Sus esposas.

12. Dotes del Enviado a sus esposas (en monedas de oro y plata o en ganado y bienes muebles o en concepto de manumisión).

13. Sus concubinas (*sarārī*).

14. Sus hijos.

³⁰ Sobre este tema puede consultarse, entre otras, la obra de al-Suyūfī, *al-Riyāḍ al-anīqa fi šarḥ asmā’ jayr al-jalīqa*, Beirut, 1985.

³¹ V. *supra* nota 14.

³² V., p. ej., C. 8:69 y 48: 15:20.

³³ El pavor (*ra‘ b*) infundido en los corazones del enemigo. V. C. 8:9-12.

³⁴ C. 2:285-286.

[IV. Las secciones 15-18 enumeran las peregrinaciones y las operaciones tácticas del Profeta]:

15. **Sus peregrinaciones mayores** (*ḥiyyā*) y menores (*ʿumra*). Dos peregrinaciones mayores desde La Meca, otra -la última- desde Medina que es la que se llama *Ḥiyyat al-wadāʿ*, la Peregrinación del Adiós o de la Despedida, y cuatro visitas (*ʿumra*) cuyas fechas detalla el Šayj.

16. **Sus combates e incursiones** (*gazawāt*).

17. **Los nombres de las batallas en las que combatió.**

18. **Envíos de tropas y de misiones militares que tuvieron lugar desde su llegada a Medina hasta que Dios se lo llevó.**

[V. Las secciones 19 a 25 enumeran nombres de personajes de distintas clases de allegados del Profeta con distinciones socio-políticas o funciones técnicas]:

19. **Sus 12 capitanes/generales** (*nuqabāʿ*). Precisa Ibn ʿArabī que los profetas anteriores sólo contaban con siete *nuqabāʿ* y que sólo Muḥammad contó con 12.

20. **Delegados** (*nuwwāb*) a quienes dejó como representantes a cargo del gobierno de Medina durante sus partidas a combates o peregrinaciones.

21. **Sus nobles auxiliares** (*al-nuṣaybāʿ al-anṣāriyyūn*). “Todos ellos de entre los aliados medineses del Profeta (*al-anṣār*)”. La lista enumera doce en total.

22. **Sus íntimos seguidores** (*ḥawāriyyūn*). “Todos ellos de la tribu de Qurayš”. Lista de doce *ḥawāriyyūn*.

23. Nombres de aquellos que reúnen doble condición de ‘noble distinción’ (*naṣāba*)³⁵ y de ‘íntima lealtad’ (*ḥawāriyya*). Lista de siete nombres: Abū Bakr, ʿUmar, ʿUtmān, ʿAlī, al-Zubayr [b. al-ʿAwwām], ʿĀfār [b. Abī Ṭālib] y [ʿUtmān] Ibn Mazʿūn.

24. **Clientes** (*mawālī*) del Profeta.

25. **Sus escribas** (*kuttāb*).

La que sería sección 26 (pp. 93-94), extrañamente aislada, es, a mi juicio, el comienzo desplazado de la sección 33, a la cual está temáticamente vinculada y, de hecho, da título. Por ello la comentaré más adelante en la sección correspondiente.

³⁵ Concepto que incluye aquí tanto a los *nuqabāʿ* como a los *nuṣaybāʿ*. De hecho, todos los citados se cuentan entre los *nuqabāʿ* y, de todos ellos, sólo ʿĀfār e Ibn Mazʿūn están entre los *nuṣaybāʿ*.

[VI. Al concluir esta subsección que considero desplazada, comienza una serie de apartados (26-32) sobre monturas, armas y otros objetos del Profeta]:

26. **Sus monturas:** “Tenía tres camellas llamadas al-Jadāʿ, al-Qaṣwāʿ y al-ʿAḍbāʿ”.

27. **Sus caballos** (seis nombres).

28. **Sus espadas** (seis).

29. **Sus cotas de malla** (tres).

30. **Sus arcos:** al-Rawḥāʿ (‘El ancho’), al-Šafrāʿ (‘El amarillo’), al-Bayḍāʿ (‘El blanco’)³⁶.

31. **Sus lanzas:** “Tenía tres, cuyos nombres he olvidado³⁷. Y tenía un único escudo (*turs*) cuyo nombre no nos ha llegado³⁸. Este olvido de los nombres de las lanzas revela que el autor escribe su compendio de memoria.

32. **Complemento**³⁹: “Y tenía una mula llamada Duldul; un burro llamado al-Yaʿfūr (‘Gacela gris’); un jubón (*ḡubba*) al que se llamaba al-Daknāʿ (‘El negruzco’); un turbante llamado al-Saḥāb (‘La nube’); un bandera llamada al-ʿUqāb (‘El águila’) que dió nombre al paraje conocido como Tanyat al-ʿUqāb (‘Recodo del Águila’) en las inmediaciones de Damasco, camino de Alepo; un estandarte (*liwāʿ*) llamado al-Ḥamd (‘La alabanza’)⁴⁰, una fuente (*qaṣʿa*) llamada al-Garrāʿ (‘La generosa’) que tenía cuatro anillas de hierro para que pudieran llevarla entre cuatro hombres”. Hasta aquí la primera parte del texto de esta sección que, a continuación, incluye un poema de función puramente mnemotécnica, compuesto por el propio autor, con el cual concluye la enumeración de nombres. Dice Ibn ʿArabī: “He hecho unos versos con los nombres que he mencionado para que queden fijados en la memoria⁴¹. Dice el primer verso:

*Dātu l-Fuḍūl wa-Dū l-Uqāb wa-Duldulū
wa-l-Wardu wa-l-Yaʿsūbu wa-l-Jadʿ āʿū*

Y el último concluye así:

*Fa-matāʿu-hū wa-silāḥu-hū wa-rikābu-hū
hāda l-laḍī yāʿat bi-hi l-anbāʿū*

³⁶ Otras fuentes indican que eran seis. *Šira*, p. 101, nota 1.

³⁷ En las fuentes se mencionan cinco. *Ibid.*, p. 102, nota 1.

³⁸ V. *Ibid.*, nota 2.

³⁹ Si en los apartados anteriores reunía el autor grupos de tres o seis nombres, en este suplemento a modo de conclusión de esta parte, incluye todos los nombres aislados que restan, ya sean de animales, armas o enseres.

⁴⁰ V. M. Chodkiewicz, “The Banner of Praise”, en *Praise (MIAS)*, Oxford, 1997, p. 48.

⁴¹ Siete versos de metro *kāmil* con rima en -āʿū.

(“Estos fueron sus utensilios, sus armas, sus monturas, según han transmitido las noticias”).

[VII. Esta séptima parte constaría de las dos últimas secciones, sobre la peregrinación (33) y sobre los ‘signos’ del Profeta (34)].

Aquí se insertaría la falsa sección 26 -desplazada de su posición original-, que da título y comienzo al capítulo 33. El título que corresponde a esta parte figura pues en aquellas páginas desplazadas y el que aparece en la pág. 105 ha sido añadido por el editor pero, de hecho, no figura en el manuscrito⁴².

33. [Comienzo desplazado, pp. 93-94]. ‘Su vida durante la Peregrinación del Adiós’ (*Sīratu-hu fī ḥiyyāt al-wadāʿ*)⁴³.

Tras este título se lee: “Dijo -Dios le bendiga y salve- en su última peregrinación, la de la Despedida: «Tomad (aprended) de mí vuestro ritos de peregrinación (*manāsik*)»”. A continuación se presenta, abruptamente, un poema sobre el tema de la nostalgia de La Meca, del que ahora trataremos, y tras el último verso sigue luego, antes de llegar al capítulo que trata propiamente de la *Ḥiyyāt al-wadāʿ*, la serie de secciones breves (26-32) sobre diversos bienes pertenecientes al Profeta que acabamos de mencionar.

Ibn ‘Arabī introduce así el poema de esta sección:

“Nos recitó Abū l-Ṭanā’ Muḥammad b. al-Muẓaffar [este poema que, según] manifestó, le había transmitido Muḥammad b. al-Naḍr b. Ḥamīs según versión de ‘Abd Allāh al-Ḥumaydī, quien dijo que Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. ‘Uṭmān al-Naḥwī (“el Gramático”) le recitó en el Magreb este poema sobre el anhelo de La Meca (*al-šawq ilā Makka*), de cierto poeta del Magreb (*li-bāʿd ahl bilād al-Magrib*) cuyo nombre no mencionó. Y ya con anterioridad Ibn Hilāl me lo había recitado en su casa del *Darb al-Ḥuway(y)ir*⁴⁴ de Sevilla el año 598⁴⁵ y había mencionado al autor (*qā’il*) por su nombre, pero se me olvidó”.

⁴² V. *Sīra*, p. 105, nota 1.

⁴³ El término *sīra* significa literalmente ‘recorrido’, es decir, ‘trayectoria vital’.

⁴⁴ ‘El Adarve del Pececillo’, si se lee como diminutivo de *ḥūt*, ‘pez’. El editor escribe *ḡamma* sobre la *ḥā* y *ṣadda* sobre la *yā*. No obstante, cabe pensar también en la palabra *ḥawīyya* ‘pliegue’, ‘vuelta’ o ‘píleta’ -con transformación de la *tā* ‘*marbūṭa* en *tā*’-, en la deformación de la palabra *ḥuwayyin* ‘bestezuela’, menos probable, o en la deformación de *ḥawī* (pl. *ḥawāif*), ‘muralla’, ‘huerto’, con transformación de *tā* en *tā*?

Parece aún menos probable -ya que supondría dos errores gráficos- que se trate de una mala lectura del nombre al-Ḥaniyya, el cual figura en el nombre de un oratorio *Masjid qaws al-Ḥaniyya* registrado por Ibn al-Abbār (v. Rafael Valencia Rodríguez, *Sevilla musulmana hasta la caída del califato: contribución a su estudio*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, p. 596).

⁴⁵ No hay constancia de que en ese año Ibn ‘Arabī pasara por Sevilla. Según todas las fuentes conocidas ya había partido definitivamente hacia Oriente. En el 597 H./1200-1 pasa por Fez y Bugía; en el 598 viaja de Túnez a La Meca pasando por El Cairo, Hebrón, Jerusalem y Medina. Cabe pensar en un error grá-

Se diría que hay un enigma en torno a la autoría del poema. ¿Para qué mencionar dos distintos recitales y tal cadena de transmisores del poema de un autor cuyo nombre no recuerda?

A continuación comienza el poema⁴⁶ en el cual se evocan los ritos de la peregrinación y cuyo primer verso dice: “Mi corazón siente anhelo de la gente del *Ḥiyyāt* y, como el guía de una caravana, arrea sus camellos hacia La Meca con la cantinela de su nostalgia”.

[Continuación de la sección 33 (pp. 105-116): La Peregrinación del Adiós (*Ḥiyyāt al-wadāʿ*)].

Como ha indicado el editor⁴⁷, todo el texto de esta sección a continuación es un extracto de la obra de Ibn Ḥazm con el mismo título⁴⁸, con mínimos añadidos⁴⁹ o variantes señalados por el editor. En esta parte tomada de su obra, Ibn ‘Arabī menciona a Ibn Ḥazm en dos ocasiones⁵⁰ por su *kunya*: Abū Muḥammad. He aquí pues otra prueba del aprecio que de la obra de Ibn Ḥazm tenía Ibn ‘Arabī. En tanta estima tenía al *zāhirī* cordobés que, de hecho, llegó a ser considerado *ḥazmī*, *nisba* por la cual, según Ibn al-Aḫḫār, se denominaba a los *zāhirīs* en al-Ándalus⁵¹.

Esta sección, como su título anuncia, reúne tradiciones relativas a los sucesos que ocurrieron durante la última peregrinación del Profeta a La Meca. La sección concluye volviendo a enunciar los mismos términos con que comienza en su principio desplazado, parafraseando el hadiz citado *supra*: “Y así

fico consistente en leer *ṭamān* (8) en lugar de *iqnān* (2): la fecha indicada sería entonces el 592, año en que Ibn ‘Arabī residió en Sevilla. En el 593 vuelve a Fez donde tal vez tuviera lugar la segunda audición del poema. V. C. Addas, *Ibn ‘Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, París, 1989, p. 350.

⁴⁶ Poema de doce versos en metro *ṭawīl*, con rima en -ādi. El primer verso dice: *yaḥinnu ilā ahli l-Ḥiyyāt fū’ādī l-wa-yaḥdu štiyāqan naḥwa Makkata ḥādī [...]*. Último verso: *wa- yā layta-nī qad zurtu qabra Muḥammadin / fa-aṣḥā bi-taslimin ‘alay-hi fu’ādī*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 105, nota 2.

⁴⁸ Ibn Ḥazm (m. 456 H.), *Ḥiyyāt al-wadāʿ*, ed. Mamdūh Haqqī, al-Yaqza, Beirut, 1966. V. también Ibn Ḥazm, *Yawāmīr al-sīra*, Ed. Ibn Kaḫr, Damasco, 1986, obra que no he tenido ocasión de consultar para comprobar hasta qué punto pudiera Ibn ‘Arabī haberse inspirado en ella para la redacción de su compendio. V. *supra* nota 22.

⁴⁹ V., p. ej., *Sīra*, p. 108. Tengo la impresión de que añadidos y variantes, que no son significativos, pueden deberse al texto de la copia que maneja Ibn ‘Arabī.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁵¹ Tal vez por ello sintió la necesidad de rechazar toda filiación o adscripción reductiva a cualquier autoridad que no fuera la profética, declarando expresamente la independencia de su pensamiento en unos versos de su *Dīwān al-maʿārif*: “Han querido considerarme discípulo de Ibn Ḥazm (lit. ‘me aplican la *nisba* de Ibn Ḥazm’, es decir, ‘me llaman *ḥazmī*’: *nasabū-nī ilā bni Ḥazm...*), pero yo no digo ‘Ibn Ḥazm ha dicho...’, ni invoco la autoridad de ningún otro. Yo sólo digo: ‘Así dice la Escritura’. Tal es mi conocimiento”. V. *al-Dīwān al-kabīr*, Būlāq, El Cairo, 1855, p. 47. Sobre la relación de Ibn ‘Arabī y el *madḥab zāhirī* y el debate abierto al respecto, v. los estudios de Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Seuil, París, 1992, p. 78, y G. T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, Brill, Leiden, 1999, pp. 41-45.

hemos recordado lo relativo al tiempo de su peregrinación, en la cual nos ordenó que adoptásemos de él nuestros ritos *de peregrinación (manāsik)*”.

34. Mención de algunos de sus signos prodigiosos (*āyāt*).

Ibn ‘Arabī hace mención de 11 ‘signos’, 10 de ellos procedentes de fuentes tradicionales y uno, el último, procedente de su propia experiencia vital.

De los primeros nos interesa ahora señalar las fuentes expresamente citadas que se corresponden fundamentalmente con los tres compendios de hadiz que realizó el autor y que ya hemos mencionado *supra*: Muslim (4 referencias), Tirmidī (tres), Bujārī (1 referencia) y, además, Abū Dā‘ūd (1).

Pero lo que más nos interesa ahora de esta sección es el texto relativo al ‘signo’ con cuyo relato concluye la obra y que, a continuación, estudiaremos detenidamente.

Por un lado, este relato de un acontecimiento fechado en la década de los 90 del siglo sexto de la hégira y localizado en la Sevilla almohade de Ibn ‘Arabī demuestra, como ningún otro rasgo de la obra, la autenticidad de su autoría.

Por otro lado, contamos con un relato emparentado del geógrafo al-Qazwīnī que verifica la autenticidad de la atribución del relato a Ibn ‘Arabī al tiempo que revela no pocas variantes y claves de lectura.

III. EL PRODIGIO DE LA PALMERA DE SEVILLA

Presentaré en primer lugar el relato que Ibn ‘Arabī nos brinda en el *Ijtisār*, a continuación, la versión que recoge al-Qazwīnī en la noticia que dedica a la ciudad de Sevilla.

En otro apartado trataré luego del simbolismo de la palmera en la obra del Šayj.

1. El milagro de la palmera en el *Ijtisār sīrat al-nabī*

Dice Ibn ‘Arabī: “Y entre sus signos *prodigiosos (āyāt)* se cuenta el que presenciamos en la ciudad de Sevilla en la década del año 590 H.⁵²: Había en las inmediaciones del cementerio de Muška⁵³, entrando en Sevilla por la

⁵² No precisa el año exacto. Los más probables son el mismo año 590 -año en que él mismo tuvo una visión del Profeta en Tremecén durante su viaje al Magreb (v. *Fut.* IV, pp. 66 y 498)-, el 592 y el 595, en los cuales está atestiguada su presencia en Sevilla. Cf. Addas, *Quête*, pp. 349-350.

⁵³ “Cementerio de Sevilla del que no nos consta su emplazamiento y que aparece citado como lugar del enterramiento de dos personajes”. Los entierros tuvieron lugar los años 563/1168 y 575/1179. Las fuentes mencionan también un *Maqbarat al-najīl* (Cementerio de la Palmera) “situado en la puerta del mismo nombre en el flanco meridional de la cerca sevillana” que consta como lugar de tres enterramientos, los años 567/1172, 606-1209 y 629/1232. V. R. Valencia, *Sevilla musulmana...*, pp. 601 y 602.

del Consuelo (Bāb al-Faraḡ)⁵⁴, en el Palacio del ‘Uṭmānī [sic] (*Dār al-‘Uṭmānī*)⁵⁵, una palmera que, según pude observar, estaba muy inclinada. Los vecinos de las casas que se hallaban alrededor de ella, temiendo que cayera sobre sus moradas y las dañara, se quejaron ante el gobernador del lugar, quien *en respuesta a su solicitud* ordenó cortarla. Las personas que iban a cortarla llegaron *al lugar* tras la oración de la tarde y se dijeron: “Pronto va a anochecer. La cortaremos por la mañana, si Dios quiere”. Dejaron pues las herramientas que habían traído para cortarla en el [patio del] Palacio en que se hallaba la palmera y se marcharon y fuime yo con ellos.

Sucedió que uno de nuestros compañeros⁵⁶ [tuvo una visión en la cual] vio al Enviado de Dios -que Él le bendiga y salve- sentado en un oratorio (*masḡid*)

Tras la lectura de este relato de Ibn ‘Arabī -traducido aquí por vez primera-, considero muy probable que este Cementerio de Muška sea el mismo que recibía el nombre, sobre todo con posterioridad al milagro de la palmera, de *Maqbarat al-najīl*. Las fechas de los enterramientos indican que, de ser verdadera tal identificación, después del milagro el nombre *Maqbarat al-Najīl* habría desplazado al anterior en las fuentes posteriores. V. la nota siguiente.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 149, 552 y 643. La relación de Bāb al-Faraḡ con el Cementerio de Muška demuestra que esta puerta es diferente a Bāb Ḥamīda, localizada -según Ibn Ḥayyān- junto al Cementerio de los Alfareros (*Ibid.*, p. 149). Así que me inclino por la segunda hipótesis propuesta por R. Valencia: que la Bāb al-Faraḡ “se abriese en el flanco meridional del recinto de Sevilla, sobre la muralla con la que los ‘abbādīs rodearon los únicos edificios que sobrepasaban el área ocupada por la ciudad romana: los palacios situados a continuación del Dār al-Imāra [Palacio de Gobierno] califal” (*Ibid.*, p. 150. V. también p. 552).

Bāb al-Faraḡ, según noticia de ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākūšī, “fue la puerta por la que intentaron penetrar los almorávides para tomar la ciudad en el 484 H./1091. Al-Muṭamid logró defenderse desde ‘esta puerta de la ciudad’ rechazando el ataque” (v. Magdalena Valor Picchotta, *La arquitectura militar y palatina en la Sevilla musulmana*, Sevilla, 1991, p. 36). ¿Estaría vinculada la denominación del Ḥiṣn al-Faraḡ, edificado con posterioridad (589-91 H./1193-95 d.C.) en el Aljarafe por orden de Abū Yūsuf, a la orientación y la denominación de Bāb al-Faraḡ?

Existe una puerta llamada Bāb al-Najīl, Puerta de la Palmera: “Puerta del primer recinto amurallado de la Sevilla árabe”, al igual que la de al-Faraḡ, “que siguió perviviendo en la cerca almorávide de la ciudad, en su flanco meridional. La existencia de un cementerio en sus afueras”, el de su mismo nombre (v. la nota anterior), “empuja a pensar que era una de las salidas de Sevilla...”. V. R. Valencia, *Sevilla musulmana...*, p. 554. “Se han propuesto numerosos emplazamientos para esta puerta que nosotros juzgamos como hipotéticos”. V. M. Valor, *Arquitectura militar*, p. 35.

La palmera del relato debía de ser una palmera centenaria de gran tamaño que llamaba la atención. Es posible pues que estuviese relacionada con el nombre de la Puerta y el Cementerio de la Palmera. Cabe considerar, a la luz del relato, la posibilidad de que Bāb al-Faraḡ y Bāb al-Najīl sean dos denominaciones de la misma puerta. En cualquier caso, la denominación Bāb al-Faraḡ es anterior al suceso relatado por el Šayj, ya que se cita en una narración contenida en el *K. al-Dajira* de Ibn Bassām, muerto el 1147 d. C. (cf. *Sevilla musulmana*, p. 150).

⁵⁵ En los dos manuscritos empleados en la edición figura claramente esta denominación, pero no he hallado ninguna otra referencia a este palacio. Cabe pensar que el copista haya escrito Dār al-‘Uṭmānī en lugar de [al]-Dār al-‘Abbādī al leer una copia anterior. No sería insólito que un copista oriental, leyendo un manuscrito en letra cursiva -acaso de grafía magrebí- y sin particular familiaridad con el nombre de Ibn ‘Abbād, incurriese en tal confusión gráfica. En ese caso, el texto se referiría al conocido Palacio de Ibn ‘Abbād (Muṭamid), lo cual permitiría ubicar la Puerta con mayor precisión. Sobre este Palacio, v. *Arquitectura militar...*, pp. 45-46.

⁵⁶ Lit. ‘un hombre de entre nuestros compañeros (*aṣḡāb*)’, entendiéndose, en la Vía espiritual, ¿Por qué no mencionar su nombre? Comentaremos la vaguedad de esta expresión más adelante.

situado en medio del Cementerio de Muška. [Y vio cómo] la mencionada palmera fue surcando la tierra con sus raíces hasta llegar a su lado. Se quejó entonces ante él de que la gente quisiera cortarla debido a su curvatura por temor a que dañara sus casas y le dijo: “¡Ay, Enviado de Dios, ruega por mí!”

Y el que tuvo la visión (*al-rāʾī*) refirió que el Enviado de Dios pasó entonces su mano sobre la palmera, la cual se enderezó al punto, quedando erguida y recta, y se volvió a su lugar.

Por la mañana, cuando la gente se levantó, me dirigí con un grupo de personas a comprobar la veracidad de aquella visión y vimos todos que se había enderezado y estaba derecha, sin curvatura alguna. Mucho se maravillaron ante aquel *prodigio* los presentes y mi compañero (*ṣāhibī*) les relató su visión (*mā raʾā*).

Y este es uno de sus signos⁵⁷ -los cuales son innumerables- que hemos transmitido y visto (*raʾaynā-hā*) por nosotros mismos (*fī nufūsi-nā*). Alabado sea Dios por ello”.

Así concluye el *Ijtīṣār*. Obsérvese que en esta última frase, el empleo de la primera persona del plural -plural mayestático referido a la primera persona singular, es decir, al autor- y de la expresión *fī nufūsi-nā*⁵⁸ presenta cierta ambigüedad que se presta a varias interpretaciones.

Resulta extraño que en un relato tan detallado en localizaciones se omita la identidad del personaje visionario que contempla en su sueño la escena del encuentro de la palmera con el Profeta. La vaguedad de la referencia a esa figura central del relato (“cierto hombre de entre nuestros compañeros”) contrasta con la mención explícita que de sus allegados y de sus carismas espirituales hace Ibn ʿArabī, por ejemplo, en su célebre *Rūḥ al-quḍs*, o en tantos otros pasajes de sus obras.

¿Por qué ocultar su nombre? El personaje en cuestión ha tenido que pasar la noche en compañía de Ibn ʿArabī, ya que, según se desprende del texto, le ha contado su sueño incluso antes de que el Ṣayj se encamine a primera hora de la mañana, nada más despertar, a verificar la visión.

Si las expresiones *raʾūl min aṣḥābi-nā* y *ṣāhibī*, y asimismo los plurales de primera persona *fī nufūsi-nā*, etc., se consideran en toda su posible ambigüedad, puede llegar a pensarse que tal vez el visionario en cuestión no sea otro que el propio Ibn ʿArabī, que sería así ‘compañero entre sus compañeros’ y ‘compañero/dueño de sí mismo’ y habría ‘visto’ por sí y en sí mismo⁵⁹.

⁵⁷ Pero también podría traducirse: “Y *todo* esto son parte de los signos que hemos transmitido y hemos contemplado en nuestro interior”.

⁵⁸ “Por nosotros mismos/por mí mismo”, o bien “en nosotros mismos”, es decir, “en persona, directamente”. Se trataría entonces de uno de los signos que habría contemplado el autor en su propio interior.

⁵⁹ No son insólitas en la obra de Muḥyī l-Dīn expresiones tales como “entre tú y tu alma (*bayna-ka wa-bayna nafsi-ka*)”. V. *Kaṣf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ed. P. Beneito. ERM, Murcia, 1997 (2ª ed.), p. 127.

El autor podría haber ocultado su propia identidad o bien por una cuestión de cortesía espiritual, o bien para proteger la obra o protegerse a sí mismo de una posible censura por parte de críticos recelosos. En cualquier caso, el relato remite a su propia experiencia y, más específicamente, a su visión directa (*raʾaynā fī nufūsi-nā*). Volveremos sobre este punto.

Por otra parte, la falta de precisión en la datación del acontecimiento sugiere que la redacción de la obra o, al menos, la inclusión de este relato en particular, es posterior a la década de los noventa, lo cual indicaría que el *Ijtīṣār sīrat al-nabī*, al menos en su última y definitiva versión, habría sido redactado en Oriente.

2. El milagro de la palmera en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī

Comparemos ahora la versión directa, pero literaria, del propio Ibn ʿArabī, con la versión indirecta, de transmisión oral según se deduce del texto, que el cosmógrafo Zakariyyāʾ b. Muḥammad al-Qazwīnī (m. 682/1283), contemporáneo del Ṣayj, nos brinda en su obra *Ātār al-bilād*⁶⁰. Reproduzco el texto completo de la noticia sobre Sevilla, descrita en el tono más elogioso, para que el lector pueda hacerse una idea del contexto de la historia y de la importancia que se concede a Ibn ʿArabī, a cuyo relato se dedica de hecho más espacio que a la propia ciudad:

“Sevilla es una importante ciudad de al-Andalus, situada cerca de la ciudad de Niebla. Se distingue entre las demás regiones de al-Andalus por poseer toda clase de bienes, siendo incluso superior a aquéllas por la bondad de su atmósfera y la delicia de su agua, por la generosidad de su suelo y por su riqueza agrícola, la producción de leche, la cantidad y variedad de frutales, y por la caza y pesca en la tierra y en el mar.

En Sevilla se dan unas aceitunas verdes que permanecen durante un largo período de tiempo sin que cambie su estado y sin llegar a estropearse, los olivos ocupan a lo largo y ancho parasangas y parasangas, y el aceite mantiene su dulzura durante años. Hay también abundancia de miel e higos secos.

Lleva el patronímico (*nisba*) de Sevilla⁶¹ el ilustre ṣayj Muḥammad Ibn al-ʿArabī, apodado con el sobrenombre de Muḥyī l-Dīn. Yo lo vi en Damasco el

⁶⁰ Al-Qazwīnī, *Ātār al-bilād wa-ajbār al-ʿibād*, ed. Wüstenfeld, Wiesbaden, 1848, p. 334; ed. Dār Ṣādir, Beirut, s. d., p. 497. Pueden consultarse cuatro versiones de este relato de Qazwīnī (por orden cronológico):

Alemany Bolufer, “La geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes”, *REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO*, T. IX-X-XI, Granada, 1919-1921, p. 157. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Hiperión, Madrid, 1981 (1ª ed. 1931), p. 47.

Fátima Roldán Castro, *El Occidente de Al-Andalus en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī*, Alfar, Sevilla, 1990, pp. 95-99, con traducción completa anotada de la noticia dedicada a Sevilla.

A. Knysh, *Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition*, Nueva York, 1999, p. 40.

⁶¹ *Yunsab ilay-hā*..., es decir, que se le llamaba ‘el sevillano’ (*al-ṣibīnī*) o se le consideraba originario de Sevilla. Así traduce: “De esta ciudad era... Ibn ʿArabī...”.

año 630/1232. Era un excelente šayj, literato, hombre de sabiduría, poeta, gnóstico y asceta. Oí decir que escribió unos cuadernos (*karārīs*)⁶² que contienen cosas extraordinarias y también oí que había escrito un libro sobre las virtudes (*jawāṣṣ*) de las aleyas admonitorias del Corán (*qawārīʿ al-Qurʿān*)⁶³.

De entre sus extraordinarias historias se cuenta que había una palmera en una de las calles de la ciudad de Sevilla, la cual se había ido inclinando tanto hacia el medio de la calle que obstruía ya el paso de los transeúntes, y por eso comenzó la gente a hablar de la necesidad de cortarla, hasta que decidieron hacerlo al día siguiente. Dijo [Ibn ʿArabī]⁶⁴: «Aquella misma noche vi en mi sueño al Profeta -Dios lo bendiga y salve- junto a la palmera que se le quejaba y le decía: ‘¡Ay, Enviado de Dios! ¡La gente quiere cortarme porque les impido el paso!’ . Entonces el Enviado de Dios -con él sea la paz- le impuso su bendita mano y la palmera se enderezó. Al amanecer del día siguiente me fui a ver la palmera y la encontré enderezada. Referí entonces a la gente lo ocurrido *con la palmera* y se maravillaron tanto que comenzaron a visitarla como lugar bendito».

Con el relato puesto en boca del Šayj concluye la sección sobre Iṣbīliyya. La fecha del encuentro referido por al-Qazwīnī y la fecha imprecisa del acontecimiento referido por Ibn ʿArabī (entre el 590 y el 595 presumiblemente), nos

⁶² Knish: “I heard that he had composed a great many works that contain marvellous things”. Yo creo que el texto hace alusión, más bien, a unos pocos opúsculos sobre las letras, las visiones anunciadoras u otros temas que Ibn ʿArabī escribía o leía por aquel entonces a sus allegados, desde su instalación en Damasco en el 620: *K. al-Mīm*, *K. al-Alif*, *K. al-Mubašširāt*, *K. al-Yaqīn*, *K. Maqṣid al-asmāʾ*, *K. Rūḥ al-quds*, etc. Al-Qazwīnī no parece tener noticia de muchas obras del Šayj, sino sólo noticia indirecta de algunos escritos breves.

⁶³ Así traduce: “... un libro acerca de las propiedades o virtudes esotéricas de los versículos del Alcorán que se emplean como exorcismos”. Kazimirsky en su *Dictionnaire Arabe-Français* recoge esta acepción técnica -acaso reductiva- del término *al-qawārīʿ*: “Versets du Coran dont les mots renferment une malédiction contre Satan, et qui prononcés ou portés sur le corps servent à éloigner le danger”. El término se referiría así pues a aleyas como, por ejemplo, las de las azoras 113 y 114.

Knish interpreta *qawārīʿ* con el significado de ‘calamities’: “... a book about the calamities [described] in the Quran”. El término estaría entonces inspirado en la azora 101 (*al-Qārʿa*) -en las otras ocurrencias coránicas del término, 13:31 y 69:4, *qārʿa* (sólo en singular) se usa también con el mismo sentido- y se referiría a aleyas como las contenidas en las azoras 99, 101 o 102.

En el sentido de ‘invectivas’, el término se referiría a aleyas como las de la azora 111. En el *Supplément aux dictionnaires arabes* de Dozy se recoge la acepción “expressions terribles”.

Mi hipótesis personal, que explica mi traducción, es que con este término al-Qazwīnī hacía alusión al tratado titulado *K. al-Qasam al-ilāhī bi-l-ism al-rabbānī* (R.G. 565), redactado en Jerusalem en el 601 H., en el cual Ibn ʿArabī comenta esotéricamente los cinco pasajes coránicos relativos a los juramentos (*aqṣām*) divinos en los que se emplea el nombre *al-Rabb*, a saber, C. 4: 65, 15:92, 19:68, 51:23, 70:40. Nótese que estos cinco pasajes contienen, todos ellos, imprecaciones (*qawārīʿ*) y admoniciones que advierten acerca de las calamidades (*qawārīʿ*) que aguardan a los impíos, así que bien pueden ser llamados *qawārīʿ*.

Después de cinco capítulos sobre los ‘secretos’ de los cinco juramentos, el autor dedica otros cinco capítulos a sus correspondientes *rūḥāniyyāt*. Bien pudiera al-Qazwīnī aludir a todo ello al emplear el término *jawāṣṣ*.

⁶⁴ El nombre no se especifica.

permiten suponer, sin mayor precisión, que el Šayj redactó esta versión del *Ijtīšār* entre el 598 y 630 de la hégira⁶⁵.

Podríamos pensar en primera instancia que el relato de Qazwīnī ha pasado por alto al personaje del compañero debido a una transmisión deficiente. Pero, si contrastamos las variantes de las dos versiones, también podemos pensar, y tal es mi hipótesis, que es la versión de al-Qazwīnī la que revela la verdadera identidad del visionario. Por su mismo carácter oral, la historia del autor persa se habría hecho eco de la verdad, comunicada de forma directa en la intimidad, pero no escrita de forma explícita en el *Ijtīšār*.

En cualquier caso, este relato debió hacer que esta historia milagrosa atribuida a Ibn ʿArabī circulase ampliamente entre sus contemporáneos.

IV. EL SIMBOLISMO DE LA PALMERA Y EL CAPÍTULO OCTAVO DE *FUTŪḤĀT MAKKIYYA*

En el Corán, la palmera -asociada en general a otros frutales: la vid, el granado, el olivo...- se menciona en veinte ocasiones⁶⁶. Especialmente significativo resulta el pasaje que relata el parto de María al pie de una palmera que la alimenta con sus frutos milagrosamente⁶⁷. El nacimiento de Jesús está, así pues, vinculado a la palmera. No voy a extenderme ahora en el estudio de las referencias que, sobre la palmera, nos brindan la Sunna y la tradición literaria árabe. Para dar una idea de las dimensiones del significado simbólico de la palmera con relación al texto del *Ijtīšār*, me contentaré aquí con traducir el comienzo del cap. VIII de *Futūḥāt makkīyya*.

En su obra *Corps spirituel et Terre céleste*⁶⁸, Henry Corbin comentó y tradujo parcialmente este capítulo VIII de *Futūḥāt makkīyya*. Tres temas relacionados con este capítulo -que expondré en tres apartados sucesivos- nos interesan ahora en particular:

1. *El simbolismo de la palmera y el viaje en la Tierra de la Realidad:*

Traduzco, dando necesaria prioridad a la literalidad sobre la literariedad, los versos con que Ibn ʿArabī introduce este capítulo titulado “Sobre el cono-

⁶⁵ V. *infra* nota 92.

⁶⁶ Véanse los términos *najl* (C. 2:99, 6:141, 18:32, 20:71, 26:148, 50:10, 54:20, 55:11 y 68, 69:7, 80:29), *najla* (19:23 y 25) y *najl* (2:266, 13:4, 16:11 y 67, 17:91, 23:19, 36:34).

⁶⁷ “Entonces los dolores del parto la empujaron hacia el tronco de la palmera. Dijo: “¡Ojalá hubiera muerto antes y se me hubiera olvidado del todo...!” Entonces, de sus pies, la llamó [e.d., el niño recién nacido a María]: “¡No estés triste! Tu Señor ha puesto a tus pies un arroyuelo. ¡Sacude hacia ti el tronco de la palmera y ésta hará caer sobre ti dátiles frescos, maduros! ¡Come, pues, bebe y alégrate! [...]” (C. 19:23-26)”. Traducción de J. Cortés.

⁶⁸ H. Corbin, *Corps spirituel...*, París, 1979, 2ª parte, cap. 2, pp. 164-172.

cimiento de la Tierra que fue creada con un resto de la levadura (*jamīra*) de la arcilla de Adán y que se llama Tierra de la Realidad". Dice el poema⁶⁹:

(1) "¡Oh hermana mía, o mejor, tía paterna inteligible! Tú eres nuestra Antecesora y *Guía*⁷⁰ que ignorada permanece.

(2) Los hijos [de Adán], oh hermana de su padre, miran hacia ti⁷¹. Mas [la mayoría de ellos] tiene una débil aspiración⁷²,

(3) salvo unos pocos que, por la disposición innata de sus almas, tienden hacia ti.

(4) ¡Dime, oh tía! ¿Cómo su secreto *tu querido* hermano⁷³ en ti manifestó, haciendo que en verdad se revelara⁷⁴

(5) de modo que, a semejanza de tu esencia, un mundo apareciese cuya delegación (*tawkīl*)⁷⁵ al Señor de los hombres satisfizo?

(6) Tú eres la Imāma y el Imām es tu hermano y aquello sobre lo cual⁷⁶ tiene precedencia, *todo ello* son imágenes extraídas de sí mismo".

De esta Palmera procede la Tierra de la Realidad, el dominio inteligible de la Imaginación activa, la dimensión espiritual en la cual tienen lugar las visiones teofánicas y el viaje visionario. En esta Tierra los inteligibles cobran forma sensible: "Toda forma corporal (*ṡasad*) que adoptan las entidades espirituales -ya sean ángeles o genios- y toda forma (*ṡūra*) en que el ser humano se ve a sí mismo en el sueño son de esta Tierra" (*Fut.* II:418).

Traduciré sólo el comienzo de la prosa⁷⁷: "Sabe que, cuando Dios creó a Adán, que fue el primer ser [lit. 'cuerpo'] humano formado -y que hizo *Dios* origen de la existencia de *todos* los seres [lit. 'cuerpos'] humanos-, sobró un resto de la levadura de su arcilla. Con este resto *Dios* creó la palmera (*najla*),

⁶⁹ Sigo la edición crítica de O. Yahya, *Fut.* II: 383, p. 257. Compárese con la traducción parcial de Corbin que aquí completo y reviso.

⁷⁰ Dice el texto *Umayma*, diminutivo de la palabra Imām en femenino, que tiene aquí carácter afectivo y familiar: "Tú eres nuestra querida *Imāma* por nosotros ignorada". Es decir, nuestro Imām femenino, predecesora de la humanidad y, por ende, guía que la orienta, prototipo con cuya imagen se 'conforman' los seres humanos.

⁷¹ La descendencia de Adán miran hacia la Imāma así como los fieles miran hacia el Imām que dirige la oración orientado hacia la qibla.

⁷² La mayoría aspira a conocerse confrontándose con su indisposición espiritual para la búsqueda.

⁷³ Dice lit. 'el hermanito' (*al-Ujayyu*).

⁷⁴ Lit. 'haciendo que descendiera'. Este 'descenso' (*tanẓīl*) de la palmera corresponde al descenso adánico desde el paraíso.

⁷⁵ Alusión a la condición del ser humano en tanto que delegado y lugarteniente (*jalīfa*) de Dios en la tierra. Aquí se refiere en particular a la precedencia del Imām primordial que es el Adán primigenio y a la palmera, hermana del Hombre e Imām femenino.

⁷⁶ O bien, 'aquellos sobre quienes...'

⁷⁷ Remito al lector interesado en conocer el resto de este capítulo tan revelador a la extensa traducción parcial de Corbin que puede consultarse tanto en el original francés como en su versión española. Véase H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 159-167.

de modo que *la palmera* es la hermana de Adán y, por tanto, nuestra tía paterna. La revelación profética la denomina "tía"⁷⁸ y la asimila al "creyente (*mu'min*)". Esta planta encierra secretos que ninguna otra alberga. Después de la creación de la palmera, quedó oculto un resto de la arcilla *con que había sido formada*, la medida equivalente a un grano de sésamo, y en ese resto expandió Dios una Inmensa Tierra: Si en ella se colocaran el Trono *divino* y cuanto contiene, el Escabel, los cielos y las tierras, cuanto hay bajo la tierra, todos los paraísos y el Fuego, todo ello juntamente sería con relación a *la inmensidad de esta Tierra tan diminuto* como un anillo perdido en un desierto de la nuestra"⁷⁹.

Baste esta cita para vislumbrar el alcance del símbolo de la Palmera, origen de la Tierra de la Realidad, el Mundo Imaginal en donde, según Ibn 'Arabī, tiene lugar la verdadera adoración de Dios.

La palmera está asociada, según hemos visto, a Adán, a Jesús, al Mundo de la Imaginación, y también a La Meca y, en general, a la arabidad. En este contexto *imaginal*, no es pues de extrañar que el Profeta de La Meca y la palmera se dieran cita en un cementerio de Sevilla.

2. ¿Quién relata el viaje visionario?

Este capítulo contiene uno de los más insólitos relatos visionarios de la literatura árabe. En la edición de O. Yahya (*Fut.* II: 393-418) este relato ocupa 11 páginas⁸⁰. Espero tener ocasión de presentar en el futuro una traducción completa acompañada de un estudio crítico más detallado de la "autoría" del relato⁸¹.

Por el momento señalaré que la atribución del relato a *Dū l-Nūn* me parece infundada y que, según mi lectura, quien verdaderamente refiere en primera persona su viaje espiritual es el propio Ibn 'Arabī.

El autor de *Futūḥāt*, tras referir otro relato que su amigo el ṡayj Awhād al-Dīn Kirmānī le contó en persona, introduce así el siguiente relato: "Me dijo

⁷⁸ Dice el hadiz: "Honrad a vuestra tía la palmera, ya que ella ha sido creada con el resto de la arcilla de Adán". Cf. *Ibid.*, p. 164, nota 1 (véanse también las notas 3, 4 y 5).

⁷⁹ *V. Fut.* II: 385, p. 258.

⁸⁰ Cap. VIII, pp. 262-273. Véase el resumen de H. Corbin, *op. cit.*, pp. 168-169.

⁸¹ Aún no he tenido ocasión de consultar los manuscritos de la *Risālat Arḍ al-ḥaqīqa*, 'La Tierra de la Realidad' (RG 40) que, según O. Yahya, se han conservado: Yahya Ef. 2495 y ṡḥīḥ Ali 2717/38b [sic].

El autor hace referencia a esta obra en el cap. 8 de *Futūḥāt*, donde ofrece un resumen del mismo tema: "... y no hay tras ésta más aclaración al respecto, pues ya hemos hablado largamente sobre las maravillas de esta Tierra y de los conocimientos relacionados con ella en un extenso libro nuestro sobre ella" (*v. Fut.* I (ed. Beirut), p. 131).

Las copias han de examinarse y compararse con el cap. 8 de *Fut.* para comprobar si los MSS contienen efectivamente la obra independiente original, cuya consulta sería imprescindible para un estudio en profundidad de las cuestiones aquí planteadas. Sería muy deseable que, si resultara pertinente, se realizase una edición crítica del tratado.

uno de los gnósticos (*qāla lī baʿḍu l-ʿarīfīn*): Cuando entré en esta Tierra, vi en ella...” (II:393).

“Cierto gnóstico” es pues el autor original del relato. El relato continúa en primera persona, describiendo frutas de inmensas proporciones que, sin embargo, una mano de pequeñas proporciones puede abarcar, lo cual “aquí (en esta dimensión del mundo) consideran imposible los intelectos”. Dice entonces Ibn ʿArabī: “Cuando Dū l-Nūn al-Miṣrī (m. 869 d.C.) las⁸² contempló, refirió lo que de él se transmite acerca de que lo grande puede ‘ajustarse’ (o adecuarse) a lo pequeño sin que lo grande disminuya o lo pequeño aumente...” (II:394).

No he encontrado ninguna referencia a un dicho de Dū l-Nūn sobre esta adaptabilidad de las proporciones en esa dimensión de la Realidad⁸³, pero entiendo que aquí se remite a una experiencia de Dū l-Nūn donde se trata no de la misma, exacta descripción, sino de otra análoga, fruto de otra experiencia semejante a la que aquí se describe. Tal similitud de la experiencia y de lo contemplado -en este caso la fruta- reflejaría el carácter universal de esta visión.

A diferencia de Corbin⁸⁴, no creo que esta mención de Dū l-Nūn -única en el texto-, signifique que Dū l-Nūn es el “autor” del relato. Obsérvese que el narrador contó el relato a Ibn ʿArabī directamente (*qāla lī...*) y Dū l-Nūn es muy anterior a Ibn ʿArabī. Pensar que el relato podría haber tenido lugar en el curso de un encuentro en la dimensión *imaginal*, así como el descrito en el *Libro de la Teofanías*⁸⁵, en esa misma Tierra de la Realidad, me parece fuera de lugar. Esto por sí sólo bastaría para descartar la identificación del narrador con Dū l-Nūn.

Ya he detallado en otro lugar⁸⁶ los títulos de los 117 capítulos de la obra *Kitāb al-ʿAbādila*. Cada uno de ellos nombra a un Siervo de Dios con su particular genealogía espiritual, “dando voz” a un prototipo espiritual de la sabiduría. En una sola obra, sin precedentes literarios comparables, Ibn ʿArabī da vida así a 117 heterónimos distintos independientes. Menciono este fenómeno de ‘diversificación’ de la identidad literaria para dar a entender que la “autoría” del relato que ahora analizamos no es una cuestión obvia.

⁸² Se entiende: las referidas frutas, ya se trate de la misma visión o de otra análoga.

⁸³ V. Ibn ʿArabī, *La vie merveilleuse de Dhū l-Nūn l'Égyptien (d'après al-Kawakab al-durrī fi manāqib Dhū l-Nūn al-Miṣrī)*, trad. y estudio de R. Deladrière, Sindbad, París, 1988, cuya introducción ofrece un magnífico estudio de las fuentes relativas a Dū l-Nūn.

⁸⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 168-9, donde se le menciona como sujeto agente del relato en cuatro ocasiones.

⁸⁵ V. Ibn ʿArabī, *K. al-Taʿālliyāt*, ed. O. Yahya, Teherán, 1988; S. Ruspoli, *Le livre des théophanies d'Ibn ʿArabī*, Cerf, París, 2000, v. *Miṣrī* (s. v.) y, en particular, la Teofanía 59, pp. 183-84, cuyo texto hace referencia a una deficiente realización espiritual, por parte de Dū l-Nūn, con relación al tratamiento unívoco excluyente de la ‘representación de Dios’.

⁸⁶ V. P. Beneito, *Los Nombres de Dios en la obra de Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī de Murcia* (Tesis Doctoral, 1996), Universidad Complutense de Madrid, 2001, vol. I, cap. VIII (Apéndice A: “Lista de capítulos del *K. al-ʿAbādila*”).

Mi teoría con respecto al relato visionario es que Ibn ʿArabī ha recurrido a una tercera persona retórica⁸⁷ y que esta tercera persona únicamente remite a una voz interior del propio Ibn ʿArabī que sería entonces ese gnóstico en cuestión. Habría entonces que entender “cierto gnóstico me dijo” como “me dije a mí mismo”.

Un estudio estilístico detallado demostraría que el estilo del relato se ajusta perfectamente al de Ibn ʿArabī. Tanto la terminología y la escritura, como las reflexiones intercaladas que comentan e ilustran el propio relato reflejan el estilo akbarī. El texto, a pesar de su extensión, es minucioso y preciso en la descripción del detalle. El narrador emplea además un tono tan personal y transmite tanta seguridad e intimidad con la experiencia relatada que resulta difícil concebir que no sea él mismo el viajero visionario que relata el singular episodio.

¿Por qué omitir la identidad del visionario?

Un estudio acerca de los muchos pasajes en ésta u otras obras en los que Ibn ʿArabī oculta su autoría sería muy revelador. Se trata, en cualquier caso, de un recurso frecuente entre espirituales en general y en la obra de Ibn ʿArabī en particular. Al igual que en el caso del milagro de la palmera, una de las intenciones del autor es la de preservar su identidad e introducir el relato con cierta ambigüedad⁸⁸.

Con ello, entre otras cosas, se libera de las críticas que tan insólito relato pudiera acarrear. En este sentido, la referencia a Dū l-Nūn, como autoridad tradicional reconocida, tiene un doble propósito de legitimación y de disuasión. La mención del maestro egipcio legitima la veracidad de la experiencia visionaria y disuade a los posibles escépticos de un rechazo precipitado.

Obsérvese, a título de ejemplo, la expresión “y si nos extendiéramos escribiendo de todo ello, tanto el que escribe como el que oyere quedarían agotados, así que nos hemos limitado a resumir algunas de las maravillas de esta tierra... (*...mimmā law saʿarnā-ḥu la-ʿayā l-kātibu wa-l-sāmīʿ fa-aqtaṣarnā ʿalā ḥādā l-qadr min ʿayāʾib ḥādīhi l-arḍ...*, v. II:414, p. 272). En este párrafo, como en otros (418 y 420), se introduce un plural en primera persona que, como vemos en la citada expresión (y más explícitamente en 420), remite al redac-

⁸⁷ Persona que, recurrentemente, persiste a lo largo del relato sin mayor especificación que la fórmula ‘dijo’ (*qāla*). Cf. *Fut.* II: 395, 405, 413, 414, 415 y 418.

⁸⁸ Obsérvese, en este sentido, la confusión que ha generado una traducción equívoca de la expresión *ʿarrafa-nī bi-hi* empleada por Ibn ʿArabī con ambigüedad. Elmore traduce “(the Real) caused me to meet him” (Dios ‘hizo que me encontrara con él’, e. d., con el Sello de la Santidad Muḥammadī), lo cual le hace pensar que Ibn ʿArabī hace referencia a otra persona distinta a él. Para entender que de hecho se trata de él mismo y resolver la ambigüedad, basta con traducir ‘Dios me lo dio a conocer...’, es decir, me hizo conocer quién era el Sello: Dios le hizo saber que el Sello era él mismo. Cf. G. T. Elmore, *Islamic Sainthood...*, p. 59.

tor del texto: Ibn 'Arabī resume porque si se extendiera en la descripción de los detalles de la visión 'escritor' e 'interlocutor' se agotarían⁸⁹.

3. *Fāṭima, la hija de Ibn 'Arabī:*

Si nuestra hipótesis es cierta, la hija del viajero contemplativo, mencionada por su nombre en dos ocasiones (*Fut.* II: 405 y 406), sería entonces una de las hijas de Ibn 'Arabī⁹⁰. Pues bien, nada he averiguado acerca de una presunta hija de Dū l-Nūn llamada Fāṭima, pero en el *Ijtisār* de Ibn 'Arabī, como ya se ha mencionado, hallamos una clara referencia a ella (v. *supra* 'Los hijos del autor...'). Esto puede constituir otra prueba de que Ibn 'Arabī es el viajero *imaginal* del relato. El pasaje relata que ambos, Fāṭima y su padre, se hallaban⁹¹ en La Meca en el momento del fallecimiento de la hija, el cual había sido anunciado al padre en la Tierra de la Realidad (*Fut.* II: 405).

Si Fāṭima es la hija de Ibn 'Arabī (*ibnatun li ismu-hā Fāṭima*, II: 405) mencionada también en el *Ijtisār*, su fallecimiento debió de tener lugar en un periodo anterior a la primera redacción de *Futūḥāt* -concluida en Damasco en el 629 H.- y posterior a la del *Ijtisār*⁹².

También parece probable que a esta misma Fāṭima se refiera uno de los poemas de investidura -transmisión de la estameña iniciática (*jirqa*)- recogidos en su *Dīwān al-ma'ārif*, donde Ibn 'Arabī, tras referirse a la investidura espiritual de Fāṭima dice en uno de los versos: "Tenía el propósito de que fuera nuestra hija *espiritual* (*an takūna lanā bintan*) y mi Señor ha decretado que mi propósito se cumpliera"⁹³.

⁸⁹ Cabe acaso preguntarse si los términos *kātib* y *sāmī* designan aquí al autor -Ibn 'Arabī- y al receptor del texto -el lector u oyente en general- o designan dos facultades -activa y receptiva- del propio Ibn 'Arabī, la que dicta la experiencia -verdadero "autor"- y la que 'escucha' y copia o resume lo que se le inspira.

⁹⁰ No sería de extrañar que Ibn 'Arabī, considerándose heredero por excelencia de la espiritualidad mahomética y llamándose Muḥammad como el Profeta -aunque este nombre sea muy frecuente, la coincidencia no debía de resultar al autor puramente casual- deseara tener una hija llamada Fāṭima.

⁹¹ Dice literalmente el texto: "y yo estaba residiendo en La Meca (*kuntu mu'yāwiran bi-Makka*)" (II: 406).

⁹² Tres periodos constatados en las fuentes parecen plausibles: el comprendido entre los años 598 y 600 H. (1202-1204), el año 604 y el año 611 H. (fin de 1214-principio de 1215). V. Addas, *Quête*, pp. 352-357.

⁹³ Puede interpretarse el verso en varios sentidos: O bien Ibn 'Arabī habría querido, antes de su nacimiento, tener una hija como ella, con sus cualidades espirituales, o bien, siendo o no su hija natural, habría deseado que Fāṭima se convirtiese en su hija *espiritual*. V. *Dīwān Ibn 'Arabī* (reedición del *Dīwān al-kabīr*), Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beirut, 1996, p. 53.

Véase también otro poema que relata la investidura de Umm Muḥammad, acaso una de sus esposas, ya que los tres hijos de Ibn 'Arabī, como he mencionado, se llaman Muḥammad (*Ibid.*, p. 58).