

Fez: Hazme Luz

Capítulo 7º de Ibn Arabi o la búsqueda del azufre rojo

11/12/2007 - Autor: Claude Addas - Fuente: Ibn Arabi o la búsqueda del azufre rojo

Mientras Ibn ‘Arabî se consagra a la siyâha o a la redacción de sus obras —indiferente, parece, a los ruidos de la guerra— la población sevillana, por su parte, vive en la angustia de los asaltos repetidos de los castellanos. Habiendo expirado la tregua firmada en 586/1190, el rey Alfonso VIII decide en efecto reemprender la lucha contra los almohades que recorre toda la región de Sevilla a sangre y fuego en 590/1194. Cada vez más inquietos, los sevillanos envían emisarios a Marrakech para pedir la ayuda del sultán; Abû Yusuf Ya’qûb reúne inmediatamente sus tropas y se pone en marcha en dirección a Sevilla adonde llega algún tiempo más tarde, el 20 del mes de yumâdà II del año 591, fecha que corresponde al 1 de Junio de 1195.

Cuando los refuerzos almohades desembarcan en la capital andalusí, Ibn ‘Arabî se encuentra, por su parte, en el Magreb, en Fez concretamente: «Me hallaba en Fez, en el año 591, cuando los ejércitos almohades desembarcaron en al-Andalus para combatir al enemigo que amenazaba gravemente al Islam. Allí encontré a un hombre de Al-lâh, uno de mis mejores amigos, que me preguntó: “¿Qué piensas tú de ese ejército, será victorioso este año?” —¿Y tú, le pregunté, qué piensas? —Al-lâh, me dijo él, habló de esta batalla y prometió al Profeta la victoria este año; lo advertió en el Libro que le reveló, con estas palabras Suyas: “Te hemos dado una clara victoria” (Qur’ân 48:1). La buena nueva está contenida en estas dos palabras “victoria clara” (fath mubîn) ... Examina la suma total del valor numérico de las letras.” Hice la cuenta y hallé que la victoria debía efectivamente tener lugar en el año 591. Apenas hube regresado a al-Andalus, Al-lâh concedió la victoria a los musulmanes.»

Ganaron en efecto los almohades; menos de dos meses después de su llegada a Sevilla aniquilaron las tropas de Alfonso VIII en Alarcos, el 8 del mes de Sha’bân del año 591 (18 julio 1195), una fecha que los castellanos tardarán en olvidar. Es verdad que los cronistas árabes exageraron la importancia de esta victoria, que de todos modos no pudo cambiar el curso de la historia; pero, en adelante, los castellanos no se atrevieron a vérselas con Ya’qûb; los andalusíes están tranquilos, por algunos años al menos.

“La ciudad de Fez, —escribía el geógrafo al-Idrîsî— encierra muchas casas, palacios, talleres; sus habitantes son industrioses y su arquitectura, así como sus industria, tiene aire de nobleza; reina allí una gran abundancia de toda clase de bienes; el trigo sobre todo está más barato que en ningún país vecino. La producción de frutas es considerable. Se ven, por todas, partes fuentes cubiertas con cúpulas y depósitos de agua bajo bóvedas y adornados con esculturas y otras bellas cosas; los alrededores están bien irrigados, el agua brota allí abundantemente de varios manantiales, todo tiene un aire verde y fresco; los huertos y los vergeles están bien cultivados; los habitantes son orgullosos e independientes.”

Encrucijada comercial importante, gracias en gran parte a su situación geográfica privilegiada, Fez es también un centro intelectual y religioso que goza, especialmente en época almohade, de gran prestigio; poetas y literatos vienen de todos los rincones del Imperio almohade para ejercer allí su arte; numerosos ulemas, andalusíes y magrebíes, se concentran allí y tienen la ocasión intercambiar opiniones; más discretos, menos ruidosos, algunos sufíes acuden a esa ciudad en busca de un maestro o para dedicarse a sus prácticas en un medio favorable. Ibn ‘Arabî, sin duda, es de estos últimos. A menos que, siguiendo a Dominique Urvoy, se prefiera pensar que es el “instinto de huída” el que empujó al joven Shayk a dejar al?Andalus para dirigirse a Fez en el mismo momento en que Castilla amenazaba con aniquilar Sevilla y su comarca. El autor de *Le Monde des Ulémas Andalous* declara en efecto a propósito de Ibn ‘Arabî (p. 191): “Si sólo el instinto de huída parece haber actuado en el caso de este último, que vuelve a al?Andalus cuando cree conseguida la victoria sobre los cristianos, y vuelve a partir cuando se desengaña...”

Esta interpretación de los hechos nos parece un poco aventurada; lo primero es que se desprende claramente del texto de las *Futûhât* que hemos mencionado al principio de este capítulo que Ibn ‘Arabî regresa a al?Andalus antes de la batalla de Alarcos y su afortunado desenlace para los musulmanes (es verdad que conocía de antemano —al menos así lo afirma— el triunfo almohade); por otra parte, él vuelve a partir en el año 593/1196 cuando la amenaza cristiana ha sido superada —provisionalmente, bien es verdad— para regresar de nuevo en 595/1198. Nos parece de hecho muy difícil establecer una correlación entre los viajes de Ibn ‘Arabî por el Magreb y el curso de los acontecimientos históricos: entre los años 589/1194 y 597/1201, Ibn ‘Arabî no cesó de atravesar en los dos sentidos el estrecho de Gibraltar.

Por el contrario, las razones que motivaron este viaje a Fez nos parecen más bien de índole familiar y espiritual. Por una parte, este viaje permitía a Ibn ‘Arabî huir por un tiempo de las presiones que ejercían sobre él sus parientes próximos para convencerlo de que “volviera al mundo”: por otra parte, Fez es la ciudadela del sufismo magrebí. Es en esta ciudad donde Abû Madyan había elegido proseguir su formación y donde encontró a sus dos maestros: Abû ‘Abdal-lâh ad?Daqqâq e Ibn Hirzihim (ob. 559/1165). A estos, Ibn ‘Arabî no los pudo conocer, por supuesto; pero, probablemente frecuentó a sus discípulos y recogió de su boca las enseñanzas de tales maestros. Al menos, se sabe que durante su primera estancia en Fez, a Muhammad b. Qâsim b. ‘Abdarrahmân at?Tamîmî al?Fâsî (ob. 603/1206) un tradicionista que residió, según Ibn , al?Abbâr —el cual emite algunas reservas por lo que respecta a sus cualidades de rawî, de transmisor de tradiciones— quince años en Oriente donde estuvo, sobre todo, con el célebre Abû Tahîr as- Silafî (ob. 578/1182). Sin embargo, Muhammad b.

Qâsim no es un Muhaddith más; es también sufí y uno de los que transmitirán la hirqa a Ibn ‘Arabî. Además, no es tanto el hadit que él transmite a Muhyîddîn como los ahhbâr (noticias) sobre los santos de Fez, sobre todo Abû ‘Abdal-lâh ad?Daqqâq (ahbâr que consignó en una de sus obras, el Kitab al?Mustafâd fî dikr as?sâlihîn ... fî madînat Fâs) lo que Ibn ‘Arabî estudia bajo su dirección.

Por otro lado, el Shayj al?Akbar entabla amistad con dos sufíes famosos, Abû ‘Abdal-lâh al?Mahdawî (que no hay que confundir con el otro Mahdawî, ‘Abdal‘az?îz) e Ibn Tahmîst. Del primero, que murió en Fez en 595/1198, at?Tâdilî nos refiere que preservó a la población de esa ciudad del hambre distribuyéndole trigo, y que pasó cuarenta años en la mezquita aljama sentado en dirección de la alquibla. El Shayj al?Akbar -afirma por su parte que Abû ‘Abdal-lâh al?Mahdawî era uno de los malâmiyya y que pertenecía a la categoría espiritual de los “hombres del deseo ardiente” (ishtiyâq). Dichos hombres, que nunca son más de cinco, son los hombres de las cinco oraciones obligatorias: «Cada uno de ellos hace realidad plenamente una de las cinco plegarias obligatorias ... Es por medio de ellos como Al-lâh preserva la existencia del mundo; la aleya de éstos es: “Observad las oraciones, sobre todo la oración intermedia” (Qur’ân 2:238); no cesan nunca de rezar, de noche como de día. Salib al?Barbarî, que conocí y del fui compañero hasta su muerte, era uno de ellos, así como ‘Abdal-lâh al?Mahdawî de Fez, del que fui compañero.» Además, en el Ruh al?quds, indica que durante sesenta años, Mahdawî no volvió jamás la espalda a la alquibla, lo que corrobora el relato del Tasawwuf.

En cuanto a ‘Abdal-lâh Ibn Tahmîst (ob. 608/1211) que salvó, según el autor del Tasawwuf, a los pasajeros de un barco en naufragio con su sola presencia, era también, según Ibn ‘Arabî, un malâmî, considerado por sus compañeros como uno de los abdâl.

Es iguañmente durante una estancia en Fez, quizá la del año 591/ 1195, cuando Ibn ‘Arabî conoce a un eminente representante del kalâm, Ibn al?Kattânî (ob. 597/1200) con el cual tuvo una controversia a propósito de los atributos divinos: cuestión espinosa que ha hecho correr mucha tinta entre los teólogos musulmanes: unos niegan la existencia de atributos distintos de la Esencia, otros profesan el tashbîh, el antropomorfismo, y otros finalmente, los asharîes, admitían la existencia de atributos divinos distintos de la Esencia, pero que no tenían realidad fuera de la Esencia. Ibn ‘Arabî define claramente su posición sobre este problema al comienzo de las Futûhât: “Que Al-lâh sea Sabio, Viviente, Potente, etc., todo eso son relaciones (nisab) y asignaciones (idâfât) con respecto a Él; no son esencias distintas (a’yân zâ’ida) pues ello significaría calificar la Esencia divina de imperfección; en efecto, lo que es perfecto por la adjunción de alguna cosa es de esencia imperfecta con relación a la perfección debida a dicha adjunción. Ahora bien, Él es perfecto por Su misma Esencia; por consiguiente es imposible añadir algo distinto a Su Esencia, pero no es imposible atribuirle relaciones y asignaciones. En cuanto al que declara que esos atributos no son Él y no son al mismo tiempo distintos de Él, es una afirmación totalmente errónea...”

Es precisamente esta última tesis la que sostiene Muhammad Ibn al?Kattânî: «Vi en Fez, escribe Ibn ‘Arabî, a Abû ‘Abdal-lâh Ibn al?Kattânî, el representante de los mutakallimun en el Magreb, en su época. Me preguntó un día respecto al tema de los atributos divinos, le hice saber mi opinión y le pregunté seguidamente qué pensaba él, diciéndole: “¿Estás de acuerdo

con lo que profesan los mutakallimun?” Me respondió: “Voy a decirte mi opinión: para mí y mis colegas, no se puede dejar de afirmar la existencia de un añadido (zâ'id) a la Esencia llamado atributo (sifa) ... No obstante, nosotros decimos que ese añadido no es Él ni algo distinto de Él...” Le respondí: “Oh Abû 'Abdal-lâh, te diré lo que el Enviado de Al-lâh le dijo a Abû Bakr en su interpretación del sueño: ¿tienes en parte razón, y en parte no!” ... Se parecía a aquél a quien Al-lâh pierde a pesar de su ciencia; eso no pone en tela de juicio su fe, sino su inteligencia.»

Como Túnez, y como toda ciudad donde resida de manera prolongada, Fez se convierte para Ibn 'Arabî en el teatro donde se desarrollan, en 591/1195, ciertos acontecimientos visionarios que, si bien no tienen un carácter tan decisivo como los que se producirán dos años más tarde, no por ello son menos significativos de su progresión espiritual. Primeramente, un pasaje de las Futûhât nos revela que fue allí donde llegó, ese mismo año, a la “Morada del pacto de los vegetales con el Polo” y que fue al acceder a esa Morada como supo de antemano (y por tanto no simplemente apoyándose en datos aritmológicos evocados supra) la victoria de los almohades en Alarcos. En efecto, el acceso a esta “Morada”, como a cualquier otra, procura un cierto número de ciencias que le son particulares. Tres de ellas han retenido más particularmente nuestra atención: la “ciencia de la iluminación del desvelamiento” (futûh al-mukâshafa), la ciencia de la “iluminación de la dulzura (halâwa)” y la ciencia de la iluminación de la expresión ('ibâra)”.

Tres nociones, de entrada, bastante abstrusas. Para captar plenamente su sentido, debemos acudir al capítulo 216 de las Futûhât donde el Shayj al-'Akbar describe y analiza esos tres tipos de iluminaciones.

“La iluminación de la expresión, empieza diciendo Ibn 'Arabî, no es concedida nada más que al muhammadí perfecto, incluso si es además el heredero de otro profeta. La estación más potente que consigue el que tiene esta iluminación, es la de la veracidad en todas sus palabras, sus movimientos y su quietud ... Tal hombre es incapaz de concebir interiormente su discurso, ordenarlo después mediante la reflexión y finalmente enunciarlo. Para él, el momento en el que habla es el momento mismo en el que concibe el discurso por medio del cual expresa su pensamiento ... Entre los hombres que he encontrado a lo largo de mi existencia, no he visto en ninguno huella de esta forma de iluminación; no obstante, puede que tales hombres existan y que yo no me haya encontrado con ellos; de lo que estoy absolutamente seguro es que yo soy uno de ellos ... ”

Retengamos de este pasaje que únicamente el “muhammadí perfecto” obtiene ese fath; además, Ibn 'Arabî explica nada más empezar el capítulo que es de esa estación de la “veracidad” de donde procede el i'yâz al-Qur'ân, la inimitabilidad del Qur'ân: «Planteé una pregunta a este respecto durante una visión; se me respondió: el i'yâz es que tú no digas más que la verdad (sidq) y nada más que lo que existe realmente (amr wâqi 'muhaqqaq) sin añadir ni siquiera una partícula, y sin mentirte a ti mismo; si tu discurso es de naturaleza tal, entonces es inimitable (mu'yaz).» En el primer volumen de las Futûhât (p. 227), Ibn 'Arabî alude igualmente a esta visión en términos aún más precisos: «Se me dijo en el curso de una visión: “¿Sabes qué es la inimitabilidad del Qur'ân? “No”, respondí. Me dijo: “Es el hecho de que él comunica la Verdad (al'haqq). Observa la verdad y tu discurso será inimitable.”»

Esta indicación es de las más interesantes cuando se sabe la importancia extrema que concede Ibn ‘Arabî a la transcripción exacta y literal de las palabras de Al-lâh y de los profetas.

“La segunda clase de iluminación, prosigue Ibn ‘Arabî, es la iluminación de la dulzura interior (al-halâwa fî l?bâtin) ... Aunque sea espiritual (mu’nawiyya) esta dulzura no es por ello menos perceptible, de la misma manera que se percibe la frialdad del agua fría ... El que lo experimenta siente una relajación de sus miembros y de sus articulaciones y cierto embotamiento ... Tal dulzura no tiene duración fija; así, para mí, su duración ha variado según los casos; algunas veces, descendía sobre mí durante un acontecimiento cualquiera y no duraba más que un instante; otras veces descendía sobre mí y persistía días y noches, y luego desaparecía

“La tercera clase de iluminación es la iluminación del desvelamiento que procura el conocimiento de Al-lâh en las cosas. Has de saber primeramente que Al-lâh es demasiado grande, demasiado sublime para que se Le conozca en Él mismo. Pero, uno puede en cambio conocerlo en las cosas ... En efecto, las cosas son con relación a Al-lâh como velos; cuando desaparecen, queda al descubierto lo que hay detrás. El que consigue el desvelamiento ve a Al-lâh en las cosas, al igual que el Profeta veía lo que sucedía a sus espaldas ... Yo mismo experimenté esa estación (maqâm) ¡alabado sea Al-lâh por ello! Por otro lado, no se puede conocer a Al-lâh en las cosas nada más que mediante la manifestación de las cosas y la desaparición de su estatuto. Los ojos del hombre corriente se detienen en el estatuto de las cosas, mientras que quienes tienen la iluminación del desvelamiento no ven en las cosas nada más que a Al-lâh. Entre éstos, hay quienes ven a Al-lâh en las cosas y otros que ven las cosas y a Al-lâh en ellas ... La mayor iluminación en este campo es que la visión de Al-lâh sea la visión misma del mundo ... No he visto a nadie, de entre los hombres de Al-lâh que han tratado el tema de esta iluminación antes que yo, que haya revelado este punto preciso.”

Este último párrafo requiere algunos comentarios; varias nociones fundamentales de la doctrina akbarî están enunciadas ahí de manera explícita o implícita, según los casos. La primera que se desprende del texto, de entrada, es que no se puede conocer a Al-lâh nada más que en las cosas, ya que, según Ibn ‘Arabî, no puede uno conocerLo nada mas que en su calidad de Rabb, Señor de alguna cosa, pues la Esencia divina es, por su propia naturaleza, absolutamente incognoscible. La noción de Rabb, sobrentendida en este pasaje, es uno de los temas recurrentes de la enseñanza del Shayj al?Akbar; todo ser —o más generalmente toda cosa, puesto que, a sus ojos, toda cosa está viva— está bajo la autoridad de un nombre divino que es su Rabb, su “señor” propio, y del que ella es el lugar epifánico. Por consiguiente, cada uno de nosotros, estima Ibn ‘Arabî, no conoce jamás de Al-lâh nada más que su propio Rabb, y es uno de los sentidos que él da al hadiz muchas veces comentado por él: “El que se conoce a sí mismo conoce a su Señor”, es decir, el Nombre divino que le rige.

Por otra parte, y este punto es capital, el conocimiento de las cosas precede necesariamente al conocimiento de Al-lâh: «El objetivo, escribe Ibn ‘Arabî en el mismo paisaje de las Futûhât, es conocer a Al-lâh en tanto que Señor del mundo y este conocimiento no es accesible nada más que cuando previamente se ha adquirido el conocimiento del mundo; es lo que saben los más perfectos de entre los hombres de Al-lâh; es la razón por la que el

Enviado de Al-lâh dijo: “El que se conoce a sí mismo conoce a sí mismo conoce a Su Señor.” » Añadamos aún que la noción de “Al-lâh cognoscible en las cosas”, se desprende de otra noción muy del gusto de Ibn ‘Arabî y correlativa a la de Rabb, la noción de las tayalliyât (teofanías); es porque toda cosa es receptiva de las teofanías por lo que se puede ver a Al-lâh viéndola.

Por último, es evidente que Ibn ‘Arabî establece una distinción entre el que no ve nada más que a Al-lâh en las cosas y el que ve las cosas y a Al-lâh en ellas; esas dos actitudes, que corresponden respectivamente a la del wâqif, el que se ha detenido en la Presencia divina y en adelante no conoce ni ve nada más que a Al-lâh”, y a la del râyi’, el que ha regresado de Al-lâh hacia las criaturas sin dejar de permanecer presente a Al-lâh, pues ése precisamente ve en toda cosa la Faz de Al-lâh; el segundo, a juicio de Ibn ‘Arabî, es superior al primero, pues, como escribe en otro pasaje de las Futûhât: “Estar atento a Al-lâh y simultáneamente a la criatura forma parte de la perfecta adquisición por el hombre de los Nombres divinos”.» Pero, hay todavía un grado por encima de ése: es aquél en que “la visión de Al-lâh es la visión misma del mundo”. El ser que ha alcanzado dicho grado no deja entonces de contemplar lo múltiple en el Uno y el Uno en lo múltiple.

Es igualmente en el año 591, y muy probablemente también en Fez, cuando Ibn ‘Arabî accede por primera vez a la “Morada de la Luz”, donde es instruido acerca de la diferencia entre cuerpos sensibles (aysâm) y cuerpos sutiles (aysâd): “Has de saber, escribe al principio del capítulo 384 de las Futûhât, que dicha Morada es una de las Moradas de la Unicidad y de las Luces; Al-lâh me ha hecho penetrar allí en dos ocasiones; en esa Morada, yo supe la diferencia entre cuerpos sensibles y cuerpos sutiles. Los cuerpos sensibles son los que conocen los hombres normales y corrientes, sean finos y transparentes o sean densos, sean visibles o invisibles; los cuerpos sutiles (aysâd) son los que toman los espíritus para aparecer, en estado de vigilia, cuando se les ve bajo la forma de cuerpos sensibles (aysâm); y son igualmente las formas que percibe en el sueño el que duerme; son parecidos a los cuerpos sensibles, pero no forman parte de esa categoría.”

Es en 593/1196, cuando Ibn ‘Arabî accederá por segunda vez y de manera muy espectacular, como veremos, a la Morada de la Luz. Sin adelantarnos a tal acontecimiento, señalaremos que el relato que precede hay que relacionarlo, según nuestro criterio, con otro pasaje de las Futûhât, relativo a la “Morada de la extinción en cuento a los pecados” (al?fanâ’ ‘an al?muhâlafât). Los hombres que experimentan esta fanâ’ son, explica Ibn ‘Arabî, de dos clases: «Por una parte, están aquellos para quienes los pecados (ma’âshî) no han sido preeternamente decretados (lam yuqdar ‘alay?him); tales personas no realizan más que actos permitidos (mubâh), incluso si cometen aparentemente actos de desobediencia (muhâlafât) que, legalmente, se llaman pecados (ma’âshî) en la comunidad ... pues les ha sido dicho, de tal modo que lo pudieron oír: “Haced lo que queráis, Yo os he perdonado ya” célebre hadiz dirigido por el Profeta a los combatientes de Badr, como les fue dicho a los combatientes de Badr. Para ellos el estatuto de los actos de desobediencia ha quedado extinguido (funiyat ‘an?hum ahkâm al--muhâlafât)

«Están, por otra parte, los hombres que han tenido conocimiento del secreto de su destino o decreto preeterno (sirr al?qadar) ... Vieron los actos cuyo cumplimiento les había sido

destinado —en tanto que son actos, y no en tanto que tienen tal o cual estatuto permitido o prohibido—; vieron eso en la Presencia de la Luz Pura (hadrat an?nûr al?hâlis) ... Debajo de esa Presencia hay otras dos Presencias, la de la semi?Oscuridad (sadfa) y la de la Oscuridad Pura (az?zulma al?mahda). Es en la Presencia de la semi?Oscuridad donde la obligación legal (taklîf) apareció, donde el Verbo se dividió en palabras y el Bien se diferenció del Mal; mientras que la Presencia de la Oscuridad es la Presencia del mal que no comporta ningún bien

«Así pues, cuando los hombres pertenecientes a la segunda categoría ven lo que ven en la Presencia de la Luz, se apresuran a realizar todos los actos que saben que deben emanar de ellos, pero estando “extinguidos” para los estatutos de acercamiento o de alejamiento que implican normalmente dichos actos. Por lo tanto, obedecen y desobedecen sin ninguna intención, ni la de acercarse a Al-lâh ni la de transgredir

«Es ese tipo de extinción extraña el que Al-lâh me hizo conocer en Fez; no he visto a nadie que la haya experimentado, pero sé que hay hombres que conocen una experiencia semejante; pero, simplemente sucede que no me he encontrado con ellos. De todos modos, en lo que a mí concierne, vi la Presencia de la Luz y el estatuto que comporta; pero, dicha contemplación no ejerció sobre mí su estatuto. Al-lâh, en efecto, me ha criado en la Presencia de la semi?Oscuridad, pero al mismo tiempo, me ha preservado y hecho impecable (hafiza?nî wa?‘asama-nî). De ese modo, tengo el estatuto propio de la Presencia de la Luz, sin dejar de permanecer en la Presencia de la semi?Oscuridad y entre la gente del Camino, eso es más perfecto”.»

Dicho de otra manera, Ibn ‘Arabî pertenece —al menos, así lo afirma él— a la segunda categoría de hombres preservados de cometer pecado, aquellos que han tenido conocimiento, en la Presencia de la Luz, del secreto del decreto preeterno, es decir, de su destino. Para captar todo el alcance de esta gracia excepcional con la que se considera privilegiado y las consecuencias susceptibles de desprenderse de ahí, debemos remitirnos a un pasaje de los Fusûs (I, p. 60) que saca a la luz las modalidades de este conocimiento del sirr al?qadar; se trata del segundo capítulo en el que el Shayj al?Akbar se ocupa de las diferentes clases de dones divinos, y de las diversas actitudes que adoptan los hombres frente a los favores del Altísimo. Están, nos explica él, los que formulan una petición, de manera precisa o no, y los que se abstienen de hacerlo: “Entre estos últimos, escribe, está el que sabe que el conocimiento que Al-lâh tiene de él, en todos sus estados, es eso mismo que él era en el estado de esencia inmutable (fî hâl tubût ‘ayni-hi), antes de su existenciación ... Es la categoría de hombres espirituales más elevada, y la más perfecta en el desvelamiento (akshaf). Son los que han tenido conocimiento del secreto del decreto preeterno. Se subdividen en dos categorías: el que ha tenido de ello un conocimiento sintético y el que ha tenido un conocimiento distintivo; el segundo es superior al primero. Sabe en efecto lo que la ciencia divina sabe de él, unas veces porque Al-lâh le da a conocer lo que Él sabe de su esencia misma, otras porque Él le desvela su esencia inmutable y la sucesión de todos sus estados venideros. Este último es el más elevado de todos.»

Es, parece, a esta última categoría a la que Ibn ‘Arabî reivindica pertenecer: ¿no afirma, en efecto, haber tenido, en el momento de su primer embarque para el Magreb, la visión de

todos sus estados venideros, e incluso los de sus discípulos, como Qûnawî y su padre?

Un “rostro-sin-nuca”

Cuando Su Esencia se reviste de mi hirqa,
árabes y no?árabes dudan con respecto a él.

Es en Sevilla, en 586/1190, donde Ibn ‘Arabî recibe por primera vez, parece, la investidura de la hirqa. Se trata, recordémoslo, de un rito iniciático —que puede tomar otras formas (talqîn ad-dîkr, ‘ahd, mushâbaka, etc.)— por medio del cual el discípulo queda ligado a su maestro, quien le transmite su baraka, su influjo espiritual, haciendo de él un nuevo eslabón de una cadena (silsila) ininterrumpida que remonta hasta el Profeta. Precisemos, no obstante, que el término hirqa, hábito, no debe ser tomado literalmente: la investidura no se traduce necesariamente en la práctica por la transmisión de un manto o de cualquier otra vestimenta sino que puede aplicarse —ese será el caso de Ibn ‘Arabî en Oriente— a un turbante o a un simple trozo de paño. Además, hay que subrayar que lib̄s (la investidura de) al?hirqa no ha tenido siempre el mismo sentido en todas las épocas ni en todas las partes del mundo islámico. Así, en la época de Ibn ‘Arabî, la investidura de la hirqa constituía en Oriente una de las modalidades más frecuentemente utilizadas de vinculación iniciática —en competencia con otras formas igualmente atestiguadas en la literatura del tasawwuf. Pero parece, en cambio, que en el Occidente islámico el término hirqa constituía más bien una designación simbólica de la suhba, el trato asiduo de un maestro, más que una forma ritual de afiliación. Así era, al menos, la interpretación que daba de esta palabra Ibn ‘Arabî, conforme al uso de los sufíes que había conocido en Occidente hasta su llegada al Oriente islámico.

Taqî d?Dîn ‘Abdarrahmân b. ‘Alî at?Tawzarî al?Qastallânî es el primer maestro que reviste a Ibn ‘Arabî de la hirqa; este personaje pertenece a una familia originaria del sur tunecino, cuyos lazos con el tasawwuf conocieron un extraño destino. ‘Abdarrahmân, que era, además de sufí, tradicionalista (muhaddith), tenía dos hermanos, Abû l--‘Abbâs y Muhammad; este último se instaló en Marrakech donde entró al servicio de los almohades como tâlib. En cuanto al primero, Abû l--‘Abbâs (ob. 636/1238) —con el que Ibn ‘Arabî se encontrará en Egipto y a petición del cual redactará su Kitâb al?halwa al?mutlaqa— fue discípulo del Shayh Qurashî (ob. 599/1202), con cuya viuda se casó cumpliendo la voluntad de su maestro; de esta unión debía nacer el célebre Qutb ad- Dîn Qastallânî, enemigo encarnizado de Ibn Sab‘în y de la escuela de Ibn ‘Arabî, y al que Massignon denuncia muy acertadamente como “cazador de brujas”.

Para esta primera investidura de Ibn ‘Arabî disponemos de dos fuentes autobiográficas que, además, difieren en su silsila. En un pequeño tratado inédito, titulado Kitâb nasab al?hirqa, donde da a conocer sus silsila-s, Ibn ‘Arabî declara haber recibido la hirqa en 592/1195 en Sevilla de manos de Taqî d?Dîn ‘Abdarrahmân, y en 594/1197, en Fez, de Muhammad b. Qâsim at?Tamîmî. Ambos, según nos dice, habían recibido la hirqa de Abû l?Fath al?Mahmudîl . En el primer volumen de las Futuhat (p. 187), por otra parte, refiere que la hirqa hadiriyya le fue transmitida por Taqî d?Dîn, quien la había recibido del Shayh Sadr ad?Dîn Ibn Hamawayh, quien la tenía de su abuelo, el cual la había recibido de Hadir. Los Banû Hamawayh constituyen una importante familia de origen iraní, varios de cuyos

miembros ocuparon sucesivamente la función —más política que espiritual— de Shayj ash?shûyuh en Damasco. Sadr ad?Dîn asumió ese cargo a la muerte de su padre en 577/1181 y hasta la suya propia en 616/1219. Digamos de paso, que parece, a tenor de las escasas alusiones a este personaje en la obra de Ibn ‘Arabî, que, aunque hayan vivido ambos en Oriente en la misma época, los dos Shayj-s nunca se encontraron.

Dicho eso, la afirmación de Ibn ‘Arabî según la cual Sadr ad?Dîn había recibido hirqa hadiriyya de su abuelo nos plantea un problema: si se examina el árbol genealógico de los Banû Hamawayh, se constata en efecto que el abuelo de Sadr ad?Dîn es Abû l?Hasan ‘Alî (cib. 539/ 1144), alumno de al?Gazâlî. Ahora bien, Sadr ad?Dîn nació en 543/1148; por otro lado, Haydar Amoli (ob. ca 787/1386) refiere en sus prolegómenos al Nass an?nusûs , vasto comentario de los Fusûs de Ibn ‘Arabî, que Muhammad b. Hamawayh —bisabuelo de Sadr ad?Dîn y alumno del Imam al? Hamawayh (ob. 530/1135)— había sido discípulo de Hadir. Finalmente, Ibn Abî Usaybi’a (ob. 668/1270) autor de una famosa compilación biográfica sobre los médicos, reproduce, en el segundo volumen de sus Tabaqât al?atibbâ’, la silsila de Sadr ad?Dîn tal como éste se la había transmitido a su tío Ragid ad?Dîn Ibn Abî Usaybi’a; según este documento, Sadr ad?Dîn había recibido la hirqa no de su abuelo, sino de su padre ‘Umar (ob. 577/1181), el cual, a su vez, la había recibido de su propio padre Muhammad b. Hamawayh, quien la había obtenido de Hadir, y este último la había recibido del Profeta en persona. Pero, ahí también chocamos con una contradicción, puesto que Muhammad b. Hamawayh no es el padre sino el abuelo de ‘Umar; falta pues un eslabón, a saber: el padre de ‘Umar —abuelo de Sadr ad?Dîn—, Abû l?Hasan ‘Alî (ob. 539/1144) a menos que ‘Umar b. Hamawayh no haya recibido directamente la hirqa de su abuelo Muhammad. Sea lo que fuere, es evidente a la luz de tales textos que, recibiendo la hirqa de Taqî d?Dîn at?Tawzarî, Ibn ‘Arabî recibe una doble afiliación al Profeta, una de las cuales pasa a través de Hadir con quien se encuentra, como se recordará, en tres ocasiones.

Llegado a Oriente, Ibn’Arabî es de nuevo investido de la hirqa, una primera vez en Meca en el año 599/1203 de la mano de Yunus b. Yahyà al?Hâshimî, quien la había recibido de ‘Abdalqâdir al?Yilânî (ob. 561/1165), y dos años más tarde en Mósul a través de un discípulo del famoso Qadîb al?Bân; esta última investidura conduce a Ibn ‘Arabî a revisar su opinión sobre el significado profundo de revestir (libs) la hirqa: si en su sentido más general esta investidura es solamente el símbolo de la entrada en el gremio, del aprendizaje iniciático, es igualmente, según él (en un sentido más restringido y más técnico), el medio para el maestro de operar una transformación inmediata en su discípulo:

«Uno de mis maestros, nos cuenta, ‘Alî b. ‘Abdal-lâh b. Yâmi’, que era compañero de Alî al-Mutawakkil y de Qadîb al-Bân, había tenido un encuentro con Hadir; vivía en un huerto, a las afueras de Mósul. Hadir lo había revestido de la hirqa en presencia de Qadîb. Me la transmitió a su vez en el mismo lugar de su huerto donde la había recibido de Hadir y de la misma manera que aquello había sido efectuado por éste

«A partir de ese momento, sostengo la validez y el carácter operativo de la investidura por medio de la hirqa y he revestido con ella a varias personas, pues constaté que Hadir la tenía en gran consideración. Antes, yo no era partidario de la investidura por medio de la hirqa tomada en ese sentido: a mis ojos no era más que la expresión de la entrada en el gremio

como aprendiz ... Los maestros de los estados espirituales tienen costumbre, cuando constatan en alguno de sus discípulos alguna imperfección y desean perfeccionar su estado, de reunirse con él a solas. El maestro toma entonces la vestidura que lleve puesta, en el estado espiritual en que él se encuentra en ese momento, se la quita y se la pone al hombre que quiere conducir a la perfección. Lo estrecha a continuación contra él y el estado del maestro se expande en su discípulo, que alcanza así la perfección anhelada. Esa es la “vestidura” tal como yo lo entiendo y tal como nos han transmitido nuestros maestros.»

Fuera del certificado de investidura dirigido al destinatario del Kitâb nasab al?hirqa disponemos de otra fuente donde el Shayj al?Akbar menciona una quincena de personas a quienes transmitió la hirqa: se trata de una serie de cortos poemas situados al comienzo del Diwân (pp. 53?60); cosa curiosa, de esas quince personas, catorce son mujeres, siendo Badr al?Habashî el único discípulo mencionado (lo que no excluye evidentemente que Ibn ‘Arabî haya transmitido la hirqa a otros numerosos hombres). Otro detalle más curioso aún: en la mayor parte de los casos es durante su sueño como Ibn ‘Arabî se vio invistiendo de la hirqa a esas mujeres; es el caso (p. 56), por ejemplo, de la hija del gran cadî shâfi’î Ibn Zakî (ob. 617/1220) con la que, según algunas fuentes precedentemente mencionadas, se casó.

Ibn ‘Arabî acaba de cumplir los treinta años cuando recibe esa investidura de la hirqa en Sevilla en el año 592 de la Hégira. Sin duda, desde hace varios años es un maestro espiritual consumado; a juzgar por esta anécdota que refiere en las Futûhât (IV, p. 539), tenía en esa época, y a pesar de su joven edad, un aspecto impresionante, una presencia que inspiraba temor y respeto en sus discípulos: «Pasé la noche una vez en casa de Abû l?Husayn b. Abî ‘Amr Ibn Tufayl, en Sevilla, en el año 592; sentía por mí un inmenso respeto y observaba siempre las reglas de buena educación en mi presencia. Estaban esa noche con nosotros Abû l?Qâsim al?Hatîb, Abû Bakr Ibn Sâm y Abû l?Hakîm Ibn al?Sarrây; el respeto que todos sentían por mí les impedía relajarse y permanecían educados y silenciosos. Decidí emplear una estratagema para conseguir que se distendieran. El dueño de la casa me pidió que les prodigara un poco de mi enseñanza; ví en ello una ocasión de poner ejecución mi proyecto; le respondí: “Es preciso que conozcas una de mis obras titulada ‘El guía, acerca de la trasgresión de las reglas de la buena educación’ (al-Irshâd fî harq al-adab al-mu’tâd); si quieres voy a explicarte un capítulo”, “Me agradaría mucho”, me respondió; yo puse entonces mi pierna sobre su pecho y le dije: “¿Dame un poco de masaje!”. Él y los otros comprendieron lo que yo insinuaba de esa forma y se relajaron; su entorpecimiento y su tensión se desvanecieron y pasamos la mejor de las noches.»

El año 592/1196 marca sin duda el apogeo del Imperio almohade; no contento de su victoria en Alarcos, al?Mansûr planea invadir Castilla. Marcha hasta Toledo; Alfonso VIII reclama en vano una tregua. Al regreso de esa expedición, más espectacular que militar, el sultán almohade efectúa una inspección minuciosa de su administración sevillana; descubre y castiga diversas malversaciones, destituye a algunos funcionarios y nombra a otros. Una vez aparentemente restablecidos el orden y la Justicia, al?Mansûr emprende una nueva manifestación de fuerza que le conduce hasta las puertas de Madrid y firma la tregua de diez años que le propone Alfonso VIII; los andalusíes ya no tienen nada que temer. Sin embargo, Ibn ‘Arabî deja de nuevo al?Andalus y emprende el camino del Magreb; ¿porqué esa nueva partida? En este caso, no puede tratarse de una “huída” ante el enemigo; la respuesta a esta

pregunta es el mismo Ibn Arabî, quien nos la da en la reseña dedicada a Sâlih al-Barbarî en la Durra, donde, como hemos visto, evoca sus sinsabores familiares: «El Emir de los creyentes deseaba de nuevo que yo entrase a su servicio. Con este fin, me envió al ex-jefe de justicia Ya'qûb Abû l-Qâsim b. Taqî. Le había dicho al juez que me viera a solas y que no tratara de forzarme si yo rehusaba esa proposición. Cuando vino a hacerme el ofrecimiento, rehusé; las palabras del Shayj Barbari resonaban aún en mis oídos. Después, me encontré con el Emir quien se interesó por mis dos hermanas, que tenían necesidad de protección. Cuando le hube puesto al corriente de su situación, me propuso encontrarles maridos apropiados, a lo que repliqué que yo me ocuparía de ello personalmente. “No seas tan expeditivo, me dijo, tengo deberes para con ellas.” Poco después de que yo hubiese dejado al Emir, me envió un mensajero para renovar su ofrecimiento con respecto a mis dos hermanas. Le di las gracias a través del mensajero y partí casi inmediatamente después para Fez con mi familia y un primo paterno ... Una vez establecido allí, casé a mis dos hermanas y quedé así liberado de su carga.»

Ibn 'Arabî efectuó tres viajes a Fez; el primero en el año 591/1195, luego éste que realiza en el 593 —permanece allí esta vez hasta por lo menos el año siguiente— y el último en el año 597, antes de trasladarse a Túnez, desde donde abandonará definitivamente el occidente islámico. Ese encuentro en al-Andalus con el sultán almohade que tuvo poco tiempo antes de uno de sus viajes a Fez —e incluso lo motivó— pudo producirse en el año 591/1195, puesto que, según las propias palabras de Ibn 'Arabî, cuando al-Mansûr desembarcó en Sevilla el 1 de Junio de 1195, él se encontraba ya en Fez. Tampoco pudo suceder en el año 597: en esa fecha es an-Nasir, el hijo de al-Mansur, quien gobierna, y parece ser que no viene a al-Andalus hasta el año 606/1209. Es, pues, muy probablemente hacia finales del año 592 o principios del 593 cuando hay que situar esa entrevista con el sultán, que empuja a Ibn 'Arabî a dejar la ciudad en que reside para ir a Fez. En esa fecha, al-Mansûr se encuentra en Sevilla, y más concretamente en el castillo de Aznalfarache, donde se instaló al día siguiente de la batalla de Alarcos; no abandonará al-Andalus para trasladarse a Marrakech hasta el mes de yumâdâ I del año 594 (abril de 1198).

Por los acontecimientos de capital importancia que vivirá en Fez, tanto en el año 593 como en el 594, esta ciudad ocupa en el itinerario de Ibn 'Arabî un lugar privilegiado casi comparable al que ocupará más tarde Meca. Conviene por otra parte señalar que, contrariamente a su estancia precedente que, según parece, fue bastante breve, Ibn 'Arabî permanece esta vez en Fez durante un tiempo bastante largo, puesto que se encuentra allí en el 593 y en el 594, y quizá incluso todavía en el 595 (en todo caso, no se le volverá a ver en al-Andalus hasta el 595/ 1199).

Si Ibn 'Arabî hubiera tenido que escoger un nombre simbólico para la ciudad de Fez, la habría llamado sin duda Nûr, Luz; puesto que, por segunda vez, accede allí a esa morada ya descrita donde “se convirtió en luz”; mas, en esta ocasión, la metamorfosis interior que opera esa visión beatífica viene acompañada de un carisma sensible: a ejemplo del Profeta, que declara ver detrás de su espalda, Ibn 'Arabî se convierte en un “rostro?sin?nuca” (wayh bi-lâ qâfâ), un ojo total, capaz de captar simultáneamente todas las direcciones del espacio. Nuestro sufí evoca en dos ocasiones en las Futûhât, y de manera muy detallada ese fenómeno: «Has de saber, escribe en el largo capítulo 69 (1, p. 491), que el Profeta es

enteramente un rostro sin nuca, pues declaró: “Os veo detrás de mi espalda” ... Cuando heredé de él esa estación, estaba yo un día dirigiendo la oración en la mezquita de al-Azhar en Fez, y, estando en el mihrâb, toda mi esencia se convirtió en un solo ojo; veía por todos mis lados lo mismo que veía mi alquibla. Nadie se escapaba a mi mirada, ni el que entraba, ni los que realizaban la oración detrás de mí... ».

El segundo relato, que figura en el capítulo 206, aporta precisiones complementarias: «Obtuve esta estación de la Luz en el año 593 en Fez, durante la oración del ‘asr, estando yo dirigiendo la oración en la mezquita de al-Azhar, situada en el barrio de ‘Ayn al-hayl; se me apareció como una luz, casi mas visible que lo que estaba delante de mí. Además, cuando vi esa luz, el estatuto de la dirección “detrás” (hukm al-half) cesó para mí; ya no tenía ni espalda ni nuca, y durante esa visión, yo no hacía ninguna distinción entre mis diferentes lados; yo era como una esfera, ya no me conocía ningún lado, si no era mediante una operación mental, no como una realidad experimentada...».

De tales testimonios, debemos retener dos indicaciones: lo primero es que no se trata de una iluminación puramente interior, puesto que viene acompañada de un fenómeno físico en el curso del cual las condiciones espaciales del cuerpo son trascendidas (“Era yo como una esfera”). Además, hay que subrayar a propósito de esto que, según Ibn ‘Arabî, una de las características del Polo —pero, no necesariamente sólo de él— es precisamente ser un “rostro?sin?nuca”. En segundo lugar, se trata, según Ibn ‘Arabî, de una estación propia de la herencia muhammadí; explica además a este respecto que únicamente quien ha alcanzado ese grado en que se está en disposición de estar orientado hacia la alquibla en todas las direcciones tiene derecho a realizar la oración sobre su montura, como hacía el Profeta. Es interesante por último hacer notar que este suceso se produjo en la mezquita al-Azhar donde el imâm habitual era Muhammad b. Qâsim at-Tamîmî, quien transmitió a Ibn ‘Arabî, en ese mismo lugar y en ese mismo año, su obra hagiográfica sobre los santos de Fez, y lo invistió de la hirqa en 594/1197.

El año 593 es igualmente, para Ibn ‘Arabî, el de su encuentro, también en Fez, con el Polo de su época, Ashall al-Qabâ’ilî. Más que de encuentro habría que hablar en este caso de identificación, pues de hecho él ya trataba con asiduidad desde hacía un cierto tiempo a este hombre —que, como precisa en la Durra, no le hablaba nunca más que del Qur’ân—, pero ignoraba que asumía la función de la qutbiyya, hasta el día en que Al-lâh se lo hizo saber en el transcurso de una visión: «Coincidí con el Polo de la época en el año 593, en Fez; Al-lâh me lo había mostrado durante una visión y me había hecho saber quién era. Luego al día siguiente nos reunimos varios en el huerto de Ibn Hayyun, en Fez; él mismo estaba allí, pero nadie le prestaba atención. Era un forastero, natural de Bujía, que tenía la mano baldada. Estaban en esa reunión con nosotros varios maestros, de entre los hombres de Al-lâh, todos los cuales eran personas consideradas en la Vía, especialmente Abû l-‘Abbas al-Hassâr y otros como él. Todos esos hombres se mostraban muy respetuosos para conmigo; la reunión no se hacía nada más que por mí, y nadie, excepto yo, hablaba de la Vía; si hablaban entre ellos, enseguida se remitían a mí. En la conversación se llegó a mencionar al Polo, cuando él mismo estaba presente. Les dije: “Hermanos míos, voy a deciros cosas asombrosas sobre el Polo de vuestro tiempo.” Diciendo eso, me volví hacia ese hombre que Al-lâh me había revelado en sueños que era el Polo, que además solía visitarme y me apreciaba mucho. Éste

me dijo: “¡Di lo que Al-lâh te ha dado a conocer, pero no reveles su identidad!” Cuando todos los asistentes hubieron partido, ese Polo vino hacia mí y me dijo: “¡Que Al-lâh te recompense; has hecho bien en no revelar su nombre; que la salvación y la misericordia de Al-lâh sean sobre ti! » Era un saludo de adiós, pero yo no lo sabía; nunca más lo volví a ver.»

Leyendo este relato, se impone una constatación: Ibn ‘Arabî, aunque no sea todavía más que un hombre joven de treinta y tres años, es ya reconocido en esa época por los sufíes del Occidente islámico como el maestro por excelencia.

La fama de que goza Ibn ‘Arabî en esa época en el círculo de los sufíes —¿y de los no sufíes?— es confirmada por el relato que nos ofrece de las circunstancias de su encuentro con otro “pilar” (watad), Ibn Ya’dûn al?Hinawî: «Llegué a Fez, donde había personas que habían oído hablar de mí sin conocerme y deseaban tener un encuentro conmigo. Para evitarlos, huí de la casa en que me hallaba y fui a la mezquita mayor. Al no encontrarme en casa, me buscaron en la mezquita. Los vi venir hacia mí y, cuando me preguntaron dónde estaba yo, les respondí: “Buscadlo hasta que lo encontréis”. Mientras yo estaba sentado allí, muy bien vestido, ese Shayj Ibn Ya’dûn vino a sentarse delante de mí. Yo no lo había visto nunca. Por inspiración divina, supe sus estados, su estación, que él era uno de los cuatro awtâd y que su hijo heredaría su maqâm. Le dije que sabía quién era. Cerró su libro y se levantó diciendo: “¡No me desenmascaras, no me desenmascaras!”»

Ibn Ya’dûn y al?Qabâ’ilî son, pues, ambos, Pilares y, a fortiori son también malâmiyya. Además, tienen un punto en común: del mismo modo que nadie prestaba atención a al?Qabâ’ilî, tampoco «cuando Ibn Ya’dûn estaba ausente, señala Ibn ‘Arabî, nadie se daba cuenta, y, cuando estaba presente, nadie le pedía su opinión; cuando llegaba a alguna parte, no se le daba la bienvenida, y en una conversación no se le dirigía la palabra; todo el mundo lo ignoraba». El uno como el otro son personajes anónimos, apagados, casi invisibles. Este apartamiento es, recordémoslo, la característica de los malâmiyya: “Son los Ocultos, los Puros, ... escondidos entre los hombres...” Todos, sin embargo, no tienen este privilegio. Algunos están, a su pesar, investidos de una función de gobierno (tadbîr), como los cuatro primeros califas, que conjugaban función espiritual y función temporal; y hay otros que han recibido una misión apostólica que les obliga a salir del anonimato, a darse a conocer, a descubrirse para descubrir a Al-lâh. Este es sin duda el caso de Ibn ‘Arabî, quien afirma en numerosas ocasiones en sus obras haber recibido de Al-lâh la orden de guiar a los hombres, de aconsejarlos: “Me fue ordenado enseñar y aconsejar a las criaturas, he sido forzado y obligado a ello contra mi voluntad (qasran wa?hatman wâyiban)”. “Esta misión, precisa en las primeras líneas del Rûh, me fue confiada a mi particularmente, más que a ningún otro.”

Tales personas realizan el sacrificio supremo; aceptan correr un velo sobre su ‘ubûdiyya, para manifestar la rubûbiyya divina. Este sacrificio, que a menudo les expone a las calumnias y al odio de la gente, les resulta a veces intolerable. Así, Ibn ‘Arabî estará tentado, en varias ocasiones a lo largo de su existencia, de huir de esa carga para consagrarse por entero a la ‘ibâda, a la adoración, resguardado de las miradas.

Señor, Te he pedido que concedas a Tu siervo
Permanecer oculto hasta el fin de los tiempos

Como Ibn Ya'dûn, maestro y guía,
Quien siempre fue escondido por Al-lâh.
Señor, Te he pedido la protección del ocultamiento...

Ibn 'Arabî no será escuchado. Al-lâh le reserva otro destino; él lo sabía ya, pero va a recibir la confirmación aquí mismo, en Fez.

*Capítulo VII de Ibn 'Arabî o la búsqueda del azufre rojo, de Claude Addas. Traducción de Alfonso Carmona González. Editora Regional de Murcia 1996.

Webislam