EL *IJIŠAR SIRAT RASUL ALLAH*
DE IBN 'ARABI 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 'Arabî, 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 capítu-lo octavo de *Las revelaciones de La Meca*.


1. LA EDICIÓN DE LA OBRA

En 19871, Muhammad Kamâl al-Dîn dio a conocer su edición del *Epitome de la biografía del Enviado de Allâh*2, basada en dos copias manuscritas emparentadas:


---

2 Ésta es la fecha que figura en la introducción firmada por el editor, aunque no necesariamente la fecha de publicación.
4 *Sira*, p. 8.
incluye el nombre del copista, Abi b. Aḥmad, y la fecha de la conclusión de la copia: principios del mes de Šābān de 701 H.

La segunda, Dār al-kutub al-miṣriyya, Tīrīṣ n°. 1991, que es una copia tardía de la primera, sólo ha servido, según el propio editor manifiesta, para facilitar la lectura de la primera (L.-l-istiʿāfī nāšī).  

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 tema, técnica y metodológicamente reflejado en las notas a pie de página, garantiza el rigor de una lectura crítica y facilita enormemente la consulta de cualquier término o cuestión particular.

La Sūra es una obra tradicional de género, no propiamente de creación, sino de transmisión. En este sentido el Iṣāṣār 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 ʿArabi, en el contexto global de la obra del Ṣayy.  

La introducción del editor (pp. 7-9), brevisima, 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 epíptones precedentes del mismo género, tales como el Muṭṭāṣar de Ibn Fāris (m. 395 H.), y a otros posteriores, tales como los Muṭṭāṣar de al-Sarāf al-Dīnymāfī (m. 705 H.), al-ʿAzābī b. ʿAmālī (m. 767 H.) o ʿAbd al-Bāṣīr al-Haḥāfī (m. 920 H.), entre otros, o a los resúmenes que figuran en repertorios biográficos como al-Wafī bi-l-waḍāyāt de al-Ṣaḥḥī al-Ṣaḥāfī."

Dice también el editor: "Ibn ʿArabi 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 (ṣaṭāhāt) que en general caracterizan el lenguaje de los sabios sufis, con excepción de algunos pasajes incluidos en los apartados

sobre el nacimiento del Profeta y sobre sus prodigios (muṣṭifīzāt) que introducen elementos propios de la imaginación sufī (jūyāl ʿṣīfī)."

Este comentario parece expresar cierta preocupación 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 doctrinal.

2. Los hijos del autor y la transmisión del Iṣāṣār

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 autor, se añade un interesante comentario: "Según la transmisión de su hijo Abū Saʿīd y su hijo Abū Bakr Abū l-Maḥfīz Muhammad y de su hija Fāṭima (rwiyat waladi bi Abī Saʿīd wa-waladih bi Abī Bakr Abī l-Maḥfīz Muhammad wa-binti Fāṭima ʿan-hū), 16."

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

Abū l-Maḥfīz Muhammad es el célebre hijo adoptivo y discípulo predilecto de Ibn ʿArabi: Ṣadr al-Dīn Muhammad b. ʿĪsāq al-Ṣūfī (607-673 H.). No tengo constancia de ninguna fuente que le atribuya la kunnas de Abū Bakr."

12 Sūra, p. 8. Aparición sobre los 'signos' (distinciones y milagros) del Profeta, Dār al-ḥāṣar bi-l-ḥāṣar, pp. 117-123, incluye el relato del profetizado de la palmera -del que luego se tratará, apareció en la Sevilla de Ibn ʿArabi (pp. 121-122).  
13 Véase también Sūra, 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 el argumento de que hace el autor a la inclusión de un hadiz que relata 'signos portentosos' del nacimiento del Profeta y cuya transmisión se atribuye a la autoridad de Ibn ʿAbbās. El autor sugiere que la inclusión en su Iṣāṣār de este hadiz, cuya autenticidad se cuestiona la tradición, no es necesario que se le dé la "orientación sufī" del autor, aunque reconoce que este hadiz "aparece repetidamente en muchas de las fuentes de la Sūra" sin que tales fuentes tengan una "orientación sufī" particularmente inclinada a lo imaginativo. Cf. Sūra, p. 40, nota 1.  
16 En principio, interpreto 'según lo que de él han transmuido' (repetido, referido) su hijo Abī Saʿīd y su hijo Abū Bakr Abū l-Maḥfīz Muhammad y su hija Fāṭima'. Cabría pensarlo que el texto ha sido redactado "para transmitir la Sūra a su hijo Abī Saʿīd...", lo cual significaría que estaría dedicado a sus hijos con intención didáctica. ¿Son sus hijos transmisores, destinatarios o ambas cosas?  
17 Cabe pues considerar dos posibilidades: o Abū Bakr el Dīn recibe también la kunnas de Abū Bakr, según indica el texto, o bien, en el ms. se ha omitido por descuido la palabra wa-waladi-ḥ entre las kunnas Abī Bakr y Abī l-Maḥfīz, que se referirían entonces a dos personajes diferentes.
¿Se refieren los otros nombres mencionados, Abū Sa'id, Fāṭima y, tal vez, Abū Bakr, a hijos naturales de Ibn 'Arabī?

Sólo tenemos noticia de dos varones: ʿĪmād al-Dīn Muḥammad, el mayor, hijo de Fāṭima, y Saʿd al-Dīn Muḥammad, hijo de Maryam, también llamado, al parecer, Alāʾ as-Saʿdī18.

Abū Saʿdī (y, en su caso, Abū Bakr) es, en principio, kunayy al-ʿImād as-Saʿdī o al-ʿImād al-Dīn, con cuyo Ṭaqīf está éticamente relacionado (Saʿdī/Saʿdī). Creo que se trata de un error del copista que habría escrito Saʿdī en lugar de Saʿdī ya que, de hecho, en varios certificados de audición de Fīthārī se menciona conjuntamente a ʿAbū Al-Ṭālī Muḥammad [Qūnawī] y a Abū Saʿdī Muḥammad, hijos del autor19. Lo más probable es que el mismo Saʿdī Alāʾ al-Ḍiʿān fuera también llamado Abū Saʿdī.

Aunque tampoco se tiene constancia de que ninguna fuente mencione claramente a una hija de Ibn 'Arabī llamada Fāṭima, creo que se trata de la misma hija, de nombre Fāṭima, mencionada también en el capítulo VIII de Fīthārī makkiyya. Más adelante dedicaré algunos aludidos20 a su identificación y a la atribución del pasaje en que se la menciona.

3. La Sira como 'parte' de una suma de compendios


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 período magrebi, anterior al año 589 H.25

Sus títulos y la precisión del autor parecen indicar que tanto el K. al-Misbāḥ fi l-ṣaḥāb bayna l-ṣaḥāb como el K. Miṣbaḥ al-saʿādā -acaso dos redacciones sucesivas de un mismo texto más o menos extensas e inclusivas- contienen los tres respectivos compendios de las recopilaciones de Mūṣafir, Mūṣafir y Tirmīdī que el autor cita también separadamente.

Mi teoría es que el Fīthārī 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 o 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-lamu'd illāh hasta bi-l-ḥaqqaq) y la bendición al Proeta, 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-muṣannafsīt de Ibn 'Arabī de 1 a 5 y de 27 a 32 tratan de la ciencia del hadīz. V. O. Yahya, Histoire..., I, p. 40.

su persona y de su carácter, a su biografía y a otras cuestiones relacionadas, que el aspirante (murid) pueda con facilidad guardar en la memoria (hifz), eli-
diendo [para este fin] las cadenas de transmisión 27.
La intención didáctica y la función mnemotécnica del ḥitṣār sirat al-nabi resultan manifiestas. Con el propósito de facilitar su memorización, la obra presenta de manera concisa, 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 secciones 28 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 ‘Adnán considera cierta Ibn ‘Arabī, a lo cual añade que “no hay divergencia de pareceres acerca del hecho de que ‘Adnán pertenece a la descendencia de Isma’il, hijo de Abraham” 29.
2. La ascendencia de su madre, Āmīn.
3. La de su madre de leche, Ḥalīma, que lo amamantó.
4. La esposa 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 ‘Ālī.

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


7. Descripción de su naturaleza (jālaq) y de su carácter (jālūq). En esta sección se incluye también el relato (pp. 35-40), puesto en boca de Āmīn, acerca de los signos prodigios que precedieron y siguieron al nacimiento del Profeta. El editor considera que el autor ha incluido este hadiz debido a su orientación sufí 31.

8. “Sus privilegios o distinciones exclusivas (jasā’is): Fue enviado a toda la humanidad. Se le dio licencia para la apropiación de botines 32. Se le auxilió con el temor 33 durante el recorrido de una luna (ṣaḥr). Recebió la Suma de las Palabras (jawāmi‘ al-ḵalīm). Se le concedió como lugar de oración (mashūd) 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 Fāṭih y las aleyas que sellan la azora del Vaca (jawātim al-baqara) 34. Se le concedió la apertura de la puerta de la intercesión (ṣafāra). Se le concedió la mediación (wasīla) y se le distinguió con la autoridad [universal] (sayyāda) sobre la descendencia de Adán y, así mismo, con la permanencia de sus inimitables prodigios (mufīlizān) -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 tíos 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.

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.
31 V. supra nota 14.
33 El favor (raf b) influido 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 (ḥiyya) y menores (umra). Dos peregrinaciones mayores desde La Meca, otra -la última- desde Medina que es la que se llama Ḥiyyat al-waddāʾ, la Peregrinación del Adiós o de la Despedida, y cuatro visitas (umra) 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 (nuqabāʾ). Precisa Ibn Ṭibrīzí que los profetas anteriores sólo contaban con siete nuqabāʾ y que sólo Muhammad contó con 12.
20. Delegados (nawwāb) a quienes dejó como representantes a cargo del gobierno de Medina durante sus partidas a combates o peregrinaciones.
24. Clientes (mawāḥ) 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 nuqabāʾ como a los niqābāt. De hecho, todos los citados se cuentan entre los nuqabāʾ y, de todos ellos, sólo Yaʿqūb e Ibn Maẓʿūn están entre los niqābāt. 

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

27. Sus caballos (seis nombres). 
28. Sus espadas (seis).
29. Sus cotas de malla (tres).
31. Sus lanzas: "Tenía tres; cuyo nombre he olvidado"37. Y tenía un único escudo (tuṣr) cuyo nombre no nos ha llegado38. Este olvido de los nombres de las lanzas revela que el autor escribe su compendio de memoria.
32. Complemento39: "Y tenía una mula llamada Duldul; un burro llamado al-Yafīṭur ("Gacela gris"); un jubón (ṣūba) al que se llamaba al-Daḥkān ("El engrueso"); un turbante llamado al-Sajāb ("La nube"); un bandera llamada al-Uqāb ("El águila") que dió nombre al paraje conocido como Ṭanayt al-Uqāb ("Recodo del Águila") en las inmediaciones de Damasco, camino de Alepo; un estandarte (līwā) llamado al-Ḥamd ("La alabanza")40; una fuente (qaṣīta) llamada al-Garrā ("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 Ṭibrīzí: "He hecho unos versos con los nombres que he mencionado para que queden fijados en la memoria"41. Dice el primer verso:

Dātu l-Fuḏdīl wa-Dāʾ l-Uqāb wa-Duldulā wa-l-ʾArdū wa-l-Yafīṭur wa-l-Jārdāʾ āʾa

Y el último concluye así:

Fa-mattaḥ-hū wa-sīlāḥ-hū wa-rūkāḥ-hū ḥāda l-ʿaqī ṣaʾat bi-hī l-ʾanbāʾā

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 ropa.
41 Siete versos de metro ṭamūl con ritmo en -āʾ. 
Se diría que hay un enigma en torno a la autoría del poema. ¿Para qué mencionar dos distintos rectales y tal cadena de transmisoros del poema de un autor cuyo nombre no recuerda?

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

[Continuación de la sección 33 (pp. 105-116): La Peregrinación del Adíos (Hiyyat al-wadr’)].

Como hemos indicado el editor, todo el texto de esta sección a continuación es un extracto de la obra de Ibn Hazm con el mismo título, con mínimos añadidos o variantes señalados por el editor. En esta parte tomada de su obra, Ibn `Arabi menciona a Ibn Hazm en dos ocasiones por su kunya: Abū Muhammad. He aquí pues otra prueba del hecho que de la obra de Ibn Hazm tenía Ibn `Arabi. En tanto estima tenía el zāhiri corrobado de que, de hecho, llegó a ser considerado hazni, nibhir por la cual, según Ibn `Arif, se denominaba a los zāhirif en al-Andalus.

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 encumbrar y completar sus términos con que comienza en su principio desplazado, paratafando el hadiz citado supra: "Y así..."
hemos recordado lo relativo al tiempo de su peregrinación, en la cual nos orde- 
nó que adoptásemos de él nuestros ritos de peregrinación (manâsik)

34. Mención de algunos de sus signos prodigiosos (âyât).

Ibn `Arâbî 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 cita-
das que se corresponden fundamentalmente con los tres compendios de hadîz
que realizó el autor y que ya hemos mencionado supra: Muslim (4 referen-
cias), Tîrînî (tres), Bujârî (1 referencia) y, además, Abî Dâîd (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 `Arâbî
demuestra, como ningún otro rasgo de la obra, la autenticidad de su autora.

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

III. EL PRODIGIO DE LA PALMERÁ DE SEVILLA

Presentaremos en primer lugar el relato que Ibn `Arâbî nos brinda en el Ijitisâr
y, a continuación, la versión que recoge al-Qazwînî en la noticia que dedicó a
la ciudad de Sevilla.

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

1. El milagro de la palmera en el Ijitisâr sârat al-abbâb

Dice Ibn `Arâbi: "Y entre sus signos prodigiosos (âyât) 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 Musîk53, entrando en Sevilla por la

del Consuelo (Bâb-al-Fâraîj)54, en el Palacio del Úmânî [sic] (Dâr al-
'Umânî)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 anoche-
cer. La cortaremos por la mañana, si Dios quiere". Dejaron pues las herra-
mientas que había traído para cortarla en el [patio del] Palacio en que se
hallaba la palmera y se marcharon y fuimos yo con ellos.

Sucedido que uno de nuestros compañeros56 tuvo una visión en la cual vio
al Envío de Dios -que Él le bendiga y salve- sentado en un oratorio (mašyâl)

Tras la lectura de este relato de Ibn `Arâbî -traducido aquí por vez primera-, considero muy probable que este Cementerio de Musîk sea el mismo que recitaba el nombre, sobre todo con posterioridad al milagro de la palmera, de Manâbûr al-Mâjî. Las fechas de los enterramientos indican que, de verdadera tal iden-
tificación, después del milagro el nombre Manâbûr al-Mâjî habría desplazado al anterior en las fuentes posteriores. V. la nota siguiente.

54 "Ibid., pp. 149, 552 y 643. La relación de Bâb-al-Fâraîj con el Cementerio de Musîk demuestra que esta puerta es diferente a Bâb al-`Aşria, localizada -según Ibn Hayyân- como el Cementerio de los Alfareros (ibid., p. 149). Así que me inclino por la segunda hipótesis propuesta por R. Valencia: que la puerta de la fachada" se abrió en el frente meridional del recinto de Sevilla, sobre la muralla con la que los 'abbâb desengancharon los últimos edificios que sobresalían del área ocupada por la ciudad romana: los palacios situados a continuación del Dâr al-Qurra (Palacio de Gibrón) caíales" (Ibid., p. 150. V. también p. 552).

dose con posterioridad (589-91/1192-95 d.C.) en el Aljarafe por orden de Abî Yûsuf, a la orientación y la denominación de Bâb al-Fâraîj?

56 Existe una puerta llamada Bâb-al-Nâjîf. Puerta de la Palmera: "Puerta del primer recinto amurallado de la Sevilla árabe", al igual que la de al-Fâraîj, "que siguió perviviendo en la cerca almorávide de la ciudad, en su frente 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...", R. Valencia, Sevilla musulmana..., pp. 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 llamaría la atención. Es posible pues que estuviese relacionada con el nombre de la Puerta y el Cementerio de la Palmera. Cabe con-

52 No precisa el año exacto. Los más probables son el mismo año 590 -en que el mismo tuvo una visión del Profeta en Trencmen durante su viaje al Magreb (v. Fat. IV, pp. 66 y 498); el 592 y el 595, en los cuales está desfigurada su presencia en Sevilla. Cf. Addison, Quêlê, 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 563/1166 y 575/1179. Las fuen-

tes mencionan también un Manâbûr al-Mâjî (Cementerio de la Palmera) "situated in the puerta del mismo nombre en el flanco meridional de la cerca sevillana" que consta como lugar de tres enterramientos, los años 567/1172, 568/1173 y 569/1172. V. R. Valencia, Sevilla musulmana..., pp. 601 y 602.


56 Lit. "un hombre de nuestros compañeros (abiyyâb)", entendiéndose, en la Vía espiritual. ¿Por qué no mencionar su nombre? Comentaremos la vaguedad de esta expresión más adelante.
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 (ra’aynā fī nujūsi-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 Ijtisār sīrat al-nabi, al menos en su última y definitiva versión, habría sido redactado en Oriente.

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

Comparemos ahora la versión directa, pero literaria, del propio Ibn ‘Arabī, con la versión indirecta, de transmisión oral según se deduce del texto, que el cosmógrafo Zakariyyā b. Muḥammad al-Qazwīnī (m. 682/1283), contemporáneo del Sayyī, nos brinda en su obra Āgīr al-bilād60. 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 ‘Arabī, 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 suelo, por su riqueza agrícola, la producción de leche, la cantidad y variedad de frutas, 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 parangas y parangas, y el aceite mantiene su dulzura durante años. Hay también abundancia de meli e higos secos.

Lleva el patrimonio (nīsha) de Sevilla al ilustre Sayyī Muḥammad Ibn al-‘Arabī, apodado con el sobrenombre de Muḥyī l-Dīn. Yo lo vi en Damasco el..."

60 Al-Qazwīnī, Āqīr al-bilād wa-ajdhī al-bilād, ed. Wüstenfeld, Wiesbaden, 1848, p. 334; ed. Dür Sādir, Beirut, s. d., p. 497. Pueden consultarse cuatro versiones de este relato de Qazwīnī (por orden cronológico):


Kustah dīn-hā... es decir, que se le llamaba 'el señor' (al-‘abīn) o se le consideraba originario de Sevilla. Así traduce: 'De esta ciudad era... Ibn 'Arabī...'.

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 mi 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.

ano 630/1232. Era un excelente Shayj, literato, hombre de sabiduría, poeta, gnóstico y asceta. O décía que escribía unos cuadernos (kāra'īyāt) con que contiene cosas extraordinarias y también ello que había escrito un libro sobre las virtudes (jawa'īyāt) de las alegrías adoratorias del Corán (qawwālī al- Qurān).

De entre sus extraordinarias historias cuenta que habiendo 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 y que al paso de los transeúntes, y por eso comenzó la gente a hablar de la necesidad de cortarla, hasta que decidieron hacerla a diario siguiente. Dijo [Ibn 'Arabī]: «Aquella misma noche vi en mi sueño al Profeta -Dios lo bendiga y salve- junto a la palmera que se le quebra y le decía: ¡Ay, Enviado de Dios! ¡La gente quiere cortarme porque les impido el paso!». Entonces el Enviado de Dios -con el que sea- 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. Refirió 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 Shayj concluye la sección sobre Jabiliyū. La fecha del encuentro referido por al-Qazwīnī y la fecha imprescindible del acontecimiento referido por Ibn 'Arabī (entre el 590 y el 595 presumiblemente), nos permiten suponer, sin mayor precisión, que el Shayj redactó esta versión del Ḥujjar entre el 598 y 630 de la hégira.

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 personaje. 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 Ḥujjar.

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

IV. El simbolismo de la palmera y el capítulo octavo de Fūthūh Makkīyya

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 vay 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 Ḥujjar, me contentaré aquí con traducir el comienzo del cap. VIII de Fūthūh Makkīyya.

En su obra Corps spirituel... Henry Corbin comentó y tradujo parcialmente este capítulo VIII de Fūthūh 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 literaria, los versos con que Ibn 'Arabī introduce este capítulo titulado "Sobre el conocimiento..."
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 cierres 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 nostalgie79.

Baste esta cita para vislumbrar el alcance del simbólico de la Palmera, origen de la Tierra de la Realidad, el Mundo Imaginario en donde, según Ibn 'Arabi, 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 aridad. En este contexto imaginario, 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 relato.

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

El autor de Futuhát, tras referir otro relato que su amigo el Shayj Awhad al-Din Kirmání le contó en persona, introduce así el siguiente relato: "Me dijo
uno de los gnósticos (qâla 11 be'dû l-zârîfīn): Cuando entré en esta Tierra, vi en ella..." (II:393).

"Ciertos gnósticos" es pues el autor original del relato. El relato continúa en primera persona, describiendo frutas de inmensas proporciones y, sin embargo, una mano de pequeñas proporciones puede abarcar, lo cual "aquí (en esta dimensión del mundo) consideran imposible los intelectos". Dice entonces Ibn 'Arabî: "Cuando Dû l-Nûn al-Misîr (m. 869 d.C.) las 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 Dû l-Nûn sobre esta adaptabilidad de las proporciones en esa dimensión de la Realidad, pero entiendo que aquí se remite a una experiencia de Dû l-Nûn donde se trata 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 Corbin42, no creo que esta mención de Dû l-Nûn -única en el texto-, signifique que Dû l-Nûn es el "autor" del relato.Obsérvese que el narrador contó el relato a Ibn 'Arabî directamente (qâla 11.) y Dû l-Nûn es muy anterior a Ibn 'Arabî. Pensar que el relato podría haber tenido lugar en el curso de un encuentro en la dimensión imaginativa, así como el descrito en el Libro de las Teofanías43, en esa misma Tierra de la Realidad, me parece fuera de lugar. Esto por sí sólo bastaría para descartar la identificación del narrador con Dû l-Nûn.

Ya he detallado en otro lugar los títulos de los 117 capítulos de la obra Kitâb al-AbâdîlFA. 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 'Arabî da vida así a 117 heterónimos distintos independientes. Menciona este fenómeno de 'diversificación' de la identidad literaria para dar a entender que la "autora" del relato que ahora analizamos no es una cuestión obvia.

42 Se entiende las referidas frutas, ya se trate de la misma visión o de otra análoga.
43 V. Ibn 'Arabî, La vie merveilleuse de Dû l-Nûn (l'Egyptien d'après al-Kawakib al-durrî fî manâqib Dû l-Nûn al-Misîr), trad. y estudio de R. Deladrière, Sindbad, París, 1988, cuya introducción ofrece un magnífico estudio de las fuentes relativas a Dû l-Nûn.
44 Cf. op. cit., pp. 168-9, donde se le menciona como sujeto agente del relato en cuatro ocasiones.

Mi teoría con respecto al relato visionario es que Ibn 'Arabî ha recurrido a una tercera persona retórica47 y que esta tercera persona únicamente remite a una voz interior de Ibn 'Arabî que sería entonces ese gnóstico en cuestión. Habría entonces que entender "cierto gnóstico me dijo" como "me dije a mi mismo".

Un estudio estilístico detallado demostraría que el estilo del relato se ajusta perfectamente al de Ibn 'Arabî. Tanto la terminología y la escritura, como las reflexiones intercaladas que comentan e ilustran el propio relato reflejan el estilo akbarî. 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 esta y otras obras en los que Ibn 'Arabî 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 'Arabî 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 ambigüedad48.

Con ello, entre otras cosas, se libera de las críticas que tan insólito relato pudiera acarrear. En este sentido, la referencia a Dû l-Nûn, como autoría tradicional reconocida, tiene un doble propósito de legitimación y de disuasión. La mención del maestro epigé do legítima la veracidad de la experiencia visionaria y disuade a los posibles espectadores 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 quedarán agotados, así que hemos limitado a resumir algunas de las maravillas de esta tierra. (...mimmâlaw sharārnâ-hu la-dîyâ-l-kâthbu wa-l-sâmî fa-qâsârâна hâdî l-qadr min râyî l-hâdî l-ard...", v. IVi: 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-
tor del texto: Ibn `Arabi resume porque si se extendiera en la descripción de los detalles de la visión ‘escritor’ e ‘interlocutor’ se agotarían\(^{99}\).

3. Fátima, la hija de Ibn `Arabí:

Si nuestra hipótesis es cierta, la hija del viajero contemplativo, mencionada por su nombre en dos ocasiones (\textit{Fut.} II: 405 y 406), sería entonces una de las hijas de Ibn `Arabí\(^{98}\). Pues bien, nada he averiguado acerca de una presunta hija de Dū 1-Nūn llamada Fátima, pero en el \textit{Ijīṣar} de Ibn `Arabí, como ya se ha mencionado, hallamos una clara referencia a ella (\textit{v. supra} ‘Los hijos del autor. ’). Esto puede constituir otra prueba de que Ibn `Arabí es el viajero imaginal del relato. El pasaje relata que ambos, Fátima y su padre, se hallaban\(^{91}\) en La Meca en el momento del fallecimiento de la hija, el cual había sido anunciado al padre en la Tierra de la Realidad (\textit{Fut.} II: 405).

Si Fátima es la hija de Ibn `Arabí (\textit{ibn at-tan li ismu-hā Fātima}, II: 405) mencionada también en el \textit{Ijīṣar}, su fallecimiento debió de tener lugar en un período anterior a la primera redacción de \textit{Futūḥāt} -concluida en Damasco en el 629 H.- y posterior a la del \textit{Ijīṣar}\(^{92}\).

También parece probable que a esta misma Fátima se refiera uno de los poemas de investidura -transmisión de la estatua iniciática (\textit{jirqa})- recogidos en su \textit{Diwān al-mašīf}, donde Ibn `Arabí, tras referirse a la investidura espiritual de Fátima dice en uno de los versos: “Tenía el propósito de que fuera nuestra hija espiritual (\textit{an takīna lanā bintan}) y mi Señor ha decretado que mi propósito se cumpliera”\(^{93}\).

---

\(^{98}\) Cabe acaso preguntarse si los términos \textit{kānib} y \textit{sāmi} designan aquí al autor -Ibn `Arabí- y al receptor del texto -el lector u oyente en general- o designan dos facultades -activa y receptiva- del propio Ibn `Arabí, la que dicta la experiencia - verdadero “autor”- y la que ‘escribe’ y copia o resume lo que se le inspira.

\(^{99}\) No sería de extrañar que Ibn `Arabí, considerándose heredero por excelencia de la espiritualidad mahoméntica 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 Fátima.

\(^{91}\) Dice literalmente el texto: “y yo estaba viviendo en La Meca (\textit{kutn muṣjūrīn bi-Makka})” (\textit{Fut.} 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. (1215-principio de 1216). V. Adías, \textit{Quête}, pp. 352-357.

\(^{93}\) Puede interpretarse el verso en varios sentidos: O bien Ibn `Arabí habría querido, antes de su nacimiento, tener una hija como ella, con sus cualidades espirituales, o bien, siendo o no su hija auténtica, habría deseadlo que Fátima se convirtiera en su hija espiritual. V. \textit{Diwān Ibn `Arabī} (reediición del \textit{Diwān al-kabīr}). Dār al-kutub al-`Imāra, Beirut, 1996, p. 53.

\(^{94}\) Véase también otro poema que relata la investidura de Umm Muḥammad, acaso una de sus esposas, ya que los tres hijos de Ibn `Arabí, como he mencionado, se llaman Muḥammad (\textit{ibid.}, p. 58).