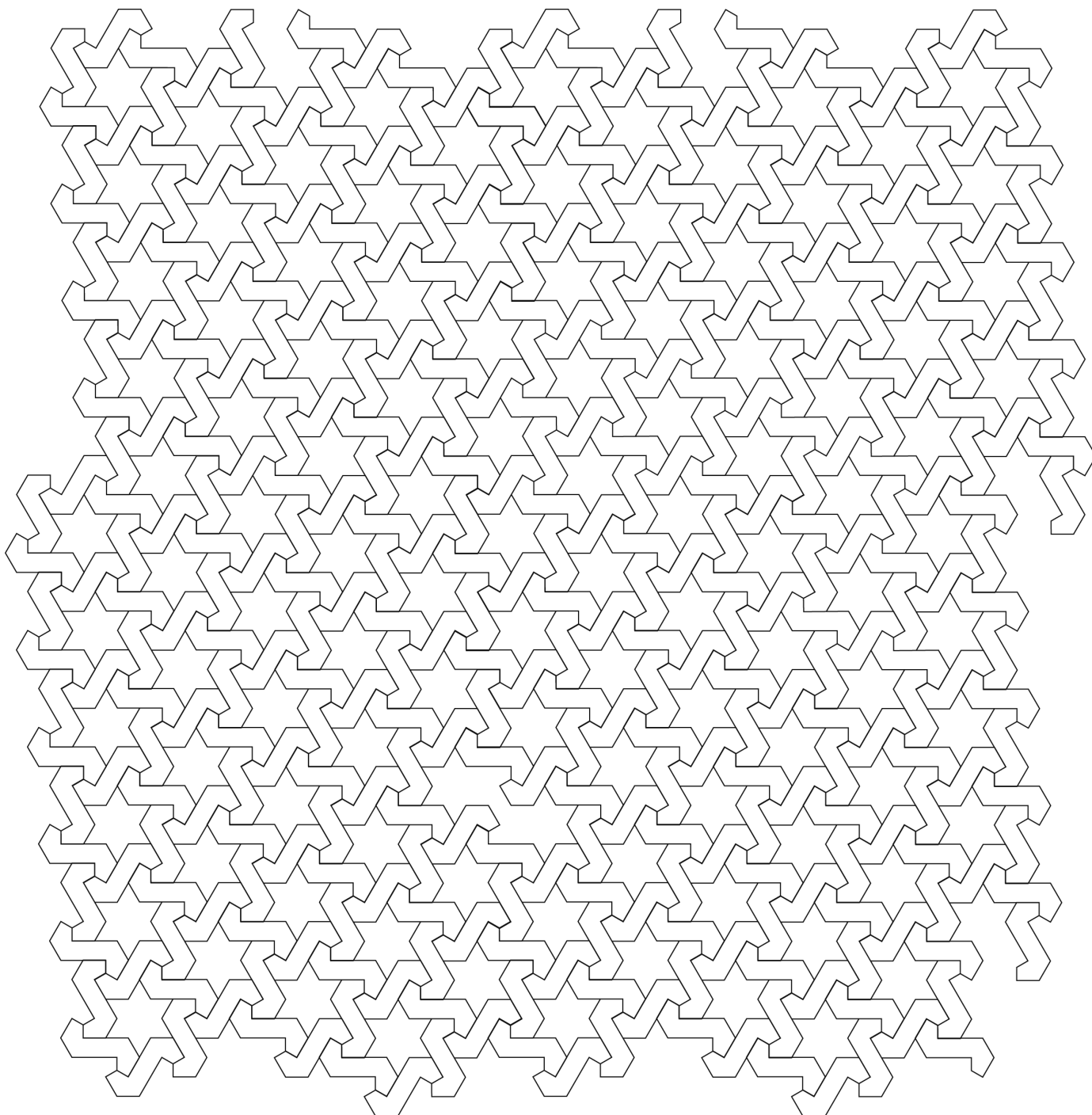


.....

**IBN 'ARABĪ Y EL PAPEL DE LA LITERATURA EN EL SUFISMO:
UN ANÁLISIS DE SU OBRA
“LA DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS”**

Gustavo C. Bize

Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires - NDO



1. INTRODUCCIÓN: IBN ‘ARABĪ Y SU OBRA

Nacido a mediados del siglo XII, en aquella Murcia andalusí tan distante –en todos los sentidos– de las legendarias capitales orientales de la espiritualidad y la cultura islámicas, nada permitía suponer que Ibn ‘Arabī¹ se convertiría en la figura bisagra del sufismo: su más preciso tratadista y su metafísico más profundo y universal, marcando con su obra y su doctrina un antes y un después en la espiritualidad del Islam.

No hablaremos de la vida del Šayḥ, ya otros lo han hecho exhaustivamente², solo nos referiremos al *leitmotiv* de su obra, y a la presencia en ella de un libro singular que no ha despertado el interés que merece.

Comencemos diciendo que los estudios sobre el legado akbarí se han multiplicado en las últimas décadas en occidente, sobre todo en torno de su doctrina metafísica y espiritual así como sobre su influencia en otros autores³. Asimismo han ido apareciendo más traducciones de sus obras a lenguas europeas, el español entre ellas –en este caso no tanto como sería de desear–⁴. En síntesis, el interés por Ibn ‘Arabī no hace más que aumentar.

1 Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-‘Arabī al-Ṭāṭī al-Ḥātimī (Murcia 1165 - Damasco 1240), conocido sobre todo por su *laqab* Muḥyiddīn, y por otros como al-Šayḥ al-Akbar (el más grande maestro) o al-*Kibrīt al-Aḥmar* (el azufre rojo), entre varios más.

2 Sobre la vida de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī y sus proyecciones antiguas y actuales, hay dos libros ineludibles: Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Gallimard, París, 1989 (trad. al español: *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996); y Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The spiritual life and thought of Ibn ‘Arabī*, Anqa Publishing, Oxford, 1999.

3 Esto merced a la labor de varios especialistas que se han dedicado al estudio de Ibn ‘Arabī (tanto de su vida como de su obra y doctrina, y de la influencia que esta última ha ejercido), como M. Chodkiewicz, W. Chittick, D. Gril, C. Addas, S. Hirtenstein, P. Beneito y tantos otros. Una visión panorámica de la importancia de los estudios sobre Ibn ‘Arabī puede obtenerse visitando la página web de la Ibn ‘Arabī Society (www.ibnarabisociety.org/index.html), donde hay un índice de artículos por autor que es una muestra representativa de la producción erudita sobre el tema. Asimismo, allí puede verse el índice de los 56 números del *Journal* de la institución (con mucho material disponible *on line*), que se publica desde 1982. En la página de la Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī Society Latina (ibnarabisociety.es/) pueden encontrarse también muchos de esos mismos artículos traducidos, y otros de especialistas del ámbito hispanoparlante.

4 La situación, no obstante, es mucho mejor que aquella que –con cierta nostalgia–, recordamos de cuando –hace treinta y cinco años– empezábamos a conocer a Ibn ‘Arabī a través de los trabajos de Asín Palacios, ilustre arabista y pionero en estos temas –con cuyas teorías nos animábamos a disentir con ímpetu juvenil–, y a quien tanto debemos. Sin ir más lejos, por su entrañable *Crestomatía de árabe literal*, que en una edición de 1959 nos regalara un amigo a comienzos de los 80, y que nos ha acompañado desde entonces, primero en el aprendizaje y luego en la enseñanza del árabe clásico. Asín Palacios incluye en esa crestomatía una breve historia del *Rūḥ al-Quds* (*Epístola sobre el Espíritu de la Santidad*), y fue el primer texto original en árabe que conocimos y traducimos de Ibn ‘Arabī.

La extensa producción escrita del Šayḥ al-Akbar, alrededor de 350 títulos, todavía no ha sido delimitada con precisión pese al enjundioso y pionero trabajo de Osman Yahya realizado hace ya más de cincuenta años⁵. La mayoría de sus obras todavía permanecen como manuscritos distribuidos en bibliotecas y museos de Europa y el Próximo Oriente, relativamente pocas han sido impresas o cuentan con ediciones críticas⁶. No obstante esta situación puede decirse que ya tenemos una idea de cuáles son los libros –y los temas– más importantes de esa ingente producción literaria⁷.

Clasificar temáticamente una obra específica de Ibn 'Arabī suele ser una tarea ardua, como ya lo señaló O. Yahya en su *Histoire*:

Una tentativa de clasificación por materias de las obras de Ibn 'Arabī de manera sistemática y racional es harto difícil. En efecto: nuestro autor no se ocupa jamás en una misma obra de un tema determinado sino de una multitud de cuestiones sin ilación lógica. Tratamos con una personalidad singular donde el metafísico, el místico y el poeta se confunden.⁸

Pero eso no nos impide afirmar que los temas que aborda el Šayḥ al-Akbar en sus escritos son los de un espiritual bien educado en su fe y embebido en su cultura. En primer lugar las ciencias de la fe (*'ulūm al-dīn*), que incluyen las tradiciones proféticas, la exégesis coránica, la teología racional y dogmática (*kalām*) y el derecho (*fiqh*)⁹. En segundo lugar, las ciencias de la vida espiritual, ante todo la ética (*'ilm al-aḥlāq*), y luego las ciencias de los estados y las estaciones (*al-aḥwāl wa-l-maqāmāt*), de los conocimientos gnósticos (*al-ma'ārif*) y los secretos divinos (*al-asrār al-ilāhīya*). Naturalmente, las ciencias de la vida espiritual dependen más de la realización personal del místico que del aprendizaje que puede obtenerse de los libros y los especialistas como en el primer caso.

5 Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*. Étude critique, Institut Français de Damas, Damasco, 1964.

6 Algo más de 70 libros de Ibn 'Arabī han sido impresos (en su lengua árabe original) según indica O. Yahya (*op. cit.*, p. 699), y creemos que poco se habrá agregado en las últimas décadas. Sí han crecido sin cesar las traducciones de sus libros a lenguas europeas, así como de fragmentos de su obra cumbre (y la más extensa), *al-Futūḥāt al-Makkīya*. Una evolución sobre la impresión de obras del Šayḥ en los siglos XIX y XX puede verse en el artículo de Martin Notcutt: "Ibn 'Arabī in print", en *Muhyiddin Ibn 'Arabi - A Commemorative Volume*, Element (for The Ibn 'Arabi Society), Dorset, Gran Bretaña, 1993, pp. 328-339.

7 S. Hirtenstein, en el Apéndice 1 de su obra ya citada, nos ofrece una lista de 30 obras importantes de Ibn 'Arabī, todas ellas impresas, algunas traducidas, con una breve referencia a su contenido, temática y época de su redacción. *Op. cit.*, pp. 267-272.

8 O. Yahya, *op. cit.*, p. 107.

9 Y otros temas relacionados, como la historia del islam, la vida del Profeta y sus compañeros, y desde luego una buena formación en lengua árabe. Las ciencias de la fe incluyen multitud de disciplinas conexas a las principales, como las diferentes lecturas coránicas, la "ciencia de los hombres" (*'ilm al-niḡāl*: biografías de los transmisores de hadices), las causas de la revelación, etc., etc.

Ibn ‘Arabī ha dejado un testimonio de su formación en estos dos campos en su *Iğāza*¹⁰ al sultán al-Muzaffar fechada en el mes de Muḥarram del 632 (1234). En ella da una lista de sus maestros en diversas disciplinas, indicando qué estudió con cada uno de ellos¹¹ y el tipo de diploma obtenido. Ese mismo escrito es una de las fuentes principales sobre los títulos de los libros de su autoría, cuya lista (más de 270 obras) aparece al final del mismo.

Más importante que este ámbito temático que engloba la obra del místico murciano, es la fuerza que la anima y que le da su especial cohesión: el saberse predestinado para una misión. Un detalle importante a este respecto es que Ibn ‘Arabī no se adjudica su producción literaria, repetidamente afirma que todo lo que escribe proviene de la inspiración y del develamiento divino:

...Y este libro ha llegado a nosotros de esa manera, pues ¡por Dios! que no he escrito ni una sola letra de él que no proviniera del dictado divino, del pronunciamiento señorial y de la inspiración espiritual...¹²

O bien:

Al escribir estas obras no he querido oficiar de escritor, ni menos aún perseguir una meta precisa, sino que todo me ha llegado por una inspiración que ardía en mi corazón y abrumaba mi pecho.¹³

A esta caracterización del legado akbarí en su conjunto, como una producción literaria-espiritual al servicio de una misión, recurriremos más adelante para encuadrar la obra específica que nos ocupa.

2. LA DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS: SINGULARIDAD Y EDICIONES

La obra que nos proponemos estudiar en este trabajo se aparta del marco temático general que distingue la obra de Ibn ‘Arabī, pero no así de su motivación esencial como veremos. Nos referimos a la *Muḥāḍarat al-abrār*, cuyo título completo es: *La disertación de los piadosos y la velada de los justos entre la literatura, las anécdotas y las historias*¹⁴.

10 Certificado de estudios y diploma de aptitud que se otorgaba (y aún se sigue haciendo en círculos tradicionales) como una confirmación de haber estudiado cierta obra (u obras), y estar capacitado para enseñarla y transmitirla.

11 La *Iğāza* ha sido reproducida en algunas ediciones modernas de la obra de Ibn ‘Arabī, por ejemplo, en *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, 2ª edición, 2004, pp. 7-13: “Mu’allafātuh” wa-šuyūḥuh” (“Sus obras y sus maestros”).

12 *al-Futūḥāt al-makkīya*, El Cairo, 1329, t. III, p. 456. (En adelante: *Fut.*)

13 Del *Fihris*, el índice de sus obras destinado a uno de sus discípulos. Cit. por O. Yahya, *op. cit.*, p. 40.

14 *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-ahyār*. Hay otras versiones del título, colocando en plural la primera parte

Este trabajo del Šayḥ al-Akbar es singular por varias razones que luego desarrollaremos: 1º) es un libro de *adab*, de literatura en el sentido clásico del término en el ámbito árabe-islámico. 2º) Es sin duda una obra de Ibn ʿArabī –como demostraremos luego–, y no lo es completamente, en el sentido de que él reconoce haber consignado allí material de innumerables libros de literatura, religión y sufismo, aparte naturalmente del suyo propio. 3º) Es, exceptuando a las *Futūḥāt*, la obra impresa más voluminosa del legado akbarí, y no obstante la menos estudiada por los especialistas (por no decir casi completamente ignorada). 4º) Es un material muy rico sobre la formación de Ibn ʿArabī y los intereses literarios de la élite educada de su época, andalusí y oriental, y de los círculos sufíes en particular. 5º) Pese a su temática, aparentemente marginal a los intereses centrales del sufismo, una lectura atenta lo muestra sembrado de alusiones a la enseñanza akbarí y un libro destinado a la educación espiritual de los *murīdūn*.

La *Muḥāḍarat al-abrār* se encuentra entre las primeras obras de Ibn ʿArabī impresas en la época moderna (junto con las *Futūḥāt*, el *Fuṣūṣ* y el *Dīwān*)¹⁵. Fue publicada en El Cairo en los años 1282, 1305 y 1324 H. (=1865, 1888 y 1906)¹⁶. Ediciones más modernas se han impreso en Beirut (1968 y 2007 –2ª ed.–)¹⁷. Nosotros trabajamos originalmente con la última edición libanesa mencionada, pero como la edición de 1968 es de dominio público, es la más citada por otros especialistas y puede descargarse libremente de la web¹⁸, daremos de aquí en las referencias a ambas ediciones¹⁹.

La edición de 1968 viene precedida de una breve noticia que aparece después del habitual exordio:

Esta edición del libro *La disertación de los piadosos y la velada de los justos* del Šayḥ al-Akbar... se basa en una copia original ológrafa del autor, y en la primera edición del año 1183 (*sic*)²⁰ H. del mes de Rabīʿ al-Tānī, y en la edición del año 1324 de El Cairo.²¹

(“disertaciones”, “veladas”), y una forma más breve aún: *al-musāmarāt fī l-taṣawwuf: Las veladas en el sufismo*. Sobre las variantes en el título ver O. Yahya, *op. cit.*, p. 396.

15 Cfr. M. Notcutt, *op. cit.*

16 Cfr. O. Yahya, *op. cit.*, p. 397.

17 Dār al-Yaqza al-ʿArabīya, Beirut, 1968: Dos tomos, 488 y 510 pp. La más moderna es de Dār al-Kutub al-ʿIlmiya, Beirut, 2007, dos tomos en un solo volumen, 344 y 352 pp. Las divisiones en volúmenes son las mismas y el contenido idéntico, solo que la edición más reciente (2007), al tener una caja de tipografía más grande, resulta en un número menor de páginas.

18 Cfr. <https://archive.org/details/mohadaratabrar>.

19 La primera cita, identificada con “A” corresponderá a la edición de 1968, con “B” indicaremos la edición de 2007, en cada caso indicando el tomo y página (ej. A-II, p. 11: edición de Beirut de 1968, tomo II, p. 11). Más allá de ser idénticas en el contenido –con excepción de la caja tipográfica–, ambas ediciones se “complementan” en los errores de imprenta: las erratas de una están corregidas en la otra.

20 Un evidente error de tipografía, debe tratarse de la edición de 1282, pues 100 años antes (1183=1769) todavía no había imprentas en Egipto.

21 *Muḥāḍarat al-abrār* (de aquí en adelante: *Muḥ.*), A-I:3; esta noticia no figura en la edición de 2007.

No hay otras indicaciones sobre esa “copia ológrafa” y no hemos tenido acceso a las ediciones de El Cairo, aunque es posible obtener en la web un archivo digital parcial que –por su apariencia y otras constataciones– seguramente corresponde a una de esas antiguas ediciones impresas en esa ciudad²².

3. EL PROBLEMA DE LA AUTENTICIDAD

Pese a que hace varios años que leemos y disfrutamos de la *Muḥādara*, en el momento en que nos dispusimos a preparar este trabajo nos percatamos de que, entre algunos especialistas, subsiste la duda sobre la atribución de la obra a Ibn ‘Arabī²³. Esto se origina en el trabajo ya citado de O. Yahya, quien le asigna el N° 493 en su Repertorio General (RG), y dice en la noticia adjunta:

Nota: Historia.

El libro *Maqāmāt al-awliyā’* de Sulamī (m. 410/1021) habría servido de base, según Ibn ‘Arabī, a la elaboración del presente tratado. Ver p. 7 de la ed. del Cairo. (...)

Según Brockelmann (S. I, 799/130) este tratado sería apócrifo y posterior a Ḍahabī (muerto en 748/1348). Indica además que en la edición de El Cairo de 1324 H. habría un apocalipsis de la época de las cruzadas (ver R. Hartmann: *Schr. Königsb.* WG, I, 3, 1923, 59/116) e igualmente la historia del 5° sitio de Constantinopla por los musulmanes en el año 100 de la Hégira. Esta última parte está traducida por Nargisī en la quinta parte de su obra *Hamsa*. (...) ²⁴

En principio la clasificación temática como una obra de historia no es correcta (ni en su sentido clásico de *ta’rīḥ* –historia “cronológica”– ni como obra de *tarāḡim* –biografías–). Esto quedará claro más adelante.

22 <http://www.sufi.ir/books/download/arabic/ibn-arabi/mohazeratol-abrar.pdf>. En este archivo (que semeja las antiguas ediciones de la imprenta de Bulāq) se aprecia un índice de la segunda sección de la obra, y luego el texto de la primera sección inconcluso que llega hasta la p. 212 (=p. 200 de B, y p. 281 de A).

23 Otros en cambio afirman que su autoría “está fuera de duda” (cfr. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, The Islamic Text Society, Cambridge, 1993, p. 100, n. 24), o la citan y utilizan sin cuestionar su autenticidad, como C. Addas (*Ibn ‘Arabī o la búsqueda...*, *op. cit.*, Murcia, 1996, pp. 107/108) o R. Deladrière (“The *Divān* of Ibn ‘Arabī”, en: http://www.ibnarabisociety.org/articles/diwan_1.html).

24 O. Yahya, *op. cit.*, p. 397. Reproducimos aquí solo lo que interesa respecto de la temática y autenticidad.

⋮

En cuanto al libro de al-Sulamī que se cita como fuente, efectivamente en la página 7 de la edición del Cairo²⁵ figura esa obra, pero entre otras 36, y no en el primer lugar ni tampoco señalando nada especial. Volveremos *infra* sobre las fuentes con un análisis más pormenorizado.

A partir de las dudas expresadas por Brockelmann es que O. Yahya coloca la *Muḥāḍara* en la lista de obras apócrifas y dudosas²⁶, pese a que está mencionada en las dos listas de sus libros redactadas por el mismo Ibn ʿArabī (el *Fihris* y la *Iǧāza*).

De la referencia del eminente orientalista alemán parece inferirse que la *Muḥāḍara* es, o bien una obra de al-Dahabī falsamente atribuida a Ibn ʿArabī, o que contiene material *original* de una obra de ese historiador damasceno que murió un siglo después que el Šayḥ (en 1342). Aparentemente habría cierta incongruencia cronológica en algún texto de la obra, específicamente algo referido a las cruzadas posterior a Ibn ʿArabī (claramente no ese sitio de Constantinopla, ocurrido en el 100 H., durante un año entre 717-718)²⁷. De ser así, debe ser una interpolación posterior, pues las evidencias de la autoría de Ibn ʿArabī son incontables en toda la *Muḥāḍara*.

3.1. Evidencias de que *La disertación...* es una obra de Ibn ʿArabī

Antes de seguir adelante corresponde que metodológicamente disipemos las dudas sobre la autoría de la obra²⁸.

Comencemos reiterando lo adelantado *supra* y que luego desarrollaremos: esta obra es una recopilación que hace el Šayḥ al-Akbar de material propio –pero sobre todo ajeno– de fragmentos con valor literario, y por ende no cabe analizar su autoría a partir de análisis o comparaciones con otras obras suyas, sino detectar su autoría en una lectura atenta a los detalles, el estilo y las autorreferencias.

La evidencia más clara de su autoría es la existencia de varios pasajes autobiográficos en la *Muḥāḍara* que se encuentran presentes en otros libros de Ibn ʿArabī. Veamos en detalle²⁹:

25 Ver en: www.sufi.ir/books/download/arabic/ibn-arabi/mohazeratol-abrar.pdf, la copia parcial de la ed. del Cairo antes mencionada, p. 7, en la línea 3, entre el *Musnad* de al-Qaḍāʾī y la *Risāla* de al-Qušayrī. Cfr. también *Muḥ.* A-I, p. 11, línea 14, y B-I, p. 11.

26 Cfr. *ibidem*, pp. 75 y 76.

27 Menos aún se entiende lo de la *Ḥamsa* (en persa) de Nargisī (m. 1044 H./1635). ¿Tradujo al persa una reseña de ese hecho histórico del primer siglo de la Hégira? De cualquier forma, no hemos encontrado eso en nuestra lectura de la “Disertación...”, y no hemos tenido acceso todavía a ese suplemento de la obra de Brockelmann donde esperamos se mencione el pasaje que despierta dudas para analizarlo.

28 Máxime teniendo en cuenta que hay varios casos de obras impresas (en árabe y en lenguas europeas) que le han sido atribuidas erróneamente, como el *Tratado de la Unidad* (ver al respecto: Awḥad al-din Balyani, *Epístola sobre la Unicidad Absoluta*, trad. de M. Chodkiewicz, Ediciones del Peregrino, Rosario, 1985), o una exégesis del Corán en árabe que cuenta con varias ediciones.

29 Algunas de estas coincidencias las habíamos notado en nuestra primera lectura del libro, otras provienen de

1) La mención sobre la categoría de los *rağabīyūn* y el estado especial que les sobreviene en el mes de Rağab, y la historia de un encuentro del autor con uno de ellos en oriente. La mención en la *Muḥāḍara* es más breve, como un resumen: luego de referirse a la existencia de esa categoría de espirituales, relata que conoció a uno de ellos y refiere un diálogo que no figura en las *Fut.*:

Sabe que Dios tiene cuarenta hombres entre Sus criaturas a los que observa y les veda moverse, pues los vuelve inválidos y no pueden realizar ningún movimiento durante todo el mes de Rağab, del principio al fin del mismo. (...) Y ven en ese estado maravillas sobre los seres según lo que Dios quiere. (...) Nos reunimos con uno de ellos en el mes de Rağab mientras estaba recluido en su casa, prisionero de ese estado [espiritual] –era vendedor de zanahorias y de verduras en general–. Le pregunté sobre su estado y me informó cómo era según lo que ya sabía del mismo. Me relató algunas maravillas y le pregunté: “¿Tienes algún vestigio permanente [de ese estado fuera del mes de Rağab]?” Y me contestó: “Sí, tengo un vestigio que proviene de Dios y es que puedo distinguir especialmente a los rafidíes, los veo como perros³⁰, y jamás pueden ocultarse de mí”. Algunos de esos [rafidíes] encubiertos –que no eran reconocidos por los verdaderos sunníes–, se han arrepentido gracias a él, dado que eran hombres justos...³¹

2) La visión que tuvo Ibn ‘Arabī en una reunión de *dīkr* en casa de Abū Muḥammad al-Ḥayyāt (en Sevilla seguramente), relatada en *al-Durra al-Fāḥira* y en la *Muḥāḍara*³². En este caso también el texto presente en “La disertación...” está resumido³³:

Me sumergí una noche en una visión, cuando estaba pernoctando con un grupo de los justos... Me veía a mí mismo y al grupo en un aposento sumido en la mayor de las tinieblas, donde no teníamos otra luz que la que emitían nuestras esencias. Se extendían las luces de nuestros cuerpos y nos iluminábamos con ellas. Entonces entró donde estábamos una persona de

indicaciones que encontré en las obras de C. Addas y M. Chodkiewicz.

30 En las *Fut.* dice que los ve como “cerdos”, en ambos casos son animales impuros para la tradición islámica. Los rafidíes (*rawāfiḍ*) son, en este contexto, shiíes exaltados en sus opiniones sobre ‘Alī o en su rechazo por los primeros tres califas.

31 Cfr. *Fut.*, II, pp. 8 y 9, y en *Muḥ.* A-I, p. 417/418 (B-I: 295/296). Sobre el texto tal cual figura en las *Fut.* ver nuestra traducción de ese párrafo en *al-Hikma*, n° 7, pp. 16/17.

32 El de la *Durra* fue traducido por Austin (Ibn ‘Arabī, *Los sufíes de Andalucía*, Sirio, Málaga, 2007), el de la *Muḥāḍara* está en A-II, p. 53 (B-II, p. 36).

33 Fiel a los parámetros que establece en el prefacio del libro (ver *infra*), Ibn ‘Arabī omite la referencia a un personaje presente en la reunión sobre cuya fe dudaban los presentes, y sobre el cual interroga en primer lugar al “mensajero” de la visión. Aparte de esto solo hay pequeñas diferencias en la redacción.

hermoso rostro y decir que nos habló: “Soy un mensajero de la verdad para vosotros”. Yo le pregunté: “¿Cuál es el mensaje que traes?” Dijo: “Sabed que el bien está en la existencia, y el mal en la nada. El hombre recibió la existencia por Su Generosidad, y lo estableció como *un opulento incompatible con su existencia*³⁴. Lo conformó con Sus Nombres y Atributos, pero él los niega al contemplar su esencia, viéndose [solo] a sí mismo en él mismo, y el número regresa a su origen pues [solo] Él es y no tú”. Le informé al grupo de la visión y se alegraron y agradecieron a Dios.

3) El primer encuentro con Nizām en la Meca, durante la circunvalación a la Ka‘ba, en que ella interpreta los versos que él estaba recitando. Esto se encuentra en el *Tarġumān al-Ašwāq* (y naturalmente también en el *Daḥā’ir*, su comentario), y en la *Muḥādara*³⁵. Después de relatar el episodio en sí, Ibn ‘Arabī incluye a continuación los cuatro primeros poemas del *Intérprete de los deseos*. Las diferencias entre ambos textos son pocas (y apenas de alguna letra o palabra en los versos):

Estaba un día haciendo las circunvalaciones y me sobrevino un estado [espiritual] que ya conocía. Me aparté entonces del sendero adoquinado a causa de la gente, y seguí circunvalando sobre la arena. Se me ocurrieron entonces unos versos y me puse a recitarlos [en voz alta] escuchándolos yo mismo y quien me hubiera seguido, aunque no había allí nadie. Yo decía llorando: (...) Y no hice más que sentir un golpe entre mis omóplatos que me hizo volver mi rostro y vi a una joven de las rumíes como no vi a otra de más bello rostro, ni de hablar más dulce, ni de más grata compañía, ni de significados más sutiles, ni de conversación más simpática que ella. Había superado a [todas] las mujeres en simpatía, educación, belleza y conocimiento. Me dijo: “Señor mío, ¿qué estabas diciendo?” (...)³⁶

34 En la *Durra*: “una singularidad en su creación” (*waḥdanīya* fī wuġudih), en la *Muḥ*.: “un rico/opulento (=alguien que tiene lo suficiente) incompatible con su existencia/creación” (*wāġidan yunāfi wuġūda-hu*). Puede tratarse de un error del copista en la *Muḥ*. pues hay solo dos transposiciones de letras, aunque ambas versiones tienen sentido.

35 El texto árabe del *Tarġumān* puede verse en la edición crítica árabe con traducción al inglés (solo de los poemas y parte del comentario) de R. Nicholson (*The Tarjuman al-Ashwāq*, Theosophical Publishing House, Londres, 1978, pp. 14 y15). Una traducción al francés completa es la de M. Gloton (*L'interprète des désirs*, Albin Michel, París, 1996, pp. 54/57). El mismo texto está en la *Muḥādara*, A-II, pp. 56/58 la anécdota, y 58/59 los poemas del *Tarġumān* (B-II, p. 38/39 y 39/40).

36 Este poético relato del encuentro con Nizām siempre nos ha parecido que está transmitido en clave simbólica. Más allá de que nos resulta poco probable que una mujer toque por la espalda a un hombre solo que está circunvalando la Ka‘ba lejos de la gente para entablar una conversación (tanto en esa época como hoy en día), ese “toque” entre los omóplatos, el lugar donde estaba la “marca” del Sello de la Profecía en el Profeta Muḥammad, no deja de ser llamativo para quien se convertiría en el “Sello de la santidad muhammadiana”. Algo análogo podría decirse del nombre de esa bella muchacha, que ella le da ante su requerimiento: *qurra al-*

Hemos omitido el conocido poema inicial del *Intérprete de los deseos*, que a continuación Ibn ‘Arabī repite para Nizām y ella los interpreta. A continuación Ibn ‘Arabī incluye algunos poemas del inicio del *Tarǧumān*³⁷.

4) La carta-consejo al sultán Kaykā’ūs, presente en las *Futūhāt*, y en la *Muḥāḍara*. El texto introductorio es prácticamente el mismo, solo que en la *Muḥāḍara* Ibn ‘Arabī no coloca la fecha de la carta de Kaykā’ūs que está respondiendo:

[*Muḥāḍara*] **Entre los buenos consejos**, está lo que le escribimos al sultán ‘Izz al-Dīn al-Gālib b. Amr Allāh Kaykā’ūs, en respuesta a una misiva que nos llegó de él, ¡Dios lo apoye y fortalezca!: “En el Nombre de Dios...”³⁸

[*Futūhāt*] **Recomendación**,³⁹ y buen consejo que le escribí al sultán al-Gālib b. Amr Allāh Kaykā’ūs –soberano de las comarcas rumíes en tierras de los griegos, Dios tenga misericordia de él–, en respuesta a una misiva que nos escribiera en el año 609: “En el Nombre de Dios...”⁴⁰

Sigue la carta, que es idéntica salvo que en el primer párrafo no agrega en la *Muḥāḍara* su nombre luego de presentarse como “su padre”⁴¹ en el sentido espiritual.

5) La visión sobre la “intriga” (*makr*) de Dios que tuvo en Bagdad en el año 608:

[*Muḥāḍara*] Estaba en Bagdad en el año 608 y vi en sueños la noche del día 11 de Ramadán que se habían abierto las puertas del cielo, que asimismo se habían abierto los depósitos de la intriga [divina] y que un pregonero anunciada: “¿Qué se hará descender esta noche de la intriga de Dios?”, y me desperté asustado por lo que había visto.⁴²

‘ayn, “la frescura de los ojos”, una clara alusión a un famoso hadiz profético.

37 Cfr. *Tarǧumān*..., cit., pp. 15/17, poemas II –excepto el último verso–, III y IV. El poema I se encuentra incluido dentro mismo del relato y es el que Nizām le interpreta.

38 Cfr. *Muḥ.*, el texto comienza en A-II, p. 454 y se extiende hasta la p. 457 (B-I, p. 310 y 312).

39 Esto se encuentra en el larguísimo capítulo final de las *Fut.*, el 560, que se llama “Sobre la recomendación (*waṣīyya*) sabia de la cual puede beneficiarse el aspirante que recorre [el camino espiritual], el que ha arribado [a la meta del mismo] y quien se aboque a ella, si Dios quiere”, y que recoge muchísimas de estas recomendaciones a modo de consejos finales para la vida espiritual, la mayoría del propio Ibn ‘Arabī, pero hay algunas de otros, como ser la enseñanza de algún hadiz, o de un destacado compañero del Profeta, etc. Estas *waṣīyyā* también abundan en la *Muḥāḍara* y probablemente una comparación más exhaustiva permita encontrar otras coincidencias entre estas dos obras del Šayḥ.

40 Cfr. *Fut.* IV, p. 547.

41 En *Fut.* dice: “La preocupación... que ha llegado a su padre *Muḥammad ibn al-‘Arabī*”, lo resaltado no está en el texto de la *Muḥ.*

42 *Muḥ.* A-II, p. 473 (B-II, p. 323).

[*Futūḥāt*] Tuve una visión cuando estaba en Bagdad en el año 608, se habían abierto las puertas del cielo y descendían los depósitos de la intriga divina como si fuera una lluvia general, y escuché a un ángel que decía: “¿Qué descenderá esta noche de la intriga?”, y me desperté aterrado...⁴³

Hemos reflejado en la traducción las ligeras diferencias en ambos relatos, aparte de que en la *Muḥāḍara* define el día de Ramadán en que tuvo lugar esa visión.

Aparte de los textos que acabamos de mencionar⁴⁴, reproducidos de otras obras suyas con los recortes propios que el autor estima necesarios para el contexto en que los incluye: un libro de literatura, donde cabe colocar algo de la mejor poesía propia, o del género epistolar que se ha cultivado, etc., hay muchos otros indicios concretos de la autoría de Ibn 'Arabī, como la mención de los *asānīd* bajo cuya autoridad transmite⁴⁵, las múltiples referencias a al-Andalus y a personas que conoció allí, fechas concordantes de su periplo por oriente, sutilezas de estilo propias de él, o la visión de Abū Madyan a la cual nos referimos *infra*, entre muchas otras.

Creemos que estas evidencias –y otras que se aclararán al proseguir con nuestro análisis–, son suficientes para certificar la autoría de Ibn 'Arabī. Por lo demás, quizás una lectura atenta del prefacio de la *Muḥāḍara* hubiera bastado para evitar algunos de estos malentendidos que se han seguido repitiendo en atención a la autoridad del autor⁴⁶.

4. EL PREFACIO DE “LA DISERTACIÓN” Y SUS DEFINICIONES. EL LIBRO Y LA LITERATURA. LAS FUENTES. LAS CADENAS DE TRANSMISIÓN DE SUS MAESTROS

En la introducción a la *Muḥāḍara* Ibn 'Arabī define su contenido, los límites que se ha impuesto, su concepción de la literatura, las fuentes de las cuales ha extraído material para este libro, y una larga referencia a las autoridades de transmisión (*asānīd*) en las que apoya lo que refiere de distintos autores que ha estudiado.

43 *Fut.* II, 529-530. En este caso, a continuación, Ibn 'Arabī analiza los alcances de esta intriga de Dios y quienes están a salvo de ella.

44 Y otros como la anécdota de al-Ḥaššāb –que reproducimos al final del punto 6 referido a la visión de Abū Madyan, y que figura en el *Kitāb al-Isfār*–, o el sueño premonitorio que tuvo en Sivas, que debe estar en alguna obra que no pudimos aún identificar.

45 Ver *infra* el punto 4.3.

46 Por ejemplo, en ese magnífico trabajo que es el Archivo de MIAS, se hacen eco de la opinión de O. Yahya, sea poniendo a la obra de Sulamī como fuente (y como una obra de *adab*, lo cual es incorrecto como luego veremos), o señalando la presunta atribución del *Muḥāḍara* a Dahabī, algo ciertamente muy improbable como luego aclaramos (ver pto. 5, *in fine*). Sobre el archivo de MIAS, ver http://archive.ibnarisociety.org/archive_reports/works_pdf_alpha/493.pdf#page=1&page=1&toolbar=1&navpanes=0.

A continuación del habitual exordio en prosa rimada alabando a Dios por las cosas provechosas que suscita de la disertación de los piadosos, de las sentencias sabias, de la síntesis de la palabra, etc., el Šayḥ al-Akbar define el contenido de la obra en estos términos:

He consignado en este libro –que he llamado “La disertación de los piadosos y la velada de los justos”– diversos textos literarios de disciplinas como las admoniciones, los refranes, las narraciones curiosas y otras historias, las vidas y conductas de los antepasados, de los profetas –con ellos sea la bendición y la paz de Dios– y las comunidades, historias de los reyes árabes y no árabes, las virtudes éticas y las maravillas que han ocurrido. Y asimismo lo que se nos ha narrado de las tradiciones proféticas sobre el origen de las cosas, el desarrollo del mundo y su secuencia y lo que Dios ha depositado en las maravillas de la creación y de la sabiduría. Expongo en él un poco sobre el ser humano, algo sobre las maneras de personajes ilustres de abo-lengo, anécdotas graciosas y entretenidas que no impliquen menoscabo de la religión, y también algo de aquello con lo que se solazan las almas cuando lo escuchan y que no entraña ni retribución ni castigo.⁴⁷

Este párrafo es como un catálogo de los géneros de la literatura árabe clásica: admoniciones (*mawāʿiẓ*), refranes (*amṭāl*), anécdotas curiosas (*nawādir*), vidas ejemplares (*siyar*), historia (*aḥbār*), ética (*aḥlāq*), maravillas (*ʿaǧāʾib*), tradiciones proféticas (*ahādīṭ*) y cuentos varios (*ḥikāyāt*), graciosos y entretenidos. No menciona la poesía, quizás porque su presencia es ineludible en todos los estilos literarios, y de hecho abunda en este libro.

En el libro incluso proliferan los ejemplos de elocuencia (*balāga*), dado ese particular aprecio que tiene el espíritu árabe por el “buen decir”. También encontramos algunas genealogías (*nasab*) de personajes históricos y legendarios, y asimismo tradiciones proféticas selectas, sea por su mensaje ético o por referirse a maravillas de la creación o de la historia de la profecía.

A continuación del párrafo anterior Ibn ʿArabī enuncia las restricciones que se ha impuesto en estos temas:

Me he abstenido en este libro mío de burlas y agravios, incluyendo en él más bien elogios y méritos. Cuando se trata de una anécdota graciosa referida a un hombre famoso, de la gente de la religión o de la ciencia, o de un hecho desgraciado que pueda suscitar la risa de los presentes, o de un acto sin sentido, menciono de ese asunto aquello que da sosiego al alma y no nombro a la persona involucrada en el hecho para preservar su honra

47 *Muḥ.* A-I, p. 5 (B-I, p. 7).

y para que no termine menospreciado habiendo sido antes famoso y distinguido.

Asimismo, guardo silencio en este libro sobre aquello que fue objeto de disputa entre los Compañeros –Dios esté complacido con ellos–, y de aquello que pueda instilar en las almas la inequidad y la difamación. Cuando por necesidad se menciona algo encomiable o meritorio entremezclado con la mención de expresiones agraviantes entonces pongo en claro lo que es detestable, y no menciono lo que se dice para no caer en maledicencia, ni tampoco enuncio algo que incluya sospechas.⁴⁸

Ibn 'Arabī se ciñe, por lo que hemos podido constatar, a estas pautas de orden ético propias de la escrupulosidad del sufismo. Por ejemplo, en la visión que tuvo en Sevilla en la casa de Muḥammad al-Ḥayyāt no menciona al personaje presente de cuya fe dudaban, y sobre el cual interroga en primer lugar al mensajero. Ese pasaje está omitido. Análogamente en la historia de los *rağabīyūn*, menciona que “algunos... se han arrepentido”, pero en las *Futūḥāt* dice que se trataba de dos šafi'íes que tenían una mala opinión sobre 'Umar y Abū Bakr, etc.⁴⁹ Eso no le impide relatar hechos históricos poniendo el acento en lo positivo y no tanto en las disputas, como en el largo el relato de la rebelión de Ibn al-Zubayr⁵⁰.

4.1. El libro y la literatura

Seguidamente Ibn 'Arabī inicia una sección (*faṣl*) del prefacio⁵¹ dedicada a la importancia del libro y la literatura, que comienza con dos versos –famosos todavía hoy– dedicados al Corán, el libro por excelencia:

| | |
|--|--|
| El Libro de Dios es el más sincero decir | Lo narró el Elegido de Gabriel |
| De la Tabla que todo lo abarca | Del Cálamo sublime, del Grandioso. ⁵² |

Cita luego poesías y algunos bellos fragmentos en prosa elogiando al libro y la literatura, tanto a través de anécdotas propias (ambientadas en su al-Andalus natal), como citando a otros autores:

48 *Ibidem*.

49 Cfr. *Fut.* II, 8, su traducción en *al-Ḥikmah*, n° 7, p. 17.

50 Cfr. *Muḥ.*, A-I, pp. 262-268 (B-I, pp. 187-191). El título alude a “La (re)construcción de la Ka'ba por Ibn al-Zubayr y su causa”, y no a la rebelión en sí. Ibn al-Zubayr se mantuvo 12 años como un califa paralelo, fue atacado en La Meca, y la Ka'ba se incendió quedando seriamente dañada. El relato trata sobre todo de las consultas para derribarla y reconstruirla y cómo se hizo, etc., y solo al pasar a la gran matanza que hubo en esa época en Medina y La Meca.

51 *Muḥ.* A-I, p. 6 a 10 (B-I, p. 8 a 11)

52 *Muḥ.* A-I, p. 6 (B-I, p. 8). Ibn 'Arabī atribuye el poema a Abū al-Ḥasan ibn Ḡābir al-Zayyāt.

Dijo alguien⁵³: “El libro es la mejor provisión y propiedad, el mejor compañero y sostén... la más excelente compañía en momentos de soledad, el mejor conocido en tierras extranjeras...”. (...)

Un día visité a uno de mis maestros y lo encontré sentado entre docenas de sus libros. Decía: “Cuando quiero dialogar con Dios converso con el Corán, y no ceso de intimar con él y él conmigo. Cuando quiero conversar con el Mensajero tomo un libro de tradiciones proféticas, y lo mismo cuando quiero dialogar con alguien de las primeras generaciones o de las últimas”. (...)

Me contó uno de los literatos, que Muṣ‘ab ibn al-Zubayr dijo: “La gente se inclina a lo mejor que ha memorizado, memoriza lo mejor que escribe y escribe lo mejor que escucha. Por ende, cuando aprendas algo del *adab*, tómalo de la boca de los hombres, pues no escucharás sino una selección, como perlas dispersas”. (...)

Vi a nuestro Šayḥ Abū ‘Abd Allāh ibn al-Qassūm⁵⁴, el virtuoso sabio mālikí, cuando ya estaba muy entrado en años, comprando papel [para escribir] y le pregunté sobre si eso no lo distraería de la devoción, y me contestó: “Mi Šayḥ Abū ‘Abd Allāh ibn al-Muğāhid⁵⁵ me recomendó: ‘Si puedes no dejar esta vida sin antes haber escrito algo de la ciencia y la literatura (*adab*), hazlo’”.

4.2. Las fuentes de la obra

El Šayḥ al-Akbar se refiere a continuación a las fuentes que ha utilizado en estos términos:

Todo lo que he escrito en este libro mío proviene, o bien de aquello que he presenciado, o que me ha contado alguien que lo ha visto, o bien de lo que he extraído de libros famosos que me fueron transmitidos, sea escuchándolos⁵⁶, leyéndolos, analizándolos o escribiéndolos, como por ejemplo...⁵⁷

53 Se trata de al-Ġāhiz (m. 868), y el fragmento que sigue se encuentra en su obra *al-Maḥāsīn wa-l-addād*, al principio del mismo cuando trata de las bondades del libro y de la escritura. Del mismo lugar son otros dos párrafos que están más adelante, pero solo al último lo atribuye al gran prosista de Basora.

54 Ibn ‘Arabī lo cita en el *Rūḥ (Los sufíes de Andalucía)*, cit., pp. 47-53). Se ganaba la vida tejiendo gorros.

55 También citado en el *Rūḥ (Los sufíes de Andalucía)*, cit., pp. 205-208).

56 Una práctica frecuente en la época –donde los manuscritos de los libros eran muy caros y raros– era escuchar una lectura de los mismos en una reunión organizada al efecto, y de la cual se dejaba a veces constancia en el mismo manuscrito.

57 *Muḥ.*, A-I, p. 11 (B-I, p. 11).

Esto, que nos suena del todo normal, es absolutamente inusual en la obra de Ibn 'Arabī: sus libros, salvo contadas excepciones provienen de su propia pluma y de su inspiración y develamiento espiritual. Cita naturalmente muchas veces obras de otros autores, pero nunca –que sepamos– una lista tan extensa de obras a modo de fuentes.

A continuación del párrafo anterior cita 37 libros de diversas temáticas que enseguida analizaremos, para concluir diciendo:

Y otros libros famosos aparte de estos, así como opúsculos, textos aislados y fragmentos raros, incontables en número.⁵⁸

La lista de los 37 libros que enumera Ibn 'Arabī como fuentes –y que hemos numerado en el orden en que aparecen para una referencia más ágil– cubren una variedad de temas además de suministrar otros datos útiles para nuestro análisis⁵⁹. Una distribución temática posible de las obras mencionadas por el Šayj al-Akbar podría ser la siguiente:

Literatura [1, 14, 21, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33 y 34]: La primera obra que cita pertenece al famoso literato y filósofo Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023)⁶⁰. Este libro, llamado [1] *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*⁶¹, es el fruto de 37 veladas⁶² del autor con el visir Abū 'Abd Allāh al-'Āridī –hablando de literatura, filosofía, filología, poesía, etc.–, y lo escribió a instancias de su amigo el matemático Abū al-Wafā' al-Buzḡānī. Hay otra obra en la lista que podría pertenecer al mismo autor⁶³.

Otra obra clásica muy importante es [26] *al-Amālī* (*Los dictados*), de Abū 'Alī al-Qālī al-Bagdādī (m. 356/967), uno de los grandes filólogos árabes, que hacia el 942 viajó a al-Andalus radicándose en Córdoba donde finalmente fallece⁶⁴.

58 *Muḥ.*, A-I, p. 12 (B-I, p. 12).

59 Como su formación en las disciplinas religiosas y en la literatura clásica y sus preferencias.

60 Que también se interesaba por el sufismo y cuya filiación neoplatónica es bien conocida. Para mayores datos ver *Encyclopaedia of Islam* (en adelante: *EP*), "Abū Ḥayyān", I, p. 126.

61 "El goce y el solaz [de la íntima amistad]". Hay un error en el título de obra en la *Muḥ.*, al menos en las ediciones impresas que hemos consultado: *imtinā'* por *imtā'*, "impedimento" en lugar de "goce".

62 *Musāmarāt*. Quizás Ibn 'Arabī se inspira en este libro para el título de su obra. En el libro de Abū Ḥayyān los capítulos empiezan con la indicación "La noche primera", etc., al estilo de las *Mil y una noches*. La obra registra varias ediciones y es una de las joyas de la mejor lengua árabe clásica.

63 La n.º 34, *Kitāb al-Nūr*, un título muy general y seguramente abreviado, que Ibn 'Arabī atribuye "al *adīb* al-Fāḍil", sin agregar nada más, salvo que así se refiere a Abū Ḥayyān en la primera obra de la lista ("de al-Fāḍil al-Adīb..."), por lo que podemos pensar de que se trata del mismo autor (en otros casos cita obras del mismo autor en distintos lugares de la lista). No obstante, no he encontrado indicios de que al-Tawḥīdī hubiera escrito un libro con ese título.

64 Ibn 'Arabī conoce bien esto pues agrega al final de la cita: "forastero en la ciudad de Córdoba". Al-Qālī fue muy importante en la transmisión del saber y la tradición oriental (más precisamente iraquí y bagdadí) en al-

Seguramente Ibn ‘Arabī conoció en al-Andalus este libro, que es una suma de poesías y fragmentos de valor literario y filológico.

El [21] *Kiṭāb al-‘Uzla* del Imām Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī (m. 998)⁶⁵, que es una recopilación literaria con tradiciones, poesías, sentencias sabias y admoniciones principalmente sobre la soledad y el silencio. Hay ediciones modernas⁶⁶.

De la literatura árabe del occidente islámico cita la famosa obra de al-Ḥuṣarī (m. 1095, oriundo de Qayrawān), [29] *Ẓuḥar al-ādāb wa-zamar al-albāb*, una colección de poesías y ejemplos de elocuencia (*balāḡa*).

De la literatura árabe clásica de oriente el Šayḥ al-Akbar menciona la mejor selección posible: la famosa [32] *Ḥamāsa* de Abū Tammām (m. 849), que inaugura ese género antológico poético⁶⁷; el enorme [28] *al-Kāmil fī l-luḡa wa-l-adab* de Abū al-‘Abbās al-Mubarrad (m. 899), la obra de literatura clásica por excelencia⁶⁸ de quien fue el referente en su época en retórica y ciencias de la lengua árabe. También menciona el [30] *Kiṭāb al-Maḥāsīn* de al-Ġāḥiẓ (m. 868), del cual adelanta algunas citas en el prefacio como ya vimos.

El [14] *Muzīr al-garam al-sākin* es un libro de Ibn Al-Ġawzī (m. 1200)⁶⁹, famoso alfaquí hanbalí, prolífico autor y heresiólogo de renombre que Ibn ‘Arabī debió conocer recién al llegar a oriente, pues fueron parcialmente contemporáneos y es improbable que su obra fuera conocida en el occidente islámico mientras el Šayḥ estuvo allí. El *Muzīr* es un libro de literatura sobre la nostalgia y el amor por los lugares sagrados (La Meca y Medina), los recorridos de la peregrinación, con historias y poesías al respecto. Hay ediciones modernas⁷⁰.

Por último, está el [25] *Rayḥāna al-‘Āšiq*, de Abū al-Qāsim al-Maswūr, difícil de ubicar. Quizás se trate de ‘Uzmān al-Hayṭamī (Abū l-Qāsim) (m. 1222) mencionado en el catálogo bibliográfico de Ḥāḡḡī Ḥalīfa con un título idéntico.

Sufismo y hagiografía [3, 4, 6, 10, 12, 13, 22 y 35]. Las obras de este género que menciona Ibn ‘Arabī como fuentes son principalmente compendios hagiográficos, los más célebres, por cierto. El

Andalus a la cual emigró con su biblioteca (y lo que no pudo llevarse lo dictó posteriormente).

65 Cfr. *EP*, “Al-Khattabī”, IV, 131b.

66 Por ejemplo, en *Dār ibn Kaṭīr* (Damasco - Beirut), 2ª ed., 1990.

67 Menciona junto a esta otra obra del mismo género, [33] *al-Ḥamāsa al-Ḥalawīya*, diciendo “entre lo que escribió, y que nos leyó”. Suponemos que se trata de ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn al-Tābit (m. 1205 en Mosul), poeta, literato y especialista en la lengua árabe.

68 Cfr. *EP*, “Al-Mubarrad”, VII, p. 279. Esta obra se ha publicado muchas veces en varios volúmenes, e incluso se han escrito comentarios de la misma.

69 Cfr. *EP*, “Ibn al-Djawzī”, III, 751a.

70 Cfr. *Muzīr al-garām al-sākin ilā ašraf al-amākin*, *Dār al-Ḥadīz*, El Cairo, 1ª ed., 1995.

[4] *Kitāb Manāqib al-abrār (wa-mahāsīn al-ahyār)* es de Tāg al-Islām Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Naṣr ibn Ḥamīs (m. 1157), oriundo de Mosul, y en él su autor manifiesta que sigue y recopila lo que encontró en obras anteriores (de al-Sulamī, al-Isfahānī, Ibn Ḡahḍam, al-Quṣayrī, etc.)⁷¹.

El [3] *Bahğat al-asrār* del Imām Ibn Ḡahḍa, es la misma obra que cita el autor anterior como de “Ibn Ḡahḍam” (ʿAlī ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥasan al-Hamaḍānī, sufi afincado en el santuario de La Meca).

La [6] *Ḥilyat al-awliyā*⁷² es el conocido compendio de Abū Nuʿaym al-Isbahānī (m. 1038)⁷³, que reúne dichos y anécdotas de más de 600 *awliyā*ʹ.

La [10] *Ṣifāt al-Ṣafwa* es otra obra del ya mencionado Ibn al-Ḡawzī (m. 1200), interesante porque incluye a muchas mujeres y está ordenado por regiones y en ellas por generaciones.⁷⁴

La [13] *Risāla* de al-Quṣayrī (m. 1072) es el célebre tratado de sufismo, que incluye al inicio las reseñas biográficas y dichos de 83 grandes sufíes hasta su época.

De las dos obras de Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021), la [22] *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* es bien conocida y registra varias ediciones modernas. La otra que se menciona en el prefacio de la *Muḥāḍara*, la [12] *Maqāmāt al-awliyā*⁷⁵, no está entre los libros que se le atribuyen a al-Sulamī. Quizás se trate de la perdida *Tārīḥ al-Ṣūfiyya* que reseñaba alrededor de 1000 sufíes. Puede descartarse que se trate de una obra de *adab* (como indica el archivo de MIAS) porque la producción de al-Sulamī se ciñó al sufismo (biografías, exégesis coránica y tradiciones).⁷⁶

Por último, tenemos el [35] *Kitāb darağāt al-tāʾibīn wa-maqāmāt al-qāsidīn* de al-Harawī (de Herat), que suponemos que es ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAlī (m. 1088).

Tradiciones proféticas [2, 5, 7, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24 y 36]. En este tema encontramos las obras clásicas: los *Musnad* de [11] al-Qaḍāʿī, [15] al-Azraqī (m. 864) y [16] Aḥmad ibn Ḥanbal; los *Sunan* de [17] Abū Dāʿūd y [16] Tirmidī, los *Ṣaḥīḥ* de [19] Muslim y [20] Buḥārī⁷⁷; el [23] *Ṣarḥ al-*

71 al-Ḥusayn ibn Naṣr ibn Ḥamīs, *Manāqib al-abrār wa-mahāsīn al-ahyār*, Markaz Zāyd li-l-Turāt wa-l-Tārīḥ, 1ª ed., 2006, tomo 1, p. 4.

72 El nombre completo es *Ḥilya al-Awliyāʹ wa-ṭabaqāt al-asfiyāʹ*. Hay ediciones modernas en 10 volúmenes (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut, 1988).

73 Ver más en *EP*, “Abū Nuʿaym al-Isfahānī”, I, 142.

74 Hemos estudiado y traducido algo de este autor y esta obra, ver *al-Ḥikmah* N° 6, pp. 10 y 11.

75 Que es la obra que, como vimos *supra*, O. Yahya considera erróneamente como la única “fuente” de la *Muḥāḍara*, pese a estar citada entre muchos otros libros.

76 Cfr. *EP*, “Al-Sulamī”, IX, p. 81.

77 En realidad, aquí dice “un libro del Imām... al-Buḥārī” y bajo el n° 24 lo designa como el *Musnad*, cuando en realidad se lo conoce como el *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī. Pensamos que el 1º es quizás el que conocemos como *Ṣaḥīḥ* de Buḥārī, y el 2º uno llamado *al-Musnad al-Kabīr* que se ha perdido.

Sunna de al-Bagawī y el [24] *Musnad* de Buḥārī. A estos se añaden el [2] *Kitāb al-muḡālasa* [wa-ḡawāhir al-‘ilm], de Aḥmad ibn Marwān al-Mālikī al-Dīnawarī (m. 945), que contiene tradiciones especiales, el [5] *Kitāb al-mubtada’* de Iṣḥāq ibn Bishr (m. 821), el [7] *Dalā’il al-Nubūwa* de Abū Bakr Aḥmad [Al-Bayhaqī?, m. 1066], y el [36] *Kitāb al-firdaws* del tradicionista e historiador Abū Šuḡā‘ Šīrawayh al-Daylamī al-Hamdānī (m. 1115). Esta última es una obra de hadices que inauguró una nueva manera de clasificación alfabética seguida luego por otros autores⁷⁸.

Biografías del Profeta [8, 9]. En este tema alude a los dos libros fundamentales: la *Sīra* de [8] Ibn Iṣḥāq y la de [9] Ibn Hišām. Varios episodios relacionados con la vida ejemplar del Profeta están evidentemente extraídos de estas dos obras clásicas.

Otras [27, 31, 37]. Algunas obras –más un par ya tratadas en notas al pie– nos ha sido imposible identificarlas y por ende encuadrarlas con precisión, ya que los datos suministrados por Ibn ‘Arabī son escuetos. Ellas son: [27] *Rawḍa al-uns*, a cuyo autor designa como “nuestro maestro” al-Ḍarīr Abū Zayd al-Suhaylī al-Mālikī al-Imām, probablemente un andalusí o magrebí por la afiliación jurídica⁷⁹. [31] *Kitāb ma‘ānā al-‘aql*, de al-Ḥalawī (el “educador” Ṭābit ibn ‘Anīnī), por ser el autor inubicable, aunque agrega Ibn ‘Arabī que él mismo “le leyó su obra en Mosul”. El [37] *Kitāb al-lum‘a*, que adjudica a ‘Abdallāh Muḥammad al-Tahmī al-Fāsī, indicando “lo escuchamos de él”. No hemos podido ubicar al autor y la obra (hay varias célebres con el mismo título), aunque evidentemente se trata de un magrebí por la *nisba* que alude a la ciudad de Fez.

Conclusiones sobre las fuentes. La cita que hace Ibn ‘Arabī de los libros de los cuales ha tomado material para “La disertación” no es exhaustiva –como aclara en el párrafo que clausura la lista de obras y que traducimos *supra*–, y quizás tenga algo de “declaración” acerca de lo que él consideraba la mejor literatura para la gente del camino espiritual, los aspirantes (*murīdūn*⁸⁰).

Esta obra Ibn ‘Arabī la escribió –o, mejor dicho: comenzó a escribirla– cuando ya llevaba más de doce años en oriente (ver *infra* el punto 5 sobre la datación). ¿Cuáles de los libros que menciona los conoció en el occidente islámico y cuáles en oriente? Es difícil de definir. Por lo pronto resulta evidente –a partir de la *Iḡāza* y de los *asānid* (ver *infra* 4.3)– que completó su formación en las ciencias religiosas estudiando en oriente importantes textos del hadiz (Muslim, Tirmidī, Abū Dā’ūd, y probablemente otros como Ibn Māḡa), y seguramente también, una vez allí tomó contacto con importantes obras hagiográficas del sufismo (Ibn al-Ḡawzī). En cuanto a la literatura propiamente dicha, es muy poco lo que cita de al-Andalus (al-Bagdadī y al-Ḥuṣarī) en comparación con los grandes autores de oriente (de los siglos IX y X) ya clásicos en su época (y por ende muy probablemente bien conocidos en la España musulmana de finales del siglo XII). De lo que no caben dudas es de la amplitud de los intereses literarios del Šayḥ al-Akbar, y de su principal consecuencia: su maestría en el uso de la lengua árabe⁸⁰.

78 Cfr. *EP*, “Šīrawayh”, IX, 472a.

79 Hay otras obras con el mismo título, pero no coincide el autor que menciona Ibn ‘Arabī.

80 “Su educación religiosa y literaria fue perfectísima y su conocimiento de la lengua árabe alcanzó un nivel muy elevado, que casi podemos afirmar que junto a Ibn al-Ḥaṭīb eran los dos escritores andalusíes que mejor

Digamos por último que esta lista de obras literarias y religiosas que menciona Ibn 'Arabī merecería un análisis más profundo que el que nos permite esta introducción a la *Muḥāḍara*, y está abierta a otras interesantes líneas de investigación⁸¹.

4.3. Las cadenas de transmisión de los textos

Con la prolijidad y precisión que lo caracteriza Ibn 'Arabī dedica la última parte del prefacio a la “mención de las cadenas de transmisión vinculadas con [narraciones de] la religión”⁸². Explica allí, cuando cita una narración de “fulano”, cuál es su “autoridad” para hacerlo, dando la cadena de maestros por la cual llegó hasta él la obra de ese autor. Este texto coincide –y complementa– la ya mencionada *Iḡāza* al sultán al-Muzaffār, en donde cita a los maestros (*ṣayḥ*) con los que estudió diversas obras, mencionando las cadenas de los diplomas que recibió de esos maestros, que se remontan directamente a los autores de los libros estudiados. La diferencia es de presentación: en la *Muḥāḍara* comienza citando al autor de la obra de quien reproduce algo, y a través de quienes llegó hasta él, y en la *Iḡāza* empieza mencionando a un *ṣayḥ* y luego la/s obra/s que estudió con él, dando la cadena de transmisores con las cuales lo respalda, e indicando a veces, al final, el tipo de diploma obtenido.

Esta coincidencia con la *Iḡāza* es otra prueba de su autoría, lo cual puede certificarse comparando las cadenas de transmisión que menciona en ambas obras. No hemos hecho una comparación exhaustiva, pero fácilmente se constatan concordancias en los casos del *Ṣaḥīḥ* de Muslim, de la *Risāla* de al-Quṣayrī, o del *Sunan* de Tirmidī –que le transmitiera el padre de Niẓām (Šuḡā' ibn Zāhir [o al-Zāhid] ibn Rustam al-Iṣfahānī)⁸³, con algunas pequeñas diferencias de abreviatura o en la ortografía de algunos nombres, producto seguramente de erratas en los manuscritos o en su transcripción, o con la intención de abreviar. Veamos un ejemplo:

[*Iḡāza*] Entre nuestros maestros (*ṣayḥ*) está 'Abd al-Šamad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abū al-Faḍl al-Ḥarastānī, de quien escuché el *Ṣaḥīḥ* de Muslim, que me narró de al-Farawī, de 'Abd al-Gaffār al-Ġalūdī, de Ibrāhīm al-Marwuzī, de Muslim, autorizándome con un diploma general.⁸⁴

[*Muḥāḍara*] Cuando digo “se nos narró del *hadiz* de Muslim”, es lo que nos transmitió Ġamāl al-Dīn al-Jurāsānī en la cámara del Jiḍr, en la par-

conocían la lengua árabe y la manejaban a placer nadando en su amplio y profundo océano”. Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 1225.

81 Un tema interesante sería rastrear la relación con el primer autor que menciona (Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī), que presenta con términos elogiosos (*al-fāḍil al-adīb al-naḥrīr*), dado sus inclinaciones filosóficas (neoplatónicas) y sufíes a la par.

82 *Muḥ.*, A-I, pp. 13-21 (B-I, pp. 13-19).

83 Cfr. *Muḥ.* A-I, pp. 15 y 16 (B-I, 14/5).

84 Cfr. la *Iḡāza* reproducida en *Rasā'il*, cit., p. 8.

te occidental de la mezquita de Damasco, de Muḥammad ibn al-Faḍl al-Garawī, de ‘Abd al-Gaffār al-Fārisī, de Muḥammad ibn ‘Isā ibn ‘Umar ibn al-Ġalūdī, de Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Sufyān al-Marwuzī, de Muslim ibn al-Ḥaġġāġ al-Quṣayrī.⁸⁵

Pusimos en itálica lo que presumiblemente son errores de transcripción. La cadena en la *Muḥāḍara* es más completa en cuanto a nombres y genealogías (y esto se constata en todos los casos).

Un estudio comparado de estos dos textos podría arrojar nueva luz sobre la formación de Ibn ‘Arabī en diversas disciplinas religiosas y la época y lugar en que se produjo. Por ejemplo, queda claro que estudió en profundidad en tierras orientales importantes obras de tradiciones como el *Ṣaḥīḥ* de Muslim y el *Sunan* de Tirmidī.

5. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LA DISERTACIÓN DE LOS PIADOSOS. DATACIÓN DE LA OBRA. SELECCIÓN

Después de la prolija distribución del prefacio, la obra en sí misma –como es habitual en este género literario, que es en realidad una miscelánea– no guarda ningún orden ni ilación temática. La excepción, hasta cierto punto, la constituye la primera parte, unas 150 páginas donde se tratan ordenadamente algunos temas: 1º) el Profeta y todo lo relativo a él, tanto de su conducta como de su familia y entorno inmediato, a modo de resumen histórico-biográfico por cierto muy útil e instructivo⁸⁶. La descripción del carácter del Profeta, sus virtudes y estados espirituales⁸⁷, es una bella síntesis –particularmente en lo literario– de algo que solo puede hallarse recorriendo muchas obras. 2º) Los califas⁸⁸, en una nueva sección que comienza con la *basmala*, y en la cual se refiere cronológicamente a todos los califas, primero los cuatro “bien guiados”, luego el breve califato de al-Ḥasan ibn ‘Alī, y a continuación todos los omeyas y los abasíes. Las noticias de los califas son muy breves, media página o menos por lo general, indicando siempre su genealogía, el nombre de su madre, cuando ascendió al califato, fecha de su muerte (y donde fue enterrado) y duración de su gobierno, los nombres de su chambelán (*ḥiġāb*) y secretario (*kātib*), la consigna grabada en su anillo, y a veces algún otro dato anecdótico.

85 *Muḥ.* A-I, p. 15 (B-I, p. 15).

86 Allí encontramos la genealogía de Muḥammad y otras vinculadas con él, la de sus padres y hermanos de leche, sus hijos, tíos y tías, sus esposas (las que murieron antes y después de él), las peregrinaciones y visitaciones que realizó, las expediciones militares y patrullas nocturnas en las que participó, sus nombres, quienes fueron –entre sus compañeros– sus capitanes (*nuqabā*), lugartenientes (*nuwwāb*) y escribas (*kuttāb*), y curiosidades como los nombres de sus monturas y otros objetos, además del relato de la peregrinación de la despedida, su muerte y amortajamiento, etc.

87 Cfr. “Su carácter, virtudes, estados, movimientos, reposos y reuniones”, *Muḥ.* A-I, pp. 36-40 (B-I, pp. 30-33).

88 Cfr. “Evocación de los califas y especialmente de la fecha sobre su período [en el califato]”, *Muḥ.*, A-I, pp. 63 a 87 (B-I, 49 a 68).

Al llegar al califa gobernante en época de Ibn 'Arabī, al-Nāṣir li-dīn Allāh (m. 1225), lo trata —a diferencia de los anteriores— con el respeto que merece el vicario del Profeta en funciones: “nuestro señor y protector”. Encontramos aquí una fecha importante para la datación de la *Muḥādara*. Dice el autor:

*El califato de nuestro señor y protector al-Nāṣir li-dīn Allāh. Es el príncipe de los creyentes Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Imām al-Ḥasan ibn al-Imām Yūsuf ibn Muḥammad. Se le juró fidelidad [como califa] el día 25 de *Dū-l-Qa'ḍa* del año 575, y estamos hoy en el mes de *Šawwāl* del año 611. ¡Que Dios prolongue la vida de nuestro señor y protector el príncipe de los creyentes!...*⁸⁹

Šawwāl del 611 corresponde a febrero de 1215, época en que Ibn 'Arabī se encontraba en su periplo por oriente, probablemente en Anatolia o en viaje hacia allí desde Siria⁹⁰. Esta fecha es coherente con otras indicaciones cronológicas que ya hemos visto, como el encuentro con Nizām en La Meca, la carta a Kaykā'ūs, la redacción del *Tarḡumān* (1214), la *Iḡāza* donde se menciona esta obra (1232), etc.

A partir del 1215 Ibn 'Arabī permanece varios años en Anatolia y probablemente terminó allí de escribir *La disertación de los piadosos*, aunque no es seguro dado que dicha fecha aparece al comienzo de un libro que tiene varios cientos de páginas y que pudo acabar de redactar en otro lugar. Otra indicación en este sentido es el sueño que relata que tuvo en Sīwās, fechado un año después (Ramadán del 612), que aparece más adelante en la *Muḥādara* (ver traducción *infra*). Es decir que un año más tarde, al menos, todavía no había terminado de redactar el libro que nos ocupa.

Esta primera sección de la obra que estamos analizando sigue con diversos temas, ya sin tanta prolijidad temática: anécdotas de admoniciones de (y hacia) algunos califas, las genealogías de todos los profetas mencionados en el Corán y las tribulaciones de algunos califas omeyas, etc.

Quizás este introito cuasi-histórico es lo que llevó a identificar a al-Dahabī como fuente (o autor) de este libro de Ibn 'Arabī. Efectivamente, en su *Tārīḥ al-Islām* el historiador damasceno comienza también con la genealogía del Profeta⁹¹. Pero ahí terminan las similitudes, ya que el tratamiento que hacen ambos es muy diferente, y por otro lado nada podían inventar en este tema: ambos autores reconocen que sus fuentes son los trabajos precursores de Ibn Ishāq y las obras de tradiciones. Lo que sí resulta inconcebible es que una obra de al-Dahabī o posterior a él no complete la lista de califas hasta

89 Cfr. *Muḥ.* A-I, p. 87 (B-I, p. 68).

90 “Ibn 'Arabī había estado antes en Anatolia (junio 1205), pero no deja de moverse, en 1212 (608) está en Bagdad donde tiene el sueño sobre el *makr* divino que ya mencionamos, en 1214 (610) compone el *Tarḡumān* y se encuentra en La Meca. En Alepo comienza a escribir el comentario del *Tarḡumān* y lo termina en Anatolia en julio de 1215”. Cfr. S. Hirtenstein, *op. cit.*, pp. 177-187.

91 Cfr. al-Dahabī, *Tārīḥ al-Islām*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut, 1990, t. II, p. 17. El tomo I se refiere a las campañas militares, el tomo II es el comienzo de la Historia del Islam, naturalmente con la biografía del Profeta (*sīra nabawīya*).

su época, o que tenga tantas referencias de primera mano a al-Andalus, o que se ocupe de literatura, un género que el historiador sirio nunca cultivó⁹².

A continuación de esta primera parte comienza una nueva sección –iniciada nuevamente con la *bas-mala*–, que lleva un subtítulo idéntico al de la obra⁹³, como si allí empezaran realmente las disertaciones y las veladas. Hasta el final no encontramos ya una continuidad temática discernible, y podemos encontrar tanto una sucesión de breves refranes, sentencias o poesías (a veces solo un par de líneas), como una reseña de algún hecho histórico o legendario de varias páginas, entre textos de mediana envergadura.

El tono general de la *Muḥādara* es el de una literatura enfocada sobre todo en la educación ético-espiritual, la sabiduría de vida y la reflexión sobre sucesos históricos, maravillas que pueden encontrarse en la creación, leyendas, recomendaciones, etc. Los grandes hombres del pasado y sus historias son los modelos, sean ellos santos sufíes, compañeros del Profeta, hombres piadosos de la gente del libro, o malvados e impíos. Y todo esto se transmite sin descuidar la belleza, el arte expresivo y la diversidad. Proliferan los subtítulos (más de 400 en toda la obra), a veces muy escuetos (“poesía”, “refrán”, “admonición”, “anécdota”), y otras veces más elaborados, e incluso algunos con esa rima entre dos segmentos de la oración tan cara a la retórica árabe. Y en esta miscelánea no faltan los recursos a la más pura metafísica del sufismo, digna de Ibn ‘Arabī, como en la visión de Abū Madyan que trataremos más adelante.

5.1. Selección de algunos textos

Lo que sigue –y la visión de Abū Madyan que tratamos en el punto siguiente– es apenas una muestra de algunos fragmentos que simplemente nos gustaron o nos atrajeron por algo, y dista mucho de ser una selección representativa, más aún considerando la envergadura y diversidad temática del libro que tratamos.

–*Las virtudes de los grandes sufíes del pasado*, y como están atentos a las situaciones y las personas que les enseñan algo:

Caballerosidad y hombría (futuwwa wa-muruwwa). Nos narró ‘Abd al-Raḥmān (...) que Abū ‘Umar al-Dimašqī contó: “Salimos con Abū ‘Abd Allāh ibn al-Ġallā⁹⁴ hacia La Meca y estuvimos varios días sin comer hasta que encon-

92 Cfr. *EP*, “Al-Dhahabī”, t. II, p. 214b.

93 Estas divisiones quizás indican una composición en distintas épocas, o un ensamble de distintos libros. Recordemos que buena parte de la producción literaria de Ibn ‘Arabī permanece en manuscritos, y que hay ejemplos de libros suyos (o partes de ellos) incluidos en otras obras.

94 Famoso sufí de las primeras épocas (siglo III de la Hégira), discípulo de Dū n-Nūn al-Miṣrī. Oriundo de Bagdad se estableció luego en Ramla y Damasco.

tramos en el desierto a una beduina que tenía una oveja. Le preguntamos: '¿Cuánto pides por esta oveja?'. 'Cincuenta dirhams', contestó. '¡Haz el bien!, le dijimos y entonces ella dijo: 'Cinco dirhams'. '¿Estás bromeando?', le preguntamos [ante semejante rebaja en el precio], pero ella respondió: '¡No, por Dios! Me pedisteis que hiciera el bien, y si me fuera posible no tomaría nada [por la oveja]'. Entonces Ibn al-Ġallā' nos preguntó: '¿Cuánto tenéis?' 'Seiscientos dirhams', respondimos. 'Dádselos –dijo– y dejadle la oveja'. ¡Y jamás tuvimos un viaje más bendito que ese!⁹⁵

La oculta amabilidad de alguien sutil para con un siervo abrumado y débil. Nos narró (...) Ḥayr al-Nassāḡ: "Ibrāhīm al-Awwāṣ⁹⁶ había retornado de un viaje difícil, y hacía varios años que no lo veía. Le pregunté: '¿Qué te pasó en el viaje?', y me contó: 'Me sobrevino una sed intensa que aguanté hasta que me desmayé. De repente percibí que vertían agua fresca sobre mi cara, y cuando sentí el frescor abrí los ojos y me encontré con un hombre de rostro hermoso, vestido de verde y montado en un caballo blanco. Me dio de beber hasta que me saqué y luego me dijo: 'Monta detrás de mí'. Yo estaba en una meseta y solo había pasado un rato cuando me preguntó: '¿Qué ves?'. '¡La ciudad de Medina!', respondí. 'Bájate –me dijo–, y saluda al Mensajero de Dios de mi parte, y a sus dos compañeros Abū Bakr y 'Umar'. Y agregó: 'Tu hermano al-Ḥiḍr te saluda'⁹⁷.

–*Los relatos graciosos* no están ausentes en la *Muḥādara*, donde situaciones ridículas arrancan una sonrisa, aunque en un nivel más profundo entreguen otras enseñanzas:

Refrán. "Más tonto que Habannaqa", sobre quien se relatan anécdotas sorprendentes referidas a esta particularidad. Se cuenta que un día perdió su camello y entonces se puso a pregonar: "¡Quién encuentre mi camello se lo quedará para él!". Alguien le preguntó: "¿Y por qué lo buscas [si lo vas a regalar]?", y él contestó: "¿Y qué hay del deleite del encuentro?"⁹⁸

Esta historia es bien conocida por quienes han frecuentado las historias del Mullá Nasruddín, de quien Habannaqa es una especie de antecesor. Ibn al-Ġawzī –dos de cuyas obras se citan como fuentes, como ya vimos–, escribió un libro titulado *Aḥbār al-ḥamqā wa-l-muḡaffalīn* (*Historias de tontos y de necios*), donde se recogen muchas de estas anécdotas de Habannaqa. Ibn 'Arabī relata otra, también

95 Cfr. *Muḥ.*, A-II, p. 47 (B-II, p. 32).

96 Famoso sufi de Rayy, muerto en el 291 H (=903), contemporáneo de al-Ġunayd y al-Nūrī entre otros.

97 Cfr. *Muḥ.*, A-II, p. 19 (B-II, p. 13).

98 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 308 (B-I, p. 219).

muy conocida, pero su gracia depende de un juego de palabras intraducible. Como para demostrar que en el occidente islámico también había personajes como estos, el Šayḥ incluye algo de su cosecha andalusí:

Algo similar a esto es lo que ocurría en nuestro país, en Sevilla. Teníamos un hombre del populacho que vendía pan, llamado Ğum‘a, y a quien acudía los estratos más bajos de la gente para que hiciera de juez [resolviendo sus pleitos]. Un día fueron a verlo dos hombres y uno le dijo: “¡Ğum‘a!, este hombre ha cometido adulterio con mi mujer”. “¿Y cómo sabes eso?”, le preguntó. “Sostiene que vio a mi mujer en un sueño y que cohabitó con ella”, contestó el hombre. Preguntó Ğum‘a: “¿Fue así?”, “Sí”, contestó el contrincante. “Entonces le cabe el castigo [que dispone la ley] –afirmó Ğum‘a–, sacadlo a la luz del sol, y cuando proyecte su sombra sobre la tierra, azotad su sombra con cien latigazos”. “¿Y en qué me afecta eso?”, dijo el hombre [‘condenado’]. Ğum‘a le respondió: “¿Y en qué le afectó a la mujer que alguien cohabitara con su espectro mientras dormía? ¡No tengo otra sentencia para ti!”.⁹⁹

–*Los sueños y su interpretación* es otro tema del libro. El sueño premonitorio que tuvo Ibn ‘Arabī en Sivas (*Šivās*) es un ejemplo:

Albricia de un bien que señala una conquista y un triunfo. Cuando estábamos en Sivas, en el mes de Ramadán, mientras el Sultán al-Gālib [Kaykā‘ūs] se encontraba en esa época en Antioquía, vi [en sueños] como que él instalaba allí catapultas y arrojaba piedras sobre ella, matando al caudillo de su pueblo. Interpreté que las piedras eran sus ideas afortunadas y sus firmes propósitos que les arrojaba, y que él la conquistaría, si Dios quiere. Y ocurrió como lo había visto, la tomó el día de la Fiesta del Desayuno, cuando habían pasado veinte días entre el sueño y la conquista, era el año 612. Le escribí [una carta] desde Malatya antes de que conquistara la ciudad, con unos versos donde mencionaba mi visión (...) ¹⁰⁰.

Después de contar un sueño del Profeta que Ibn ‘Arabī compara con el que acaba de relatar, aparece la poesía que le envió al sultán anunciándole la victoria:

Llegaste a las comarcas de la impiedad y te cabe conquistarlas
¡Albricias, pues los bizantinos, contigo, estarán en la perdición!
He tenido sobre vosotros una visión que indica el triunfo,
la conquista de las tierras impías, su muerte y sus cautivos (...).

99 *Ibidem*.

100 Cfr. *Muḥ.* A-II, 420 (B-II, 286).

O. Yahya se refiere en su obra a este sueño premonitorio cuando traza el itinerario del Šayḥ a través de las referencias que hay en sus libros, indicando que el pasaje está en las *Futūḥāt* (IV, p. 533), pero no es así¹⁰¹.

—De las advertencias o amonestaciones (*mawā'iz*), frecuentes en el libro, un buen ejemplo es la que le dirige Sufyān al-Ṭawrī (m. 778) al califa al-Manṣūr (m. 775). El célebre y piadoso tradicionista, no vacila en amonestar al poderoso califa abasí que desplegaba su pompa y poder durante la peregrinación:

La amonestación de Sufyān al-Ṭawrī dirigida a al-Manṣūr en La Meca. Nos narró Muḥammad ibn Ismā'īl [al-Buḥārī] (...) que Sufyān al-Ṭawrī dijo: “Me presenté ante Abū Ġa'far al-Manṣūr en Mina¹⁰² y le dije: ‘¡Teme a Dios!, pues solo has alcanzado esta jerarquía y accedido a este cargo gracias a las espadas de los emigrados y de los auxiliares [de Medina]. Sus hijos morían de hambre. El príncipe de los creyentes 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb hizo la peregrinación gastando solo quince dinares, y acampaba bajo un árbol'. Me respondió: ‘¡Quiero ser como tú!', y repliqué: ‘¡No seas como yo! ¡Más vale colocarte por debajo de aquello en lo que estás y así estarás por encima de aquello en lo que yo estoy!'. ‘Sal', me dijo, y señalé: ‘Por cierto que solo conozco a un hombre que, si se enmendara, toda la comunidad se enmendaría'. ‘¿Quién es?', preguntó. ‘Tú, príncipe de los creyentes', le dije”.¹⁰³

Los poderosos califas no se libran de estas advertencias, como la que le dirige a Hārūn al-Rašīd el legendario Bahlūl “el loco”, un personaje bufonesco protagonista de muchas historias y chistes (sufíes y populares):

La admonición de Bahlūl el loco. Nos narró Muḥammad ibn Ismā'īl [al-Buḥārī] (...) que al-Faḍl ibn al-Rabī' contó: “Cuando hacía la peregrinación con Hārūn al-Rašīd pasamos por Kufa y allí estaba Bahlūl con sus desvaríos. Le dije: ‘¡Cállate que se acerca el príncipe de los creyentes!' Y se calló hasta

101 Cfr. O. Yahya, *op. cit.*, p. 99. En ese lugar de las *Fut.* dice: “Le escribí a 'Izz al-Dīn Kaykā'ūs, el sultán de las comarcas rumíes, en respuesta a una carta que me envió desde Antalya, estando yo residiendo en Malatya”, y a continuación aparece un poema que no guarda relación con el sueño premonitorio de Sivas y su poema que hemos traducido parcialmente. No encontramos esta cita en las *Futūḥāt*, pese a la utilización de índices y buscadores en las versiones digitales de la obra, lo cual nos plantea una incógnita que no hemos podido resolver: O. Yahya no utiliza a la *Muḥ.* como fuente para trazar el itinerario de Ibn 'Arabī (quizás por sus dudas sobre la autenticidad, aunque creemos que ni siquiera la ojeó atento los errores en su clasificación u otros que reproduce como ya vimos), por tanto, esa cita debe estar en otro libro del Šayḥ, no sabemos cuál. Hirstenstein también cita este episodio (el sueño premonitorio y la carta/poema que le escribe al sultán), pero no indica la fuente de ese dato (cfr. *The Unlimited Mercifier*, *cit.* p. 188).

102 Una de las estaciones de la peregrinación. Allí acampan los peregrinos los días 11 a 13 de Dū l-Ḥiġġa.

103 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 240 (B-I, p. 172).

que el palanquín [donde viajaba el califa] estuvo frente a él, y entonces dijo: ‘¡Príncipe de los creyentes! Nos ha narrado (...) Qudāma ibn ‘Abd Allāh al-‘Āmirī que vio al Profeta en Mina sobre un camello, debajo solo tenía una silla andrajosa, nadie le abría camino y no portaba lanza ni escudo, y tú te presentas así’. Entonces intervine diciendo: ‘¡Príncipe de los creyentes! Este es Bahlūl el loco’. ‘¡Ya lo conocemos!’, respondió. (...)’.¹⁰⁴

–*Los refranes y las sentencias sabias* abundan, a veces aisladas, y otras con la historia de sus orígenes:

*La sabiduría del culto y el buen consejo del perspicaz.*¹⁰⁵ ¡Guárdate de frecuentar a los reyes! Si los frecuentas con asiduidad te aburrirán, y si los dejas te humillarán. Enaltecen con galardones que no responden y desprecian con castigos que abaten las cervices. Dijo el sabio: “El ejemplo del sultán es como el del fuego: no beneficia sino a cierta distancia”.¹⁰⁶

6. LA “HUELLA” DE IBN ‘ARABĪ: LA VISIÓN ELEGÍACA DE ABŪ MADYAN Y SU ENSEÑANZA

Un relato curioso, en donde se percibe la mano, el estilo y sobre todo la doctrina de Ibn ‘Arabī, es una visión de Abū Madyan –a quien él consideraba *su maestro*– que se adjudica a “uno de los *fuqarā*”, y que se encuentra distribuida a lo largo del libro en quince o más lugares, a veces intercalada sin previo aviso entre otros textos, otras veces precedida por un subtítulo, casi siempre el mismo o ligeramente abreviado. El relato empieza en el segundo párrafo de esa sección que comienza con un subtítulo idéntico al título del libro y que ya mencionamos:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Marwuzī (al-Mawrūrī?) en Marwuzā (Mawrūr?), quien dijo que le contó uno de los justos: Vi en una visión a Abū Madyan, Abū Ḥāmid [al-Gazālī], Abū Ṭālib [al-Makkī], Abū Yazīd [al-Biṣṭāmī] y a un grupo de sufíes. Abū Yazīd le decía a Abū Madyan: “Incrementáanos en algo [lo que sabemos] sobre el *tawḥīd*”¹⁰⁷ y él respondió:

104 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 409 (B-I, p. 290).

105 Muchos de los subtítulos, como en este caso, están en prosa rimada, imposible de reflejar en la traducción.

106 Cfr. *Muḥ.*, A-I, p. 400 (B-I, p. 284).

107 *Tawḥīd* es un concepto amplio, desde el punto de vista teológico islámico es adorar y reconocer a un solo y único Dios, y todo lo que esa unidad implica en la concepción que el creyente tiene de la divinidad. Más profundamente es *realizar* esa unidad en uno mismo y en la percepción de la realidad. Lingüísticamente la palabra significa “unificación”, “unificar”, “declarar la unidad (de Dios)”.

“El *tawhīd* es la luz de la cual surge la substancia de todas las luces, y lo demás son cubiertas y velos. Él es lo que vela y lo velado, es la raíz de todos los asuntos. Toda mengua e incremento provienen de su substancia, y no se dispersa en la existencia pues es en ella uno (...)”¹⁰⁸.

El que aparece como transmisor de todas estas visiones es ʿAbd Allāh al-Mawrūrī, el discípulo de Abū Madyan al cual Ibn ʿArabī frecuentaba y admiraba, al punto de que le dedica la más larga reseña en su obra *Rūḥ al-Quds*.¹⁰⁹ Llama la atención que la *nisba* del nombre esté mal escrita¹¹⁰, no solo aquí, sino en todas las entradas donde se la menciona (unas doce). El gentilicio de Mawrūr (Morón de la Frontera) está reemplazado por el de Merv (Marw), en el otro extremo del mundo islámico. Lo primero que uno puede pensar es en un escriba –más puntilloso que descuidado–, que desconociendo la localidad andalusí cambia la *nisba* suponiendo que se refiere a Merv, y lo hace cada vez que aparece el nombre en una docena de lugares muy distantes entre sí en una obra voluminosa. Pero en la primera aparición se menciona también una localidad, Marwuzā, inexistente en la toponimia andalusí y oriental que sepamos; y se la cita allí como justificando el gentilicio... No tenemos dudas sobre el personaje al que se alude, la reiteración del *nasab* (“Ibn al-Ustād”) y de la *kunya* (“Abū Muḥammad”) no permiten suponer otra cosa. Pero se nos ocurrió pensar que, dado que la visión tiene todas las características de una ficción literaria, Ibn ʿArabī quiso homenajear a su compañero y nexa con la enseñanza de Abū Madyan, sin incurrir en atribuirle una falsedad: un recurso literario habitual. Las características de la visión, que va mutando de formas y lugares (Morón, Sevilla, Bugía, Marchena), y las respuestas de Abū Madyan, en elegante prosa rimada, abonan esta suposición. Seguramente algún día una edición crítica de la *Muḥādara* –basada en esa copia ológrafa que se dice que existe–, demuestre que estamos equivocados, o bien nos dé la razón. En los fragmentos que siguen transcribiremos siempre “Mawrūrī” (en lugar de Marwuzī como está siempre escrito), “rectificando” así ese *lapsus calami*, ya fuera premeditado o accidental.

El entorno de la visión es claramente simbólico. Aparecen en esta primera entrada tres sufíes paradigmáticos (representando a otros que permanecen en las sombras: “otros *ṣayḥ*-s del sufismo”, “un grupo de sufíes”, etc.), como tres modelos o formas de recorrer la vía hacia Dios. Se los menciona por sus patronímicos sin añadir los gentilicios que los identificarían claramente y que colocamos entre corchetes, ¿otro recurso literario? Probablemente. En una sola de las entradas posteriores, no obstante, se identifica a Abū Ḥāmid como “al-Gazālī”.

108 Cfr. *Muḥ.* A-I, p. 157 (B-I, p. 116).

109 Cfr. *Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 81 a 95.

110 La diferencia en árabe afecta a dos letras: desaparece una *wāw* y una de las *rāʾ* se convierte en *zāy*. Puede ser perfectamente un error del copista, aunque la reiteración del cambio de dos letras tantas veces resulta algo muy improbable.

Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 875) es el paradigma del sufi extático, cuyos estados lo llevaron a esas expresiones teopáticas desafiantes (šaṭaḥāt) que lo caracterizan¹¹¹. Al-Gazālī (m. 1111) es el sufi que accede a la realización en su madurez, por la vía de la introspección, y apegándose al camino de la ley revelada. Abū Ṭālib al-Makkī (m. 996) es el modelo del sufi piadoso y asceta, su famoso libro *Qūt al-Qulūb* (“El alimento de los corazones”), abunda en letanías y rosarios para los distintos momentos del día, de la semana y del año. El referente de todos ellos en las visiones es Abū Madyan, paradigma del realizado perfecto, al que consultan sobre diversos asuntos.

Esta suerte de visión-elegíaca –una especie de homenaje literario por un lado, pero también una manera de impartir una profunda enseñanza metafísica–, se encuentra dispersa en toda la obra, a veces precedida de un subtítulo (que destacamos en bastardilla al inicio de las traducciones), o bien intercaladas entre otros temas sin conexión alguna. Son textos de una página máximo, en uno o dos párrafos. Veamos algunos fragmentos que hemos traducido de cada aparición del relato de la visión:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī en Sevilla en otra oportunidad, contando: Me dijo uno de los aspirantes (*murīdūn*^a): Vi [en en sueños] a Abū Ḥāmid al-Gazālī y a otros *šayḥ*-s del sufismo, y estaba con ellos el Šayḥ Abū Madyan. Uno de ellos le dijo: “Repítenos tus dichos sobre el *tawḥīd*” y él replicó: “El *tawḥīd* es la raíz de la existencia, él responde por los pactos¹¹² y los convenios y es la guía para todo extraviado. Quien permanezca pues en su fuente habrá cumplido [el pacto], pero quien se aparte de su formalidad (*rasm*) habrá errado el camino y será avergonzado. Quien llegue a él con un corazón sano se deleitará con la visión de su Noble Rostro. Con él marchan, en él se deleitan, con él se guían. La mayoría de las criaturas obran por la recompensa, pero otra gente es para el ‘*Illīyūn*.¹¹³ Él [*tawḥīd*] es el corazón de la existencia en la cual ella se basa. Es lo que mueve y aquieta a los restantes cuerpos. Su secreto se ha desplegado en sus creaciones (...)”¹¹⁴.

Claramente la noción de *tawḥīd* que plantea Abū Madyan –o diríamos: Ibn ‘Arabī–, va mucho más allá del tratamiento religioso y dogmático común, e inclusive más allá de las especulaciones de los teólogos musulmanes. El acceso al *tawḥīd* es a través de la gnosis:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno

111 Como ser: “No hay divino sino yo, ¡adoradme pues!” y otras por el estilo que se le atribuyen.

112 Alusión al pacto primordial, de los profetas y de la humanidad. Cfr. Corán 12:80, 33:7, etc.

113 Cfr. Corán 83:18 y 19.

114 *Muḥ.* A-I, p. 231 (B-I, 166).

de los justos: Vi en una visión a Abū Ḥāmid, Abū Yazīd, Abū Ṭālib y a otros *ṣayḥ*-s del sufismo, y a Abū Madyan. Uno de ellos le pidió al Ṣayḥ Abū Madyan: “Dinos algo sobre la gnosis (*maʿrifā*)”, y él contestó: “La *maʿrifā* es la evidencia de que se ha alcanzado el bienestar y su fruto es el *tawḥīd*, que es el fin, pues el *tawḥīd* es la meta de la esperanza, y lo que está disperso en la existencia está abarcado por Él... Todas las cosas sensibles son como polvo en el aire, y son Su velo –glorificado sea– con el cual se oculta. Pero el corazón del gnóstico está purificado de lo que no es Él, y cuando Él se le muestra lo hace llegando a él con Su misericordia, y al fortalecerlo con Su Vida dilata su vida, y al fortalecerlo con Sus Atributos amplía sus atributos (...)”¹¹⁵.

El secreto (*sirr*), el espíritu (*rūḥ*) y la realidad en una visión surrealista:

Nos contó ʿAbd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien dijo: Uno de los *fuqarāʾ* entre nuestros compañeros tuvo una visión en la cual estaba el Ṣayḥ Abū Madyan sentado con unos estandartes apoyados sobre su cabeza, y había una persona sobre él peinando su cabello. Lo saludó y luego le dijo: “¡Sīdī!, he venido a preguntarte sobre el espíritu, ¿cuál es su secreto?” Y el Ṣayḥ le contestó: “El secreto [del espíritu] es la realidad (*ḥaqīqa*), y de él no se manifiestan naturaleza ni detalles. Es la substancia de Dios en la existencia, que viene de la fuente de la Benevolencia y la Generosidad (...)”. Luego dijo el Ṣayḥ : “¡Oh Quien creó a las criaturas en fases sucesivas¹¹⁶, las hizo expresarse en secreto y abiertamente, y les hizo ver y comprender en sí mismos ideas y experiencias! Algunos se dan cuenta y despiertan, para otros es oscuro y permanecen desconcertados (...)”.¹¹⁷

Más sobre el secreto en la siguiente entrada:

Visión. Nos contó nuestro compañero ʿAbd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los aspirantes (*murīdūn*^a) de nuestros compañeros vio al Ṣayḥ Abū Madyan en una visión, quien estaba erguido en el aire, y con él estaba Abū Ḥāmid al-Gazālī. El Ṣayḥ decía: “¡Abū Ḥāmid!: el secreto es en Dios que contempla, el espíritu fue apodado por Él con las órdenes¹¹⁸, el corazón es

115 *Muḥ.* A-I, p. 241 (B-I, 173).

116 Cfr. Corán 71:14.

117 *Muḥ.* A-I, p. 257-8 (B-I, 183-4).

118 Posible alusión al Corán: 17:85 (“Te preguntan por el espíritu, díles: el espíritu proviene de la orden de Dios”). Sobre la relación del *Rūḥ* con el *amor* de Dios ver también: 16:2, 40:15.

para el sosiego y el morador, el intelecto es el dictamen de un juez [sabio], el alma está bajo la coerción del Imponedor, del Real se manifiesta la existencia, y Él es el Uno Adorado” (...).¹¹⁹

La gnosis y el amor (*maḥabba*):

Me contó mi compañero Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los *fuqarā*’ vio en una visión a Abū Madyan y Abū Ḥāmid al-Gazālī, y este último le preguntaba a Abū Madyan sobre el secreto de su gnosis y su amor, y él contestaba: “El amor es mi vehículo, la gnosis es mi sistema (*madḥab*), el *tawḥīd* es mi unión y llegada. El amor tiene un secreto no develado, y comprensiones indiscernibles. Su secreto no puede ser descrito, su manantial es cumplido y perfecto y su origen es la generosidad sublime. El [amor] es para los elegidos una costumbre confirmada, tal cual lo indica Su dicho: Él los ama y ellos Lo aman¹²⁰. En cuanto a la gnosis, hermano mío, es mi mérito. Ella es el fundamento de mi secreto y mi función (*amrī*), su fruto es el *tawḥīd*, desde ella y en ella surge el incremento, y el *tawḥīd* es la raíz (*‘aṣl*), todo lo demás es derivado. Él es la meta de las estaciones [espirituales] y el fin de los estados. ¿Qué hay fuera del Real sino extravía?” (...).¹²¹

Los Nombres Divinos y las consignas del realizado perfecto:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād: Uno de los aspirantes vio en una visión a Abū Madyan sentado en un jardín de luz: “Los *ṣuyūḥ* (maestros) del sufismo lo estaban rodeando, y a todos los rodeaban figuras como jamás había visto tan bellas y perfectas. Sobre ellos había objetos de piedras preciosas que no puedo describir, ni tampoco comprender lo que tenían grabado. Sobre la cabeza de Abū Madyan había tres estandartes de luz. Uno apoyado a su derecha y en el cual estaba escrito: ‘Dios me basta’. El otro estaba sobre su cabeza y era el más elevado, y tenía escrito: ‘Dios’. Y el último estaba a su izquierda y tenía escrito: ‘No hay poder ni fuerza sino en Dios’. Entonces Abū Ḥāmid [al-Gazālī] le preguntó a Abū Madyan: ‘¡*Ṣayḥ!* Háblanos sobre esos nombres inscriptos en estos estandartes’ y él contestó: ‘En cuanto a este nombre, *Allāh*, es el Nombre Supremo, la cima de todos los Nombres y al cual retornan todos los significados...’”.¹²²

119 *Muḥ.* A-I, p. 300-1 (B-I, 214).

120 Corán 5:54.

121 *Muḥ.* A-I, p. 326 (B-I, 232).

122 *Muḥ.* A-I, p. 343-4 (B-I, 243-4).

Y continúa explicando el significado de cada consigna grabada. En la siguiente aparición le preguntan sobre su anhelo espiritual, su *himma*, término que alude tanto a la aspiración como a la meta misma:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād, quien cuenta: “Uno de nuestros compañeros vio en una visión al Šayḥ Abū Madyan y uno de los sufíes le preguntaba sobre su anhelo espiritual (*himma*), y él respondía: ‘Mi anhelo está prendado de Él, mi realidad resplandece con la luz de Su Majestad, Su Presencia es el ámbito de mi intimidad, y la observación de Su Belleza habita en mis sentidos (...)’. Y luego dijo: ‘Escucha: el hombre no existe salvo que purifique y limpie su corazón, su pensamiento esté pendiente [de Él] y su esencia (*lubb*) atenta y presente, para así descubrir lo que dijo el señor de los mortales: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor...»”.¹²³

Más adelante, ya en el segundo volumen de la obra, nuevamente le preguntan sobre el *tawḥīd* –leitmotiv de todas estas visiones–, y arroja nueva luz desde otros ángulos:

Entre las visiones de algunos de los pobres está lo que nos narró ‘Abd Allāh al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno de los justos: “Tuve una visión donde veía a Abū Madyan y a un grupo de sufíes que le decían: ‘Dinos algo sobre el *tawḥīd*’ y Abū Madyan respondía: ‘El *tawḥīd* es el anhelo de los Mensajeros y Profetas, es el secreto de los vicarios (califas) veraces, es el eje (*qutb*) de los herederos de los gnósticos, con él sus esencias (*asrār*) añoran la Presencia Divina, y con él se develan para ellos los Dictámenes Señoriales...””.¹²⁴

En la siguiente entrada la visión tiene lugar en Marchena, en la casa de Šams al-Fuqarā’. El tema ahora es el “arribo” (*wuṣūl*), la llegada a Dios, que también alude a la unión (*waṣl*), por esa polisemia implícita que le otorga al árabe su gran riqueza expresiva:

La visión de uno de los fuqarā’. Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād en Marchena, en la casa de Šams al-‘Ābidāt Umm al-Fuqarā’¹²⁵, que uno de los *fuqarā’* vio en una visión a Abū Madyan y algunos maestros sufíes, y que uno de ellos le preguntaba: “¿Qué significa ‘llegar’ (*wuṣūl*)?”. Y contestó: “Cuando seas conducido a ello sentirás como que de Él provienes y hacia Él vas. Cuando te obnubiles con respecto a lo sensorial, estarás en presencia de la

123 *Muḥ.* A-I, p. 393 (B-I, 279).

124 *Muḥ.* A-II, p. 26-7 (B-II, 18).

125 “El Sol de las devotas, la Madre de los pobres ante Dios”: es la santa que menciona en el *Rūḥ* y en la *Durra* (*Los sufíes de Andalucía*, cit., pp. 197/8).

intimidad. Cuando se te devele Su Amor, no te deleitará sino Su Cercanía. Y cuando te ausentes de contemplarte a ti mismo, Él se manifestará en tu existencia”.¹²⁶

En la siguiente aparición, ahora en Bugía, el tema es la ciencia (*‘ilm*):

Entre las visiones de algunos de los fuqarā’, está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: Uno de los *fuqarā’* vio en Bugía, en una visión, a Abū Ḥāmid [al-Gazālī] y a un grupo de sufíes que le decían al Šayḥ Abū Madyan: “Infórmanos de algo de la ciencia con lo cual te haya distinguido especialmente el Real”, y él les respondió: “Con la Ciencia Eterna iluminó mi esencia (*sirrī*) y embelleció mi carácter, pues la Ciencia de Dios es la cualidad de Su Esencia (*dāt*), ya que todo lo que se conoce de Él es conocido (*ma’rūf*) y la cualidad no se separa de lo cualificado...”. Y luego dijo el Šayḥ: “Mi estación es la estación de la servidumbre, mis conocimientos son las Ciencias Divinas, mis atributos están sacados de los Atributos Señoriales...”.¹²⁷

¿Quién puede ver realmente al *walī’*?:

Entre las visiones que tienen algunos de los pobres ante Dios está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī, quien contó: Me dijo uno de los compañeros de Abū Madyan: “Vi al Šayḥ Abū Madyan en una visión y estaba dentro de una cúpula de luz, y los aspirantes estaban rodeando esa cúpula, pero no lo veían, y él les hablaba desde el interior de la cúpula diciéndoles: ‘Quien tenga con qué verme, que me vea’. Entonces uno de los presentes le dijo: ‘Yo te veo’. ‘¿Con qué me ves?’, preguntó él. ‘Tu luz dilata mi luz y entonces te veo’, respondió. Al oír esto el Šayḥ dijo: ‘Solo el amigo puede ver al amigo, solo un profeta ve a otro profeta, solo un mensajero a un mensajero, y solo un ángel a otro ángel, porque las cosas sensibles no poseen un significado propio: lo obtienen de otro...’”.¹²⁸

El ámbito más profundo, el núcleo inaccesible donde el intelecto y la imaginación tropiezan y balbucean:

Entre las visiones de algunos de los fuqarā’, está lo que nos narró ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī: “Uno de los aspirantes vio en una visión a nuestro Šayḥ Abū Madyan y a un grupo de sufíes que lo rodeaban. Uno de ellos le

126 *Muḥ.* A-II, p. 53-4 (B-II, 36).

127 *Muḥ.* A-II, p. 135 (B-II, 92).

128 *Muḥ.* A-II, p. 152-3 (B-II, 104).

dijo a Abū Madyan: “¿Qué significa el secreto del secreto y la realidad de la realidad?” Contestó: “Es el ámbito de los misterios (*asrār*), ante su realidad las imaginaciones y los pensamientos quedan inhabilitados y se enajenan los intelectos dotados de visión...”¹²⁹

Nuevamente en Sevilla, ahora en un barrio (?) que no identificamos:

Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād al-Mawrūrī en Sevilla, en al-Ḥaffāqīn, en la casa de Muḥammad al-Ḥaškārī, el copista: “Estaba [en mi visión] en Bugía al servicio de nuestro maestro Abū Madyan y Abū Ṭālib le preguntó: ‘Cuéntanos sobre el secreto de tu vida’, y él dijo: ‘Del secreto de Su Vida se manifiesta mi vida. De la luz de Sus Atributos se encienden mis atributos. En Su Unidad (*tawḥīd*) se funde mi anhelo. En Su desierto permanece mi amor...’”¹³⁰

Con esta entrada finalizan las referencias a la visión de Abū Madyan. Solo cita al santo de Bugía nuevamente más adelante, pero no ya en una visión sino en una anécdota con otro *walī*, Abū l-‘Abbās al-Ḥaššāb:

Sobre este mismo tema es lo que nos relató al-Mawrūrī de al-Ḥaššāb, Nos contó ‘Abd Allāh ibn al-Ustād: “Uno de nuestros compañeros fue a ver a Abū l-‘Abbās al-Ḥaššāb, el asceta, lo saludó y le dijo: ‘Abū l-‘Abbās, quiero leerte algo de este libro’, un libro que tenía en sus manos, que entonces abrió leyéndole algo de los capítulos referidos a la escrupulosidad, el desapego y la confianza en Dios. Al-Ḥaššāb se quedó en silencio, y entonces el hombre dijo: ‘¡Abū l-‘Abbās! ¡Solo te leímos estos capítulos para que nos hablaras sobre ellos!’, y al-Ḥaššāb le contestó: ‘Léemelo [nuevamente], pues yo soy ese libro’. Entonces el hombre se fue [disgustado] abandonándolo, y se dirigió a ver a Abū Madyan, que a la sazón se encontraba en la ciudad de Fez, y le dijo: ‘Abū Madyan, me pasó con al-Ḥaššāb esto y aquello’. Abū Madyan le contestó: ‘Al-Ḥaššāb tenía razón. ¿Acaso le leíste un capítulo que no correspondía a su estado? Si se trataba de su estado, no lo comprenderías ni te produciría nada, ¿qué iba a decir?’ Y así el hombre escarmentó”¹³¹

129 *Muḥ.* A-II, p. 257 (B-II, 176).

130 *Muḥ.* A-II, p. 296-7 (B-II, 202-3).

131 *Muḥ.* A-II, p. 416-7 (B-II, 283-4).

Esta anécdota también la cita y traduce Hirtenstein¹³², indicando que la extrajo del *Kitāb al-Isfār*. Como en los otros casos que ya vimos, hay algunas diferencias entre los textos¹³³, pero se trata sin duda del mismo hecho.

7. EPÍLOGO

¿Cómo son las veladas de los sufíes? ¿De qué hablan en ellas? Quien piense que solo de abstrusas realidades metafísicas, se equivoca. Esas comprensiones no llegan al corazón por hablar de ellas, y cuando se han establecido en el corazón ya no hace falta hablar.

Las veladas del sufismo están más bien cargadas de historias ejemplares, de sentencias sabias que resumen una realidad intuita en un puñado de palabras bellamente encadenadas, de cuentos y anécdotas de hechos extraordinarios y misteriosos. Nunca faltan la palabra y el ejemplo profético, y tampoco las leyendas de los grandes *awliyā*. La inmensa literatura hagiográfica del sufismo da testimonio de esto, lo que allí encontramos lo vemos repetido durante siglos en las obras y disertaciones de los sufíes, a veces cambiando los personajes y circunstancias, pero manteniendo la trama. Y no solo entre ellos, sino también en los sermones de los imames en las mezquitas. De ahí que Ibn ‘Arabī haya incurrido en esos géneros (la hagiografía, la poesía simbólica, las sentencias sabias, los cuentos), en donde las alusiones transmiten más que los razonamientos. Se trata de seducir al alma para despertarla de su sueño, y para ello hay que nutrirla pacientemente con el alimento misterioso y divino que se esconde en la palabra que vivifica: la Revelación, los dichos proféticos y de los santos, la sabiduría antigua... El Šayḥ al-Akbar, como él mismo lo dice, no escribía para oficiar de literato, sino animado por una misión, y cada obra suya es parte de ese destino, como cada ladrillo de la totalidad del edificio.

A esto apunta, creemos, *La disertación de los piadosos*. No es simple literatura, sino una selección de lo más provechoso de la tradición literaria humana pensando en la vida del alma. Su lectura es mucho más ligera y amena que, pongamos por caso, la densa trama del *Fuṣūṣ al-ḥikam* (“Los engarces de la sabiduría”), pero no por eso menos nutritiva. Y diríamos más: imprescindible para una dieta equilibrada, para ponerlo en términos que hoy todos entendemos.

Más allá de este valor en sí, un estudio más profundo de la *Muḥādara* podría arrojar luz sobre varios asuntos que hemos esbozado en nuestro análisis. Pero eso requerirá de un renovado interés de los especialistas, y claro está, de una edición crítica que nos permita trabajar sobre bases firmes.

132 *Op. cit.*, p. 81.

133 Compárese con la traducción de Hirtenstein.