

MISTICISMO ISLÂMICO EM AL-ANDALUS

- I. Textos e Contextos
- II. Gnose, Símbolo e Metáfora
- III. Gnose, Norma e Transgressão

António Rei
Pilar Garrido Clemente (coords.)



MISTICISMO ISLÂMICO EM AL-ANDALUS

I. TEXTOS E CONTEXTOS

II. GNOSE, SÍMBOLO E METÁFORA

III. GNOSE, NORMA E TRANSGRESSÃO

MISTICISMO ISLÂMICO
EM AL-ANDALUS

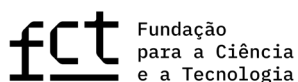
I. TEXTOS E CONTEXTOS

II. GNOSE, SÍMBOLO E METÁFORA

III. GNOSE, NORMA E TRANSGRESSÃO

ANTÓNIO REI
PILAR GARRIDO CLEMENTE
Coordenadores

Lisboa 2025



Este livro foi financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto Estratégico do IEM – Referência UID/00749 Instituto de Estudos Medievais

Título	Misticismo Islâmico em al-Andalus. I. Textos e Contextos II. Gnose, Símbolo e Metáfora III. Gnose, Norma e Transgressão
Coordenadores	António Rei, Pilar Garrido Clemente
Edição	IEM – Instituto de Estudos Medievais (NOVA FCSH)
Coleção	Estudos 36
Imagem da capa	"Layla", painel de azulejos ©António Rei, 1985
ISBN	978-989-9228-04-7 (IEM)
Design e execução	Ana Pacheco
Formato	Eletrónico

Índice

Prefácio9
António Rei, Pilar Garrido Clemente

I COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus “Textos e Contextos”13

**Conocimiento de Dios y santidad (walāya) en el comentario coránico
Īdāḥ al-ḥikma del sufí andalusí Ibn Barraḡān (m. 536/1141)**15
Amina González Costa

Tratados Sūfis do Ġarb al-Andalus: épocas, homens e textos – Ponto de situação47
António Rei

**A doutrina dos Sete Céus no Livro das Iluminações de
Meca e no Livro do Esplendor: um estudo comparado entre o Sufismo de
Ibn Arabi e a Kabalah de Moshé de León** 67
Caesar Malta Sobreira

**Historiografía de los estudios sobre la ṭarīqa de los Sīd Būnuh/Būna y de las obras
asociadas a la misma. Estudios y bibliografía** 89
Francisco Franco-Sánchez

**Los Ijwān al-Ṣafā’ (siglos III-IV/IX-X) y su impacto en los
eruditos sufíes andalusíes**.....117
Mourad Kacimi

O mouro das Pedras Algaes: Zuhd (ascetismo) no concelho de Portel?137
Natália Maria Lopes Nunes

II COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus “Gnose, Símbolo e Metáfora”153

La perspectiva escatológica de Ibn Qasí a algunos pilares del islam en su *Khal’ al-na‘layn*155
Abdelkrim Ben-Nas

Marjîq / Marachique (séculos IX a XIII)
Encastelamento (*hişn*) entre a Norma (*fiqh*) e a Mística (*taşawwuf*)219
António Rei

El ascenso místico al Paraíso por medio del Vacío del miḥrâb.
Memoria, identidad y experiencia sensorial en época Omeya 245
Belén Cuenca

A linguagem Sufi e a sua deslocação –Características e Metáforas– 269
Pr. Hadj Benaired

La Mística y el Sufismo como superación de los fundamentalismos291
Juan José Tamayo

A Simbologia do Paraíso no Corão e no Misticismo Islâmico..... 307
Natália Maria Lopes Nunes

III COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus “Gnose, Norma e Transgressão” 323

Místicos Muçulmanos de Évora (séculos XI-XIV) 325
António Rei

Um gnóstico (*arîf şahîd*) morto em combate em Serpa (*Şârba*) na segunda metade do século XII d. C. 347
António Rei

O vinho no misticismo islâmico do al-Andalus: norma ou transgressão?357
Natália Maria Lopes Nunes

**De Ibn Masarra a Ibn Arabi, magisterio y eslabón:
sobre la Ciencia de las Letras en la obra *Kitâb Jawāşş al-ḥurûf* de Ibn Masarra
y la morada de las cinco columnas mencionada en la obra *Futuhât makkîyya*
de Ibn ‘Arabî**375
Pilar Garrido Clemente

Prefácio

Encontram-se aqui reunidos textos de conferências e de comunicações proferidas nos três Colóquios Internacionais subordinados ao tema geral “*Misticismo islâmico em al-Andalus*”.

Os três Colóquios foram coorganizados pelo Doutor António Rei, pelo *Instituto de Estudos Medievais (IEM) da NOVA FCSH* –com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) –, e pela Doutora Pilar Garrido Clemente, pelo Centro de Investigação *Arqueologia histórica y Patrimonio del Mediterráneo Occidental (ARHIS) da Universidad de Murcia*.

Os três Colóquios Internacionais tiveram lugar, respetivamente, o primeiro entre 10 e 11 de novembro de 2022, no IEM, Campus de Campolide, Lisboa, sob o tema “*Textos e Contextos*”; o segundo decorreu entre 27 e 29 de setembro de 2023, na Universidade de Múrcia: Valle de Ricote e Campus de la Merced, abordando o tema “*Gnose, Símbolo e Metáfora*”; e o terceiro, e para já último, teve lugar entre 2 e 3 de julho de 2024, de volta ao IEM, Campus de Campolide, discorrendo sobre o tema “*Gnose, Norma e Transgressão*”.

O misticismo islâmico, em todas as suas formas, mais individuais ou mais grupais, e pela razão primária de que as suas fontes são basicamente textos escritos, e enquanto área científica, não tem, praticamente existência nos meios académicos portugueses.

Ainda que a arqueologia tenha revelado nas últimas décadas alguns locais de culto islâmico, genericamente designados de *ribats*, faltam estudos complementares de maior precisão na contextualização cronológica, e na eventual articulação com alguns místicos que lá possam ter residido e ou ensinado. Esperemos que todas estas contribuições, da arqueologia à arquitetura, neste último caso no estudo das *qubbas* (edifícios mais ou menos cúbicos e encimados por cúpula) a sul do Tejo, contribuam positivamente para um enriquecimento desta área temática.

Nem todos os trabalhos apresentados nos três Colóquios, num total de trinta e três, da autoria de investigadores de seis países (Argélia, Brasil, Espanha, Itália, Marrocos e Portugal) acabarão por constar desta publicação, pois por circunstâncias várias dos calendários e compromissos dos autores, não no-los fizeram chegar dentro dos prazos estabelecidos. O que lamentamos como é óbvio, pois muitas daquelas comunicações trouxeram novos objetos de estudo e novas perspetivas que não serão divulgados, pelo menos para já.

Atendendo ao pouco que existe sobre o misticismo islâmico em especial no Garb al-Andalus (ocidente ibérico, hoje maiormente Portugal), aqui ficam contributos, e propostas para um futuro que se deseja próximo dentro dos meios académicos portugueses, mas não só, pois pretende-se ajudar a um alargamento de horizontes intelectuais e temáticos do público em geral.

António Rei

Lisboa, novembro de 2024

IEM NOVA FCSH / Campus de Campolide

Y en esta línea de amor por el conocimiento, de reconocimiento a los sabios y sabias atemporales y al eje axial horizontal del Sharq y el Garb de al-Andalus, nos traslada esta publicación al incesante viaje en el que es preciso que haya un diálogo abierto entre los tiempos, los lugares y las personas. Incluso para dialogar y comprender al otro en la actualidad resulta imprescindible recuperar los modelos, las ideas y los principio que han propiciado el diálogo en nuestro pasado. Esas claves comunes, compartidas, del amplio y vasto al-Andalus nos ponen de manifiesto que la cultura arabo islámica en España es un ejemplo claro y explícito, y que el Sharq y el Garb de la península ibérica son parte del mismo entramado.

Con este mismo espíritu de encuentro va orientado este volumen y, sin querer mitificar al-Andalus, pero sí recuperar la cuna de al-Andalus como punto de partida y sustrato cultural del cual permanece su herencia arabo islámica hasta hoy en la península, y no solo, también en Europa. Por tanto, es clave ese origen arabo islámico para entender nuestra propia historia, literatura, pensamiento, hasta nuestros días. No quiero de ningún modo con la exaltación del legado arabo islámico en nuestra actualidad, reforzar la creencia exotista de que existen dos mundos culturales supuestamente definidos y opuestos, de una cultura occidental y otra oriental basadas en principios diferenciados. No queremos ni en esta edición, ni a lo largo de las narrativas aludir ni a supuestos bloques que, a mi parecer, no existen –y cuya definición entraña irrespetuosas generalizaciones y exclusiones, fronteras con frecuencia impuestas– ni a pretendidos conflictos y choques de civilizaciones creados y promovidos por oscuros intereses políticos-económicos. Partimos y nos movemos dentro de una teoría científica esencial bajo la cual nos encontramos ante una coine de pensamiento, un bagaje cultural complementario entre la cultura greco-latina, la persa, la otomana y la árabe. Teoría que concilia todas las grandes civilizaciones dentro de ese incesante viaje de encuentros, influencias, intercambios, flujos, y que configuran una realidad íntegra y no sesgada de la cultura. Todas ellas juegan un papel esencial y único, orientadas hacia la unicidad de un humus común y sin perder la especificidad de cada una. Afortunadamente, somos civilizaciones de continuidad.

Esta interpretación excluyente de los términos oriente y occidente, por aceptada que parezca como resultado de tópicos repeticiones y convencionalismos, nos parece el fruto de una tergiversación de la historia, de las noticias, de una manipulación de referentes geográficos y atávicos prejuicios culturales, en vez de referentes humanos. Igualmente, a nuestra escala dejamos de manifiesto en estos artículos que el Sharq y el Garb andalusíes también son un mismo al-Andalus y nunca ha deja de ser así.

Queremos, por tanto, evocar un oriente y un occidente, peninsular y universal, de la geografía humana (espiritual), dos horizontes de un mismo viaje “interior” (ej. Ibn `Arabi), dos relaciones creativas, dinámicas, establecidas entre polos de un mismo ciclo solar, entre dos espejos que incesantemente interactúan y, como principios complementarios, como el día de la manifestación y la noche del íntimo secreto, continuamente viajan velando o iluminando la tierra de la realidad.

Con este trabajo queremos hacer una amable invitación al conocimiento multidisciplinar, al diálogo, al encuentro, a la conciliación. Quedando de manifiesto nuestra voluntad de manifestar este legado arabo islámico como herencia común andalusí, antes y después, y sobre todo ahora y aquí, desde el reconocimiento y el respeto, lugares de encuentro para todos, casa abierta en un cruce de tiempos y caminos.

Así, en la caravana de búsqueda de *ma`arifa* o conocimiento de estos textos queremos unirnos y trasladarnos al incesante viaje del eterno retorno entre la esencia y la substancia, hacia el absoluto desde la unicidad del ser. Adentrándonos en el mundo de lo espiritual, de lo sensible junto a lo suprasensible, del rigor y la intuición, del pensar y reflexionar, donde llegar a vivenciar desde la clarividencia cada sutileza del mundo, del ser, de la Unidad, es una experiencia alquímica, transformante, al menos, sugerente. Así el lector entra en este compendio de artículos que cobra forma íntegra, unificadora que como volumen hace un recorrido entre lo Uno y lo múltiple, la unidad y la multiplicidad, inmanencia y trascendencia... los opuestos conciliados que configuran el universo. La lectura de esta urdimbre cumple la tarea restauradora de la conciencia, del ser interior. Como las lecturas de los textos sapienciales tratan de alcanzar la comprensión de las altas verdades y descifrar los signos diseminados para acercarse al conocimiento del uno mismo, del microcosmos y del macrocosmos: naturaleza, ser y Unidad.

Se ha concebido con un entramado misceláneo y de rigor académico, para conducirnos por las distintas estaciones de la filosofía, la metafísica y la espiritualidad, sin desatender historia y sociología.

Estos textos nos invitan a tejer y destejer, como Penélope, lo textual y lo textil de la siempre recreada trama en la que nuestros sentidos naufragan y son presos –en instantes, felices– de lo accesorio, mientras lo esencial escapa entre nuestros dedos cada día y con su trabajo nos lanzan informaciones y formaciones que nos hacen despertar al conocimiento, al menos al amor al conocimiento.

Pilar Garrido Clemente

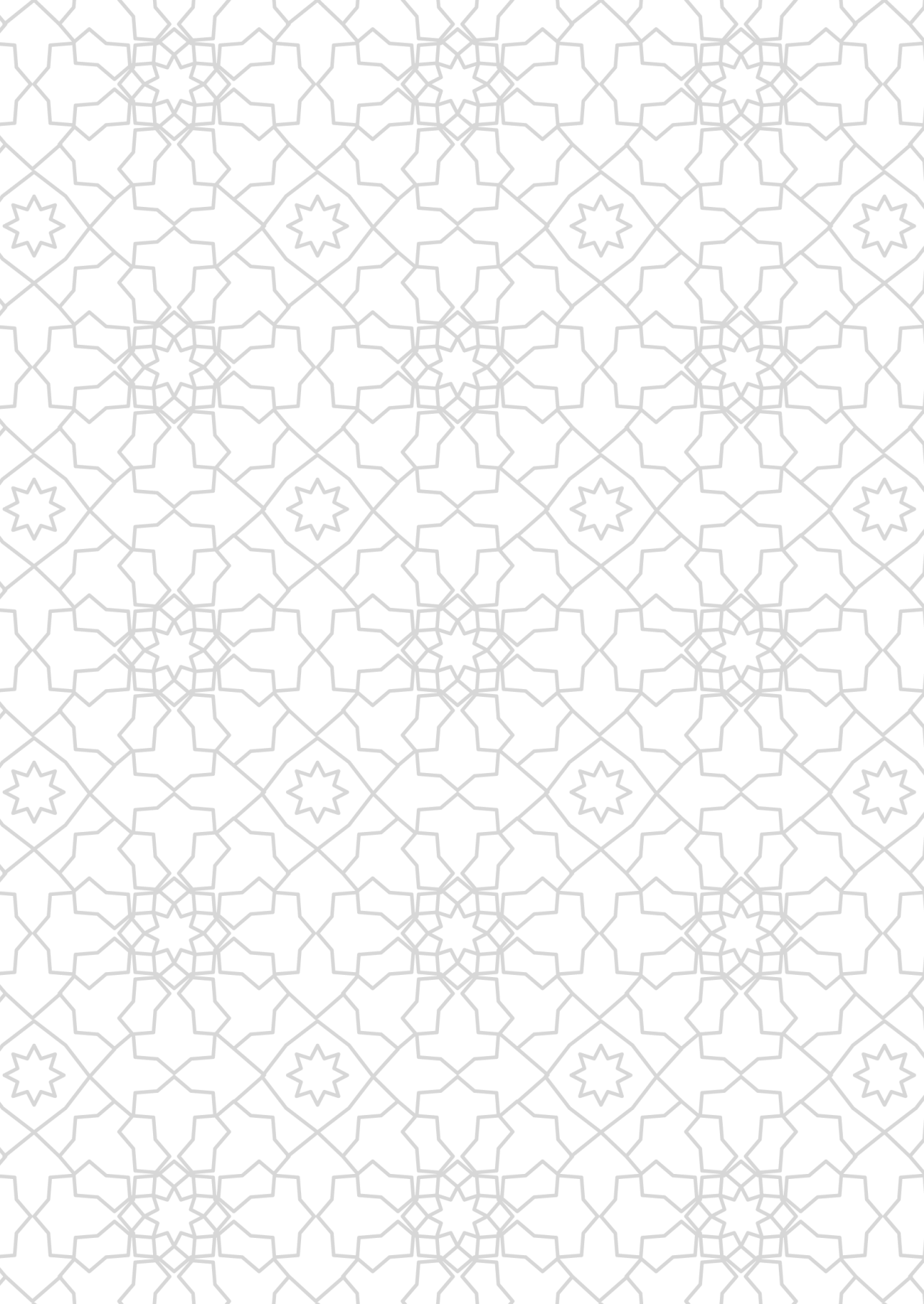
Profesora de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Murcia

I. COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus *“Textos e Contextos”*

IEM NOVA FCSH e ARHIS – UMU
Campus de Campolide, Lisboa

10 e 11 de novembro de 2022



Conocimiento de Dios y santidad (walāya) en el comentario coránico *Īdāḥ al-ḥikma* del sufí andalusí Ibn Barraḡān (m. 536/1141)

Amina González Costa

Universidad de Murcia

Resumen

El propósito de este artículo es presentar el concepto de santidad a través de uno de los comentarios coránicos, el *Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra*, del erudito sufí Ibn Barraḡān (m. 536/1141) de Sevilla, centrándonos especialmente en la introducción a su comentario, el capítulo de la *al-Fātiḥa* y de la *al-baqara*. En él nos ilustra un concepto de santidad basado en la revelación y el conocimiento inspirado, por tanto, arraigado en la revelación coránica y el modelo profético. El Corán y la revelación son para el autor el medio que une al ser humano con el ámbito divino, y los signos naturales (*āyāt*) sirven de vínculos entre Dios y el corazón humano. Este vínculo con lo divino habilita a todo ser humano en potencia a la santidad pues los santos, o los amigos íntimos (*awliyā’*) de Dios, no pueden ser sino la máxima expresión de este vínculo. Los que alcanzan ese conocimiento por Dios, son Sus allegados, son los que conocen por Él (*‘arīfūn bi-LLāh*) y herederos de la profecía: sus santos, sus siervos verdaderos, por la contemplación, la meditación (*tadabbur*), la reflexión (*tafakkur*) y transposición (*i‘tibār*), entre los signos en el Cosmos (a los que el Corán apela con frecuencia) o aspectos simbólicos de la naturaleza que dan acceso a la Verdad que subyace en la Creación, y el Corán, de grado en grado hasta llegar a la divina Presencia.

Palabras clave

Walāya; sanctity; Ibn Barraḡān; al-Andalus; quranic commentary

**Knowledge of God and Holiness (walāya) in the Quranic commentary
Īdāḥ al-ḥikma by the Andalusian Sufi Ibn Barraḡān (d. 536/1141)**

Abstract

The aim of this article is to introduce to the concept of sanctity through the text of one of the Quranic Commentary, *Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra*, by the sufi scholar Ibn Barraḡān (m. 536/1141) from Seville, specially taking in consideration the introduction to his Commentary and the chapter of *al-Fātiḥa* and the *al-baqara*. It illustrates a concept of sanctity based on revelation and inspired knowledge, therefore, rooted in the Quranic revelation and prophetic model. The Qur’an and revelation are for the author the means that unites the human being with the divine realm, and natural signs (*āyāt*) and serve as links between God and the human heart. This divine link enables every potential human being into sanctity, therefore, the saints, or the intimate friends (*awliyā’*) of God, can be nothing but the highest expression of this link. Those who attain that knowledge by God, they are His near ones, they are those who know by Him (*‘arifūn bi-LLāh*) and heirs of prophethood: His saints, His true servants, by contemplation, meditation (*tadabbur*), reflection (*tafakkur*) and transposition (*i’tibār*), between the signs in the Cosmos (to which the Qur’an frequently appeals) or the “signs” or symbolic aspects of nature, which give access to the Truth underlying the Creation, and the Qur’an, from degree to degree until they reach the divine Presence.

Key words

walāya; sanctity; Ibn Barraḡān; al-Andalus; quranic commentary

En el presente artículo trataré de introducir cuál es el concepto que el maestro sufi Ibn Barraġān (m. 536/1141)¹ nos presenta de la santidad (*walāya*) y de Sus allegados (*awliyā'*), centrándome solo en una parte de su complejo y vasto pensamiento de uno de los autores místicos más importantes y menos reconocidos de al-Andalus hasta tiempos más recientes. A través de la traducción de algunos pasajes² de su comentario coránico *Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-ʿibra*, en particular en la introducción, el comentario a la azora *Fātiḥa* y a la azora de la Vaca. Abordaremos

¹ Además de las fuentes en árabe y estudios pioneros en lenguas extranjeras, gracias a los trabajos de investigación de las dos últimas décadas contamos con algunas publicaciones y ediciones de sus obras. Entre los más modernos tenemos la edición de su Comentario de los más bellos Nombres de Dios con un estudio introductorio en De la Torre – “Ibn Barraġān”, *Diccionario de Autores Andalusíes*, vol. 1 (2002, 1ª ed.), n° 309, 578-581; González Costa, Amina – “Ibn Barraġān”, *Biblioteca de autores andalusíes*, vol. 2 (2009, 2ª ed.), n° 387, 524-38; Ibn Barraġān – *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. Purificación de la Torre (ed. y estudio). *Comentario sobre los Nombres más bellos de Dios*. Madrid: CSIC- colección Fuentes arábico-hispanas n° 24, 2000; Garmini – *al-Madāris al-sūfiyya al-magribiyya wa-l-andalusiyya fī l-qarn al-sādis al-ḥiyārī*. Casablanca: Dār al-Rašād al-Ḥadiṭa, 2000, 114–154; Gril – “La ‘lecture supérieure’” du Coran selon Ibn Barraġān”. *Arabica*, vol. 47, fasc. 3-4 (julio-octubre 2000), 510-522; Gril – “L’interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*), selon Ibn Barraġān et Ibn ‘Arabi”. Bakri Aladdin (ed.) – *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn ‘Arabi*. Damas: IFPO, 2008, 147-162; Qārī – “Ibn Barraġān wa-ḡuhūduḥ fī l-tafsīr”. *Maʿallat yāmiat Dimašq li-l-ʿUlūm al-Iqtisādiyya wa-l-Qānūniyya*, 23/1 (2007), 363-424; González Costa, “Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus: el Comentario coránico, *Īdāh al-ḥikma*, de Ibn Barraġān (m. 536/1141) de Sevilla”. González Costa, A., y López Anguita, G., (eds.) – *Historia del Sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 41-65; González Costa – “El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia”. *El Azufre Rojo*, vol. 2 (2015), 49-68. <https://doi.org/10.6018/azufre.280141>; González Costa – *Estudio y edición (primera mitad) del Īdāh al-ḥikma, comentario coránico del sufi Ibn Barraġān de Sevilla (m. 536/1141)*. Tesis doctoral: Universidad de Sevilla, 2013, 2 vols.; Hosni, F. – *Manḥay al-imām Ibn Barraġān fī tafsīri-hi. (El método interpretativo del imām Ibn Barraġān en su Tafsīr)*. Tesis doctoral. Jordania: Universidad de Yarmouk, 2009; Küçük – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barraġān (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-ʿArabi (d. 638/1240) as developer of his hermeneutics. Part I: Ibn Barraġān’s Life and Works”. *ZDMG* vol. 163 (2013), 87-116; Küçük – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barraġān (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-ʿArabi (d. 638/1240) as Developer of his Hermeneutics. Part II: Ibn Barraġān’s Views and Legacy”. *ZDMG* vol. 162 (2013), 383–409; Melvin-Koushki – “Ibn Barraġān, Seer of God’s cycles: The Seven “Years” of Sūrat al-Rūm 1-5”, n/p., 2008; Bellver – “al-Ghazālī of al-Andalus, Mahdism, and the emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula”. *Journal of American Oriental Society*, vol. 133/4 (2013), 659-681. Bellver – “Ibn Barraġān and ‘Arabi on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin”. *Arabica*, 61/3-4 (2014), 252-286; Casewit – *The Mystics of al-Andalus. Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge - Nueva York: Cambridge University Press, 2017; Ibn Barraġān – *Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-ʿibra*. Gerhard Böwering y Yousef Casewit (eds.) – *A Qurʾān Commentary by Ibn Barraġān of Seville (d. 536/1141): Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-ʿibra. (Wisdom deciphered, the unseen discovered)*. Leiden-Boston: Brill (Texts and studies on the Qurʾān, v. 10), 2015; Casewit – “A Reconsideration of the Life and Works of Ibn Barraġān”. *Al-Abḥat*, vol. 60–61 (2012-2013), 111-42; Casewit – *The Forgotten Mystic: Ibn Barraġān (d. 536/1141) and the Andalusian Muṭabirūn*. Tesis doctoral. Yale University, 2014; Casewit – “A Muslim Scholar of the Bible. Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qurʾān Commentary of Ibn Barraġān of Seville (d. 536/1141)”. *Journal of Qurʾanic Studies*, vol. 18:1 (feb. 2016), 1-48.

² La traducción se basa en la edición realizada a partir de los manuscritos Mahmut Paşa 3-4 como manuscrito base y Morad Molla 35 como suplemento de algunas variantes, ambos conservados en la Suleimaniyye Camii de Estambul. La mayoría de los textos citados provienen de Mahmut Paşa 3 que abarca desde la introducción y azora de la *Fātiḥa* o *Umm al-Qurʾān* (azora 1, folio 4 b) y empieza en el fol. 1a hasta la azora de *Maryam* (azora 19). Uso ‘a’ para anverso y ‘b’ para el reverso del folio. Véase, González Costa – *Estudio y edición (primera mitad) del Īdāh al-ḥikma, comentario coránico del sufi Ibn Barraġān de Sevilla (m. 536/1141)*. Tesis doctoral: Universidad de Sevilla, 2013, 2 vols. Además, contamos con la edición completa de G. Böwering y Y. Casewit. Ibn Barraġān – *Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-ʿibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*. Gerhard Böwering y Yousef Casewit (eds.) – *A Qurʾān Commentary by Ibn Barraġān of Seville (d. 536/1141)*. Leiden- Boston: Brill, 2015.

textos que nos permitan aproximarnos al modelo de santidad de este sufi sevillano del siglo XII.

En la introducción a este comentario coránico nuestro autor deja claro que para él la inspiración y la revelación son parte consustancial del ser humano, de la que el Corán es su expresión principal:

“Siguiendo Su sabiduría ha dispuesto [la inspiración] en los corazones de Sus siervos como una unión (*waṣl*) con Él, estableciendo así un medio entre Él y sus esencias, y “un alivio (*rawḥ*) proveniente de Él” con el que sostiene los secretos (*sarāʿir*) [de los siervos]. El Corán, junto con la inspiración elevada (*waḥy-hi al-ʿalī*) son “la fuerte cuerda de Dios, Su pábilo reluciente, Su camino recto; en él [el Corán] están las noticias de lo que fue y de lo que vendrá, es el Criterio (*al-Furqān*)³ que no contiene futilidad; las almas no pueden desviarse con él y los sabios (*ʿulamāʾ*) no pueden llegar a saciar con él [su sed de conocimiento]; es él que no sufre desgaste a pesar de su intenso e incesante uso”⁴ [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 2b]⁵.

El Corán y la revelación son para el autor el medio que une al ser humano con el ámbito divino y los signos naturales (*āyāt*) como el sol y la luna complementan el Corán y el hadiz, y sirven de enlaces (*waṣl*) entre Dios y el corazón humano. Si esta es la característica principal, los santos o los amigos íntimos (*awliyā*)⁶ de

³ Literalmente ‘discriminación, distinción’, es también el ‘discernimiento’, que se opone a la futilidad y a lo que es vano es lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso. El camino recto está ligado al discernimiento de las cualidades de las cosas, el cual ha de fundarse necesariamente en los criterios que se desprenden de la Revelación profética que es tanto reunión, suma y síntesis (*qurʿān, yāmʿ, iymāl*) como diferenciación, distinción, análisis, (*furqān: tafriqa, tafsil*), lo cual constituye una verdadera aclaración (*bayān = furqān*). Ḥakīm – *al-Muʿyam al-ṣūfi: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandara, 1981, p. 905.

⁴ Esta descripción del Corán incluye, sin señalarlo una paráfrasis (no sigue el mismo orden ni incluye todo) a un hadiz recopilado por al-Tirmiḏī (*Sunan, “Fadāʿil al-Qurʿān”, 41, n° 3153*) en la que el mismo Profeta dio esta definición del Corán.

⁵ Los folios los cito según mi edición inédita, a partir de la cual se hizo la traducción, González Costa – *Estudio y edición (primera mitad) del Iḏāḥ al-ḥikma*, 2 vols. (Vol. 2 es la edición). Al ser una edición inédita, puede verse la edición completa y publicada de los dos volúmenes en Böwering y Casewit. En mi edición distingo entre las caras de cada folio (anverso y reverso), pero conviene aclarar que si se busca la referencia en la edición de Böwering y Casewit no hay distinción entre las caras del folio. del fol. en la y simplemente se menciona la página del fol.

⁶ De la raíz *w-l-y*, con significado ‘estar cerca’, y de donde deriva la palabra *walī*, pl. *awliyā*, que se suele traducir como santo o amigo de Dios o íntimo. La idea de *walī* incluye tanto la de amigo íntimo, pero también la de representante o valí, ya que de la misma raíz viene la palabra *walāya* que es ‘patrocinio, tutela’ y ‘amistad’. Para una discusión sobre las diferentes significaciones de la palabra *walāya* y su variante *wilāya*. Véase Izzi Dien y Walker – “*Wilāya*”. En P. Bearman *et al.* (eds.). *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol. 11, p. 208-9, edición online http://dx.doi.org.iiij.idm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1349; Landolt – “*Walāyah*”. M. Eliade (ed.) – *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, vol. 14 (1987), 613-623. Acerca de la cuestión de la santidad también remitimos a estudios como el de Radtke, Bernd – “The Concept of *Wilāya* in Early Sufism”. En Leonard Lewisohn (ed.) – *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, 483-96; o el de Sviri, Sara – “*Wilāya: Contemplating Friendship with God*” (cap. 10). *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The*

Dios, no pueden ser más que la más alta expresión de este vínculo. Al comienzo del Comentario los define como la “gente de la alabanza”, los que Le loan⁷ desde la fe y la certeza: “Los guiados por Él; los elevados por Él; los que son recompensados por Él; con Su asistencia Lo adoran y [solo] con Su conformidad y ayuda (*tawfīq*)⁸ loan al Soberano [...]” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, fol. 1b]⁹.

Para el autor, el modelo máximo de esta santidad es el profeta Muhammad¹⁰ [Mahmut Paşa 4, vol. 2] como receptor de la Revelación y transmisor, así como el clarificador de la orden y prohibición divina, una función en sí misma primordial, una continuación del pacto divino (*al-mīṭaq* o *al-‘ahd*) que se menciona en el Corán (7: 172)¹¹ que provee de guía a la humanidad desde el inicio de los tiempos¹². Este pacto está presente en todos los seres humanos, actualizado en los ritos. Por eso,

World of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries. Oxford, 2020, 217-264. Chodkiewicz M – *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn ‘Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, 21-22.

⁷ Ibn Barraḡān apunta una terminología muy precisa cuando habla de las alabanzas de los que Le loan. Así, en este mismo párrafo, habla de la alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*), y de los diferentes tipos de *ḥamd*, por lo que es muy difícil de hacer una traducción certera del uso de términos técnicos y los significados. «Esta alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*) es a la que hizo referencia el maestro (*sayyid*) Abū l-Ḥakam Ibn Barraḡān de Sevilla, es la alabanza de Allāh como alabanza que Él a Sí mismo se dirige”. Véase el comentario de *al-Ḥamīd* (sección de la “adopción” (*tajalluq*), en Ibn Arabī – *Kaṣf al-ma‘nā ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnā*, en P. Beneito (estudio y trad.) – *El secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012, p. 147.

⁸ Esta asistencia providencial y divina (*tawfīq*) y la conformidad con el orden divino (*muwāfaqa*) acompaña al servidor en todo momento y ninguna estación espiritual puede franquearse sin el *tawfīq*. Además, la conformidad (*wifāq*) tiene también el sentido de ‘aprobación’. Este término de origen coránico significa el hecho de acordar las cosas de forma tal que las condiciones del éxito estén reunidas. El servidor de Dios se ha de encontrar en acuerdo (*muwāfaqa*) con la voluntad divina, ya se exprese ésta en el Corán, la Sunna, la Ley o según un modo más interior. Sobre la importancia de las nociones de *tawfīq* y *muwāfaqa* me remito a los dos primeros capítulos de la obra *Mawāqī‘ al-nuṣūm* de Ibn ‘Arabi. Véase *Mawāqī‘ al-nuṣūm*. M. Badr al-Dīn al-Na‘ sānī, El Cairo, 1325/1907, p. 12 y ss; y “Le voyage à travers les sphères de l’être intérieur, d’après les *Mawāqī‘ al-nuṣūm* d’Ibn ‘Arabi (Almería 595/1199)”. En Pablo Beneito y Pilar Garrido (eds.). *El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabi*. Madrid: Mandala Ediciones (Colección Alquitara), 2007, 114- 133 (en las páginas siguientes se reproduce la traducción íntegra del mismo artículo); también está publicado en inglés por D. Gril – “The Journey through the Circles of Inner Being according to Ibn ‘Arabi’s *Mawāqī‘ al-nuṣūm*”. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. XL (2006).

⁹ Böwering y Casewit (eds.) p. 69.

¹⁰ En términos akbaríes es el sello de la profecía, de los mensajes anteriores. Esta doctrina sobre la relación entre profecía y santidad se ampliará y desarrollará el *ṣayj al-akbar* en su obra. A este respecto remito a la obra de M. Chodkiewicz – *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*. París: Gallimard, 1986 o Chodkiewicz M – *Seal of the Saints*; véase asimismo Abadi, Avraham, “The Seal of Saints: A Prophet and a Heir”. *JMIAS*, 11 (1992), 23-37.

¹¹ Es un tema principal en la espiritualidad islámica–, al que nuestro autor alude en numerosas ocasiones; y proviene de la aleya: *Y cuando tu Señor sacó de los riñones de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: “¿No soy yo vuestro Señor?” Dijeron: “¡Claro que sí, damos fe!” No sea que dijerais el día de la Resurrección: «No habíamos reparado en ello»* (Traducción J. Cortés, C.7:12). Los descendientes de Adán en una existencia supraterrrenal, antes de venir a este mundo, dieron fe de que Dios es su único Señor y deberán dar cuenta, el Día de la Resurrección, de su fidelidad a este testimonio. Este pacto primordial en la preternidad significa reconocer el origen de la señoría divina, una reminiscencia de la existencia divina.

¹² “Cuya mención [del Profeta] aparece en la Torá, en el Evangelio y en los Salmos, como confirmación para él de la alianza que aparecía en los libros de los profetas (*al-ma‘jūd la-hu al-mūṭāq fī ṣuḥuf al-anbiyā’*) y enviados, de nuestra creencia y nuestro auxilio hasta el día del Juicio” [fol. 2a]. Böwering y Casewit (eds.), p. 70 [1].

al explicar el sentido espiritual de la plegaria ritual y la alabanza en relación con la azora de la *Fātiḥa* dice:

“El orante, cuando dirige su rostro hacia Él —elevado sea—, lo que hace es cumplir con su obligación ante Dios por el principio de Su señoría, reconociendo las gracias y teniendo presente de corazón el pacto primordial concertado con Dios [en la pre-eternidad], cumpliendo con las reglas de la servidumbre. Se despoja de cualquier forma de señoría, para rememorar la gracia con la que todo empezó: cómo Le llamó desde su puño derecho y le marcó con la marca de los musulmanes, y lo dispuso en el rango de sus allegados (*maqām al-walāya*); y le dio una dirección certera dentro del conjunto de los siervos creyentes. También señala a quienes se les ha hecho estar en el otro puño, cuyas obras de obediencia son las del extravío, los que se prosternan ante otros y siguen la religión de los alejados” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, Fol. 11b-12a].

Así, Ibn Barraḡān nos está ofreciendo una primera aproximación a esa santidad, cuyo primer grado empieza por la elección divina que lo ha hecho creyente en el momento de ese pacto primordial. Además, estos íntimos de Dios son la “gente del Corán”, dándonos una nueva definición de lo que entiende por santidad (*walāya*):

“[El siervo] se sujeta a él [el Corán] con fuerza para no caer en aquello contra lo que se ha advertido y mantener la inviolabilidad de todo asunto sagrado. Dios —ensalzado sea Su recuerdo— ha facilitado, para Su Revelación, gente que se han propuesto actuar de acuerdo con sus órdenes, a quienes ha hecho sus herederos¹³. Los ha hecho lugartenientes en el lugar de los profetas y los ha situado en el rango de los íntimos de Dios¹⁴: son [como] las cuentas del [collar de los] tiempos¹⁵, lo más precioso (*ḍajāʿir*) de entre todos Sus siervos. Son las luces en las tinieblas, las llaves que abren los cerrojos de la palabra. Les ha hecho asumir la representación de los antecesores. A él [el Corán o Dios] se someten, por él [por orden del Corán o de Dios] toman y dan¹⁶ y su guía les dirige; actúan de acuerdo con su orden, prohíben lo que él ha prohibido. Se solazan en su descanso (*rawḥ*), se complacen con su repetición [lectura del

¹³ En alusión a la aleya: *Luego, hemos dado en herencia el Libro a aquéllos de nuestros siervos que Nosotros hemos elegido. Algunos de ellos son injustos consigo mismos; otros, siguen una vía media, y otros que, con el permiso de Dios, aventajan al resto por sus buenas obras. Y éste es el gran favor* (C. 35:32). Véase también n. 14.

¹⁴ Referencia al hadiz: “Hemos hecho a los sabios herederos de los profetas”. Al-ʿAḡlūnī- *Kaṣf al-jaḡāʿ wa-muzīl al-ilbās ʿammā ištahara min al-aḥādīṯ ʿala alsinat al-nās*. Damasco: Maktabat ʿIlm al-Ḥadīṯ, 2000, nº 211; o “los sabios de mi comunidad son los herederos de los profetas” (al-Tirmidī - *Sunan*, 5:49:2682).

¹⁵ Son como las cuentas del collar del tiempo; cada pieza se sucede de la siguiente, o sea, no hay tiempo que esté vacío de su santidad.

¹⁶ Actúan de acuerdo con el Corán: dejan lo que se ha ordenado dejar y toman lo que se les ha prescrito.

Corán]. Sus espíritus (*arwāḥ*) se deleitan (*tartāḥ*) en lo sublime y noble de Su íntimo diálogo [de Dios y del Corán]; se maravillan de la excelencia de su composición (*ḥasan ma'juḍu-hu*), en la perfección de sus enunciados (*sardu-hu*); y van avanzando¹⁷ de maravilla en maravilla: son sus gnósticos (*'ārifūn*)¹⁸ de pleno derecho, los que siguen su dirección, los bien guiados por sus luces, los que comprenden por su luz. Han escuchado decir a Dios –ensalzada sea Su majestad– de los que están alejados: *Cuando se les dice: ¡Acercaos a lo que Dios ha revelado a Su Enviado!, ves a los hipócritas que te rechazan por completo* (C. 4: 61). Así que se cuidan de que el menor rastro de esa hipocresía les afecte, de modo que le prestan toda su atención [al escuchar el Corán]; vacían sus corazones para comprender sus maravillas, y se ajustan a sus órdenes y sus prohibiciones. ¿Cómo Dios –ensalzado sea Su recuerdo– va a disculpar a quién le ha hecho llegar el Corán y no le ha prestado atención, o ha escuchado Su Revelación y la ha rechazado, o quién lo ha memorizado y lo ha abandonado, o quien lo enseña y hace lo contrario? Ningún sabio llega a tener un conocimiento completo si no es por su conocimiento [del Corán]¹⁹; ni puede ser guiado si no es por su guía, y no se teme [a Dios] si no es por su amenaza [del castigo], y no ansía la gracia si no es por sus promesas. Su gente y sus íntimos (*awliyā'*) son los bien guiados; mientras que los transgresores y los impíos son sus enemigos. Quien se esfuerza en seguirlo estará en la buena guía, alcanzará la posición más elevada y obtendrá el más excelso favor que pueda esperarse” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 2b-3a].

Esta definición de santidad nos aporta varias ideas clave: Su visión de la santidad es una santidad principalmente cognitiva, basada en un conocimiento y experiencia de Dios, principalmente a través de su revelación. Las características morales son solo secundarias y producto de una elección divina que los guía y los mantiene alejados de la infidelidad y la hipocresía. Incluso sus actos son producto de una elección divina previa. ¿Esto quiere decir que el individuo no participa en nada, ni sus obras ni su esfuerzo? No. Es necesario un esfuerzo y descubrimiento interior perseverante para evitar caer en un estado de descuido o inconsciencia (*gafla*) que domine al corazón y duerma la conciencia frente al despertar interior,

¹⁷ *'Abara* con el sentido de ‘cruzar o atravesar de un sitio a otro’, de un dominio a otro, del exterior a lo que está oculto.

¹⁸ Gnóstico en el sentido de quien conoce por Dios, o como lo presenta aquí, quien conoce por Su palabra, la gente del Corán (*ahl al-Qur'ān*). Ibn 'Arabī también interpreta que ese sabio es el santo (*walī*) que conoce por Dios y que, además, sume este papel exterior de autoridad espiritual. Véase también Gril – “On proximity”, en Chodkiewicz, M. (ed.) – *The Meccan Revelations. Selected texts of al-Futūḥāt al-Makkiya*. C. Chodkiewicz y D. Gril (trads.). Nueva York: Pir Press, 2004, vol. 2, 229-241 e 'Ibn Arabī – “*Maqām al-qurba* (La estación de la proximidad)”. 'Abd I-'Azīz al-Manṣūb (ed.) – *Rasā'il Ibn al-'Arabī*. El Cairo: al-Qudus, 2018, vol 2.

¹⁹ Todo conocimiento religioso procede de él.

que contrarreste las tendencias humanas del amor a este mundo y al poder o el orgullo, todos productos del olvido:

“Este es el resultado del descuido (*gafla*) y el castigo por el rechazo y el distanciamiento. Así hasta que sus corazones quedan dominados por la estupidez y la ceguera. Su inteligencia queda incapacitada para comprender a Dios, adormecida y anquilosada [...] *¿Acaso preferís la vida de este mundo a la Otra? ¡Y cuán poco es el disfrute de la vida de este mundo frente al Otro [...]!* (C. 9: 38) *¡Oh hombres! Os ha llegado una amonestación de vuestro Señor, curación para lo que habita en vuestros pechos, guía y misericordia para los creyentes. Di: ¡Alegraos del favor de Dios y de Su misericordia! Es mejor que lo que ellos puedan reunir* (C. 10: 57-58) *¿Es que vais a cambiar el Libro de Dios y el hadiz de su Enviado –la paz y las bendiciones sean con él–, por cuentos y [meras] opiniones; No es el que oye como el que ve²⁰, ni el que ignora algo como el experimentado. Cuando se os llama ante Dios y su Enviado, para que juzgue entre ellos, he aquí que un grupo se apartan* (C. 24:48)” [Mahmut Paşa 3, vol. 1., fol. 3a-3b].

El descuido del Corán equivale al descuido de Dios y conlleva un adormecimiento con respecto a las realidades espirituales. El autor considera el Corán como la misma manifestación divina que garantiza la guía divina y la consciencia de las realidades de la Otra vida:

“*¡Por el declinar de los astros! Éste es un juramento solemne, si supierais. Es un Corán noble, en un Libro bien guardado (maknūn), al que sólo se aproximan los purificados. Una Revelación que procede del Señor de los Mundos* (C. 56: 75-79). *Sí, es la palabra de un noble Enviado del dueño del Trono, poderoso, firme, obedecido y digno de confianza. ¡Vuestro paisano [Muḥammad] no es un poseso!* (C. 81: 19-21). *Acaso desestimaréis este discurso [del Corán]* (C. 56:81) y buscáis la guía en otro. La guía la encontraríais en vuestros corazones, si os dieseis cuenta. Si Dios os descubriera el velo, y os llegara el momento del decreto, veríais y percibiríais lo que ahora no sois capaces de ver; se os haría evidente aquello que está oculto, se os facilitaría la certeza; se os desvelarían las moradas de los que tomaron (*manāzil al-ājidīna*)²¹ de la revelación de Dios –ensalzado sea Su recuerdo– y su Libro sabio, los que siguen Su camino, los

²⁰ Ibn Ḥanbal, AḤmad – *Musnad*, nº 1772.

²¹ Hay que entender este término dentro del contexto coránico, como en Los que temen a Dios estarán entre jardines y fuentes tomando lo que su Señor les dé. Hicieron el bien en el pasado (C. 51: 16). Véase sobre esta raíz Penrice – *A Dictionary and glossary of the Ko-rân*. Londres: Curzon Press, 1993, p. 3.

que son guiados por Él, los que obtienen el conocimiento de Su luz, y llegaríais a conocer [de verdad]” [fol. 3b-4a].

El Corán tiene, en su inmensidad, la misma semilla de esa santidad: si el ser humano contemplase lo que enuncia, sería capaz de ver directamente estas realidades. O sea, sería capaz de ver las cosas como se ven con la visión interior (*baṣīra*), transformadas:

“Ciertamente, ellos son los escogidos, los cercanos, los elegidos y los afortunados. Dios –enaltecido y ensalzado sea– los vigila y los acerca, les agracia con Su favor. Están bajo la mirada atenta de Dios²², allí donde estén los acompaña en sus devenires y sus estancias, en su acción y en su calma, en sus palabras y actos. Por Él han cortado todas sus relaciones y lazos; por Él han rechazado las distracciones y ocupaciones; no tienen ninguna barrera que les separe de Él. Él está en su recitación en voz alta y en silencio, Él es el que los mueve y los detiene *serán bienaventurados y tendrán un bello lugar de retorno* (C.13:29)²³: éstos son los *awliyā’* de Dios, Su gente, Sus siervos escogidos y lo mejor de Su creación; los ha distinguido [lit. hecho únicos] con Su recuerdo. Su genealogía (*nisba*) remite a Él mismo, por Él son conocidos y de Él extraen su genealogía. En cuanto al resto [de creyentes], su genealogía se adscribe a la de sus padres, a la de su tribu²⁴ o de su patria. Los primeros son los que conocen a Dios como su Señor (*rabbāniyyūn*)²⁵, son los santos (*awliyā’*) y los siervos sinceros y puros de Dios a los que ha hecho guías hacia Él, sus siervos preferidos en Su tierra; son Su lengua entre sus siervos y Sus heraldos. Cumplen con lo que ha ordenado y prohíben lo que ha prohibido. Solo pretenden la Faz de Dios y no desean más que lo que hay junto a Él. ¡Oh qué alegría más gloriosa y qué nobleza más resplandeciente y de más elevado rango! Llegarán al Día del Juicio, y mientras que la gente estará velada, a ellos se les dará permiso [para hablar] y la gente permanecerá asustada. Se harán cargo de ellos e intermediarán (*tawassalū*) por ellos ante su Señor –ensalzada sea Su majestad–. Intercederán y será aceptada su intercesión. Y esto porque son sinceros (*naṣaḥū*)²⁶ con Dios en su interior y aconsejan sinceramente

²² Estén donde estén se encontrarán bajo su vigilancia protectora (*ri’āya*).

²³ La aleya comienza con: *Quienes crean y obren bien*.

²⁴ La elite espiritual de entre sus siervos, los que Le adoran con total sinceridad, se vincula directamente a su Señor, mientras que el resto de las criaturas, en su condición espiritual, tiene su vínculo según su parentesco familiar.

²⁵ En un término con una traducción compleja, así que hemos optado dejarlo como una perífrasis. Son los que tienen un estrecho lazo con Dios.

²⁶ En ese sentido, el concepto de *naṣīḥa*, también puede ser entendido como honradez, además de como consejo o sinceridad. Son honrados porque no hay hipocresía en ellos. Dicen lo que es verdad, y si aconsejan lo hacen buscando el bien del otro.

a los musulmanes siguiendo Su Libro y su Enviado. Han hecho examen de conciencia (*hāsabū*) de su alma y se han opuesto a ella por su agravio. Le han adorado y no se han apartado de Él desde que Le conocieron, ni han cambiado nada por su Libro después de contemplar sus maravillas. La intimidad con su noble Discurso ha llenado sus corazones; eso les enriquece y no necesitan más y se contentan [con él] pues es su [única] satisfacción. Han hecho de este cometido (*al-amr*) su única preocupación. ¡Han descansado tras agotarse de tanto pedir! ¡Y quien quiere seguir sus pasos [los de las gentes de Dios] anhela alcanzar sus moradas [espirituales] junto a su Señor! Desean imitarles y recibir de su Señor sus más elevados deseos con premura y lograr por la nobleza de aquello a lo que aspiran este gran triunfo” [fol. 4a-4b].

En este largo párrafo vemos que, en su descripción de la santidad Ibn Barraġān, no acude ni aquí ni en el resto del texto a exponer anécdotas o datos de gentes piadosas del pasado, su concepción, enraizada en la tradición, tiene ciertos aspectos que se separan de una concepción del sufismo sustentada en la ascesis (*zuhhād*) o el pietismo (*‘ubbād*). Es una santidad basada en una elección divina, en la que la distinción principal es un conocimiento profundo de la Revelación y un sometimiento a su mandato. El Corán, proclama, contiene el conocimiento del pasado y del futuro, y es accesible a los santos que son los representantes y herederos de los profetas quienes emprenden la travesía (*ya‘burūn*) hacia las maravillas de Dios (*‘aġā’ib Allāh*).

El *‘abd al-Ḥaqq* y la presencia de Dios con sus íntimos

Al comenzar propiamente el comentario de la azora de la *Fātiġa*, después de una introducción (*muqaddima*) Ibn Barraġān cita una serie de aleyas y hadices [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 5a] que insisten en la invocación de Dios y la especial presencia de Dios con quien Le recuerda puede llegar a ser una existencia especial, no como la que tiene con el resto de la creación²⁷.

“Con esto nos informa de que tiene una existencia especial (*wuġūd jaṣṣ*) con su siervo creyente, por encima de la que tiene con la creación y el Cosmos (*amr*), a la que se ha referido cuando dice: *Él es el Primero y el Último; el Manifiesto*

²⁷ Cita aleyas como Recordadme y Yo os recordaré (C. 2: 152), Pedidme, y Yo os responderé (C. 40:60) y hadices como Estoy con él cuando él Me Recuerda [...] o [...] y mi siervo no cesa de acercarse a Mí por medio de acciones superogatorias hasta que Le amo [...]. Ibn ‘Arabī – *Miškāt al-anwār*. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt (eds. y trads.) – *Divine Sayings. 101 Hadith Qudsī*. Oxford: Anqa Publishing, 2004, hadiz n° 30, p. 33 y hadiz n° 27, p. 46 y n° 91, p. 88.

y el *Oculto* (C. 57: 3). Ha dicho [en cambio]: *Dios está con aquellos que temen y con aquellos que obran del mejor modo* (C. 16:128) y son pacientes y demás cualidades. Confirma con ello que Él –exaltada sea Su Majestad, ensalzada Su eminencia y Su rango– está más cerca de los siervos que ellos mismos y que de sus propias esencias.²⁸ Esa es Su voluntad y decreto en el resto de la existencia, la de Su cercanía (*qurbu-hu*) en relación con la creación y la orden. Más allá de esto, debes tener certeza de la cercanía y la preeminencia de la elección por la santidad y el amor (*tazāyad al-juṣūṣiyya bi-l-walāya wa-l-maḥabba*), hasta el punto de describirse bajo la forma en la que Él se ha expresado en el hadiz que reza: –¡Hijo de Ādam!: enfermé y no me visitaste, tuve hambre y no me diste de comer, estuve desnudo y no me vestiste. A lo que el siervo responde: –¡Señor mío! ¿Cuándo estuviste enfermo para que te visitara y hambriento para que te diera de comer y desnudo para que te vistiera! – Y Dios –la gloria y la alabanza son para Él– le responde: –Si hubieras hecho eso con mi siervo es como si lo hubieras hecho conmigo. Y en otra lectura del mismo hadiz acaba: a mí me lo habrías hecho²⁹. Estos son el siervo verdadero (*‘abdu-hu al-ḥaqq*)³⁰ y el Señor verdadero” [fol. 5a-5 b].

Para Ibn Barraḡān y para la ontología islámica general, la creación entera y el ser humano son ante todo siervos de Dios y su estación propia es la de la servidumbre (*‘ubudiyya*), el ser humano puede disfrutar de un grado especial de servidumbre: a pesar de mencionarlo consigo mismo en el citado hadiz, nunca abandona ese rango de servidumbre (*‘ubudiyya*) ni deja su condición de criatura, así como tampoco el Creador desciende del rango de la señoría a la servidumbre³¹. Para él, esta situación hay que entenderla como referida a un estado de presencia y contemplación especial (*al-ḥuḍūr al-‘alī wa-l-muṣāhada al-rafi‘a*) en la que Dios:

“[...] se hace cargo de él en todos sus asuntos, por medio de la tutela (*tawallī*)³², del amor, la satisfacción, concediéndole el éxito y la conformidad (*wifāq*), y lo apoya con un espíritu procedente de Dios³³ que le acompaña, hasta que es con Su luz con la que ve, escucha y conoce, por la que se mueve y se detiene;

²⁸ Es una alusión también a la aleya [...] *Estamos más cerca de él que su vena yugular* (C. 50: 16).

²⁹ Muslim – *Ṣaḥīḥ*, “*al-birr*” n° 6721.

³⁰ Al-Qāṣānī en su obra *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* y otros autores han recogido el uso técnico de este término, véase al-‘Aḡam – *Muṣṭalahāt al-ṭaṣawwuf al-islāmī*. Líbano: Maktaba Lubnān Nāṣirūn, 1999, p. 610.

³¹ Tal y como esta preestablecido en el pacto primordial.

³² De la misma raíz que santo (*wālī*) y santidad (*walāya*), significa, entre otras acepciones ‘estar investido de poder’, ‘recibir en la delegación de un poder sobre alguna cosa’, ‘hacerse cargo’ o ‘ser nombrado al cargo de algo’, ‘elegir a alguien como amigo’, ‘tomar a alguien por amigo, patrón, para ayuda’. Kazimirski – *Dictionnaire Arabe-Français*. Paris-Beirut: Librairie du Liban- Maisonneuve, vol. 2, p. 1607.

³³ La noción de un espíritu procedente de Él donde el siervo se apoya es una alusión coránica (C. 58: 22).

hasta llegar a ser el Nombre Nombrado (*al-ism al-musammà*)” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 5b]³⁴.

Este estado de presencia o existencia no es la existencia habitual de Dios con el resto de la Creación, sino una identificación del siervo que, sin abandonar su condición, toma las características señoriales. Esta idea, que ya estaba presente en el sufismo desde al-Quşayrī, es definida por Ibn Barraġān en su *Comentario de los Nombres* como el *ta’abbud*, la servidumbre que se establece con tal o cual nombre divino³⁵.

Ibn Barraġān muestra cómo la presencia de la cercanía y la misericordia divina para con sus siervos verdaderos, que se revisten de Sus cualidades señoriales, se hace visible cuando el siervo Le recuerda, recita y estudia el Corán desde la reflexión interior del corazón y para ello cita algunos hadices³⁶. Además, partiendo de una interpretación de C. 10:61³⁷ que difiere de la habitual, divide a los destinatarios de la Revelación en tres grupos: el Profeta, a quien va dirigido en primera instancia esta aleya después, a sus herederos de entre los sabios, sus santos³⁸, pues *estando en cualquier asunto, los provee por el Corán*³⁹; y luego a la generalidad de los creyentes, *no realizáis obra alguna sin que seamos testigo de ellas desde que la emprendéis*⁴⁰, el tercer grupo, que es la existencia en general está bajo Su atenta mirada y conocimiento de lo que llevan a cabo.

Según interpreta las siguientes aleyas, los íntimos de Dios son:

³⁴ En alusión al famoso hadiz qudsí sobre la santidad por excelencia [...] cuando mi siervo se acerca a Mí a través de las prácticas obligatorias y voluntarias [...] Yo soy el oído con el que oye [...]. Ibn ‘Arabī – *Miškāt al-anwār. Divine sayings*, p. 88 (hadiz 91).

³⁵ Sin duda parece una prefiguración de lo que luego Ibn ‘Arabī denominó la adopción de las características de los Nombres (*tajalluq*) y la dependencia (*ta’alluq*) de los Nombres divinos. Ibn ‘Arabī cita expresamente en sus *Futūḥāt* (II, p II, p. 649) este *Tratado de los Nombres más bellos*, cuando habla *tajalluq bi-l-asmā’*, es decir, el revestimiento por parte del discípulo del atributo divino para poder llegar por medio de ello al conocimiento de Dios, según la doctrina de Ibn Barraġān.

³⁶ Véase Abū Dawūd – *Sunan*, “*al-Taṭawwu’*”, n° 1334 y Muslim – *Ṣaḥīḥ*, “*ḍikr*”, n° 7028.

³⁷ Es una aleya que le gusta citar con asiduidad en el Comentario: Pues a tu Señor no se le escapa nada, ni tan si quiera el peso de una brizna, ni en cielo ni en la tierra, ni nada mayor ni nada menor que eso, sin que esté en un Libro claro.

³⁸ Ibn Barraġān no se dedicará a hacer una extensa descripción de la tipología y la jerarquía espiritual como luego desarrollará Ibn ‘Arabī. Uno de los ejes que vertebran este pensamiento es la relación entre santidad (*walāya*) y profecía (*mubāwa*) y el papel de los santos como herederos de los profetas, tema al que hemos aludido con anterioridad en la n. 10 y n.14

Y cita la famosa aleya que va referida a los íntimos de Dios (10:62) y menciona: “*Los amigos de Dios no tendrán miedo ni pesar* (C. 10:62), aquellos que asisten a sus círculos [de *ḍikr*] y aprender buscando Su satisfacción. A esto se refiere al decir: *aquellos que han creído* (C. 10:63) por medio de la contemplación, presencia y cercanía, *y temen* (C. 10:63) a Dios en sus obras, en su obediencia y en su rechazo de lo ilícito; *a ellos van dirigidas las buenas nuevas en la vida de este mundo* (C. 10:64)” [fol. 16b].

³⁹ C. 10: 61.

⁴⁰ *Ibidem*.

“Estoy con vosotros cuando establecéis la oración (C. 5:12) y Dios está con los que obran de manera excelente (C. 29:69), y con los que le temen, con los que tienen paciencia en este mundo; y en la muerte *descienden ángeles sobre ellos, que advierten que no teman, no se apenen y les dan la buena nueva del Paraíso* (C. 37:30), y “*su saludo allí será: ¡Paz!* (C. 10:10), es decir, en el Paraíso” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 16b].

Desde un punto de vista literal, el santo (*walī*) es quien está con Dios (*ma‘a Allāh*), como se desprende de tales aleyas. El camino hacia esta santidad está enraizado en el mismo ejemplo profético, pues el profeta Muḥammad ejemplifica este grado de proximidad. Como prueba cita el siguiente hadiz, y tras ello nombra algunos de los métodos espirituales para este camino, que conducen al encuentro con Dios:

“El Profeta dijo: “Instante a instante, si estuviérais conmigo estaría en todos vuestros instantes, los ángeles os saludarían en vuestros aposentos y os desearían la paz por los caminos”⁴¹. Si ocurre que el sueño del corazón vence a la consciencia, [frente a ello] está el esfuerzo, el combate espiritual y la insistencia en las llamadas de atención (*jaṭarāt*) a la consciencia y a sentir la contemplación (*istiš‘ār al-mušāhada*) del Señor —elevado sea— por la cual el siervo desea encontrarse con su Señor (*yatalāqā-hu*)” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 16b-17a].

Esta lucidez interior es algo cíclico y debe aprovechar estos ciclos para obtener su objetivo, manteniendo la intención, que juegan un papel clave en este método. Si esta es sincera, los errores son obviados por la benevolencia divina:

“Como dijo el Enviado de Dios –la paz y las bendiciones sean con él–: “De oración a oración borra lo que hay entre ambas, y de viernes a viernes⁴² lo que hay entre ambas, y de Ramadán a Ramadán, lo que hay entre ambos, y así sin fin”. Puede que [de esta forma] lo reúna en un despertar súbito de la consciencia (*jaṭra al-yaqza*), como recompensa a su perseverancia, como Dios ha dicho –ensalzado: *Aquellos que creen y obran con rectitud, cubriremos sus faltas, y les recompensaremos por sus acciones con algo mejor que lo que hicieron*⁴³ (C. 18:97). El Profeta –la paz y las bendiciones sean con él– dijo: “Se me han

⁴¹ Tirmidī – *Sunan*, “*Ṣifāt al-qiyāma*”, n° 2704.

⁴² Que es el día en el que se asiste a la mezquita para escuchar el sermón del imán (*juṭba*).

⁴³ El hombre hace una buena obra y luego vuelve al estado de *gafla*, por ello Dios le da la oportunidad de borrar con cada nueva buena acción lo anterior e ir “acumulando” sus buenas obras.

dado las palabras todo-comprensivas⁴⁴, y le dijo a ‘Āiša: “Se te han concedido la totalidad de las invocaciones”, y “las obras son por las intenciones, y cada hombre tendrá lo que busca⁴⁵. Y ha dicho Dios: “Yo soy como mi siervo piensa de Mí⁴⁶, que piense pues sobre Mí lo que quiera⁴⁷. Así que las intenciones se extienden según la amplitud del conocimiento, en la medida de su entrega y la recompensa es según la medida de la fe; la fe depende de la amplitud del conocimiento y la gnosis; lo penetrante que sea la luz depende de la capacidad del corazón para sentir la contemplación; la altura de la grandeza de la gnosis y la extensión del conocimiento lo es en medida de la comprensión (*fahm*) de lo que le es recitado y la contemplación de su corazón en el recuerdo de Dios⁴⁸; la alabanza de la palabra de Dios queda por encima de su palabra, su regocijo es por su Señor y su dicha es por Su gracia y por lo que le ha otorgado de luz y de certeza para contemplar a Quién se dirige desde la pobreza y la indigencia del siervo” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol 17a-17b]⁴⁹.

Con estos hadices, de los que hace acopio en partes posteriores al texto, relaciona tal esfuerzo con lo que se ha recibido en la pre-ternidad, siguiendo su interpretación

⁴⁴ Tanto Ibn Barrayān como Ibn ‘Arabī gustan de citar este mismo hadiz que narra: “Se me han dado las palabras todo comprensivas (*yāwāmi‘ al-kalām*)”, referido al profeta Muḥammad (Muslim, *Ṣaḥīḥ* – “*Kitāb al-masāyid*”, n° 1200 y 1199) para explicar cómo Muḥammad recibió la totalidad de la Revelación (incluidos los profetas anteriores), las ciencias de los ángeles, todas las lenguas y el conocimiento de las ‘primeras y últimas personas’, todo lo que el ser humano ha adquirido en este mundo: no solo los nombres de todas las formas del cosmos –conocimiento adámico– sino también sus esencias. Además, posee la capacidad de sintetizar las palabras. Por lo cual, para cada ley que se manifiesta y cualquier conocimiento, todo es inherente a Muḥammad, en cada tiempo, para cada enviado y profeta, desde Adán hasta el Día de la Resurrección. Esto es por lo que ha sido enviado con todas las palabras comprensivas y que todo lo abarcan. Véase, Chittick – *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: SUNY, 1998, 216, 222 y 246 hablan de la importancia que Ibn ‘Arabī da a la expresión ‘las palabras todo abarcadoras o todo comprensivas’ como expresión de su papel como sello de la Profecía. Véase, Chittick – *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*. Albany: SUNY, 1989, p. 241. Y esta es una las pruebas escriturarias que permitirían que Ibn ‘Arabī desarrolle toda la teoría del sello de la santidad muhammadi, a la que hemos aludido en la n. 10.

⁴⁵ Al-Bujārī – *Ṣaḥīḥ*, “*Kitāb bud’ al-waḥy*”, 1, hadiz 1.

⁴⁶ Este término del hadiz “*ḥusn al-zann*” hace referencia a una de las cualidades que ha de tener un aspirante a la vía espiritual y que puede resumirse en el buen pensamiento. Y es uno de los hadices que Ibn ‘Arabī suele citar para defender para explicar que Dios está por encima de cualquier creencia o idea que se pueda tener de Él.

⁴⁷ Hadiz qudsī, Muslim – *Ṣaḥīḥ*, “*Kitāb al-ḍikr wa-l-du‘ā’ wa-l-tawba wa-l-istiḡfār*”, n° 49, cap. 1, n° 6981 y ‘Āyūnī – *Kaṣf al-jifā*, n° 613.

⁴⁸ González Costa – “El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia.” *El Azufre Rojo*, vol. 2 (2015), 49-68. <https://doi.org/10.6018/azufre.280141>

⁴⁹ Esta es la misma idea de Ibn Masarra, a pesar de su intento de conciliar el Corán con la filosofía neoplatónica, no comparte el método de los filósofos. Su *i’tibār* no es un método inductivo sino un método de ascensión meditativa, al igual que nuestro autor, y que difiere de un proceso discursivo racional puramente cerebral. Alcanzar el más alto grado de conocimiento divino es una gracia al siervo puro. De hecho, dice Ibn Masarra: “Dios dijo con referencia a Sus amigos (*awliyā*) que están dotados de perspicacia (*mustabṣirīn*): y meditan sobre la creación del cielo y de la tierra [y proclaman] ¡Señor, no has creado todo esto en vano! (C 3:191)”. Ibn Masarra – *Kitāb al-i’tibār*. En Ÿa’far, M. K. (ed.). *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī. Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktaba Dār al-‘Ulūm, 1978, p. 346.

del hadiz (*A Mi siervo lo que pidió*⁵⁰) ya mencionado. ¿Qué es lo mejor de lo que ha pedido, y que confirma con sus obras? La santidad o *walāya*.

“Y en la medida de esto y otras cosas, se le concede al siervo lo que pide, y en esta medida también es la *walāya*. Es tal su grandeza, que cuando el siervo habla, el Señor del Universo le responde⁵¹ y le recita el Libro Sabio. Dijo el Mensajero de Dios: “Cuando reza cualquiera de vosotros, Dios está en frente de él” y dijo: “Si el que ora, viese a quién implora, ciertamente [vería como] es con su Señor con Él que se comunica”⁵², y es dirigido en base a una acción mutua: habla el siervo, y responde su Señor con una recompensa [en la medida] de lo que dijo y su significado —exaltado sea—; “a Él pertenece la alabanza”, el Próximo, el Que responde. Persevera en este deseo, en toda circunstancia, sabedor de que, en verdad, el resultado de lo que te ha prometido por cualquiera de tus obras llegó antes a la existencia que la obra que realizaste con posterioridad⁵³[...]” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, fol 17a-17b].

Con referencia a todo lo que ha expuesto cita el primer poema del Comentario para ensalzar la perseverancia en la búsqueda, citando unos hemistiquios de un poema del conocido poeta Bašār ibn Burd (m. 784)⁵⁴:

“Es digno de obtener su propósito quien persevera
como el que no desiste de llamar a las puertas esperando entrar
No desesperes en modo alguno, aunque se alargue la espera a la respuesta
si buscas sostén en la paciencia, alguien abrirá” [Mahmut Paşa 3, vol. 1,
fol. 17b]⁵⁵

Como hemos señalado, la idea de santidad de Ibn Barraġān está muy relacionada con una virtud y excelencia resultado del conocimiento, el cumplimiento, la contemplación y la vivencia interior de los significados del Libro⁵⁶. Por eso dice: “El

⁵⁰ Ibn ‘Arabī – *Miškāt al-anwār. Divine sayings*, hadiz n° 31, p. 49.

⁵¹ Como cuando el siervo le solicita la guía divina al recitar la *Fātiha*.

⁵² Ibn Mālik– *Muwaṭṭa’*, “*al-Šalā*”, n° 117

⁵³ Lo cual puede entenderse como que lo primero que fue creado fueron las obras conducentes a pedirle a Él.

⁵⁴ De la época del final de los omeyas y principios de los abasies.

⁵⁵ Al-Iṣfahānī. En Aḥmad Zakī Ṣafwat (ed.) – *Kitāb al-Aġānī*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1958, vol. 14, p. 42.

⁵⁶ Según vemos en el artículo de Delfina Serrano, esta definición de la *walāya* se parece más a la Ibn Rušd al-Īyād que a la de al-Gazālī, porque Ibn Rušd defiende que el conocimiento (*ma‘arifa/‘ilm*) es previo a las obras, por eso los actos del *‘arīf bi-Allāh* son superiores al resto de los actos de los creyentes, ulemas, etc, ya que actúan desde el conocimiento de Dios. Ibn Rušd en su *fatwā* sobre los *awliyā’ Allāh* también viene a decir que el peligro de al-Gazālī es que de sus palabras se puede desprender que la gnosis de los sufíes está encima del conocimiento religioso formal, independientemente de las obras, lo cual deslegitimaba a los ulemas y muestra

conocimiento [de lo que se recita] es un grado elevado, un medio noble y el vínculo que conduce [a Él]; puesto que [el conocimiento] es un Nombre divino y uno de Sus elevados Atributos —alabado sea, a Él pertenece la alabanza” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, fol 18a].

Ibn Barraġān afirma de algún modo la supremacía epistemológica de los amigos de Dios (*awliyā’ Allāh*) frente al resto de creyentes, sean teólogos o juristas⁵⁷. Y a diferencia de Ibn Masarra subraya que la luz de la revelación es la guía indispensable del indispensable del *mu’tabir* para adentrarse en lo oculto⁵⁸. Acentúa la primacía de la revelación y afirma que, sin ella, el *i’tibār* pierde su eficacia e insta a su lector a aferrarse a la cuerda de la revelación y el intelecto sólo puede ser iluminado por la profecía⁵⁹ sin defender la capacidad de acceder a un conocimiento superior a través del *i’tibār* y la perspicacia mística o visión interior (*baṣīra*)⁶⁰. Ibn Barraġān, se desmarca de esta visión de que la profecía podía ser alcanzada mediante las obras⁶¹. En los pasajes que analizamos del comentario coránico, *Īdāh*

una cierta objeción en contra de la *Ihyā’* de al-Gazālī. Además, es muy interesante, observar que tanto Ibn Ruṣd como Ibn Barraġān evitan utilizar el término sufí, sino hablan de *walī* y de *‘arif*; en el caso de Ibn Ruṣd, para impedir que a la experiencia religiosa mística y a esa ciencia se le etiquetara como Sufismo. Véase Serrano, D., “Why Did the Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī Ibn Ruṣd al-Jadd’s *Fatwā* on *Awliyā’ Allāh*”, *Der Islam*, vol. 83, issue 1 (2006), 137-157.

⁵⁷ Para más referencias concretas en sobre la epistemología sufí, la jerarquía y los rangos de eruditos y creyentes, poderes de percepción de los santos, desvelamiento (*kaṣf*), inspiración, santidad y milagros probatorios de los santos (*karamāt*) véase Casewit –*The Mystics of al-Andalus. Ibn Barraġān and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge -Nueva York: Cambridge University Press, 2017, p. 279, n. 56.

⁵⁸ *Ibidem*, 277-278.

⁵⁹ Precisamente, esta cuestión de la supremacía conocimiento divino sobre las obras entronca con una polémica epistemológica que se originó con anterioridad a la época de Ibn Barraġān y que perduró posteriormente. En esta polémica entraba el debate sobre la “adquisición de la profecía” (*iktisāb al-nubuwwa*) y los “milagros de los santos” (*karāmāt al-awliyā’*) en la que se vieron expuestos algunos sufíes de al-Andalus contemporáneos y anteriores a Ibn Barraġān, acusados por parte de sectores más rigoristas (entre ellos Ibn Ḥazm) y de las autoridades interpretativas del *mālikismo* se dirigieron contra Ibn Masarra (m. 319/931) y las de su autodenominado sucesor Ismā‘īl al-Ru‘aynī (m. 437/1046). Véase Garrido Clemente – “Notas sobre la atribución de las doctrinas del *qadar*, las dos ciencias y la adquisición de la profecía a Ibn Masarra de Córdoba”. *Andalus-Magreb*, vol. 16 (2009), 163-184; y Garrido Clemente, – “Textos relativos al trono en la obra de Ibn Masarra, contrastados con las doctrinas que Ibn ‘Arabī e Ibn Ḥazm le atribuyen”. *El viaje interior entre Oriente y Occidente*. Madrid: Mandala, 2008, 141-147.

Otra de las figuras que se imprecó en dichos debates fue el destacado místico de la época de las taifas, Abū ‘Umar al-Ṭalamankī (m. 429/1037). Véase, Fierro – “The polemic about the *karāmāt al-awliyā’* and the development of Sufism in al-Andalus (4th/10th- 5th/11th century)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, vol 55, fasc. 2 (1992), p. 247. También, véase a este respecto, Fierro, M. – “El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra”. *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), 397-496; Fierro, “La religión” en R. Menéndez Pidal (ed.) – *Historia de España: Los Reinos de Taifas, al-Andalus en el siglo XI*, vol 8, Madrid: Espasa Calpe, 1994, 423-425. Parece que al-Ṭalamankī en el siglo XI no fue el primero en reivindicar el imamate. Contamos con un precedente: Es el caso de Ibn Qiṭṭ (m.?), Véase Fierro – *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987, 106-107.

⁶⁰ En realidad, estas polémicas acusaciones procedían de una mala interpretación de la equiparación que hace Ibn Masarra del *i’tibār* con la revelación (*waḥy*). Al fin y al cabo, si el intelecto puede captar por sí solo la verdad revelada o, al menos el conocimiento profético por sí mismo, entonces un verdadero “intelectual” está a la par con un profeta y la religión en sí es prescindible para los elegidos.

⁶¹ Evita un el esoterismo de corte *ismā‘īlī* al estilo de Ibn Masarra, para evitar podía dar lugar a malas interpretaciones y a cualquier pretensión de la “adquisición de la profecía”. Sobre estas cuestiones véase Ebstein,

al-ḥikma, como vemos, siempre insiste en la idea de que la santidad es una cuestión de elección y gracia divina y no de mérito personal. El siervo ha de solicitar la ayuda por medio de la súplica a Dios. La profecía es, por tanto, inalcanzable y pertenece al ámbito exclusivo de los profetas, aunque puede expresarse que los que no son profetas participan, de algún modo de esta profecía en tanto en cuanto participan de esa revelación concedida al Profeta. Al igual que Ibn ‘Arabī, manifiesta siempre su apoyo a la doctrina de que la profecía sólo es alcanzable por designación divina (*ijtiṣās*) y no por esfuerzo (*iktisāb*)⁶².

Además, la elección o favor divino se manifiesta diferente según el modelo de santidad, existiendo dentro de ellos una categoría distintiva de siervos escogidos dentro de los hombres de religión, capaces de llevar a cabo milagros⁶³ conllevaba implícitamente un reconocimiento de su preeminencia sobre los eruditos religiosos⁶⁴ y podía producir la propagación de ciertas ideas y proporcionar legitimidad a

Michael – *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition*. Leiden: Brill, 2014.

⁶² Chittick – *The Sufi Path of Knowledge*, p. 171; *ibidem* – *The Self-Disclosure of God*, 348-349.

⁶³ Esta era otra de las cuestiones teológicas que se dirimían con relación a la supremacía del conocimiento sobre las obras, era la discusión de la profecía y del estatus de Muḥammad, si se admitía la posibilidad de que algunos seres humanos, además de los profetas, tuvieran la capacidad de llevar a cabo milagros (*karāmāt*). Los juristas andalusíes de finales de los periodos omeya y de las taifas, que desaprobaban las exageraciones piadosas de los hagiógrafos, pero aceptaban que los milagros de los santos (*karāmāt al-awliyā’*) eran a la vez teológicamente defendibles y no menoscababa el estatus del Profeta. Esta polémica sobre las *karāmāt* parece que fue desencadenada por el ilustre jurista Ibn Abī Zayd (m. 386/996), quien rechazó categóricamente la posibilidad de milagros de los santos por considerar que desvirtuaban la profecía. Este debate abierto sobre la profecía y la santidad en al-Andalus fue abordado hasta por al-Qāḍī ‘Iyād en su tratado *al-Šifā’ bi-ta’rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*.

En este sentido, estaban en juego una serie de debates teológicos subyacentes. Entre ellos, el límite entre los Mensajeros elegidos por Dios y los santos. Serrano Ruano – “Why Did Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Ruṣd al-Jadd’s *Fatwā on Awliyā’ Allāh*”. *Der Islam*, vol. 83 (1) (2006), p. 155. O si un santo podía alcanzar un grado de excelencia mayor que el Profeta; la naturaleza de los milagros proféticos (sing. *mu’yiza*); la polémica contra los *as’aríes* que sostenían que los milagros del Profeta eran una prueba de la veracidad de su revelación; y el criterio para determinar qué musulmán poseía mayor excelencia (*fadl*). Fierro – “La religión”, 424–425.

Para Abū Bakr Ibn al-‘Arabī e Ibn al-‘Arīf así como para Ibn Ruṣd, si existía esa posibilidad, mientras que para otros no. Por ejemplo, el sufí Ibn al-‘Arīf en una carta enviada a su discípulo, al-Ḥasan ibn Gālib (m. 568/1172-73), Ibn al-‘Arīf corrobora la existencia de los carismas, pero no le da mayor importancia. Ibn al-‘Arīf – *Miftāḥ al-sa’āda wa-taḥqīq tarīq al-sa’āda*. En ‘Ismat ‘Abd al-Latīf Dandaš (ed.). Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, p. 116.

Fierro – “The polemic about the *karāmāt al-awliyā’*”, 236-249. Esa divergencia de opiniones entre partidarios de la existencia de los milagros de los santos (*karāmāt*) puede ser la razón por la que los autores andalusíes de bibliografías mostrasen poco interés en la existencia de las *karāmāt*. Fierro – “Opposition to Sufism in al-Andalus”. In F. de Jong y B. Radtke (eds.) – *Islamic Mysticism Contested: Thirteen centuries and polemics*. Leiden: Brill, 1999, p. 183 y Marín – “*Zuhūd* de al-Andalus (300/912-420/1029)”. M. Fierro (ed.) – *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*. Aldershot: UK y Brookfield, VT: Ashgate, 1998, p. 118. Serrano Ruano – “Why Did Scholars of al-Andalus Distrust al-Ghazālī?”, 137-156.

⁶⁴ Es un tiempo en el que la propagación de ciertas ideas podía proporcionar legitimidad a doctrinas que se estaban expandiendo en al-Andalus y que eran consideradas como heréticas y que eran apoyadas por sufíes más extremistas y *bāḥīnīes* y suponían una amenaza para el poder político y la autoridad religiosa. Sobre estas Corrientes esotéricas y el sufismo, véase, Ebstein – *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*. De Callatāy – “Philosophy and Batinism in al-Andalus: Ibn Masarra’s *Risalat al-i’tibār* and the *Rasā’il ikhwān al-Ṣafā’* in the Literature of al-Andalus. In A. Straface, C. De Angelo y A. Manzo (eds.). *Labor Limae. Studi in onore di Carmela Baffioni. Studi Magrebini*. Naples: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 217-267.

doctrinas que se estaban expandiendo en al-Andalus y que eran consideradas como heréticas y que eran apoyadas por sufíes más extremistas y *bāṭinies* y suponían una amenaza para el poder político y la autoridad religiosa. Sobre estas Corrientes esotéricas y el sufismo, v

Esta superioridad de la experiencia mística suponía un desafío⁶⁵ para la autoridad interpretativa y epistemológica imperante en ese tiempo, a saber, el *mālikismo*, especialmente en un momento en el que los libros de al-Gazālī estaban condenados⁶⁶.

Sin embargo, Ibn Barraṣān, no entra en polémicas en torno a la profecía ni a los milagros. Él sigue la estela del sufismo de los primeros maestros orientales⁶⁷ de un sufismo que defiende la supremacía del conocimiento divino sobre los actos extraordinarios. La perfección espiritual y cercanía con Dios no es producto de un duro cumplimiento de la ley sagrada o un exceso de actos voluntarios, sino por profundizar en el reconocimiento de elección divina.

Creencia y grados de santidad

Si en la introducción y en el comentario a la *Fātiḥa* nos proporcionaba un primer acercamiento a su visión de la santidad (*walāya*), en la azora de la Vaca continúa hablando de los grados de esta cercanía a Dios, en este caso en la recepción del mensaje divino: Quien realiza este ascenso en su lectura del Libro es el piadoso (*muttaqīn*), que es guiado, como señala en la aleya (C. 2: 2). Al igual que el Cálamo escribió en la Tabla el conocimiento divino, el piadoso lee y contempla lo escrito y es en virtud de la *ṣiddīqiyya* como el creyente se acerca a Dios.

⁶⁵ Urgía la necesidad de revisar ciertas concepciones legales. Fierro – “Proto-Mālikis, Mālikis and Reformed Mālikis in al-Andalus”. en Peri Bearman, Rudolph Peters y Frank Vogel (eds.) – *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge-Harvard: University Press, 2005, 57-76.

⁶⁶ Algunos alfaquíes *mālikies* interpretaban que las doctrinas de al-Gazālī sostenía que la profecía se podría obtener a través del esfuerzo personal y las obras purificando la propia alma, lo cual llevaba a la conclusión de que los profetas no eran designados por Dios, sino que eran como cualquier otra persona. Sobre esta crítica, véase Abū Bakr b. al-‘Arabī – *al-‘Awāsim min al-qawāsim*. ‘A. Ṭālibī (ed.). El Cairo, 1997, 23-24, de acuerdo con quien al-Gazālī apoyó la noción de que el conocimiento solo se puede alcanzar por medio de la purificación. Asimismo, véase las críticas de al-Turtūšī. Al-Dāhabī, *Siyar a’lām al-nubalā’*. Varios eds. Beirut, 1984-1988, vol. 19, b^a. 285, 494-96 y especialmente. 495. Sobre su conexión de al-Gazālī con aquellos que fueron acusados de creer que la profecía podía ser adquirida (*iktasaba*) a través de la purificación del alma. Un resumen de las críticas de al-Māzari y al-Turtūšī al-Gazālī y la respuesta de al-Subkī, lo encontramos en al-Subkī – *Ṭabaqāt al-ṣāfi’iyya al-Kubrā*. El Cairo, 1964, vol. 6, 240-58.

Véase también, Griffel – *al-Gazālī’s Philosophical Theology*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 2009, 67-70. Y respecto a la teoría de al-Gazālī sobre la profecía, véase Griffel – “al-Gazālī’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš’arite Theology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101-144.

⁶⁷ En el sentido de al-Quṣayrī que identifica a los sufíes con los amigos elegidos de Dios (*awliyā’*) y que seguía la teología discursiva de al-Aš’arī

“Escribe en ella [Tabla preservada] lo que existirá hasta el día del Juicio. ¿Es que no darás testimonio de lo que él contempló, y creerás en lo que te comunica por medio de este libro sabio, revelado a Su noble mensajero con lo que está oculto y no puedes contemplar? Es la verdad resumida de la Realidad, revelada por medio de la Verdad desde la Verdad más clara. Quien se guía por el Corán es creyente porque cree en lo oculto que se le comunica. Cuando el piadoso inteligente observa la copia de la existencia como resumen del Libro Claro, lee en ella el Corán, y progresa desde la certeza a la fe. Cuando reflexiona sobre el Corán, lee en el Libro claro, progresa desde la fe a la certeza (*yaqīn*). Así es como ascienden en los grados (*‘urūy*) de la ascensión (*mi‘rāy*) de los que tiene certeza (*mūqīnīn*), hasta los mundos de los sinceros (*ṣiddīqīn*) y la asamblea suprema de los ángeles y los cercanos (*muqarrabūn*). Y esto es así para los temerosos, que son guiados por su Señor, que son los “que han prosperado”, al seguir esta *guía para los temerosos*” (C. 2: 5). [Mahmut Paşa 3, vol. 1., fol. 22a].

Estos santos que han alcanzado el grado de *ṣiddīq* son los intermediarios entre Dios y el Ser humano pues poseen la estación de la herencia profética.⁶⁸ De tal forma ascienden en el conocimiento divino, contemplando el Libro de la existencia, luego acudiendo a la Revelación, que a su vez les dirige al mundo sensible, y en este proceso de meditación simbólica (*‘ibra*) es como ganan en conocimiento, certeza y fe. El *wuḥūd* es el lugar desde donde se contempla (*naẓr*), se medita (*tadabbur*)⁶⁹ y se hace una transposición simbólica (*i‘tibār*)⁷⁰. Por eso lo que le incumbe al siervo verdadero es la forma en la que se mueve hacia el otro mundo y en cómo reflexiona por la experiencia (*al-‘ibra*) sobre el grado preeminencia (*ziyāda*) entre las dos existencias,

⁶⁸ “Hay una jerarquización de acuerdo con los niveles de interpretación: el creyente, el que ha alcanzado la certidumbre (*mūqīn*), el muy sincero (*ṣiddīq*), y el profeta o incluso el ignorante que está unido a la naturaleza grosera, el hombre de mediana inteligencia, el hombre perspicaz (*faṭīn*) y el hombre inspirado, a quien Dios habla”. Gril, – “La ‘lecture supérieure’ du Coran selon Ibn Barraġān”. *Arabica*, vol. 47, fasc. 3-4 (Julio-Octubre 2000), p. 517.

⁶⁹ Es un término clave que se repite a lo largo de la obra de Ibn Barraġān

⁷⁰ Según el estudioso Y. Casewit esta apelación de la defensa de la piedad y el compromiso con la trasposición meditativa (*i‘tibār*) hacen del discurso de Ibn Barraġān esté marcado por cierta libertad, flexibilidad, apertura e igualitarismo, pues los signos de Dios son como portales abiertos para cualquier creyente sincero interesado en emprender la travesía hacia la *‘ibra* y lo oculto, mediante la contemplación y la meditación, sin ser alguien de la élite espiritual. En palabras del prof. Casewit “There is a tangible streak of egalitarian piety in his works, and a downplaying of the elite-commoner binary that is so sharply pronounced in classical Sufi texts. His quest for God was informal, open, and accessible to any seeker with a basic religious education and an interest in an intensified mystical experience” (Casewit –*The Mystics of al-Andalus*, p. 278). Sin embargo, es difícil de constatar hasta qué punto esta afirmación es cierta, pues su Comentario tampoco es un manual de sufismo y seguramente fue escrito por sus discípulos a partir de sus palabras, con lo cual ya iba dirigido a una élite espiritual capaz de ‘comprender’, por eso no hay esa distinción explícita como tal entre los creyentes “corrientes” y Sus “elegidos”. Habla directamente de sus siervos especiales, que son la gente del Corán.

la de este mundo y la del Otro⁷¹ y hace una analogía entre lo visible de este mundo y lo invisible del Otro.

El conocimiento al que apela es un conocimiento acompañado de la acción. Quien profundiza en esa acción, profundiza en él y recibe más conocimiento y comprensión, de aquello que realiza.

“Hace equivaler la guía con la piedad (*taqwā*) porque la guía no se obtiene sino por una luz, y la luz no puede ser sino por el conocimiento. Pero la base del aprendizaje de este conocimiento es la piedad (*taqwā*), el realizar la oración, el dar la limosna y buscar la certeza. Y eso es lo que se entiende como seguir el bello ejemplo del Enviado, la paz y las bendiciones sean con él. Cuando el siervo cumple con ello, entonces *Dios le enseña lo que antes no sabía*⁷², le hace entender y le da inteligencia (*ḍakāʿ*) en su interior. Los describe como los que creen en el Corán y en lo que se reveló con anterioridad en los libros revelados y Sus profetas” [Mahmut Paşa 3, vol.1, fol. 22b].

Esta aprehensión del conocimiento interior es la del conocimiento verdadero.

“El que es llamado así –creyente– está obligado a obtener la certeza y a desear ser ennoblecido en su inteligencia interior (*lubb*) hasta el nivel de conocimiento de los sinceros (*ṣiddīqīn*), y a aprender las ciencias de los hombres de la certeza (*mūqinīn*) y a que Dios expanda su pecho con la luz clara (*al-nūr al-mubīn*), hasta ser capaz de observar la existencia del mundo y de la Revelación conforme a los propósitos divinos (*li-marḍāt Allāh*) y a actuar conforme a Su obediencia. Por esta razón Dios ha creado el Universo y ha hecho descender el Libro. Si domina esto, Dios le concederá lo que tiene ante sí, tras de sí, por encima y por debajo. Debe esperar que por la misericordia de Su Señor le hará realizar (*yuḥaqqiq*) esa luz y se le manifestará el día de las sombras, [*el día en que veas la luz de los creyentes*] *correr ante ellos y a su derecha [...]*” (C. 57:12) *y aquellos que creen en Dios y en Sus enviados, son los verídicos, los testigos ante su Señor, tendrán su recompensa y su luz* (C. 57:19). A continuación, describe a

⁷¹ Para apoyar esta idea, de la importancia relativa de este mundo con respecto al Otro, pero su relación analógica, cita un curioso hadiz, en el que el Profeta compara este mundo con el Otro diciendo: “Este mundo (*dunyā*) es al otro, como el dedo que se introduce en el mar. Observa en qué resulta: No es este mundo frente al Otro sino un disfrute pasajero” (Muslim –*Ṣaḥīḥ*, “*Kitāb al-ḡanna wa-ṣiḡfat na ʿimū-ha wa-ahlu-ha*” (nº 53), cap. 15, nº 7376 y también recogido en otros hadices), o dicho de otro modo este mundo con respecto al Otro no es “sino una pequeña parte” [Fol. 6a]. Esto es coherente con el significado de ‘*ibāra*: pasar desde la expresión literal, o sea, la apariencia del mensaje, a su expresión o aquello a lo que alude. Recordemos que, según Yaʿfar al-Ṣādiq, “la expresión (‘*ibāra*) es para la gente común (‘*awāmm*), la alusión para los privilegiados (*jawāssṣ*), los ‘toques de gracia’ para los amigos allegados (*awliyāʿ*) y las realidades (*ḥaqāʿiq*) para los profetas”. Traducción tomada de P. Beneito – *El lenguaje de las alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, p. 31.

⁷² Al-ʿAylūnī – *Kaṣf al-jafāʿ*, “*ḥarf mīm*”, nº 2542.

los creyentes como los que creen en lo que está oculto (*al-gayb*). Y por oculto se entiende aquello que permanece oculto a los sentidos y a lo sensible y al [dominio] de la contemplación. Por oculto también se entiende aquello cuyo conocimiento está oculto al corazón y al intelecto. Si se puede contemplar tanto de manera sensible como intelectual (*‘ilm^{an}*) es que está presente (*hādīr*). Y de lo que está oculto para ti te informa el Corán y la Revelación” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, fol. 23a].

El vínculo entre Dios y la humanidad: el Siervo Universal

Como hemos señalado antes, su referencia a los signos del Cosmos es continua en su Comentario, pero su reflexión sobre el mundo no es simplemente un interés de un conocimiento de los fenómenos naturales. Su interés es que se exista una correspondencia en el interior del ser humano. Así, al abordar las aleyas que tratan de la creación en la azora de los Bizantinos (C. 30), después de tratar la constitución de las diferentes esferas:

“Con esto pretende llamar la atención de Su palabra verdadera: *¿es qué no meditarán sobre ellos mismos?* (C. 30: 8) y continúa diciendo: *no ha creado Dios los cielos y la tierra y lo que hay entre ellos sino por medio de la Verdad* (C. 30: 8). Por esta reflexión (*tafakkur*) el hombre obtiene el conocimiento de Dios y el conocimiento del encuentro con Dios, puesto que, si reflexiona sobre él mismo, en cómo ha venido a la existencia en las diferentes etapas de su creación, en su devenir, desde su inicio hasta su final y en el conocimiento del encuentro con Dios, encontrará un signo de su regreso a Él. Si observa en su interior y lo que es él mismo, obtendrá el conocimiento de Dios –exaltado sea–, como dijo el Enviado de Dios –la paz y las bendiciones sean con él–: “Quien no se conoce a sí mismo no conoce a su Señor”⁷³. Conocerá también el encuentro con Dios, no el conocimiento mencionado aquí, que no es el que se obtiene por el parecido, como sostienen quienes no dan en el blanco, sino desde el punto de vista de qué depende de qué. Así que sigue el camino deseoso de todo Él, de lo que hemos mencionado y de la creación entera.

No ha creado Dios los cielos y la tierra y lo que hay entre ellos sino por medio de la Verdad (C. 30: 8). ¿No ves cómo ha comenzado desde el polvo y luego regresa

⁷³ Desde el punto de vista de la transmisión, este hadiz no es reconocido como auténtico (al-‘Aylūnī – *Kašf al-jafā’*, vol 2, p. 262), pero Ibn ‘Arabī, que lo comenta muy a menudo, lo considera como autenticado por su significado.

al polvo, y que cada grado de la creación tiene un inicio y un final? La creación entera es llevada de una a otra hasta que el Espíritu haga sonar la llamada y sea recreada de nuevo, grado a grado, desde el grado de la humanidad hasta el grado del creyente, al grado del santo, al grado de la profecía general, al grado de la profecía prescriptiva, al grado de los ángeles. Es investido y se le provee con la aceptación y Dios “se convierte en su oído, su vista, sus pies”. [Mahmut Paça 4, vol. 2, fol. 53b-54a]”.

La creación entera, por lo tanto, participa de alguna forma, sea de forma inmediata o postrera, del grado de realización y conocimiento más perfecta es la que poseen los herederos de la profecía.

Esta conexión de la humanidad con su Creador que aparece en el Corán –nos dice Ibn Barrañán– es un vínculo que Dios ha establecido con Sus siervos y que une sus esencias a Él y es lo que permite acercarse a Él; no es más que el reconocimiento presente de la Realidad de la señoría (*ḥaqīqat al-rububiyya*) sobre la realidad de la servidumbre (*ḥaqīqat al-‘ubudiyya*). Es lo que nos permite recordaLe y reconocerLe en este mundo pues las almas reconocieron Su señoría en la preeternidad. El ser humano es reflejo del Cosmos y actúa como el punto de unión entre Dios y el cosmos. En una de las ocasiones en las que trata este tema del vínculo original del ser humano con Dios explica que:

“La igualdad (*al-istiwā’*) de los creyentes no es como la de los profetas, pues sus grados no son equivalentes ante Dios. A cada uno le corresponde su lote como parte de esa igualdad en la Creación. La igualdad entre los creyentes va en diferentes grados hasta llegar a la morada de la veracidad (*ṣiddīqiyya*). Tras ella está la morada de la profecía (*nubuwwa*) y desde esta hasta la de la profecía prescriptiva (*risāla*)⁷⁴. Dios ha favorecido a unos por encima de otros (C. 2: 253). Y se le ha reconocido con Su cercanía y luego con la proximidad de la santidad. Pues a Dios pertenece este *ḥaqq* (derecho) sobre todas las criaturas [y a ellas les corresponde la (*‘ubudiyya*)]. Con esto, tal vez, puede que se refiera a la alianza o pacto (*ill*), que se puede denominar con respecto a la creación como el vínculo (*nisba*) o el anhelo (*wayd*)⁷⁵ en el siervo; o quizás sea a lo que se refieren los libros de los primeros (*kutub al-awā’il*)⁷⁶ como el Alma Superior

⁷⁴ Posteriormente, Abū Madyan asume plenamente el método de sus predecesores, considerando la *walāya* el fruto de la ascensión del caminante hacia Dios, atravesando diversos estados y estadios espirituales, como recoge en sus máximas. Cornell –*The Way of Abū Madyan*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996, p. 141, n° 134; p. 117, n° 3; p. 29, n° 123; p. 121, n° 18.

⁷⁵ *Wayd*, normalmente traducido como éxtasis, está relaciona semánticamente con encontrar o descubrir.

⁷⁶ Entiendo que son los libros de los antiguos (*al-qudamā’*), especialmente los libros de filosofía de los griegos.

(*nafs al-kubrā*)⁷⁷. Es la santidad con la que se ha distinguido al creyente y de ahí hasta al Enviado y de ahí al ángel; y que, tal vez, es a lo que se referían como el intelecto agente (*al-‘aql al-fa‘āl*)⁷⁸ o lo que se hace con Su permiso. Y lo que distingue especialmente a Sus siervos es con lo que se les ha reconocido con respecto a la Creación de preferencia (*atara*), de proximidad y de mandato [delegación de la orden divina]” [Mahmut Paça 4, vol. 1, fol. 243a-243b].

Esta relación entre la humanidad y su Creador se remonta al pacto primordial, como ya hemos aludido y “la confirmación (*taḥqīq*) de este *ill* (vínculo o pacto o alianza) está en la servidumbre que hemos pactado (*‘āhada*)” [fol. 199b]. Sin embargo, en estos dos fragmentos que hemos traducido aquí, usa un término menos común que el de pacto (*‘ahd*). Se trata de *ill*, que no es un término coránico, pero sí aparece en un hadiz referido a los pactos con los cristianos y judíos (*dimmiés*). Según el Léxico de Lane, esta palabra designa ‘algo que tiene una cualidad que requiere ser considerada como sagrada, o inviolable; que tiene alguno derecho pertenecer a ella’. Más específicamente, es usado para indicar ‘cercanía en relación con un parentesco; origen o pacto, Señorío, revelación y Dios’⁷⁹.

Este término requiere un análisis detallado en los textos de nuestro autor y un estudio más exhaustivo en los textos de Ibn Barraḡān. Ahora bien, en este caso

⁷⁷ Aunque no suele ser lo habitual en Ibn Barraḡān, este pasaje reproduce términos clásicos del neoplatonismo, generalmente evita el uso de términos como “intelecto universal” (*al-‘aql al-kull*) en favor de “siervo universal” (*al-‘abd al-kull*). Al igual que Ibn Masarra habla del Alma Universal y emplea también otra terminología de los filósofos a propósito de tres nombres de la *basmala*: «A partir [del grado] de la divinidad junto con [los nombres] el Omnicompasivo y el Misericordioso se sabe que el Intelecto Universal (*al-‘aql al-kullī*) está plenamente infundido [es decir, presente] (*mustagriq*) [lit. ‘inmerso’] en el Alma Universal (*al-nafs al-kullīyya*) y que el Alma Universal está a su vez plenamente infundida en el Cuerpo Universal. Véase Garrido Clemente –*Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciencia de las letras en el Sufismo*. Salamanca: Universidad de Salamanca -Colección Vitor 220 (soporte CD), 2008, p. 281. Y Garrido Clemente –*Obra completa del sufi Ibn Masarra de Córdoba*. Estudio, edición crítica y traducción anotada de *Risālat al-i‘tibār* y *Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf*. Córdoba: Almuzara, 2022, 146, 260 y 274.

En cualquier caso, sí parece bastante probable que hubo un cierto grado de influencia de los escritos neoplatónicos de los *Ijwān al-ṣafā’*, los difusores de las enseñanzas ismailíes y/ o los autores fatimíes, y que seguramente tuvo contacto directo con sus doctrinas de forma oral o textual. Sin embargo, en su mayor parte Ibn Barraḡān acuña intencionadamente nuevos términos doctrinales redactados en fuentes coránicas y hadices y otras alternativas en un esfuerzo por evitar la asociación ismailí o *bāṭinī* y el escrutinio de sus juristas contemporáneos. Ibn Barraḡān, con el uso de estas fuentes, quiere aportar una amplitud de miras y marcan un intento temprano de incorporar, naturalizar y modificar las nociones cosmológicas neoplatónicas en el contexto de la tradición mística sunní. Para profundizar más sobre estas Corrientes esotéricas y el sufismo andalús, véase Ebstein – *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*.; y De Callatāy – “Philosophy and Batinism in al-Andalus: Ibn Masarra’s *Risalat al i‘tibār* and the *Rasā’il ikhwān al-Ṣafā’*” in the Literature of al-Andalus. In A. Straface, C. De Angelo y A. Manzo (eds.). *Labor Limae. Studi in onore di Carmela Baffioni. Studi Magrebini*. Naples: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 217-267.

Sobre terminología neoplatónica, véase Plotino – *Enéadas*. Jesús Igal (introd. y trad.). Madrid: Gredos, 1982; Pseudo-Aristóteles – *Teología*. Luciano Rubio (introd. y trad.). Madrid: Paulinas-Universidad Pontificia de Salamanca, 1978; Proclo – *The Elements of Theology*. E. R. Dodds (ed.). Londres: Oxford University Press, 1963.

⁷⁸ Vuelve a emplear una terminología neoplatónica.

⁷⁹ Ibn ‘Arabī también emplea este término, aunque no pertenece a su léxico técnico usual. Véase, Chittick – *The Self-Disclosure of God*, 233-235.

está haciendo alusión al pacto primordial y al vínculo adámico original (el *ill* del ser humano) que se origina en el espíritu insuflado a Adam, en virtud del cual fue creado según la forma del Misericordioso. Hay una igualdad entre los seres que proceden de una sola alma y todos están unidos en su conjunto por ese *ill* que es esa Alma universal, por eso se dice en el Corán: *Os hemos creado de una sola alma* (C. 4:1; C. 39:6; C. 6:98; C. 7: 189); o *No os crearemos ni os resucitaremos sino como una sola alma* (C. 31: 28). Para Ibn ‘Arabī también es el vínculo de lo increado con la existencia engendradora⁸⁰. Por tanto, ese pacto o vínculo es aquello que Dios pone en ese siervo y lo hace especial con respecto al resto de seres creados; es lo que permite alcanzar la santidad. Sobre este *ill*, Ibn Barraġān también comenta:

“así recita el Corán quien lo ha heredado porque, aunque no se le haya revelado de forma directa, está en un estado que le capacita por ese vínculo (*ill*) que hay en él y que es el lugar apropiado desde donde se puede contemplar a Dios –ensalzado y exaltado sea–, pues ha dicho, y Su palabra es verdad: “Les ha fortalecido con un espíritu procedente de Él” (C. 58:22). Y es ahí donde tiene lugar el coloquio [intimo] (*muḥādaṭa*) y la insuflación (*nafas*) a lo más profundo del ser, el sentimiento, la inspiración (*ilhām*), la conformidad (*wifāq*)⁸¹ y todo lo similar a lo anterior” [Mahmut Paşa 3, vol. 1, fol. 14b].

⁸⁰ Ibn ‘Arabī también emplea este término, aunque no pertenece a su léxico técnico usual. Véase, Chittick – *The Self-Disclosure of God*, p. 233. Aunque sí encontramos una definición para *ill* en su *Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya*, pero, como en el caso con muchos de los términos que el define allí, rara vez los emplea; o si los emplea lo hace con otro sentido. En este caso particular, nos dice, en el *Iṣṭilāḥāt*, que *ill* es sinónimo del sufijo *īl* en los nombres de varios ángeles; según el sentido etimológico de estas palabras, como reconocen algunos de los lexicógrafos árabes –por ejemplo, Lane–, así “cada nombre divino que se adscribe a un ángel o ser espiritual, como por ejemplo el nombre del ángel Mikā’īl”. *Futūḥāt* II 130.4) e *Iṣṭilāḥāt al-ṣayj al-akbar Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī: Mu ḡam Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya*. Abd al-Wahhāb al-Ībī Bassām (introd. y ed.). Beirut: Dār al-Imām Muslim, 1990, p. 14 (lee *ill* como de ‘*ālīyya*). Por otro lado, también hace la siguiente definición: “Mi *ill* es tu existencia engendradora y tu *ill* es Mi existencia engendradora” (*Futūḥāt* cap. 389) refiriéndose a la aleya que habla del viaje de ascenso a los cielos del Profeta: *Luego se acercó y quedó suspendido en el aire, estaba a dos medidas de arco o menos* (C. 53: 8-9), como una alusión a la cercanía, en ese momento, de Dios con el Profeta. Ibn ‘Arabī interpreta este verso como una referencia explícita – pues la medida de los dos arcos de la aleya conforma un círculo– a la experiencia visionaria conocida como “morada común”, en la que Dios desciende y el siervo se eleva para encontrarLe. El círculo que se establece por los dos arcos es lo que Ibn ‘Arabī denomina la ‘totalidad’ o lo Real y la creación, que originariamente eran uno. La creación se desarrolla desde lo Real y retorna a lo Real, y el *wuḡūd* permanece siempre como un círculo. También el significado de *ill* es Dios y pacto y, por tanto, las palabras ‘Mi *ill* es tu existencia engendradora’ significa que Mi divinidad se vuelve manifiesta solo a través de ti, por la servidumbre a Dios es el quien sitúa en sí mismo el *wuḡūd* de Dios, por eso dice el dicho profético “Quien se conoce a sí mismo conoce a su señor”. El conocimiento de que Dios es tu Dios es el fruto del conocimiento de tu propia esencia. Esto es porque, para su conocimiento, Dios se entregó a ti y al Cosmos. Cada propiedad que es afirmada por Dios es afirmada solo a través del cosmos, así la entidad del *ill*, con respecto a su propia entidad, es descrita por estas propiedades. Si el cosmos fuera levantado de la mente, todas las propiedades serían levantadas, y la Entidad quedaría sin propiedad [...] En cuanto a sus palabras “tu *ill* es Mi existencia engendradora’ es idéntica a las palabras del hadiz “Yo soy su oído y su vista”. De esta manera, Él ha hecho Su Ipseidad idéntica a lo que es llamado como “nuestro oído” y “nuestras facultades”. Véase, Chittick – *The Self-Disclosure of God*, p. 235.

⁸¹ Véase n.8. El término también es ‘aprobación’. Además, Este fortalecimiento del *rūḥ* procedente de Él y la idea de *wifāq* están ya muy presentes desde el principio del Comentario. Véase *supra*. Fol. 5b.

Este *ill* es el nexa que posibilita que se manifiesten los Atributos de los Nombres divinos⁸² en la Creación como cualidades del Siervo universal (*al-‘abd al-kullī*)⁸³, que es soporte de la Creación y es el que ha actualizado en sí todas las realidades humanas y criaturales y del que proceden todos los seres existenciados, por contraposición al siervo parcial (*al-‘abd al-ŷuz‘i*) o el hombre ordinario o el ser humano en su individualidad, que empieza con Adán y de él proviene el resto de la humanidad después del descenso adámico y “Lo hizo a imagen del Siervo universal [...] Después le dio la vida, le insufló en el Su espíritu otorgándole (*fa-sawa-hu*) conocimiento y proximidad (*walāya*)” [fol. 35 a]. El ser humano completo, el que ha recobrado sus propiedades adámicas es el reflejo del Siervo universal (*al-‘abd al-kullī*), es el que descubre esta Verdad presente en todas las cosas (*al-Ḥaqq al-majlūq bi-hi*)⁸⁴ y actúa en consecuencia; puede asir plenamente los sentidos de la Revelación pues posee el *nūr al-mubīn*⁸⁵, que es la esencia de la noticia [profética] (*inbā‘*) y la Revelación divina (*waḥy*) [Fol. 254b] y llegar a ese conocimiento divino.

A modo de conclusión, podemos constatar que el modelo de santidad (*walāya*) que concibe Ibn Barraġān es un modelo basado en el conocimiento por Dios y no tanto en su capacidad carismática, arraigado en la revelación coránica y el modelo profético.

El Corán y la revelación son para el autor el medio que une al ser humano con el ámbito divino, como también lo es la meditación sobre los signos (*āyāt*) de la naturaleza: ambos sirven de vínculos entre Dios y el corazón humano. Los santos o amigos íntimos (*awliyā‘*) de Dios, no pueden ser sino la máxima expresión de este vínculo especial con algunos de Sus siervos, con los que aumenta Su cercanía.

Por otro lado, el interés de Ibn Barraġān no es describir de tipologías de santidad ni hacer una sistematización en torno al tema, como luego desarrollará Ibn ‘Arabī, sino que señala cómo la potencialidad de la santidad está en todo ser humano, en tanto que siervo parcial (*al-‘abd al-ŷuz‘i*). Su vínculo con lo divino le habilita, al menos en potencia, a participar de las características del Siervo universal. Los que alcanzan ese conocimiento por Dios son Sus allegados, los que conocen por Él (*‘arifūn bi-llāh*) y los herederos de la profecía. Son los que han alcanzado una

⁸² El *ill* de Dios entendemos que es la naturaleza significada por sus cualidades primordiales que se manifiestan en el Cosmos y el *ill* del hombre es el lugar de manifestación de Sus atributos.

⁸³ Este es un tema muy amplio y que rebasa el objeto del presente artículo. Este Siervo universal ya deja presentir el término akbarī del Hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*), figura con la que guarda un gran paralelismo.

⁸⁴ Lit. ‘la Verdad por la cual la creación’. Esta expresión coránica, que aparece, por ejemplo, en C. 3:191 y C.38: 27, C. 10:5 y en C. 44:38-39 (“Dios no lo ha creado sino por la Verdad”). Es un término que acuña Barraġān y que luego tomará Ibn ‘Arabī. Este Ḥaqq es Su palabra, el Fiat Lux, “Kun” que aparece mencionado en “Él es el que ha creado los cielos y la tierra por la Verdad, el día en que dice: sé y es” (C. 6:72). La creación de los Cielos y de la Tierra son manifestación de Su palabra (sino su Palabra misma, como describirá posteriormente Ibn ‘Arabī

⁸⁵ La idea de *nūr al-mubīn* se acerca a lo que autores como Tustarī o Tirmidī entienden que es la realidad o luz muhammadí, la esencia del profeta Muḥammad creada antes que Adán, aunque será Ibn ‘Arabī quien, a posteriori, nos dé su definición y expresión más compleja bajo el término del ‘Hombre perfecto’ (*al-insān al-kāmil*).

compresión profunda y metafísica de la Revelación mediante la reflexión (*tafakkur*) y meditación (*tadabbur*) en las enseñanzas reveladas; y por la contemplación y la meditación de los signos en el Cosmos a través de una reflexión sobre los “signos” o aspectos simbólicos de la naturaleza, que dan acceso a la Verdad que subyace en la Creación y que desciende a través de esa transposición (*ḥaqq tanazzala bi-l-i‘tibār*). Esta meditación y transposición entre los signos del Universo, como Libro de la Existencia y el Corán, se debe a la estrecha relación y analogía por trasposición (*i‘tibār*) entre los diferentes grados de la Creación hasta llegar a la divina Presencia. Esta transposición no representa solo un ejercicio intelectual, sino que es un camino de descubrimiento práctico de esta Verdad.

BIBLIOGRAFÍA

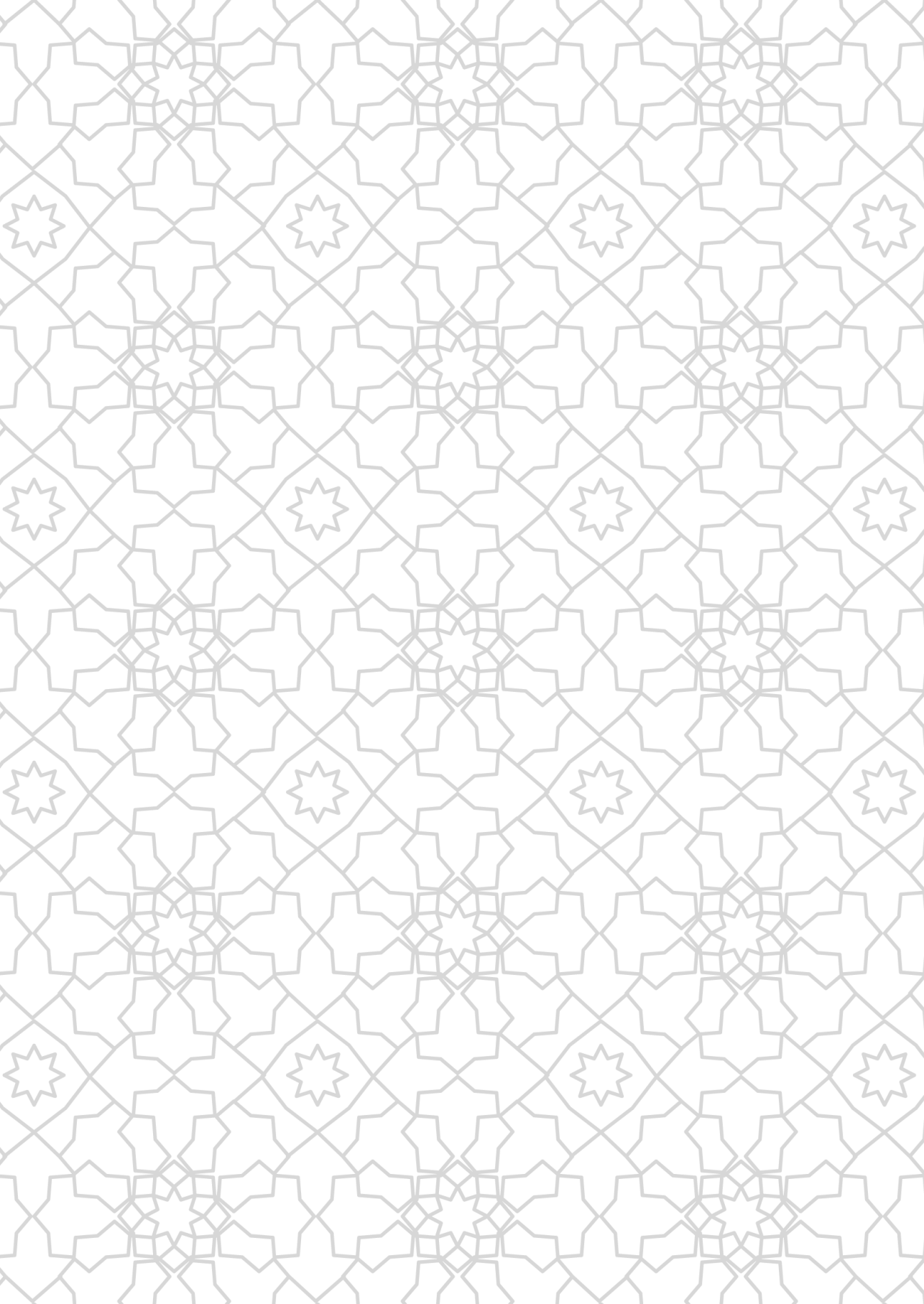
- ABADI, Avraham – “The Seal of Saints: A Prophet and a Heir”. *JMIAS*, 11 (1992), 23-37.
- AL-‘AŶAM, Rafiq – *Muṣṭalahāt al-ṭasawwuf al-islāmī*. Líbano: Maktaba Lubnān Nāširūn, 1999.
- AL-‘AŶLŪNĪ, Ismā‘ il – *Kašf al-jafā’ wa-muzīl al-ilbās ‘ammā ištahara min al-aḥādīṭ ‘ala alsinat al-nās*. Damasco: Maktabat ‘Ilm al-Hadiz, 2000.
- BELLVER, José – “al-Ghazālī of al-Andalus, Mahdism, and the emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula”. *Journal of American Oriental Society*, vol. 133/4 (2013), 659-681.
- BELLVER, José – “Ibn Barraḡān and ‘Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin”. *Arabica*, 61/3-4 (2014), 252-286.
- BENEITO, Pablo – *El lenguaje de las alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.
- CASEWIT, Yousef – *The Mystics of al-Andalus. Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge -Nueva York: Cambridge University Press, 2017.
- CASEWIT, Yousef – “A Reconsideration of the Life and Works of Ibn Barraḡān”. *Al-Abḥat*, vol. 60–61 (2012-2013), 111–42.
- CASEWIT, Yousef – *The Forgotten Mystic: Ibn Barraḡān (d. 536/1141) and the Andalusian Mu‘tabirūn*. Tesis doctoral. Yale University, 2014.
- CASEWIT, Yousef – “A Muslim Scholar of the Bible. Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur’ān Commentary of Ibn Barraḡān of Seville (d. 536/1141)”. *Journal of Qur’anic Studies*, vol. 18:1 (feb. 2016), 1- 48.
- CHODKIEWICZ, Michel – *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabī*. París: Gallimard, 1986.
- CHODKIEWICZ, Michel – *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in The Doctrine of Ibn ‘Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- CHITTICK, William – *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s metaphysics of imagination*. Albany: SUNY, 1989.
- CHITTICK, William – *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: SUNY, 1998.
- CORNELL, Vincent – *The Way of Abū Madyan*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1996.
- AL-DĀHABĪ – *Siyar a’lām al-nubalā’*. Varios eds. Beirut, 1984-1988, 23 vols.
- DE CALLATĀY, Godefroid – “Philosophy and Batinism in al-Andalus: Ibn Masarra’s *Risalat al i’tibār* and the *Rasā’il ikhwān al-Ṣafā’* in the Literature of al-Andalus. In A. Straface, C. De Angelo y A. Manzo (eds.). *Labor Limae. Studi in onore di Carmela Baffioni. Studi Magrebini*. Naples: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 217-267.

- DE LA TORRE, Purificación – “Ibn Barraġān”. in *Diccionario de Autores Andalusíes*, vol. 1 (2002, 1ª ed.), nº 309, 578-581.
- EBSTEIN, Michael – *Mysticism and Philosophy in al-Andalus. Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- FIERRO, Maribel – *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.
- FIERRO, Maribel – “El proceso contra Abū ‘Umar al-Ṭalamankī a través de su vida y de su obra”. *Sharq al-Andalus*, 9 (1992), 397-496.
- FIERRO, Maribel – “La religión”. in R. Menéndez Pidal (ed.) – *Historia de España: Los Reinos de Taifas, al-Andalus en el siglo XI*, vol 8. Madrid: Espasa Calpe, 1994, 423-425.
- FIERRO, Maribel – “The polemic about the *karāmāt al-awliyā’* and the development of Sufism in al-Andalus (4th/10th- 5th/11th century)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Londres, vol 55, fasc. 2 (1992), 236-249.
- FIERRO, Maribel – “Opposition to Sufism in al-Andalus”. In F. de Jong y B. Radtke (eds.) – *Islamic Mysticism Contested: Thirteen centuries and polemics*. Leiden: Brill, 1999, 178-184.
- FIERRO, Maribel – “Proto-Mālikīs, Mālikīs and Reformed Mālikīs in al-Andalus”. en Peri Bearman, Rudolph Peters y Frank Vogel (eds.). *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge-Harvard: University Press, 2005, 57-76.
- GARMĪNĪ, ‘Abd al-Salām – *al-Madāris al-sūfiyya al-magribiyya wa-l-andalusiyya fī l-qarn al-sādis al-hiġrī*. Casablanca: Dār al-Rašād al-Ḥadīṭa, 2000.
- GARRIDO CLEMENTE, Pilar – “Notas sobre la atribución de las doctrinas del *qadar*, las dos ciencias y la adquisición de la profecía a Ibn Masarra de Córdoba”. *Andalus-Magreb*, vol. 16 (2009), 163-184.
- GARRIDO CLEMENTE, Pilar – *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciencia de las letras en el Sufismo*. Salamanca: Universidad de Salamanca -Colección Vitor 220 (soporte CD), 2008.
- GARRIDO CLEMENTE, Pilar – *Obra completa del sufi Ibn Masarra de Córdoba*. Estudio, edición crítica y traducción anotada de *Risālat al-i‘tibār* y *Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf*. Córdoba: Almuzara, 2022.
- GONZÁLEZ COSTA, Amina – *Estudio y edición (primera mitad) del Īdāh al-ḥikma, comentario coránico del sufi Ibn Barraġān de Sevilla (m. 536/1141)*. Tesis doctoral: Universidad de Sevilla, 2013, 2 vols.
- GONZÁLEZ COSTA, Amina – “El corazón reflexivo, intérprete del Libro de la existencia”. *El Azufre Rojo*, vol. 2 (2015), 49-68. <https://doi.org/10.6018/azufre.280141>.
- GONZÁLEZ COSTA, Amina – “Ibn Barraġān”. *Biblioteca de autores andalusíes*, vol. 2 (2009, 2ª ed.), nº 387, 524-38.

- GONZÁLEZ COSTA, Amina – “Un ejemplo de la hermenéutica sufi del Corán en al-Andalus: el Comentario coránico, *Īdāh al-ḥikma*, de Ibn Barraġān (m. 536/1141) de Sevilla”. González Costa, A., y López Anguita, G., (eds.) – *Historia del Sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 41-65.
- GRIFFEL, Frank – *al-Gazālī's Philosophical Theology*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GRIFFEL, Frank – “al-Gazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101-144.
- GRIL, Denis – “Le voyage à travers les sphères de l'être intérieur, d'après les *Mawāqī' al-nuġūm* d'Ibn 'Arabī (Almería 595/1199)”. En Pablo Beneito y Pilar Garrido (eds.). *El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabī*. Madrid: Mandala Ediciones (Colección Alquitara), 2007, 114- 133.
- GRIL, Denis – “The Journey through the Circles of Inner Being according to Ibn 'Arabī's *Mawāqī' al-nuġūm*”. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. XL (2006).
- GRIL, Denis – “La ‘lecture supérieure’ du Coran selon Ibn Barraġān”. *Arabica*, vol. 47, fasc. 3-4 (Julio-Octubre 2000), 510-522.
- GRIL, Denis – “L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*), selon Ibn Barraġān et Ibn 'Arabī”. Bakri Aladdin (ed.) – *Symbolisme et hermenéutique dans la pensée de Ibn 'Arabi*. Damasco: IFPO, 2008, 147-162.
- GRIL, Denis – “On proximity”. in Chodkiewicz, M. (ed.) – *The Meccan Revelations. Selected Texts of al-Futūḥāt al-Makkiya*, C. Chodkiewicz y D. Gril (trads.). Nueva York: Pir Press, 2004, vol. 2, 229-241.
- ḤAKĪM, Su'ād – *al-Mu'ġam al-ṣūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*, Beirut: Dandara, 1981.
- HOSNI, Fateh – *Manḥay al-imām Ibn Barraġān fī tafsīri-hi (El método interpretativo del imām Ibn Barraġān em su Tafsīr)*. Tesis doctoral. Jordania: Universidad de Yarmouk, 2009.
- IBN 'ARABĪ – *Kašf al-ma'nā 'an sirr asmā' Allāh al-ḥusnā*. en P. Beneito (estudio y trad.) – *El secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.
- IBN 'ARABĪ – *Mawāqī' al-nuġūm*. M. Badr al-Dīn al-Na'sānī (ed.). El Cairo, 1325/1907
- IBN 'ARABĪ – *Miškāt al-anwār*. Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt (eds. y trads.) – *Divine Sayings. 101 Hadith Qudsī*. Oxford: Anqa Publishing, 2004.
- IBN 'ARABĪ – “*Maqām al-qurba (La estación de la proximidad)*”. 'Abd l-'Azīz al-Manṣūb (ed.) – *Rasā'il Ibn al-'Arabī*. El Cairo: al-Qudus, 2018, vol 2.
- IBN 'ARABĪ, *Iṣṭilāḥāt al-šayj al-akbar Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī: Mu'ġam Iṣṭilāḥāt al-sūfiyya*. 'Abd al-Waḥḥāb al-Ŷābī Bassām (introd. y ed.). Beirut: Dār al-Imām Muslim, 1990.

- IBN AL-‘ARABĪ, Abū Bakr – *al-‘Awāsim min al-qawāsim*. ‘A. Ṭālibī (ed.). El Cairo, 1997.
- IBN AL-‘ARĪF – *Miftāḥ al-sa‘āda wa-taḥqīq tariq al-sa‘āda*. En ‘Ismat ‘Abd al-Latīf Dandaš (ed.). Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- IBN BARRAYĀN – *Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*. Gerhard Böwering y Yousef Casewit (eds.) – *A Qur’an Commentary by Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141)*. Leiden- Boston: Brill (Texts and studies on the Qur’an, v. 10), 2015.
- IBN BARRAYĀN – *Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Purificación de la Torre (ed. y estudio). *Comentario sobre los Nombres más bellos de Dios*. Madrid: CSIC- colección Fuentes arábico-hispanas nº 24, 2000.
- IBN MASARRA – *Kitāb al-i‘tibār*. En Ŷa‘far, M. K. (ed.). *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktaba Dār al-‘Ulūm, 1978.
- AL-IŠFAHĀNĪ. En Aḥmad Zakī Šafwat (ed.) – *Kitāb al-Aḡānī*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1958, vol. 14.
- IZZI DIEN, Mawil y WALKER, Paul – “*Wilāya*”. En P. Bearman *et al.* (eds.). *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol. 11, p. 208-9. Edición online http://dx.doi.org.iiijdm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1349.
- KAZIMIRSKI – *Dictionnaire Arabe-Français*. París-Beirut: Librairie du Liban-Maisonneuve, 2 vols.
- KÜÇÜK, Hülya – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as developer of his hermeneutics. Part I: Ibn Barrajan’s Life and Works”. *ZDMG* vol. 163 (2013), 87-116.
- KÜÇÜK, Hülya – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of his Hermeneutics. Part II: Ibn Barrajan’s Views and Legacy”. *ZDMG* vol. 162 (2013), 383-409.
- LANDOLT, Hermann – “*Walāyah*”. En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, vol. 14 (1987), 613-623.
- LÓPEZ-ANGUITA, Gracia – “Ibn ‘Arabī’s Metaphysics in the Context of Andalusian Mysticism: Some Akbarian Concepts in the Light of Ibn Masarra and Ibn Barrajan”. *MPDI. Religions* 12 (40) (2021).
- MARÍN, Manuela – “*Zuhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)”. M. Fierro (ed.) – *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*. Aldershot: Uk y Brookfield, VT: Ashgate, 1998. 103-131.
- MELVIN-KOUSHKI, Matthew – “Ibn Barrajan, Seer of God’s cycles: The Seven ‘Years’ of Sūrat al-Rūm 1-5”, n/p., 2008.
- NWYIA, P. – “*Le Tafsīr* mystique attribué à Ja‘far Šādiq: édition critique”. *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*. Beirut, vol. 43, 4 (1968).

- PENRICE, John. B.A – *A Dictionary and glossary of the Ko-rân*. Londres: Curzon Press, 1993.
- PLOTINO – *Enéadas*. Jesús Igal (introd. y trad). Madrid: Gredos, 1982.
- PROCLO– *The Elements of Theology*. E. R. Dodds (ed.). Londres: Oxford University Press, 1963.
- PSEUDO-ARISTÓTELES – *Teología*. Luciano Rubio (introd. y trad.). Madrid: Paulinas-Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.
- QĀRĪ, Ḥassān– “Ibn Barraġān wa-ŷuhūduh fī l-tafsīr”. *Maġallat ŷāmiat Dimašq li-l-‘Ulūm al-Iqtisādiyya wa-l-Qānūniyya*, vol. 23/1 (2007), 363-424.
- RADTKE, Bernd – “The Concept of *Wilāya* in Early Sufism”. En Leonard Lewisohn (ed.) – *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, 483-96.
- RENARD, J. – *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment and Servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- SERRANO RUANO, Delfina – “Why Did Scholars of Al-Andalus Distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s *Fatwā* on *Awliyā’ Allāh*”. *Der Islam*, vol. 83 (1) (2006), 137-156.
- SVIRI, Sara – “*Wilāya*: Contemplating Friendship with God” (cap. 10). *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries*. Oxford, 2020, 217-264.
- AL-SUBKĪ – *Ṭabaqāt al-šafi‘iyya al-Kubrā*. El Cairo, 1964, vol. 6.
- AL-TIRMIDĪ, al-Ḥakīm – *Le Sceau des Saints (Jatm al-awliyā’)*. Slimane Rezki (trad.). París: Albouraq, 2005 (capítulo X).
- TORNERO, Emilio – “La filosofía andalusí frente al sufismo”, *al-Qanṭara* 17 (1) (1996), 3-18.
- AL-ŶURŶĀNĪ – *Kitāb al-Ta‘arīfāt*. Maurice Gloton (trad. e introd.). Teherán: Presses Universitaires d’Iran, 1994, p. 442.



Tratados *Sūfīs* do Ġarb al-Andalus: épocas, homens e textos – Ponto de situação

António Rei

Instituto de Estudos Medievais / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,
Universidade Nova de Lisboa (IEM / NOVA FCSH)

Resumo

É muito escassa, quase praticamente inexistente qualquer bibliografia árabe em prosa com origem no Ġarb al-Andalus, sendo a poesia a feliz exceção aquela escassez de produção literária conhecida.

No entanto, no pouco que subsistiu em prosa, constata-se a presença de dois tratados de teor místico, elaborados por dois homens naturais do ocidente ibérico, designadamente Ibn Khamīs de Évora, um místico que viveu maioritariamente no século V h. / XI d. C.; e Ibn Qasī natural de Silves, e que viveu no século VI h. / XII d. C.

Os momentos socio-políticos e culturais que viram surgir aqueles dois tratados foram completamente diferentes. É sobre esses contextos, sobre os seus autores, e um pouco sobre o que se conhece das obras em si, e ainda sobre a sua divulgação, através de edições, traduções e estudos que pretendemos deixar aqui uma notícia conjunta.

Palavras-chave

Sufis; Ġarb al-Andalus; tratados místicos; Ibn Khamīs; Ibn Qasī

Sufi Treatises from Ġarb al-Andalus: time, men and texts– State of the art

Abstract

There is very little, almost non-existent, any Arabic prose bibliography originating in Ġarb al-Andalus, poetry being the happy exception to that scarcity of known literary production.

However, in the little that survived in prose, there are two mystical treatises, written by two men from the Iberian West, namely Ibn Khamīs of Évora, a mystic who lived mainly in the 5th century h. / XI AD; and Ibn Qasī, born in Silves, and who lived in the 6th century h. / XII AD.

The socio-political and cultural moments that saw those two treaties emerge were completely different. It is about these contexts, about their authors, and a little about what is known about the works themselves, and also about their dissemination, through editions, translations and studies that we intend to leave a joint news here.

Keywords

Sufis; Ġarb al-Andalus; Mystical Treatises; Ibn Khamīs; Ibn Qasī.

Introdução

É muito escassa, quase praticamente inexistente, qualquer bibliografia árabe em prosa com origem no Ġarb al-Andalus, sendo a poesia a feliz exceção naquela escassez de produção literária conhecida.

No entanto, no pouco que subsistiu em prosa, constata-se a presença de dois tratados de teor místico, elaborados por dois homens naturais do ocidente ibérico, designadamente Ibn Khamīs de Évora, um místico que viveu maioritariamente no século V h. / XI d. C.; e Ibn Qasī de Silves, que viveu no século VI h. / XII d. C.

Os momentos socio-políticos e culturais que viram surgir aqueles dois tratados foram completamente diferentes. É sobre esses contextos, sobre os seus autores, e um pouco sobre o que se conhece das obras em si, e ainda sobre a sua divulgação, através de edições, traduções e estudos que pretendemos fazer aqui um ponto de situação conjunto.

I. Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn Sa’īd ibn Khamīs al-Yāburī (Évora, c. 1040 – Sevilha, 1109)

Origem social e natal

Não existe muita informação sobre o percurso vital de Ibn Khamīs. Poucas e curtas notícias e algumas citações em alguns textos¹. Aquelas notas biográficas, a *nisba* associada ao seu nome, e a sua obra são os únicos dados que se conhecem para se traçar o possível esboço biográfico deste místico eborense.

Sabemos ter-se chamado Muḥammad ibn Sa’īd ibn Khamīs, e que tinha a *kunya* de Abū ‘Abd Allāh. Era originário do Ġarb al-Andalus, mais exatamente da cidade de Évora (*Yābura*) ou do seu termo, onde terá nascido por volta de 1040². Daquela origem ficou a *nisba* al-Yāburī (o eborense, o de Évora) que aparece associada ao seu nome, e que o deixou identificado para a posteridade³.

Ibn Khamīs deverá ter residido em Évora durante as duas primeiras décadas de vida, e terá abandonado a sua cidade durante a terceira década, em consequência dos contextos político-militares que adiante referiremos, e não consta que alguma vez tenha regressado à cidade onde nascera.

¹ IBN JAMIS DE ÉVORA – *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā (El lenguaje de los Sufies)*, ed. Mehmet Necmeddin Baradkçi, e Pilar Garrido. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010, 32-36.

² IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb*..., 40.

³ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb*..., 18-19 e 36-39.

De qualquer forma, apesar da distância física e geográfica com a sua região natal, nunca abandonou aquela *nisba* que, dando testemunho da sua origem, perdurou na sua identificação. O seu nome, mesmo na sua formulação mais longa, é curto, podendo indiciar tratar-se um *muladi* de segunda geração, tendo sido o seu pai, Sa'īd ibn *Khamīs*, o primeiro a converter-se. O pai do nosso místico tem ainda um nome mais curto, não apresentando um *nasab* patrilíneo, e em que este é substituído por um apodo, construído com o termo “*khamīs*” (eventual forma abreviada de “*yawm al-khamīs*”: quinta-feira).

Assim, a expressão *Ibn khamīs*: “o de quinta-feira”, ou “o que vem ou procede de quinta-feira” pode, quanto a nós, identificar um mercador, originalmente cristão ou judeu, que prosperara económica e socialmente a partir de um mercado que ocorreria regularmente nas quintas-feiras, e que justificaria o apodo em causa⁴. E que, por fim, consolidaria o seu novo estatuto através da conversão, facto que lhe traria a ele e à sua família, eventuais vantagens.

Radicação em Sevilha

Évora, em grande parte do século XI, foi uma cidade que sempre integrou a taifa aftácida de Badajoz, a qual foi durante cerca de meio século a arqui-inimiga da taifa ‘abádida de Sevilha.

Aquele contexto alterou-se a partir do momento em que, no espaço da taifa aftácida, entre 1067 e 1072, se deu uma divisão espacial e também sucessória, após a morte de Muḥammad *al-Muzaffar*. A divisão conduziu a uma confrontação fratricida entre Yahyà ibn Muḥammad *al-Manṣūr*, Senhor de Badajoz, e seu irmão, ‘Umar ibn Muḥammad *al-Mutawakkil*, Senhor de Évora.

O confronto levou à procura de alianças, tendo Badajoz feito pacto com Toledo, e Évora aliou-se a Sevilha⁵. Esta aliança ter-se-á efetivado, mais provavelmente, a partir de 1069, quando *al-Mu'tamid* sucedeu a seu pai na taifa de Sevilha, e esta nova condição pacífica terá permitido uma mais fácil circulação de gentes e bens entre Évora e Sevilha.

Se juntarmos àquela confrontação o facto de poucos anos antes, em 1064, Coimbra ter sido conquistada por Fernando I de Leão e Castela⁶, fazendo retroceder a fronteira norte da Taifa aftácida bastante mais para sul, para muito mais perto de

⁴ Ainda hoje é fácil encontrar no mapa de Marrocos povoações que tiveram origem em mercados (*Souk* < *sūq*) com dias fixos, por exemplo, à 3ª feira (*Souk Tleta*), à 4ª feira (*Souk Arba*) ou à 5ª feira (*Souk Khamis*).

⁵ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb*..., 42; IDRIS, Hady R. – “Les Aftasides de Badajoz”, *Al-Andalus* XXX (1965), 285-286; REI, António – “Os Rostos do Poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”, in *Actas do II Colóquio Nova Lisboa Medieval*. Lisboa: IEM/ FCSH-UNL/Livros Horizonte, 2007, 64.

⁶ V. Idris, “Les Aftasides de Badajoz...”, 283-284; Rei, “Os Rostos do Poder...”, 64;

Évora, cremos que por essa altura, e perante o quadro de instabilidade, Ibn Khamīs possa ter abandonado, definitivamente, a sua cidade natal, indo-se radicar bastante mais a sul, nas margens do Guadalquivir.

Numa outra escala, muito maior e naturalmente diferente, de cariz geo-político, um raciocínio semelhante poderá ter conduzido à cedência, entrega ou devolução, por *al-Mu'tamid*, da região de Lisboa e vale do Tejo aos aftácidas, para evitar a Sevilha ter uma fronteira direta com Leão e Castela. Lisboa e região envolvente foi dominada pelos 'abbáidas de Sevilha, entre 1027 e 1072⁷.

Ibn Khamīs viveu grande parte da sua vida adulta em Sevilha, durante o reinado de *al-Mu'tamid* (1069-1094), o último da taifa 'abbáida, e durante as primeiras duas décadas do período almorávida, ou seja, durante todo o período que mediou entre 1072 e 1109. Residiu, no entanto, durante um período, mais ou menos longo, em Ceuta, onde ensinou na sua mesquita principal, e onde terá escrito, se não todo, ao menos parte do seu tratado, que ensinou ao seu discípulo 'Iyāḍ bin Mūsā bin 'Iyāḍ al-Yaḥṣubī, o futuro e famoso qāḍi.

Ibn Khamīs veio a falecer em Sevilha, no ano de 503 h. / 1109 d. C.⁸.

A sua vivência mística

Ibn Khamīs adotou uma vida de muita austeridade e de grande desapego pelos bens materiais, os quais eram tão escassos que, quando viajava, Ibn Khamīs levava sempre consigo todos os poucos haveres que possuía⁹.

Terá tido vários mestres, sem que, no entanto, nenhum dos seus biógrafos identifique qualquer um deles. Independentemente de quem tenham sido os seus mestres, ele terá honrado quem o ensinou, pois foi considerado o “maior dos mestres do seu tempo”, no ocidente islâmico, em ambas as margens do Estreito¹⁰.

Teve também vários discípulos, dos quais talvez o mais conhecido tenha sido o qāḍi Abū l-Faḍl 'Iyāḍ bin Mūsā bin 'Iyāḍ al-Yaḥṣubī, famoso jurista malikī do período almorávida, natural de Ceuta, e falecido e sepultado em Marraquexe¹¹.

Ibn Khamīs compôs um tratado de conteúdo místico, que intitulou de *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-tuqā* (*Tratado sobre a Insólita Linguagem de Comunicação da Gente de Piedade*), e que abordaremos mais adiante.

⁷ Rei, “Os Rostos do Poder...”, 63-65, e n. 46, 69.

⁸ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb...*, 18-19 e 33-36.

⁹ *Ibidem*, 33.

¹⁰ *Ibidem*, 36.

¹¹ *Ibidem*, 33-34. V. também HERMOSILLA LLISTERRI – “En torno al Qadi 'Iyad. Datos biográficos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 27/28 (1978/79), 149-164.

Ibn Khamīs terá escrito aquela obra em Sevilha, sua residência mais usual; ou durante as suas viagens; ou, talvez ainda durante o período em que residiu em Ceuta, e onde ensinou na sua mesquita principal, e onde o seu manuscrito poderá ter sido, mais tarde, copiado.

Ibn Khamīs foi grande amigo e companheiro do qāḍi (juiz) Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Šibrīn (Murjīq, c. 1040 – Sevilha, 1110)¹². Ambos compartilhavam a particularidade de serem originários do Ġarb al-Andalus, embora de regiões diferentes, afastadas uma de outra. Ibn Khamīs era de Évora, na taifa de Badajoz, e Ibn Šibrīn era de Murjīq (Marachique, hoje chamado de Castro da Cola, a sul de Ourique), povoado que foi parte da Taifa de Silves até 1052, e que distam cerca de 150 km um local do outro. Não é, pois, nada plausível que o conhecimento de ambos se tivesse dado ainda no Ġarb al-Andalus, e menos ainda depois de 1058, quando *al-Mu’tadid*, soberano de Sevilha (e grande inimigo de *al-Muzaffar*, soberano da Taifa de Badajoz e onde se incluía Évora), conquistou as taifas de Santa Maria do Ocidente e a de Silves¹³, nesta última se incluindo Murjīq.

O conhecimento e amizade mútua terá tido início já em Sevilha, como os fatores circunstanciais prévios sugerem. Aquela proximidade pessoal fez com que Ibn Khamīs tivesse pedido a Ibn Šibrīn que se ele, Ibn Khamīs, falecesse primeiro, fosse Ibn Šibrīn a conduzir a oração do seu funeral, como de facto acabou por acontecer¹⁴.

É possível que um dos elos da proximidade e entreaajuda que existiu entre Ibn Khamīs e Ibn Šibrīn, para além da região de onde eram naturais, fosse também o facto de serem ambos muçulmanos *muladi*’s de recente data. Se para Ibn Khamīs já analisámos aquela hipótese, vejamos o que encontramos relativamente a Ibn Šibrīn. A *nisba* final Ibn Šibrīn, fala-nos de um descendente de um “Severino” (> Šibrīn), ou seja, o seu avô ainda teria sido cristão, e teria sido o seu pai, ‘Abd al-Raḥmān, a converter-se ao islão. Ou seja, também coincidiam no facto de serem, ambos, filhos de convertidos.

Ibn Khamīs, atendendo à época em que viveu, e no relativo aos círculos místicos de então em al-Andalus, terá feito parte de uma geração charneira, entre, a montante, os místicos que se retiravam dos núcleos urbanos para lugares isolados; e, a jusante, aqueles que começavam a ter uma maior interação social.

É possível que Ibn Khamīs tenha chegado a conhecer as obras de Abu Hāmid al-Gazalī (m. 505/1111), de quem foi contemporâneo, e cujos ecos terão chegado

¹² IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb...*, 34-39; IBN BAŠKUWĀL – *Kitāb al-Šila*. ed. F. Codera. Madrid: Aben Pascualis Assila, Bibliotheca Arabico-Hispana, 1883, t.I: “Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Sibrīn”, nº 1135; trad. port. VELHO, Martim – *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*. Évora, 1965, 46.

¹³ MAILLO SALGADO, Felipe – *Crónica Anonima de los Reyes de Taifas*. Madrid: Ed. Akal, 1991, 32-36.

¹⁴ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb...*, 35-36.

a Sevilha através de Abu Bakr ibn al-'Arabī (m. 543/1148), sendo possível que o místico de Évora frequentasse os mesmos meios intelectuais sevillanos que Abu Bakr ibn al-'Arabī.

Talvez possa ter tido conhecimento também de alguns místicos das novas gerações e então no início do seu trajeto, como Ibn Barrajān de Sevilha (m. 536/1141) ou Ibn al-'Arīf de Almeria (m. 536/1141), para referir apenas os mais renomados entre eles¹⁵.

O Tratado místico *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā* (Tratado sobre a Insólita Linguagem de Comunicação da Gente de Piedade)

Recentemente, foi encontrado um manuscrito (ms.) da obra, *Al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā*, desapercibida até então, e cuja autoria vinha sendo atribuída ao místico andalusi do século X, Ibn Masarra.

O ms. em causa encontra-se na Biblioteca *Vahid Pasha*, na cidade turca de Kutahya, integrando um códice, que tem o nº de registo 349, e onde ocupa os fólhos 1a-98b. A sua existência nunca antes tinha sido identificada, pois não se encontrava mencionado em nenhum estudo, catálogo ou repertório bibliográfico anteriormente conhecido, daquela biblioteca ou de qualquer outra.

O investigador turco Mehmet Necmeddin Bardakçı, foi quem o encontrou e quem primeiro o trabalhou, tendo feito na sua tese de doutoramento uma primeira edição daquele texto manuscrito inédito, a partir do único exemplar conhecido. Bardakçı ainda identifica o texto como tratando-se de uma obra de Ibn Masarra, como se pode perceber pelo título da respetiva tese, que figura infra em nota¹⁶.

No entanto, contactos posteriores de Bardakçı com a arabista espanhola Pilar Garrido, conduziram a que, a da citação daquele título em outras fontes árabes, a autoria da obra, fosse finalmente atribuída a Ibn Khamīs al-Yāburī, este um elo importante, embora ainda praticamente desconhecido, na história do sufismo andalusi.

Aqueles dois investigadores acabaram produzindo uma primeira edição da obra de Ibn Khamīs, e que foi publicada pela Universidade da Extremadura¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, 47;

GARRIDO, Pilar – “Sobre el Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra”, *Al-Qantara* XXX / 2 (2009), 467-490, 477. Ibn Barrajān de Sevilha e Ibn al-'Arīf de Almeria acabaram por fazer a ponte com Ibn Qasī, que veremos adiante.

¹⁶ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, *Ibn Masarra'nin Tasavvuf Düşünce Tarihi İçindeki Yerivê al-Muntaqâmin Kalâmî Ahli'l-Tuqâ Adl Eseri* [O Pensamento Sufi de Ibn Masarra e a sua importância na história do sufismo: estudo do seu tratado *al-Muntaqâ min kalâm ahl al-tuqâ*]. Isparta: Departamento de Teologia e Estudos Religiosos, Universidade Suleyman Demirel de Isparta, Turquia, 1998.

¹⁷ V. supra n. 1.

Em datas próximas à edição, ambos os autores da mesma publicaram, cada um de *per se*, artigos em que divulgam a obra, o autor e em que referem a edição. Pilar Garrido publicou antes¹⁸ e Mehmet N. Bardakçi publicou depois¹⁹.

Curiosamente, e apesar do trabalho conjunto que conduziu à edição, nos artigos constatam-se algumas diferenças significativas nos conteúdos²⁰.

Atendendo aos poucos, e algo imprecisos, dados que se conhecem sobre Ibn Khamīs, vida e obra, é por certo uma figura a pedir estudos futuros.

II. Abū l-Qāsim Aḥmad ibn al-Ḥusayn Ibn Qasī (Silves, c. 1100 – id., 1151)

Origem familiar

A *nisba* linhagística “Qasī”, indicia a origem deste indivíduo, o qual será um descendente dos *Banū Qasī* (a *linhagem de Cassio*), poderosos senhores que dominaram Saragoça e a região circundante, por um largo período de quase três séculos, e que sendo inicialmente cristãos arianos, os *Banū Qasī* foram a primeira grande linhagem romano-goda que se islamizou, logo no princípio da presença islâmica em al-Andalus.

Aquele domínio começou ainda durante o período visigodo, e durou, pelo menos, desde a 2ª metade do séc. VII, e daquela condição de supremacia foram marca evidente, já no início do século VIII, os dois casamentos sucessivos, de um dos membros daquela linhagem, concretamente a dama Egilona.

¹⁸ GARRIDO, Pilar – “Sobre el Kitāb al-Gariib al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā de Ibn Jamīs de Évora, atribuído a Ibn Masarra”. *Al-Qantara* XXX/2 (2009), 467-490. Neste artigo a autora esboça o “estudo preliminar” da edição, bastante extenso e exaustivo (92 páginas), e no artigo (A) surgem alguns equívocos que não foram corrigidos no “estudo” (E). Um erro, muito disseminado nos meios científicos espanhol e francês, e que entende Marachique (hoje Castro da Cola), como sendo Monchique (A - 473; E - 34 e 37); e admitir que Ibn Khamīs e Ibn Šibrīn, por serem ambos do Garb, se conheceriam desde “su infancia o su juventud” (E - 37-38), e sobre o qual já me pronunciei no texto acima.

¹⁹ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin – “Muhammad ibn Hamis and his treatise Al-Muntaqā min Kalami Ahl al-Tuqā”. *Süleyman Demirel Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010/11), 1-18: onde, mesmo após o trabalho conjunto com a investigadora espanhola, em especial na identificação de Ibn Khamīs e da sua origem eborense, Bardakçi, surpreendentemente (é o mínimo a dizer), tenha identificado Évora como Elvira (!) (*idem*, 4-5), nome antigo da cidade de Granada; e com base naquele equívoco, proponha possíveis ligações pessoais, que teriam decorrido na juventude de Ibn Khamīs, entre o sufi de Évora e outros místicos de Granada.

²⁰ Bardakçi identifica Évora como sendo Elvira (v. n. supra). Coincide com Pilar Garrido na “proximidade juvenil” entre Ibn Khamīs e Ibn Šibrīn (6). Discrepa, *a posteriori*, sobre a datação do nascimento de Ibn Khamīs, que a investigadora colocara cerca de 1040 d. C. (ed., 40), e de que Bardakçi diz “Muhammad ibn Hamīs, whose birth date is unknown” (6). E sobre a morte de Ibn Khamīs, e sobre o seu funeral, ocorrido em 1109 (v. Garrido A - 473; E - 34 e 39), Bardakçi (7), a partir de uma interpretação textual, em que, mediante uso de pontuação, dificilmente presente no texto árabe original, afirma que foi Ibn Khamīs quem rezou no funeral de Ibn Šibrīn, e não o contrário.

Egilona foi, sucessivamente, a última rainha visigoda, por ter casado com Rodrigo, anterior Duque da Bética e o último soberano visigodo que disputara o trono aos descendentes do anterior monarca, Vitiza; e, pelo seu segundo casamento, com ‘Abd al-‘Azīz ibn Mūsā, tornou-se esposa de um dos primeiros governadores islâmicos na Península Ibérica, península cujo espaço passou a ser designado por *al-Andalus*.

Aquela conversão madrugadora de Cassio terá ajudado a que o seu poder regional não se tivesse debilitado diante do novo poder islâmico, pelo contrário, muito provavelmente terá mesmo contribuído para o reforço daquele domínio na região do médio Ebro, e assim se mantiveram, dominantes na região, até ao final do primeiro quartel do século X.

O seu poder e prestígio permitia-lhes manter uma certa autonomia em relação a Córdoba, enquanto mantinham uma relação muito próxima com a monarquia navarra, através de vários casamentos entre ambas as linhagens em gerações sucessivas.

Aquele poder e predomínio teve o seu fim quando ‘Abd al-Raḥmān III, emir, e depois califa, submeteu pela força os Banū Qasī, na sua ação de unificação e pacificação de todo o al-Andalus, dando fim ao período das chamadas “autonomias muladis”, que decorreu entre 875 e 930²¹.

O monarca vencedor foi duro para com aquela gente, e os que não foram executados, foram erradicados da sua região de origem e enviados para paragens bem afastadas daquela, havendo indícios que apontam para o assentamento, ainda durante o século X, de um ramo daquela linhagem no atual Algarve, o que ajuda a estabelecer a ligação com Ibn Qasī²².

Naturalidade e juventude

Abū l-Qāsim Aḥmad ibn al-Husayn ibn Qasī, que ficou mais conhecido apenas como Ibn Qasī, terá nascido em Silves ou na sua região, por volta do ano 1100 da Era cristã, coincidindo com os últimos anos da Quinta centúria da Hégira, século que, pela cronologia cristã, decorreu entre 1009 e 1106.

²¹ Sobre os Banū Qasī e sobre Egilona, v. CAÑADA JUSTE, Alberto – “Los Banū Qāsī (714-924)”. *Príncipe de Viana* 41 (1980), 5-95; LORENZO JIMÉNEZ, Jesús – “Algunas consideraciones acerca del conde Casio”, *Studia Historica, Historia Medieval* 27 (2009), 173-180. MENÉNDEZ PIDAL, Ramón – *Historia de España*. “España musulmana”. T. IV por E. Lévi-Provençal, 4ª edição. Madrid: Espasa Calpe, 1976, 21 e Banū Qasī, 240-251.

²² IBN QASĪ – *Kitāb Khal’ al-Na’layn wa-Qtibās al-Nūr min Mawdi’ al-Qadamayn* [*O Tirar das Sandálias e a Busca da Luz no Sítio dos Pés*]. ed. e estudo de M. Al-Amrāmī. Marraquexe: Faculdade de Letras e Ciências Islâmicas, Universidade de Marraquexe, 1997, 32, n.2 onde o autor refere explicitamente que Ibn Qasī descende dos Banū Qasī da região de Saragoça.

Entre os biógrafos árabes que deixaram informações sobre Ibn Ibn Qasī, destaca-se Ibn al-Abbār, que ao falar da origem de Ibn Qasī usa a expressão *rūmī al-aṣl*²³.

Ao termo *rūmī*, literalmente “romano” também é atribuído o significado de “cristão”, ainda que geralmente num contexto extra-peninsular, pois em al-Andalus “cristão” sempre foi identificado como *naṣrānī*, e não como *rūmī*. O termo *rūmī* também identificava, principalmente no Médio Oriente, o “romano do oriente”, ou “o bizantino”.

Este termo, em especial a partir das leituras produzidas pelos arabistas da segunda metade do século XIX e da primeira do século XX, foi dito de Ibn Qasī que ele seria um moçárabe, porque cristão. Também foi aventada uma origem grega (associada à aceção bizantina ...). Numa leitura mais matizada, e não tão extremamente imaginativa, Ibn Qasī surge como sendo um convertido ao Islão (*muladi*), embora com origem cristã.

Evidentemente que aquelas leituras criaram ondas de choque, através das suas cadeias de repetições sucessivas, inclusive em alguns dos poucos autores portugueses que lhe dedicaram atenção²⁴, e das quais nos demarcamos completamente, como se pode perceber pelo que atrás dissemos sobre os Banū Qasī.

A nossa leitura, avaliando o *rūmī* e o Qasī, conduz-nos à origem hispano-romana de Ibn Qasī, pois não entendemos que *rūmī* signifique “cristão”, mas sim que explicita a sua origem “romana”, ligada à descendência dos *Banū Qasī*²⁵.

Foi Ibn Qasī oriundo de uma família com bens, terá tido uma juventude desafogada e algo liberal senão mesmo libertina. Terá tido mesmo um cargo público, dentro do aparelho fiscal, sendo responsável pela cobrança de impostos²⁶, que abandonou após a morte de seus pais. Aquele facto produziu uma mudança radical no seu comportamento, e nos seus valores de crença. Deixou o cargo que exercia, e tendo doado uma significativa parte dos seus bens materiais, enveredou por uma vivência de cariz místico.

²³ IBN AL-ABBĀR – *Al-Hulla al-siyarā*, 2 vols. ed. Husayn Mu’nis. Cairo, 1963, II, 197.

²⁴ Quer LOPES, David – “Os Árabes nas Obras de Alexandre Herculano”. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências de Lisboa* (1909-10), 331 e n. 1, quer DOMINGUES, José D. Garcia – *História Luso-Árabe*, 1945, 180, enumeram as várias propostas, optando, preferencialmente, pela condição de “muladi de recente data”, no primeiro caso com alguma argumentação filológica, mas sem qualquer procura de contextualização histórica.

²⁵ Sobre o significado de *rūm* e *rūmī*, v. KAZIMIRSKI, A. de B. – *Dictionnaire Arabe - Français*, II vols. Paris: Maisonneuve et Cie. Ed., 1860, I, 957.

²⁶ IBN AL-ABBĀR – *Al-Hulla al-siyarā*..., 2, 197; IBN AL-KHĀTIB – *A’mal al-A’lam*. ed. E. Lévi-Provençal. Beirute: Dar Makshuf, 1956, 249.

Primórdios da vi(d)a mística

Empreendeu depois peregrinações por várias regiões de al-Andalus, muito possivelmente para visitar e frequentar a companhia de outros místicos. Ibn Qasī teve como mestres espirituais, segundo informações de Ibn al-‘Arabī, dois místicos, Ibn Khalil de Niebla e Khalāfu’llāh al-Andalusī²⁷.

Ibn Qasī foi também um estudioso da obra de al-Ġazālī, a qual estava proscrita em al-Andalus desde o início do século XII, tendo mesmo sido alvo de um auto de fé, em Córdoba no ano de 1109. E a partir de então, ficaram proibidas a sua posse, ou mesmo apenas a sua leitura²⁸. Em consequência de todo aquele contexto, Ibn Qasī exortava as gentes à revolta e à sublevação contra o regime almorávida, cada vez mais repressivo e injusto. O facto de a situação social sob os Almorávidas ser sentida de uma forma muito dura e repressiva pelo geral da sociedade islâmica de al-Andalus, terá conduzido a essa busca de alteração da ordem então estabelecida.

O assumir de um certo protagonismo político por parte de um mestre sufi não era algo absolutamente novo. Ibn Barraĵān de Sevilha já, anteriormente, tinha sido reconhecido como *Imām* em cerca de 130 povoações, o que, dessa forma e naquela condição, fez dele, um potencial perigo para o sistema almorávida. Assumir aquela custou-lhe a vida, pois acabou sendo preso e levado para Marraquexe, onde morreu na prisão, em 1141. Perante aquela onda de perseguições e prisões, pois também Ibn al-‘Arīf foi preso, e também morreu, no mesmo ano de 1141, em Marraquexe, Ibn Qasī regressou à sua região natal no extremo do ocidente de al-Andalus²⁹.

O retiro no Ġarb al-Andalus: a gnose e a revolução

Durante este período foi quando Ibn Qasī teve um exclusivo papel de mestre *ṣūfī*: construiu a sua azóia ou ribāt; juntou discípulos e criou a sua confraria ou *tariqa*; meditou; escreveu o seu tratado; e foi preparando todo aquele grupo de homens para uma futura ação social, militar e política contra o regime almorávida.

A zāwiya ou ribāt

Ibn Qasī fez construir uma azóia (*al-zāwiya*), ou ribāt, denominações que identificam locais de retiro e de ensino, embora no segundo também fosse contemplada uma componente de carácter militar. E a localização daquela azóia ou ribāt - ainda não

²⁷ Sobre os mestres de Ibn Qasī, v. AL-AMRĀNĪ, Muhammad - *ob.cit.*, 32, 115-125; GOODRICH, David Raymond - *A Sufi Revolt in Portugal [Uma Revolta Sufi em Portugal]*. Nova Iorque: Universidade de Colúmbia, 1978, 17.

²⁸ *Ibidem*, 8-9.

²⁹ *Ibidem*, 10-12.

confirmada pela arqueologia – era na povoação de *Julla*, *Jilla* ou *Jalla*, (جَلَّة – *j.lla*), pois o texto não tem a primeira consoante vocalizada.

Tem sido aventado ser o *ribāt* da Arrifana de Aljezur o *ribāt* mandado construir por Ibn Qasī. Tal não é minimamente consentâneo, pois o *ribāt* da Arrifana não foi construído no século XII, já existindo com significativa anterioridade, pelo menos desde a primeira metade do século XI, facto atestado quer pela documentação escrita, quer por documentos materiais exumados na própria estação arqueológica da Arrifana de Aljezur.

Outro ponto é que o *ribāt* da Arrifana de Aljezur sempre surge identificados como costeiro, situado junto ao mar, o que não acontece com o *ribāt* de Ibn Qasī, que seria uma estrutura construída no interior, mais possivelmente na serra algarvia, talvez na zona de Alte, onde existe um povoado chamado Julia³⁰.

A hipótese de associar o termo جَلَّة – *j.lla* ao rio Gilão, apenas tem como argumento a semelhança fonética³¹, pois aquele curso de água só toma o nome de “Rio Gilão” a partir do momento em que o Rio Séqua, seu nome original, chega à chamada “ponte romana”, já em plena cidade de Tavira. O rio Séqua nasce na Serra do Caldeirão e forma-se partir da confluência das ribeiras de Alportel, da Asseca e do Zimbral.

O local do *ribat* é, portanto, questão que ainda promete fazer correr bastante tinta.

A tariqa al-murīdīn

Ibn Qasī fundou também uma confraria (*tariqa*), e conduziu os seus discípulos (*murīdūn*) preparando-os para a ação política e social, concomitantemente com a preparação espiritual, ao longo de cerca de década e meia, entre 1130-31 e 1144³².

Ibn Qasī foi, no entanto, um caso *sui generis* entre os místicos de al-Andalus. Tendo sido um chefe ou guia espiritual (*imām*), acabou mais tarde, por assumir um protagonismo como chefe carismático de perfil messiânico (*mahdī*). O papel do *mahdī* não é o de um chefe político *tout court*, como um qualquer monarca. Ele é

³⁰ Estas questões em torno da azóia ou *ribāt* de Ibn Qasī, ainda não resolvidas, tiveram um ponto de situação há mais de duas décadas. REI, António – Azóias/Arrábidas no Gharb al-Andalus e o movimento dos Muridīn”. *Xarajīb* 2 (2002), 53-62.

³¹ Hipótese aventada, apenas “de ouvido”, por KHAWLI, ‘Abdallah – “Quelques réflexions sur l’Histoire de l’Algarve pendant les premiers siècles de l’islamisation (VIII-XIème siècle)”, *Xarajīb* 2 (2002), 36; e por TAHIRI, Ahmed – “El misticismo en Qasiyat al-Gharb. Aljezur y Ribat al-Rayhana”. in *Misticismo no Maghreb e Gharb al-Andalus*. Aljezur: ADPHA Fundação al-Idrisi, 2017, 35-36.

³² 1130-31 e 1144 : a primeira data de acordo às primeiras correspondências mantidas entre Ibn al ‘Arif de Almeria e Ibn Qasī e Ibn al-Munir, estes últimos enquanto mentores do movimento de revolta que então estaria ainda na sua fase inicial (v. NWYIA, Paul – “Rasâ’il Ibn al-‘Arif ilâ ashâb Thawrat al-Muridîn fi l-Andalus” [As cartas de Ibn al ‘Arif aos chefes da Revolta dos Muridîn em al-Andalus]”. *Al-Abhath*, 27 (1978-79), 43-56); e a última quando Ibn Qasī se faz proclamar *Mahdī* em Mértola, após a conquista daquela fortaleza.

um homem “guiado por Deus”, para fazer com que a lei islâmica e a justiça social se restabeleçam na sociedade, após um período de injustiça e de ignorância³³.

O papel de guia místico de Ibn Qasī, algo difícil de separar do de líder político, ainda assim apresenta características próprias e em alguns casos únicas no panorama do misticismo do Ocidente peninsular, que veremos em seguida.

O Tratado místico *Khal’ al-Na’layn wa’qtibas al-anwâr min mawdî’ al-qadamayn* (O Tirar das Sandálias e a Irradiação das Luzes desde o Sítio dos Pés)

Outra das suas singularidades foi o facto de ser dos muito poucos mestres espirituais, oriundos do espaço hoje português, que deixaram uma obra escrita que sobreviveu, completa, até aos nossos dias.

Trata-se do Tratado *Khal’ al-Na’layn wa’qtibas al-anwâr min mawdî’ al-qadamayn* (O Tirar das Sandálias e a Irradiação das Luzes desde o Sítio dos Pés).

O manuscrito que se conhece da obra encontra-se em Istambul, junto com um comentário realizado por Ibn al-‘Arabī. Esta mesma obra chegou às mãos de Ibn al-‘Arabī através de uma dádiva feita pelo próprio filho de Ibn Qasī, al-Husayn, na Tunísia.

Trata-se, portanto, de uma peça de enorme importância, não apenas no contexto da cultura islâmica do Ġarb e mesmo de todo o al-Andalus, mas de todo o mundo islâmico, em especial na vertente mística, pois a obra em causa mereceu a atenção, o estudo e o comentário de um outro místico andalusí, Ibn al-‘Arabī de Murcia, o qual foi e é, apenas, considerado o maior místico islâmico de sempre. Aliás é diretamente ao punho de Ibn al-‘Arabī que se deve a preservação da obra de Ibn Qasī.

Conhecimento da obra

Durante muitos anos, a obra de Ibn Qasī foi conhecida apenas através de referências indiretas, sobretudo, em fontes turcas ou egípcias, ou de repertórios de bibliografia árabe, a partir de meados do século XIX.

Parecia, no entanto, que ninguém a teria visto efetivamente, havendo mesmo quem se tenha permitido criticar a obra de Ibn Qasī sem a ter lido, contentando-se com meros excertos citados por Ibn al-‘Arabī no Comentário (*Šarḥ*). Mas, infelizmente, isto não é nada incomum. Mas adiante.

³³ KENNEDY, H. – “al-Mahdī”. in *Encyclopaedia of Islam* (E.I.2). Leiden/Paris: E.J.Brill/Maisoneuve et Larose, V, 1986, 1230-1239.

O primeiro arabista que conheceu, efetivamente, um manuscrito da obra, foi o francês Louis Massignon que, em 1929, apresentou uma pequena passagem do texto de Ibn Qasī³⁴. Foi, aliás, o mesmo Louis Massignon, quem, mais tarde, acabou oferecendo a José Garcia Domingues um microfilme do manuscrito de Ibn Qasī, o manuscrito que se encontra na Biblioteca *‘Ali Pashâ*, de Istanbul.

Na Península Ibérica, um dos primeiros especialistas a interessar-se, com alguma consistência, pela figura e pela obra de Ibn Qasī, foi o arabista espanhol Miguel Asín Palacios³⁵.

O texto de Ibn Qasī, por não se tratar de uma obra muito conhecida, em geral e também em Portugal, não tem, por isso, sido um privilegiado objeto de estudo.

Em Portugal, e em traços muito largos cobrindo já mais de um século, tivemos estudos relativos a Ibn Qasī publicados por David Lopes, e retomados mais tarde por António Borges Coelho. Também se interessaram pela figura de Ibn Qasī, José Garcia Domingues, Martim Velho, Adel Sidarus, Artur Goulart de Melo Borges, e mais pontualmente Mariana Machado Santos e Josué Pinharanda Gomes³⁶.

O tratado de Ibn Qasī foi começado a traduzir, a partir do manuscrito árabe, em Portugal, por José Garcia Domingues, a partir do microfilme oferecido por Massignon, e onde constam o ms. de Ibn Qasī e também os Comentários de Ibn al-‘Arabī. Garcia Domingues, pretendia, com aquela tradução, fazer um doutoramento na Complutense de Madrid. O seu falecimento, em 1989, obstou à conclusão da tradução, e do almejado doutoramento.

Em 2001, Adalberto Alves, na sua obra *As Sandálias do Mestre*, embora declarando ser não-académica e não-científica no Prólogo/Prefácio, procedeu, ainda

³⁴ MASSIGNON, Louis – *Recueil de Textes inédites concernant l’Histoire de la Mystique en Pays d’Islam*. Paris: Geuthner, 1929, 102.

³⁵ ASÍN PALACIOS, Miguel – *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914; IDEM, - “El Místico Murciano Abenarabi 1/2”. *Boletim da Real Academia de la História* (1925/1926), 96-173/513-611.

³⁶ BORGES, Artur Goulart de Melo – “Ibn Qasi, Rei de Mértola e Mahdi Luso-Muçulmano”. *Arqueologia Medieval* 1 (1992), 209-215; COELHO, António Borges – *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª ed., 2 vols. Lisboa: Caminho, 1989; DOMINGUES, J.D. Garcia – *História Luso-Árabe*. Lisboa, Pro-Domo, 1945. GOMES, Josué Pinharanda – *História da Filosofia Portuguesa. A Filosofia Árabe-Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Ed., 1991. Ver especialmente o cap. VI “O Sufismo Muridínico. Os Mestres Sufis Algarvios”, 154-164; SANTOS, Mariana Amélia Machado – “Subsídios para a História da Filosofia no Algarve”. in *Actas do Congresso do Mundo Português*, VI vols. Lisboa, s.d., 1940, II, 605-620; SIDARUS, Adel, e ANTUNES, Miguel Telles – “Moedas árabes de Beja invocando Ibn Qasi: nova leitura e interpretação histórica”. *Nummus*, série 2, 14-15 (1991-2), 25-38. SIDARUS, Adel – “Novos dados sobre Ibn Qasi de Silves e as Taifas Almorávidas no Gharb al-Andalus”. in *Actas I Jornadas de Silves*. Silves: AEDPHC, 1992, 35-40; SIDARUS, Adel, e ANTUNES, Miguel Telles – “Mais um quirate cunhado em Beja em nome de Ibn Qasi e de Abu Talib al-Zuhri”. *Arqueologia Medieval* 2 (1994), 221-224; SIDARUS, Adel – “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de Afonso Henriques”. in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães - D. Afonso Henriques e a sua época*. Guimarães: Câmara Municipal/Univ.do Minho, 1997, 2, 247-268; VELHO, Martim – “A vida de Ibn Cássi narrada por Ibn al-Abar e a sua aliança com D. Afonso Henriques”. *Trabalhos apresentados no Simpósio Internacional da Reconquista Cristã da Península Ibérica*, separata *Boletim da Junta Distrital de Évora*, 7 (1966), 3-9.

assim, a uma reanálise da figura de Ibn Qasī, da sua vida e da sua obra, procurando um paralelismo político-espiritual entre Ibn Qasī e Afonso Henriques³⁷.

Sobre Ibn Qasī publicámos em 2002 e em 2017, trabalhos em que tratámos, respetivamente, questões relativas à azóia ou ribāt de Ibn Qasī; e à integração de Ibn Qasī no âmbito de toda a realidade mística do Ġarb al-Andalus, e da inserção dos místicos na sociedade, em virtude das relações estabelecidas entre os diferentes poderes políticos com os místicos, entre os séculos X e XIII³⁸.

Sobre conteúdos deste Tratado, em especial os do capítulo final do mesmo, v. nesta coletânea o extenso e sólido estudo e tradução da autoria de Abdelkrim Ben-Nas.

Manuscritos conhecidos da obra

Os dois manuscritos (mss.) da obra de Ibn Qasī, e conhecidos até ao momento, são os seguintes: o ms. n.º. 1174, da Biblioteca *Šehid ‘Ali Pašā*, integrado na Biblioteca da Mesquita Suleimaniyya de Istambul, a que está anexo um dos manuscritos do *Šarḥ* (Comentário) de Ibn al-‘Arabī; e o ms. n.º. 1673, da Biblioteca *Veliyüddin*, também integrada na Biblioteca da Mesquita Suleimaniyya.

Para além dos dois mss. são ainda conhecidos quatro “comentários” ao texto de Ibn Qasī. O primeiro, e mais antigo (século XIII), é obviamente o de Ibn al-‘Arabī (*Šarḥ Khal’ al-Na’layn*, ms. n.º. 1174, da Biblioteca *Šehid ‘Ali Pašā*, fls. 89f-175v; o segundo, intitulado *Šarḥ Khal’ al-Na’layn* (século XIII) é de Ibn Sawdakīn al-Nūrī, ele mesmo discípulo de Ibn al-‘Arabī; um terceiro, de Ibn Abī Watīl (século XIII), que foi discípulo de Ibn Sab’īn. É dado por perdido, embora tenha servido a Ibn *Kḥaldūn* para a composição de sua famosa *Muqaddima*. E um quarto, muito mais tardio, do punho de *Abdi Efendi al-Busnawi* (século XVII)³⁹.

Internacionalmente, são ainda conhecidas três teses de Doutoramento que utilizaram aquela obra de Ibn Qasī, embora em perspetivas diferentes.

Uma primeira, de David Raymond Goodrich: *A Sufi Revolt in Portugal*, Columbia, University, NY, USA, 1978. O mérito principal desta tese reside em ter publicado o texto integral em árabe do *Khal’*, embora baseado apenas no manuscrito

³⁷ Atendendo ao panorama de quase desconhecimento daquela obra em Portugal, Adalberto ALVES (*As Sandálias do Mestre*. Lisboa: Hugin, 2001) para levar a cabo o seu trabalho, contou com o importante e generoso acesso, por parte da viúva do Dr. Garcia Domingues, ao espólio do seu marido, o que Garcia Domingues reunira sobre Ibn Qasī e sobre o seu tratado, apontamentos vários e algumas das traduções parcelares que já realizara, bem como o próprio microfilme que Domingues recebera de Massignon.

³⁸ Respetivamente: Rei, “Azóias...”, 53-62; REI, António - “Os Místicos no Ġarb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)”. *Revista Diálogos Mediterrânicos* 13 (2017), 152-174.

³⁹ Josef Dreher (v. infra), que fez a sua tese de doutoramento sobre Ibn Qasī, publicou em 2013, no *Institut Français D’Archéologie Orientale du Caire*, uma edição do *Traité de Abdi Efendi al-Busnawi*, onde aquele autor do século XVII faz um comentário sobre a obra do místico silvense.

Ali Pashā, uma vez que o autor mostra desconhecer a existência da versão *Veliyüddin*. As observações de Goodrich sobre Ibn Qasī são bastante equilibradas, escapando algo à imagem que dele foi elaborada por cronistas posteriores, e que tem sido geralmente repetida pelos arabistas dos últimos cem anos. A sua análise da estrutura e conceitos básicos do *Khal'* é bastante útil. Faltou, ainda assim, uma tradução, ainda que parcelar, dos trechos da obra em que assenta as suas conclusões.

No ano seguinte, 1979, William Elliott defendeu a tese *The career of Ibn Qasi as a Religious teacher and Political Revolutionary in 12th Century Islamic Spain*, na Universidade de Edimburgo. No conjunto é uma abordagem algo pobre, pois Elliott glosa preferencialmente outros autores árabes, já bastante estudados, e quase não se centra em Ibn Qasī. É, no entanto, meritória a descrição que faz do conteúdo dos diversos capítulos e secções do *Khal'*, mas também é escassíssima a tradução de trechos da obra. É uma obra essencialmente descritiva.

Meia dúzia de anos depois, 1985, Josef Dreher apresentou a tese *Das Imamat des Islamischen Mystikers Abūlqasim Ahmad Ibn al-Husain Ibn Qasi*, na Universidade de Bona. Esta tese comporta dois méritos principais: baseia-se em ambos os manuscritos do *Khal'*, e contém alguns extratos do texto árabe e respetiva tradução, embora apenas incidindo no tema central da tese, o imamato de Ibn Qasī. As análises são pertinentes e bem fundamentadas, embora deixando em aberto uma abordagem comparativa entre o revolucionário e o sufi.

Existe também uma primeira edição crítica do Tratado, composta a partir de ambos os manuscritos, e que se estende por 480 páginas. Está antecedida por um amplo estudo prévio, e comporta ainda vários índices remissivos muito completos, que ajudam no estudo da obra. Foi publicada em 1997, em Marraquexe, Marrocos, por Muhammad al-Amrānī, com o título *Kitāb Khal' al-Na'layn wa-Qtibās al-Nūr min Mawdi' al-Qadamayn (O Tirar das Sandálias e a Busca da Luz no Sítio dos Pés)*, Faculdade de Letras e Ciências Islâmicas, Universidade de Marraquexe, 1997.

Obra que, do ponto de vista metodológico, tem algumas semelhanças com a de Goodrich, pois ambas fazem a edição do texto, mas por aí ficam as similitudes, pois al-Amrānī trabalha os dois mss. e Goodrich apenas um.

Esta edição é muito mais aprofundada do que a tese americana. Ainda que com uma análise global do conjunto textual, não dedica um tratamento mais exaustivo e sistemático a algumas matérias de especial interesse. Uma mais-valia da edição é a procura, comparativa, de influências que a obra de Ibn Qasī tenha tido em Ibn al-'Arabī, e os pontos onde este critica aquele.

Retornando a Ibn Qasī

No entanto, o papel de Ibn Qasī enquanto líder espiritual e mestre sufi entrou num certo ocaso, quando emergiu o papel de líder político, e é o primeiro que agora especialmente nos interessa, pelo que não iremos entrar no emaranhado político do Ġarb e mesmo do al-Andalus, entre 1144 e 1151.

Ainda assim os ecos da sua propaganda e chamamento à revolta chegaram mais longe do que só no Ġarb al-Andalus, havendo chefes locais em Sevilha e Córdova que o reconheceram, e mesmo ao outro lado da península, pois foram encontradas em Múrcia, moedas dessa época, mas não almóadas, e onde consta “O Mahdī [Ibn Qasī] é o nosso Imām”⁴⁰.

Os meandros da política do Ġarb e do Mağrib levaram a que o espaço de manobra de Ibn Qasī se fosse estreitando, e por fim, em consequência de uma busca de aliança com Afonso Henriques, Senhor de Coimbra e primeiro “rei dos portugueses”, foi assassinado através de linchamento, o qual fora instigado por antigos fiéis partidários seus.

De qualquer forma, em relação à sua obra, que não foi ainda traduzida completamente e estudada sistematicamente, espera-se que a mais recente tradução de Abdelkrim Ben-Nas, projete mais luz sobre a vida Ibn Qasī, como homem e líder, e sobre os seus conceitos místicos e ideológicos.

Em jeito de conclusão, tratam-se de dois textos de, seguramente, grande importância, pois comportam dois aspetos que os tornam incomparáveis no âmbito do Ġarb al-Andalus: a sua integralidade textual, dentro de um universo de pequenos excertos; e o seu relevo dentro do panorama da literatura mística islâmica, no Ġarb, em todo o al-Andalus, e mesmo dentro da temática da mística islâmica no seu todo, espacial e temporal. E a pedirem traduções para idiomas ocidentais, projetos épicos atendendo às características simbólicas e metafóricas dos conteúdos. O futuro a Deus pertence.

⁴⁰ Sidarus e Antunes - “Moedas árabes de Beja...”, 25-38.

BIBLIOGRAFIA**Fontes primárias impressas**

- IBN JAMIS DE ÉVORA - *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā* (*El lenguaje de los Sufíes*), (ed. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin Bardakçı e GARRIDO, Pilar). Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010.
- IBN QASĪ - *Kitāb Khal' al-Na'layn wa-Qtibās al-Nūr min Mawdi' al-Qadamayn* [*O Tirar das Sandálias e a Busca da Luz no Sítio dos Pés*]. ed. e estudo de M. Al-Amrāmī. Marraquexe: Faculdade de Letras e Ciências Islâmicas, Universidade de Marraquexe, 1997.

Fontes secundárias

- IBN AL-ABBĀR - *Al-Hulla al-siyarā*, 2 vols., ed. Husayn Mu'nis. Cairo, 1963.
- IBN AL-KHATĪB - *A'mal al-A'lam*. ed. E. Lévi-Provençal. Beirute: Dar Makshuf, 1956.
- IBN BAŠKUWĀL - *Kitāb al-Şila*. ed. F. Codera. Madrid: *Aben Pascualis Assila*, Bibliotheca Arabico-Hispana, 1883.

Estudos

- ALVES, Adalberto - *As Sandálias do Mestre*. Lisboa: Hugin, 2001.
- ASÍN PALACIOS, Miguel - *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914.
- ASÍN PALACIOS, Miguel - "El Místico Murciano Abenarabi 1/2". Madrid, *Boletim da Real Academia de la História*, 1925, 96-173, e 1926, 513-611.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin - *Ibn Masarra'nin Tasavvuf Düşünce Tarihi İçindeki Yerivê al-Muntaqâmin Kalâmi Ahli't-Tuqâ Adl Eseri* [*O Pensamento Sufi de Ibn Masarra e a sua importância na história do sufismo: estudo do seu tratado al-Muntaqâ min kalâm ahl al-tuqâ*]. Isparta: Departamento de Teologia e Estudos Religiosos, Universidade Suleyman Demirel de Isparta, Turquia, 1998 (Tese de Doutoramento).
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin - "Muhammad ibn Hamis and his treatise Al-Muntaqâ min Kalami Ahl al-Tuqâ". *Süleyman Demirel Üniversitesi - İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2010/11), 1-18.
- BORGES, Artur Goulart de Melo - "Ibn Qasi, Rei de Mértola e Mahdi Luso-Muçulmano", *Arqueologia Medieval* 1 (1992), 209-215.
- CAÑADA JUSTE, Alberto - "Los Banū Qāsī (714-924)". *Príncipe de Viana* 41 (1980), 5-95.
- COELHO, António Borges - *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª ed., 2 vols. Lisboa: Caminho, 1989.
- DOMINGUES, José D. Garcia - *História Luso-Árabe*. Lisboa: Pro-Domo, 1945.

- DREHER, Josef – *Das Imamat des Islamischen Mystikers Abūlqasim Ahmad Ibn al-Husain Ibn Qasi (O Imamoto do Místico Islâmico Abú-l Qasim Ahmad Ibn al-Husain Ibn Qasi)*. Bona: Universidade de Bona, 1985.
- ELLIOTT, William – *The career of Ibn Qasi as a Religious Teacher and Political Revolutionary in 12th Century Islamic Spain [O percurso de Ibn Qasi como mestre Religioso e Revolucionário Político na Hispania islâmica do século XII]*. Edimburgo: Universidade de Edimburgo, 1979 (Tese de Doutoramento).
- GARRIDO, Pilar – “Sobre el Kitāb al-Gariib al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra”. *Al-Qantara* XXX/2 (2009), 467-490.
- GOMES, Josué Pinharanda – *História da Filosofia Portuguesa. A Filosofia Árábigo-Portuguesa*. Lisboa: Guimarães Ed., 1991.
- GOODRICH, David Raymond – *A Sufi Revolt in Portugal [Uma Revolta Sufi em Portugal]*. Nova Iorque: Universidade de Colúmbia, 1978.
- HERMOSILLA LLISTERRI – “En torno al Qadi ‘Iyad. Datos biográficos”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 27/28 (1978/79), 149-164.
- IDRIS, Hady R. – “Les Aftasides de Badajoz”, *Al-Andalus* XXX (1965), 277-290.
- KAZIMIRSKI, A. de B. – *Dictionnaire Arabe - Français*, II vols. Paris: Maisonneuve et Cie. Ed., 1860.
- KHAWLI, ‘Abdallah – “Quelques réflexions sur l’Histoire de l’Algarve pendant les premiers siècles de l’islamisation (VIII-XIème siècle)”, *Xarajīb* 2 (2002), 21-38.
- LOPES, David – “Os Árabes nas Obras de Alexandre Herculano”, *Boletim de Segunda Classe da Academia das Sciencias de Lisboa*, III (1909-10), 50-84, 198-253, 323-377, e IV (1910-11), 321-40.
- LORENZO JIMÉNEZ, Jesús – “Algunas consideraciones acerca del conde Casio”, *Studia Historica, Historia Medieval* 27 (2009), 173-180.
- MAILLO SALGADO, Felipe - *Crónica Anonima de los Reyes de Taifas*. Madrid: Ed. Akal, 1991.
- MASSIGNON, Louis - *Recueil de Textes inédites concernant l’Histoire de la Mystique en Pays d’Islam*. Paris: Geuthner, 1929.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón – *Historia de España*. “Espana musulmana”. T. IV por E. Lévi-Provençal, 4ª edição. Madrid: Espasa Calpe, 1976.
- NWYIA, Paul – “Rasâ’il Ibn al-‘Arif ilâ ashab Thawrat al-Muridîn fi l-Andalus” [*As cartas de Ibn al ‘Arif aos chefes da Revolta dos Muridîn em al-Andalus*], *Al-Abhath*, 27 (1978-79), 43-56.
- KENNEDY, H. – “al-Mahdi”. in *Encyclopaedia of Islam (E.I.)*. Leiden/Paris: E.J.Brill/Maisonneuve et Larose, V, 1986, 1230-1239.
- REI, António – “Azóias/Arrábidas no Ġharb al-Andalus e o movimento dos Muridîn”, *Xarajīb* 2 (2002), 53-62.

- REI, António – “Os Rostos do Poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”. in *Actas do II Colóquio Nova Lisboa Medieval*. Lisboa: IEM/ FCSH-UNL/Livros Horizonte, 2007, 60-71.
- REI, António – “Os Místicos no Garb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)”. *Revista Diálogos Mediterrânicos* 13 (2017), 152-174.
- SANTOS, Mariana Amélia Machado – “Subsídios para a História da Filosofia no Algarve”. in *Actas do Congresso do Mundo Português*, VI vols. Lisboa: s.d., 1940, II, 605-620.
- SIDARUS, Adel, e ANTUNES, Miguel Telles – “Moedas árabes de Beja invocando Ibn Qasi: nova leitura e interpretação histórica”. *Nummus*, série 2, 14-15 (1991-2), 25-38.
- SIDARUS, Adel – “Novos dados sobre Ibn Qasi de Silves e as Taifas Almorávidas no Gharb al-Andalus”. in *Actas I Jornadas de Silves*. Silves: AEDPHC, 1992, 35-40.
- SIDARUS, Adel, e ANTUNES, Miguel Telles – “Mais um quirate cunhado em Beja em nome de Ibn Qasi e de Abu Talib al-Zuhri”. *Arqueologia Medieval* 2 (1994), 221-224.
- SIDARUS, Adel – “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de Afonso Henriques”. in *Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães - D. Afonso Henriques e a sua época*. Guimarães: Câmara Municipal/Univ.do Minho, 1997, 2, 247-268.
- TAHIRI, Ahmed – “El misticismo en Qasiyat al-Gharb. Aljezur y Ribat al-Rayhana”. in *Misticismo no Maghreb e Gharb al-Andalus*. Aljezur: ADPHA Fundação al-Idrisi, 2017, 13-49.
- VELHO, Martim – *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*. Évora, 1965.
- VELHO, Martim – “A vida de Ibn Cássí narrada por Ibn al-Abar e a sua aliança com D. Afonso Henriques”. in *Simpósio Internacional da Reconquista Cristã da Península Ibérica, separata*. *Boletim da Junta Distrital de Évora* 7 (1966), 3-9.

A doutrina dos Sete Céus no *Livro das Iluminações de Meca* e no *Livro do Esplendor*: um estudo comparado entre o Sufismo de Ibn Arabi e a Kabbalah de Moshé de León

Caesar Malta Sobreira

Universidade Federal Rural de Pernambuco – Brasil

Resumo

Este ensaio tem como objetivo estabelecer paralelos entre a descrição dos Sete Céus no livro *Futuhāt al-Makkyiyya (Iluminações de Meca)* e, dentro desta, no tratado intitulado “Kimiya al-Sa’ada”, do Sheikh Mohyiddin Ibn Arabi (Murcia, 1165 - Damasco, 1240), e no *Sefer ha-Zohar (Livro do Esplendor)*, atribuído ao Rabino Moisés Ben-Shemtov de León (Guadalajara, 1240-Arévalo, 1305), e refletir sobre o impacto nas respectivas correntes místicas do islamismo e do judaísmo, cujas influências perduram até hoje.

O presente estudo procura ressaltar semelhanças entre os pensamentos destes dois místicos espanhóis, buscando estabelecer uma interlocução e identificar possíveis influências mútuas entre cabala e sufismo, através da análise das ideias elaboradas por Ibn Arabi e Moisés de León sobre um tema comum às duas místicas: a doutrina dos sete céus tal como exposta pelo místico murciano, no tratado específico que integra o *corpus* das *Futuhāt al-Makkyiyya*, e pelo cabalista leonês em diferentes partes do *Sefer ha-Zohar*.

O estudo da doutrina dos sete céus elaborada por Ibn Arabi e por Moshé de León deverá estimular a superação das incompreensões entre Islã e Judaísmo. Esta reflexão busca legitimar a reflexão metafísica, na sua dimensão mística, enquanto via possível de solução para o conflito entre Ocidente e Oriente.

Palavras-chave

Misticismo islâmico; Kabbalah judaica; Sete Céus; Sufismo; Espanha Medieval

Nota biográfica

Caesar Malta Sobreira é Professor Titular de Antropologia, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil. Publicou mais de 40 ensaios em obras coletivas, além de 17 livros individuais, com destaque para *Nordeste Semita* (São Paulo: Global, 2010), galardoado com o Prêmio Nacional de Ensaio Gilberto Freyre (2009). Possui os seguintes títulos acadêmicos: Bacharel em Ciências Jurídicas (Faculdade de Direito do Recife – Universidade Federal de Pernambuco [Brasil, 2006]); Licenciado em Psicologia Clínica (Universidade Católica de Pernambuco [Brasil, 1986]); Especialista em Metodologia do Ensino Superior (Universidade Estadual do Ceará [Brasil, 1993]); Mestre em Comunidades Europeias e Direitos Humanos (Universidad Pontificia de Salamanca [Espanha, 1995]); Doutor em Filosofia e Ciências da Educação (Universidad de Salamanca [Espanha, 1997]. Além disso realizou pós-doutorado em Linguística (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro [Portugal, 2011]) e em Etnoantropologia (Sapienza Università di Roma [Itália, 2019]). No momento, iniciará pós-doutorado sobre a Ciências das Letras nas místicas judaica e islâmica, no Departamento de Filologia Francesa, Românica, Italiana e Árabe da Universidade de Murcia [Espanha, 2023-2024]

Endereço institucional

Universidade Federal Rural de Pernambuco
Departamento de Ciências Sociais
Rua Dom Manoel de Medeiros, s/nº - Dois Irmãos
Recife – Pernambuco – Brasil
CEP: 52171-190

Endereço eletrônico:

caesar.sobreira@gmail.com

The Doctrine of the Seven Heavens in the *Book of Splendor* and the *Illuminations of Mecca*: a comparative study between Sufism by Ibn Arabi and Kabbalah by Moshé de León

Abstract

This essay aims to establish parallels between the description of the Seven Heavens in the book *Futuhāt Al-Makkyiia (Illuminations of Mecca)* and, within this, in the treatise entitled “Kimiya al-Sa’ada”, by Sheikh Mohyddin Ibn Arabi (Murcia, 1165 - Damascus, 1240), and in the *Sefer ha-Zohar (Book of Splendor)*, attributed to Rabbi Moisés Ben-Shemtov de León (Guadalajara, 1240-Arévalo, 1305), and reflect on the impact on the respective mystical currents of Islam and Judaism, whose influences endure to this day.

The present study seeks to highlight similarities between the thoughts of these two Spanish mystics, seeking to establish an interlocution and identify possible mutual influences between Kabbalah and Sufism, through the analysis of the ideas elaborated by Ibn Arabi and Moisés de León on a theme common to both mystics: the doctrine of the seven heavens as expounded by the Murcian mystic, in the specific treatise that integrates the corpus of the *Futuhāt al-Makkyiia*, and by the Leonese kabbalist in different parts of the *Sefer ha-Zohar*.

The study of the doctrine of the seven heavens elaborated by Ibn Arabi and by Moshé de León should stimulate the overcoming of misunderstandings between Islam and Judaism. This reflection seeks to legitimize metaphysical reflection, in its mystical dimension, as a possible way of solving the conflict between West and East.

Keywords

Islamic mysticism; Jewish Kabbalah; Seven Heavens; Sufism; Medieval Spain.

Biographical note

Caesar Malta Sobreira is Professor of Anthropology at the Department of Social Sciences at the Federal Rural University of Pernambuco, Brazil. He has published more than 40 essays in collective works, in addition to 17 individual books, with emphasis on *Nordeste Semita* (São Paulo: Global, 2010), awarded with the Gilberto Freyre National Essay Award (2009). Holds the following academic titles: Bachelor of Legal Sciences (Recife Law School – Federal University of Pernambuco [Brazil, 2006]); Degree in Clinical Psychology (Catholic University of Pernambuco [Brazil, 1986]); Specialist in Higher Education Methodology (State University of Ceará [Brazil, 1993]); Master in European Communities and Human Rights (Universidad Pontificia de Salamanca [España, 1995]); PhD in Philosophy and Educational Sciences (University of Salamanca [Spain, 1997]). He also held a post-doctorate in

Linguistics (University of Trás-os-Montes and Alto Douro [Portugal, 2011]) and in Ethnoanthropology (Sapienza Università di Roma [Italy, 2019]). At the moment, he will start a post-doctorate on the *Sciences of Letters in Jewish and Islamic mystics*, at the Department of French, Romance, Italian and Arabic Philology at the University of Murcia [Spain, 2023-2024].

Institutional adress

Universidade Federal Rural de Pernambuco
Departamento de Ciências Sociais
Rua Dom Manoel de Medeiros, s/nº - Dois Irmãos
Recife – Pernambuco – Brasil
CEP: 52171-190

E-mail adress

caesar.sobreira@gmail.com

“No princípio criou Deus os Céus [שָׁמַיִם] e a terra”.

(Torah, Bereshit, 1:1)

“Deus foi Quem criou sete céus”.

(Al-Qur’an, 65:12)

I. Introdução

Esta reflexão tem como objetivo estabelecer paralelos entre a descrição dos sete céus no *Kitâb al-Futûhât al-Makkîya* (*Livro das Iluminações de Meca*)¹, escrito por Mohyddin Ibn ‘Arabî (Murcia, 1165 d.C. - Damasco, 1240 d.C.), e no *Sêfer ha-Zohar* (*Livro do Esplendor*)², atribuído ao rabino Shimon Bar Yohai, que viveu no século II d.C., obra “descoberta” ou reescrita onze séculos depois por Moshé Ben Shem Tov de León (Guadalajara, 1240 d.C. - Arévalo/Ávila, 1305 d.C.).

Através do método comparativo pretendemos ultrapassar as fronteiras entre cabala e sufismo, apresentando a doutrina dos sete céus na mística islâmica e na metafísica judaica, embora tal esforço hermenêutico já tenha sido realizado, sob outras perspectivas e por diferentes autores, como Moshé Idel, para quem a cultura muçulmana é a principal fonte de influência exercida sobre o misticismo judaico³.

Na realização das diversas etapas deste estudo⁴, foi levado em consideração o ambiente filosófico-espiritual que predominava na Espanha nos séculos XII e XIII,

¹ Desta imensa obra existem apenas traduções de alguns capítulos ou tratados. Em francês: *Les Illuminations de la Mecque*. Anthologie Présentée par Michel Chodkiewicz. Paris: Éditions Albin Michel, 2021; em espanhol: *Las iluminaciones de La Meca*. Edición y traducción de Víctor Pallegà de Bustinza. Madrid: Ediciones Siruela, 1996; *Tratado del amor*. Versión de Maurice Gloton. Madrid: EDAF, 1996; em inglês, duas versões: *The Meccan Revelations*. 2 vols. Ed. Michel Chodkiewicz. Translated by William Chittick & James Morris. New York: Pir Press, 2010; e *The Opening in Makkah*. 2 vols. Columbia/USA: Erik Winkel, 2016; em português: *A alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002; e “Comentário a Os mais belos nomes divinos”. in Ibn Arabi. *O segredo dos nomes divinos*. Edição crítica de Pablo Beneito. São Paulo: Attar, 2019, 263-304.

² Do *Zohar*, em português, só existem publicações de fragmentos, embora Diego Raigorodsky tenha iniciado a tradução do texto integral, com oito volumes publicados desde 2013, compreendendo cerca de 25% da obra original. Neste estudo foi utilizada a edição completa em espanhol, traduzida em Jerusalém: *El Zohar*. [Edição integral]. 14 Vols. Barcelona: Obelisco, 2006-2019.

³ IDEL, Moshe – “A mística judaica e o pensamento muçulmano”. in Moshe Idel *et al.* (eds.). *Cabala, Cabalismo e Cabalistas*. São Paulo: Perspectiva/CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2012, 157-174.

⁴ Vide SOBREIRA, Caesar – “Os sete céus na Kabalah e no sufismo: a pluralidade celestial em Shimon Bar Yohai e Ibn Arabi”. in Caesar Sobreira. *Cartografia da alma: sete ensaios metafísicos*. Cabo Frio - Rio de Janeiro: Helvetia, 2017, 157-175; e SOBREIRA, Caesar – “Sufismo y Kabalah: las doctrinas de los siete cielos en Ibn ‘Arabi y en el Zohar”. in: Caesar Sobreira. *De Pernambuco a Salamanca*. Madrid: Verbum, 2009, 93-106.

onde nasceram o xeque sufi Ibn Arabi de Múrcia e o rabino cabalista Moisés Ben Shem Tov de León.

Vamos às obras.

Sêfer ha-Zohar – Livro do Esplendor

Por ordem de antiguidade, começemos pelo *Sêfer ha-Zohar*, o *Livro do Esplendor*, cujo texto original remonta ao século II da era atual. O *Zohar* é uma exegese mística da *Torah*, o livro de Moisés. Uma tradição acadêmica, encabeçada por Gershom Scholem, atribui a autoria do *Zohar* a Moisés de León, que o teria escrito em aramaico por volta de 1250, no solo da atual Espanha.

Sendo o livro mais importante da Cabala, o *Zohar* é uma verdadeira summa teológica do misticismo judaico. Segundo Charles Mopsik, as tendências de atribuição do *Zohar* ao tanaíta palestino Shimon Bar Iohai foram rejeitadas pela crítica moderna⁵. Na interpretação de Mopsik, uma crítica mais refinada e melhor elaborada iniciada por Adolph Jellinek, desde uma perspectiva histórica e não religiosa, desvalorizou a pretensão à origem palestina desse clássico do esoterismo judaico: “Foi assim que a paternidade da obra veio a ser concedida ao cabalista castelhano R. Moisés ben Schem Tov de Leon”⁶.

O destino do *Zohar* foi grandioso: Scholem confirma a singularidade do texto pelo fato de “só ele, no conjunto da literatura rabínica pós-talmúdica, ter-se tornado um texto canônico”⁷. Gershom Scholem, evocando a autoridade de Heinrich Graetz, é peremptório: “o cabalista espanhol Moisés de León deve ser considerado como o autor do *Zohar*”⁸.

Charles Mopsik vai mais longe que Gershom Scholem: para ele, o *Zohar* é o único exemplo de obra rabínica que, pelo menos desde o século XVI, é considerado um livro revelado⁹. Considerado desaparecido entre o século II e o século XIII, a partir de então diversos círculos de cabalistas espanhóis atribuíram o *Zohar* ao Rabino Shimon Bar Iohai, embora a crítica histórica e de autoria se inclinem ao nome do Rabino Moisés de León.

Isso até 1988, quando Yehudah Liebes sustentou durante um seminário em Jerusalém que “mesmo se R. Moisés de León for o autor de uma parte importante do texto, outros redatores intervieram no acerto final [pois] Moisés de León não foi

⁵ MOPSIK, Charles – “O *corpus* zohárico: seus títulos e suas amplificações”. in M. Idel *et al.* (ed). *Cabala...*, 284.

⁶ *Ibidem*, 285.

⁷ SCHOLEM, Gershom – *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, 157.

⁸ GRAETZ, Heinrich – “Autorschaft des Sohar”. in *História Judaica*, v. VII, n.12, 1900. Apud Scholem, *As grandes correntes...*, 160.

⁹ Mopsik, “O *corpus* zohárico...”, 283.

senão [mestre] de um grupo de cabalistas castelhanos, cujas abordagens singulares se refletem no corpo da obra”¹⁰.

O que persiste, até hoje, é uma grande controvérsia entre professores da Universidade Hebraica de Jerusalém acerca da autoria desse livro misterioso. Parte deles considera Moisés de León “apenas seu editor, tendo provido o trabalho de acabamento [de textos elaborados por] um grupo cujos membros estudaram juntos a doutrina cabalista, com base em uma tradição fragmentária e em escritos antigos”¹¹, embora Scholem já houvesse levantando essa possibilidade um ano antes.¹² Entretanto, essa polêmica está fora do escopo desta comunicação.

O que importa destacar é o papel central e fundamental do *Zohar* na mística cabalística. Esse é um fato incontroverso. No que diz respeito a esta comunicação, a doutrina dos sete céus se encontra em diversos trechos do *Zohar*, com destaque para o tratado *Jelek Bet*, seção *Beshalaj*¹³, incluído no volume X da edição integral do *Zohar*, traduzido ao espanhol por cabalistas de Jerusalém. O mesmo tema ressurgiu na seção *Terumá* (volume XIV)¹⁴ e, com bastante detalhes, na seção *Vaiakhel* (volume XVI)¹⁵.

Vamos à próxima obra.

Kitáb al-Futûhât al-Makkiya – Livro das Iluminações de Meca

O *Kitáb al-Futûhât al-Makkiya* é uma obra oceânica e singularíssima, podendo até ser considerado quase uma auto-hagiografia, gênero quase inexistente entre os cabalistas. Gershom Scholem acreditava que “as autobiografias dos grandes místicos que tentaram relatar suas vivências numa forma direta e pessoal, são a glória da literatura mística [mas os cabalistas] não são amigos da autobiografia mística”¹⁶.

Apesar de não ser uma autobiografia, o *Livro das Iluminações de Meca* possui imenso acervo de informações biográficas, também presentes em outras obras de Ibn Arabi, como na *Risalat al-Quds (Epístola da Santidade)*¹⁷, quando relaciona seus mestres andaluzes e magrebinos.

Segundo Michel Chodkiewicz, Ibn Arabi empreendeu a redação do *Livro das Iluminações de Meca* na cidade que dá título à obra, cujo original consta de 37

¹⁰ *Ibidem*, 286.

¹¹ LIEBS, Y – “Comment le *Zohar* a été composé” [hebraico]. *Jerusalem Studies in Jewish Thought: The Age of the Zohar*. VIII (1989), 1-71, apud Mopsik, *Ibidem*.

¹² SCHOLEM, Gershom – *Kabbalah, New Perspectives*. New Haven: Yale University, 1988, 380. Vide a edição brasileira: *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo: Perspectiva, 2000, 318.

¹³ *El Zohar*. Vol. X. Barcelona: Obelisco, 2010, 254-256.

¹⁴ *El Zohar*. Vol. XIV. Barcelona: Obelisco, 2012, 171.

¹⁵ *El Zohar*. Vol. XVI. Barcelona: Obelisco, 2013, 89-96.

¹⁶ Scholem, *As grandes correntes...*, 16.

¹⁷ PALACIOS, Miguel Asín – *Vidas de santones andaluces: La «Epístola de la santidad» de Ibn ‘Arabî de Murcia*. 2ª. ed. Madrid: Hipèrion, 1981.

volumes manuscritos das *Futûhât*, palavra que pode ser traduzida por “conquistas”, “aberturas”, “iluminações”. A primeira redação da obra foi iniciada em Meca no ano 1202 d.C. e finalizada em 1231. Sobre a elaboração deste livro, Ibn Arabi afirmou¹⁸:

“J'en jure par Dieu: je n'ai pas écrit une seule lettre de ce livre autrement que sous l'effet d'une dictée divine, d'une projection seigneuriale, d'une insufflation spirituelle au coeur de mon être. [*Futûhât*, éd. 1329, II, 456]. Je ne dis rien, je n'énonce aucun jugement qui ne procède d'une insufflation de l'Esprit divin en mon coeur” [*Futûhât*, éd. 1329, III, 101]¹⁹.

Entretanto, Ibn Arabi decidiu escrever de próprio punho uma nova versão, revisada e ampliada, finalizada em 1238, dois anos antes da sua morte e quase ao mesmo tempo da redação ou reedição do *Zohar*, que, como dissemos, teria sido escrito ou reescrito por volta de 1250. Portanto, o *Futuhât al-Makkiyya* é a obra magna de Ibn Arabi, escrito com a intenção de ser epítome espiritual do Islã, abarcando o período de seis séculos da vida espiritual dos muçulmanos, desde o início da Hégira, em 622 d.C., até o ano de finalização do segundo manuscrito em 1238.

O tema dos sete céus aparece em diferentes obras de Ibn Arabi, como no *Kitab al-isra* (*Livro da Viagem Noturna*)²⁰, escrito no Marrocos no ano de 1198 e no qual descreve sua própria ascensão aos sete céus, bem como no *Kitab al-isfar 'an natâ'iy al-asfâr* (*O esplendor dos frutos da viagem*)²¹. Entretanto, é no *Kimîyâ al-Sa'âda* (publicado no Brasil sob o título de *Alquimia da Felicidade Perfeita*²², seguindo a tradução francesa realizada por Stéphane Ruspoli) que o tema dos sete céus é tratado com exclusividade.

Ademais, é importante destacar: este tratado está incluído na Seção II do *Livro das Iluminações de Meca*. Seu título completo é *Fî ma'rîfati Kimîyâ al-Sa'âda wa asrâri-hi* – ou, em bom português, *Sobre o conhecimento da alquimia da felicidade e suas verdades secretas*. O trecho que interessa a esta comunicação está localizado na segunda parte deste capítulo, onde trata do *Mi'râj*, a ascensão celeste do profeta Maomé, que foi transportado em êxtase (pelo Arcanjo Gabriel) de Meca até a

¹⁸ Apud CHODKIEWCZ, Michel – “Une introduction à la lecture des *Futûhât Makkiyya*.” in IBN 'ARABI – *Les Illuminations de La Mecque*. Paris: Albin Michel, 2021, 18-19.

¹⁹ Em tradução livre: “Juro por Deus: não escrevi uma única letra deste livro senão sob o efeito de um ditado divino, de uma projeção senhorial, de uma insuflação espiritual no coração do meu ser. [*Futûhât*, Cairo, 1911 d.C., II, 456]. Não digo nada, não afirmo nenhum julgamento que não proceda de uma insuflação do Espírito divino em meu coração. [*Futûhât*, Cairo, 1911 d.C., III, 101]”

²⁰ Vide CISNEROS, Fernando – *El Libro del Viaje Nocturno y la ascensión del Profeta*. México, DF: Colegio de México, 2008.

²¹ IBN ARABI – *El esplendor de los frutos del viaje*. Edición de Carlos Varona Narvién. Madrid: Siruela, 2008.

²² IBN ARABI – *A Alquimia da Felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002.

“Mesquita mais Distante” e, dali, à Jerusalém Celeste, situada no sétimo céu, assim como a própria Kaaba reinstalada no Domo da Rocha.

Com tais informações, podemos passar a destacar a doutrina dos sete céus no *Livro das Iluminações de Meca* e no *Livro do Esplendor*.

II. Os sete céus no *Kîmîyâ al-Sa'âda* e no *Zohar*

O *Kîmîyâ al-Sa'âda* (*Alquimia da Felicidade Perfeita*) é um texto complexo, obra prima do mais elevado esoterismo relacionado à arquitetura celeste. Nele Ibn Arabi aborda o *mir'aj* — a ascensão celestial realizada pelo profeta Maomé²³ — conforme descrito no Alcorão, em célebre versículo que abre a sura 17 (*Bani Isrâ-il* [*Crianças de Israel*])²⁴.

“Glorificado seja Aquele que, durante a noite, transportou Seu servo, tirando-o do Templo Inviolável [*Kaaba*, em Meca] e levando-o ao Templo mais distante [*Al-Aksa*, em Jerusalém], cujo recinto abençoamos, para mostrar-lhes alguns dos nossos sinais.”²⁵

²³ A *viagem noturna*, que dá título à *surata* e vincula Maomé a Jerusalém, é reconhecida e comentada pela tradição clássica muçulmana, cuja autoridade canônica é atestada por todos os ramos do Islã. A historiografia ocidental assim registra: “Jerusalém também era uma cidade santa para o Islã. Já no século VIII, os árabes predominavam em sua população. O califa [Abd-al-Malik] prodigalizou as receitas do Egito para [construir] um grupo de estruturas conhecidas pelos muçulmanos como *Al-Haram al Sharif* (o Santuário Venerável [a Cúpula Dourada]). Na extremidade sul construiu-se (em 691-694) *Al-Masjid al-Aksa* (a Mesquita mais Distante), assim chamada conforme uma passagem do Alcorão (XVII, 1)”. DURANT, Will. *A idade da fé*. [21ª ed.]. Rio de Janeiro: Record, s/d, 206-207.

²⁴ Na interpretação de Amos Elon, “a crença na *isra* repousa em uma única linha do Corão (17:1) que não especifica Jerusalém pelo nome, mas refere-se meramente a uma mesquita ‘Distante’, não identificada de nenhuma outra forma”. Segundo Elon, “a lenda da ascensão de Maomé aos céus do monte do Templo de Jerusalém é agora um elemento tão central ao islã quanto o Êxodo ao judaísmo”. Ele lembra, ainda que, de acordo com a tradição islâmica, no Dia do Julgamento, “a *Kaaba*, o santuário que abriga a sagrada rocha negra de Meca, será levada a Jerusalém e colocada sobre o monte Sião.” ELON, Amos – *Jerusalém, a cidade dos espelhos*. São Paulo: Saraiva, 1989, 208.

²⁵ *El Corán*. [Versión Julio Cortes]. Barcelona: Herder, 1986, 338, em tradução livre. Compare-se com a versão em inglês: “*Glory to [God] / Who did take His Servant / For a Journey by night / From the Sacred Mosque / To the Farthest Mosque / Whose precincts We did / Bless, — in order that We / Might show him some / Of Our Signs: for He / Is the One Who heareth / And seeth (all things)*”. *The Holy Qur'ân*. [Yusuf Ali]. Amana: Brentwood, 1983, 693. Eis outra versão em espanhol: “*Gloria a aquel que ha transportado, durante la noche, su servidor desde el templo sagrado de la Meca al templo lejano de Jerusalem, cuyo recinto hemos bendecido, para mostrarle nuestros milagros*”. *El Corán*. [Joaquín García Bravo]. Barcelona: Edicomunicción, 1986, 274-275. Na versão francesa: “*Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée dont nous avons béni l'enceinte, et ceci pour lui montrer certains de nos Signes*”. *Le Coran*. [D. Masson; Sobhi El-Saleh]. Paris: Gallimard, 1967, 365. E, por fim, na versão brasileira: “Glorificado seja Aquele que, durante a noite, transportou Seu servo, tirando-o da Sagrada Mesquita [em Macca] e levando-o à Mesquita de Alacsa [em Jerusalém], cujo recinto bendizemos, para mostrar-lhes alguns dos Nossos sinais”. *Alcorão Sagrado*. [Samyr El Hayek]. São Paulo: CIB, 1986, 212.

Maomé realizou essa viagem extática ao céu²⁶. Mas, para ocorrer tal ascensão celeste ele teve que ser transportado de Meca para Jerusalém. O episódio lendário relativo à *viagem extática ao Céu*, feita por Maomé, após ir de Meca a Jerusalém, está registrada por Mircea Eliade em sua monumental *História das crenças e das ideias religiosas*. Segundo ele, a literatura tradicional situa a viagem celeste entre os anos 617 e 619, quando, “montado na égua alada Al-Boraq, Maomé visitou Jerusalém terrestre e chegou até o Céu”²⁷ subindo uma escada, ajudado pelo Arcanjo Gabriel.

Karen Armstrong afirma que a experiência vivida por Maomé tem relação com o *Misticismo do Trono* da cabala judaica. Segundo Armstrong:

“Diz-se que o Profeta Maomé teve uma experiência semelhante [ao *Misticismo do Trono*] quando fez sua Viagem Noturna da Arábia ao monte do Templo em Jerusalém. Foi transportado no sono por Gabriel num cavalo celestial. Ao chegar, receberam-no Abraão, Moisés, Jesus e uma multidão de outros profetas, que o confirmaram em sua missão profética. Então Gabriel e Maomé iniciaram a perigosa ascensão por uma escada (*miraaj*) através dos sete Céus, cada um dos quais presididos por um profeta. Por fim, Maomé chegou à esfera divina”²⁸.

O objetivo de Ibn 'Arabi era conhecer os estados superiores da alma e do mundo, o que conseguiu através da ascensão espiritual aos sete céus, tal como descreve no tratado no *Kitâb al-Fûtûhât al-Makkiyah*, resultado das reflexões metafísicas elaboradas durante os dois anos nos quais residiu na capital espiritual do Islã (de 1201 a 1203 d.C.), bem como das hierofanias que experimentou nesse período.

O *Kimîyâ al-Sa'âda* reflete sobre a busca de uma *felicidade* que, em seu estado puro, só pode ser *perfeita* no plano metafísico. A parte principal do *Alquímia da Felicidade Perfeita* aborda o tema da busca espiritual empreendida por duas almas (do *Adepto* e do *Teórico*), ambas candidatas à iniciação espiritual. Então lhes aparece um “*Personagem*” (o “espírito de Maomé” ou *Rûh mohammadi*), para guiá-las no percurso através dos sete céus, das sete estações epifânicas e dos sete domicílios teosóficos.

A diferença entre os dois candidatos à iniciação espiritual é que o *Adepto* se entrega por completo aos ensinamentos do Profeta, enquanto o *Teórico* quer descobrir os caminhos por seu próprio raciocínio.

²⁶ Sobre esta viagem extática, vide CORBIN, Henry – *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris: Flammarion, 2021, 118, 254, 298, 335.

²⁷ ELIADE, Mircea – *História das crenças e das ideias religiosas*. Volume 3: De Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, 76.

²⁸ ARMSTRONG, Karen – *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, 222.

Por outro lado, o *Zohar* é uma exegese mística relacionada aos cinco livros da *Torah*²⁹, o livro de Moisés³⁰. Entendamos o *Zohar*: a camada mais interna e o coração do *Zohar* é o “Livro Daquilo que está Oculto” (*Sifra Detzniyutha*)³¹, que contém exposição sobre o Misterioso Desconhecido negativamente existente, chamado *Ayn* e, também, *O Não*, como ensina um texto moderno sobre a cabala de Abraão, de Moisés, de Jesus³² e de Maomé, já que “o Islamismo, sob alguns aspectos provavelmente se parecerá mais com a religião hebraica original do que o Judaísmo rabínico [pois] a visão de mundo mística do Sufismo, delineada no *Qur’an*, é basicamente idêntica à visão de mundo cabalística enraizada na *Torah*”³³.

Nesse contexto, é importante destacar que o conceito de pluralidade celestial existe no *Zohar*, onde prevalece a ideia do septenário celestial, embora em alguns momentos se fale em seis, em dez e até em mais céus. Parece ser consenso o fato de o céu ser plural, tanto no *Zohar* quanto em outros textos da literatura cabalística e haláchica. O próprio Moisés de León, em seu *Sefer Shekel ha-Kedosh*, expõe a composição celestial em seis – e não sete – firmamentos. Ao tratar do sexto firmamento, ele cita um salmo que se refere a “de um extremo dos céus na sua saída” (Salmos, XIX:6). Refere-se ao final do versículo anterior deste salmo, tal como traduzido na *Bíblia Hebraica*: “para o sol assentou Deus nos céus uma tenda”³⁴.

O Rabino Moisés de León afirmou: “como dizem nossos mestres, de abençoada memória, ‘Céus é o nome do Santo, bendito seja’”.³⁵ Esta é uma citação do vetusto *Talmud da Babilônia*, em cujo tratado *Haguigah* encontramos o seguinte trecho: “Rabi Akiba respondeu: Se as palavras tivessem sido simplesmente: Deus primeiro criou os Céus e a terra³⁶, eu deveria ter dito: ‘Céus’ é outro nome de Deus”³⁷.

Voltando a Ibn Arabi, a segunda parte do *Alquimia da Felicidade Perfeita* descreve o *Mi’râj*, a escalada dos sete céus. Este é o núcleo argumentativo do livro. Ibn ‘Arabi retoma o tema clássico da viagem celestial, identificando os sete os céus e seus respectivos profetas e planetas, aos quais acrescentamos seus correlatos cabalísticos destacados em negrito.

²⁹ *Torá: a Lei de Moisés*. Edição bilingue (hebraico-português). Tradução do Rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

³⁰ Conforme ensinou o sábio judeu ao rei dos cazares: “o rolo da Torá que temos hoje (sem as vogais) também [é] conhecido como ‘A Torá de Moisés’ (...)”. HALEVI, Iehudá. *O Cuzarí*. São Paulo: Sêfer, 2003, 176.

³¹ O *Sifra Detzniyutha* encontra-se no *El Zohar*. Vol. XIV. Barcelona: Obelisco, 2012, 293-374.

³² Vide SATZ, Mario. *Jesus, terapeuta e cabalista*. São Paulo: Ground, 1990.

³³ FELDMAN, Daniel Hale – *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham*. Santa Cruz/USA: Work of Chariot, 2001. Na versão brasileira: *Qabalah: o legado místico dos filhos de Abraão*. São Paulo: Madras, 2006, 41, 43.

³⁴ *Bíblia Hebraica*. Salmos [Tehilim], 19:5. São Paulo: Sêfer, 2006, 623.

³⁵ DE LEÓN, Rabí Moisés – *El Libro del Siclo del Santuario*. Barcelona: Obelisco, 2022, 30.

³⁶ O Talmud se refere ao versículo: “No princípio, ao criar Deus os céus e a terra”. *Bíblia Hebraica*. Gênesis [Bereshit], 1:1, 11.

³⁷ *Babylonian Talmud [Talmud Babli]*. 10 Vols. Translated by Michael L. Rodkinson & Rabi Isaac Wise. Tract Hagiga (Holocaust). Boston: Boston New Talmud Publishing, 1903, V, 24.

Ei-los:

- Primeiro Céu: Adão e a Lua — ***Malkhut, Reino do Céu ou Vêu do Céu.***
- Segundo Céu: Jesus, João Batista e Mercúrio — ***Rakiyah, espécie de cortina***
- Terceiro Céu: José e Vênus — ***Shehakim, Céus***
- Quarto Céu: Enoque e o Sol — ***Zebul, Habitação, onde está Jerusalém Celestial***
- Quinto Céu: Aarão e Marte — ***Maon, Morada ou Barakhah, Benção***
- Sexto Céu: Moisés e Júpiter — ***Makom, Lugar***
- Sétimo Céu: Abraão e Saturno — ***Arabot, Céu dos Céus***

Em cada céu o *Adepto* é recebido pelo profeta do respectivo nível celestial, enquanto o *Teórico* é recebido apenas pelo espírito do planeta.

Logo no **primeiro céu** da Lua, ao perceber que o *Adepto* era recebido por Adão (por intercessão do Profeta), o *Teórico* se arrepende de não ter seguido o mesmo caminho.

Neste primeiro céu, Adão ensina ao *Adepto* os Nomes de Deus (Moisés usou o *Ha-Shem*, o Nome de Deus, para abrir o mar Vermelho). Aqui, é instruído sobre o aspecto divino peculiar, cujo conhecimento é a *Ciência do Elixir* ou *Elixir dos Gnósticos* (utilizado por Jesus para curar enfermos e ressuscitar mortos). Neste particular, Ibn ‘Arabi confessa que: “não encontrei ninguém que tenha instrução sobre esse assunto a não ser eu mesmo [e que se não tivesse ordem de sobre tal coisa informar aos *servos de Deus*] eu evitaria falar sobre isso”³⁸.

Entretanto, do mesmo modo em que Ibn ‘Arabi não conseguiu evitar falar sobre a mais densa metafísica da mística islâmica, nós também não poderemos deixar de falar sobre tal oceano de mistérios invisíveis. Desde que o *ouvinte* tenha idade superior a 40 anos e tenha filhos, pois a partir dessa faixa etária e da condição de pai, teria maturidade e estaria vinculado ao mundo através da responsabilidade para com sua prole, como preconizam os cabalistas mais ortodoxos que, como os sufis, são os grandes mestres das *ciências veladas*.

Do primeiro céu visitado por Maomé, o céu da Lua e de Adão, procede o governo dos quatro elementos e, mais importante, as progenituras. Nele Maomé aprende que Adão é o Califa da *Ciência Divina*. Enquanto isso, o coitado do *Teórico* só consegue ver causa e efeito no mundo elementar, tudo muito lógico e “científico”. Daí porque tudo que o *Teórico* compreende, o *Adepto* consegue entender; mas nem tudo que o *Adepto* entende o *Teórico* pode compreender.

³⁸ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 93.

Na interpretação cabalista, o primeiro céu é chamado *Malkuth*, “Reino [do Céu]” ou “Véu do Céu”. É o primeiro nível espiritual ao qual o homem pode ter acesso, de modo consciente, apenas uma ou duas vezes durante toda a sua vida³⁹.

Em relação à progenitura, nesse primeiro céu encontra-se o sétimo “Substituto divino” (anjo protetor) que cuida das mulheres grávidas, proteção que continuará por todos os sete céus. Ao reiniciar a viagem, os candidatos à iniciação sobem — pela *escada dos espíritos* — ao segundo céu.

No **segundo céu**, de Mercúrio e dos profetas Jesus e João Batista, o *Teórico* é recebido por João, enquanto o *Adepto* teve o privilégio de ser recepcionado por Jesus. Assim, o *Teórico* compreende seu equívoco e começa a se lamentar pelo excesso de racionalismo. Neste segundo céu, o *Adepto* é instruído sobre a autenticidade da missão profética de Maomé e a natureza incomparável do Alcorão.

Ibn Arabi afirma a essência metafísica de uma palavra que provoca *existenciação*. Esta palavra é formada pelas duas letras árabes *Kâf* e *Nûn*, formando o imperativo verbal *Sê!*, mas em cuja pronúncia existe uma letra oculta entre ambas, que é o *Waw*, “cuja essência é toda espiritual”⁴⁰. Não por coincidência, no alfabeto hebraico sua congênere, a letra *Vav*, está presente no Tetratrama Impronunciável YHVH. Tal evocação ao *Waw* oculto e espiritual faz-nos sentir o perfume da Kabbalah bem no coração do sufismo.

Na Kabbalah o segundo céu é *Rakiyah*, “cortina que impede o homem de entrever de maneira demasiado profunda os Caminhos do Céu (...) do contrário ele se desesperaria com os ritmos e as situações recorrentes que eventualmente o levarão à perfeição”⁴¹.

Neste céu um homem pode ver, durante transe profundo ou na hora da morte, todas suas vidas na terra e no céu. Aqui, o *Adepto* aprende a *ciência da alta magia* baseada nas *letras* e nos *verbos*, e as virtudes das palavras sagradas, que são as *Sínteses dos Verbos*. Estamos diante da mais pura ciência cabalística, fundada nas letras que criam as palavras, os sons e os universos, como ensina o *Sefer Yetzirah*.⁴²

No que concerne à Ciência das Letras no Islã, recomenda-se a leitura do *Tratado das Letras (Risālat al-Hurūf)*, de Sahl al-Tustarī, em cuja tradução Pilar Garrido Clemente remete à origem desta episteme específica: o *Tafsir*, de Yafar al-Sadiq, o

³⁹ Conf. HALEVI, Zéev B. Shimon – *Universo Kabbalístico*. São Paulo: Siciliano, 1992, 64.

⁴⁰ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 99-100.

⁴¹ Halevi, *Universo Kabbalístico*. 64.

⁴² *Sefer Yetzirah, El Libro de la Formación*. [Comentário de Najmánides de Girona]. 3ª. ed. Barcelona: Obelisco, 2021; *Sêfer Ietsirá, O Livro da Criação* [Versão Arieh Kaplan]. 4ª. ed. São Paulo: Sêfer, 2011; e *Sepher Yetzirah, Um livro sobre a criação*. [Versão Isidor Kalisch]. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renes, 1983.

sexto íman xiita. No *Tafsir* o autor afirma que existem quatro níveis de interpretação do *Alcorão*⁴³, o que coincide com os quatro níveis de interpretação da *Torah*.⁴⁴

Jesus, denominado *mestre da alquimia*, realizou milagres a partir da enunciação das palavras-de-poder que conhecia por dominar a *ciência das letras*. Por isso, deste segundo céu procede a inspiração de escritores e oradores, mas não dos poetas.

Dando continuidade à viagem, o *Adepto* e o *Teórico* sobem ao **terceiro céu**, o céu de Vênus cujo profeta, José, recebe o *Adepto*, enquanto seu companheiro era recebido pelo espírito do planeta. Deste terceiro céu emanam as formas geométricas relacionadas à harmonia da obra justa e perfeita. Assim, a beleza virtuosa é semelhante à sabedoria, enquanto a beleza sediciosa está relacionada a uma pessoa específica (no caso, a mulher de Putifar).

Na cartografia celestial da Kabbalah, o terceiro céu (denominado *Shehakim*, “Céus”) é onde as 22 letras hebraicas se manifestaram. Segundo Halevi, neste terceiro céu os homens “podem se elevar durante a oração e serem instruídos nos mistérios da criação”⁴⁵. Neste céu as orações encontram o encarregado do lugar cujo nome é formado pelas letras hebraicas *Guimel, Daled, Reish, Iod e Hei*. Este personagem GDRIH posta-se diante de um cetro flamejante para recepcionar as três orações judaicas diárias e, então, com o poder de tais orações o cetro golpeia uma rocha brilhante onde 365 legiões de anjos “que estavam ocultas ali desde o dia em que a *Torah* desceu à terra”⁴⁶ (por terem se oposto à tal descida) e, então, os anjos se prosternam diante das orações.

Quanto ao itinerário percorrido pelo *Adepto* e pelo *Teórico*, ambos os peregrinos partem para o **quarto céu**, o céu do Sol, o céu do meio, o coração de todos os céus, no qual se encontra o profeta Idris [o Enoque bíblico]. Aqui, o *Adepto* é recepcionado pelo próprio Idris, enquanto o *Teórico* é recebido pelo sol. Então o *Adepto* recebe o conhecimento sobre os mundos visíveis e invisíveis, sobre a vida e a morte, e sobre os nomes *Al-Zahir* (“O Manifestado”) e *Al-Batin* (“O Escondido”)⁴⁷.

Já no *Zohar*, o quarto céu, chamado *Zebul* (*Habitação* ou *Sanhedrim Celestial*) e abre todos os caminhos para os céus acima dele. Nesta região celestial o Grande Espírito, Arcanjo Miguel, é o mediador entre o mundo da criação do qual ele é o centro e as criaturas ainda por nascer, nos mundos inferiores. É neste quarto firmamento onde está a Jerusalém celestial.

Prosseguindo, no **quinto céu**, céu de Aarão e de Marte, encontram-se o temor, a violência e a ira. A obra alquímica consiste em converter o “homem de ferro”

⁴³ CLEMENTE, Pilar Garrido – *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: la Risālat al-Hurūf del sufi Sahl al-Tustarī*. Tarragona: Mandala, 2010, 18-20.

⁴⁴ Conf. VITAL, Jaim. *Shaarei Keddushah: Las Puertas de la Santidad*. Barcelona: Obelisco, 2021, 43.

⁴⁵ Halevi, *Universo Kabbalístico*, 63.

⁴⁶ *El Zohar*. Vol. XVI. Barcelona: Obelisco, 2013, 93.

⁴⁷ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 99-100.

em “*homem de fé*”⁴⁸. Por isso, no quinto céu, Aarão relata que o Faraó reconheceu o “Deus em que creem os filhos de Israel”⁴⁹ e declarou, antes de morrer afogado, “eu sou um dos submissos”⁵⁰ (*moslimîn*, termo que depois passou a designar os muçulmanos).

Na Kabbalah, o quinto céu, denominado *Maon* (*Morada*), é o lugar onde as sementes do sétimo céu começam a se desenvolver e a se separar do Divino. É um lugar de cores e sons. Este é céu também denominado *Barakhah* (*Benção*) porque aqui reside o *Amor da Criação*⁵¹.

O **sexto céu** descrito por Ibn Arabi, é o céu de Moisés e de Júpiter, onde o *Adepto* recebe “doze mil ciências”⁵² pois Moisés é o profeta da visão teofânica e responsável pelo conhecimento espiritual intuitivo. É neste céu onde “aprende-se a ‘ciência prodigiosa’, que pouquíssimos entre os homens podem assimilar. Aliás, é melhor mesmo que as massas não tenham conhecimento dela”⁵³. Estamos, portanto, diante de um conhecimento secreto, esotérico, iniciático, da mais alta importância. Daí a admoestação do autor: “Contemple a *sua Face* em toda ocasião e não pretenda instruir ninguém sobre ela”⁵⁴ porque – e nisso o sufi concorda com o cabalista – “estas coisas não se revelam a qualquer pessoa”⁵⁵.

Neste ponto, Ibn ‘Arabi faz referência à *Face* de Deus, tema frequente na Kabbalah⁵⁶. Segundo a mística judaica, a *Etz Chayim* (*Árvore da Vida*) possui três raízes: *Ayn* (*Sem, Nada*); *Ayn-Sof* (*Sem-Fim, Infinito*); e *Ayn Sof Or* (*Luz Infinita*)⁵⁷.

Ressalte-se que *Ayn* (*olho*, em hebraico) é o nome da *Face Longa* de Deus. No tratado *Idra Rabba* (*Revelações à Grande Assembleia*), do *Zohar*, lemos que “esta é a tradição: Se o Olho se fechasse ao menos por um momento, nada poderia subsistir”⁵⁸. O *Zohar* também fala da *Face Curta*, de onde emana “o poder do *Ayn* de sobrepor bilhões de universos ilusórios sobre a Face Longa da profundidade”⁵⁹. O próprio Moisés de León, em *Sefer Shekel haKoddesh*, dirá: “E toda coisa oculta e inacessível, da qual não haja alguém que saiba algo, se chama *Ein*, isto é, ninguém sabe nada a respeito.”⁶⁰

⁴⁸ *Ibidem*, 119, nota 86.

⁴⁹ *Ibidem*, 120.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Halevi, *Universo Kabbalístico*, 62-63.

⁵² Ibn Arabi, *Alquímia...*, 132.

⁵³ *Ibidem*, 135.

⁵⁴ *Ibidem*, 141.

⁵⁵ *Séfer ha-temuná: El Libro de la Figura*. [Apócrifo]. Traducción Neil Manel Frau-Cortés. Barcelona: Obelisco 2021, 227.

⁵⁶ *El Zohar* [Carles Giol], 89-94.

⁵⁷ Feldman, *Qabalah*, 76-88.

⁵⁸ *Ibidem*, 78.

⁵⁹ *Ibidem*, 79.

⁶⁰ De León, *El Libro del Siclo*, 49.

No judaísmo o sexto céu, cujo nome é *Makon (o Lugar)*, é onde tudo é determinado. Por isso também é chamado de *Palácio da Vontade* porque daqui saem os desafios e prêmios concedidos aos habitantes dos mundos inferiores. É aqui onde “os acontecimentos são criados muito acima do teatro onde acontecem e muito antes de se manifestarem abaixo na Terra”⁶¹. Os cabalistas costumam se referir a este céu como *Palácio da Misericórdia*⁶².

Por fim, o **sétimo céu**, de Abraão e de Saturno, é o limiar do além. Aqui, o *Adepto* é conduzido por Moisés e passa a ser transportado na *liteira da solicitude (rafrat al-'inaya)*, enquanto o *Teórico* sobe na *montaria da reflexão (burâq al-fikr)*. Este sétimo céu é, na verdade, o primeiro⁶³. Aqui está localizada a imagem celestial do Templo da Caaba⁶⁴ e instalada a “Comunidade de Abraão. Esta é verdadeiramente uma comunidade magnânima, que ignora o sectarismo confessional”⁶⁵, explica o Maior dos Mestres.

Este último nível celestial corresponde, na formulação cabalista da arquitetura celestial, ao sétimo céu, denominado *Arabot* ou *Céu dos Céus*, onde os espíritos são gerados. O número dos céus corresponde aos nomes com os quais são mencionados na Bíblia. O mais alto céu é *Arabot*, a parte mais divina da criação por estar mais próximo do Criador, em *Kheter, Coroa* que ilumina a Árvore da Vida. É o mais elevado dos céus, lugar de tudo o que é criado com os atributos da bondade, beleza, justiça e misericórdia⁶⁶.

Neste sétimo céu descrito por Ibn 'Arabi, tem proeminência o tema do Templo Espiritual, encontrado na Jerusalém Celestial, frequentado pelos anjos e identificada como a *Mesquita Longínqua (al-Masjid al-Aqsa)*, da qual Abraão é o guardião, com ordem de só deixar entrar os adeptos da *religião abraâmica* que, para alguns, seria o Islã místico supraconfessional⁶⁷.

Abraão incita o *Adepto* a conhecer bem os ritos da iniciação espiritual⁶⁸. Este fica sabendo que a partir do sétimo céu começa a escalada das almas em direção ao outro mundo⁶⁹. Enquanto isso, ao *Teórico* é negado a conversão quando este solicita: “Recebo o Islã e coloco-me sob a autoridade à qual se conformou meu companheiro [o *Adepto*]”⁷⁰, mas como resposta ouve que “este não é o lugar onde se pode receber o Islã”⁷¹.

⁶¹ Halevi, *Universo Kabbalístico*, 60.

⁶² *Ibidem*, 62.

⁶³ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 142.

⁶⁴ *Ibidem*, 150.

⁶⁵ *Ibidem*, 150-151.

⁶⁶ Halevi, *Universo Kabbalístico*, 64.

⁶⁷ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 143, nota 154.

⁶⁸ *Ibidem*, 144.

⁶⁹ *Ibidem*, 148.

⁷⁰ *Ibidem*, 153.

⁷¹ *Ibidem*.

Daqui o *Adepto* inicia uma escalada em direção ao Trono do Misericordioso, através de Sete Estações Místicas, que tem início no *Lótus do Limite* e tem como destino o *Trono da Misericórdia*⁷².

III. Semelhanças, Diferenças & Conclusões

As Sete Estações Místicas descritas por Ibn 'Arabi têm semelhanças com as Sete Portas descritas por Moisés de León, por cujos umbrais as almas dos justos devem passar. A primeira porta, guardada por Adão (como o primeiro céu de Ibn 'Arabi) fica na gruta de Macpelá, próximo ao Jardim do Paraíso. A segunda porta fica antes da entrada do Paraíso e é guardada por um Querubim armado com uma espada flamejante, mas “almas que estavam na Graça recebiam um passe em forma de uma joia brilhante”⁷³; a terceira porta dá acesso à Jerusalém Celeste. Anjos guardam esta porta, que leva ao Templo, onde as almas sem mérito eram privadas das joias que lhes foram presenteadas na porta anterior. Aqui, o Arcanjo Miguel, *Sacerdote-Príncipe do Templo*, coloca a alma na palma de sua mão e a leva através da quarta, da quinta e da sexta portas. E sobre sétima porta, silêncio absoluto⁷⁴.

As Sete Estações Místicas têm ainda mais semelhanças com as Sete Regiões onde residem os Grandes Anjos ou *Arcanjos*. A primeira região é um espaço sem luz; os anjos que ali vivem são invisíveis. Na abóbada dessa região está gravado o *Nome do Santíssimo* e ali o narrador, Shimon Bar Iochai, viu “todos os segredos do mundo”⁷⁵. Na segunda região existe alguma luz. Nela, “os anjos nutrem-se dos aromas das boas ações”⁷⁶ praticadas pelos homens na terra. A terceira região é repleta de labaredas que correm pelo *Rio do Fogo*. Nessa região moram os anjos da destruição. Já a quarta região resplandece de luz porque nela habitam os *Anjos da Justiça* e os *Anjos da Misericórdia*. A quinta região é um espaço no qual existe uma luz ofuscante, onde os anjos são de água ou de fogo. Na sexta região a alma do autor do *Zohar* navegou em barco por vários rios e pelos quatro cantos do mundo, tendo encontrado os seguintes arcanjos: Miguel, ao sul; Gabriel, ao Norte; Rafael, ao leste; e Oriel, a oeste. Por fim, chega-se à sétima região, que é o Paraíso, onde moram Serafins semelhantes a tochas; nela, Rodas de Fogo giram em torno dos Serafins liderados por Adomeus que, ao interrogar Ben Iochai, recebeu como resposta as

⁷² *Ibidem*, 154-182.

⁷³ *O Zohar o Livro do Esplendor*. [Seleção Rabino Ariel Bension; Prólogo Miguel de Unamuno]. São Paulo: Polar, 2006, 223.

⁷⁴ *Ibidem*, 223-224.

⁷⁵ *Ibidem*, 225.

⁷⁶ *Ibidem*.

quatro letras do *Tetragramaton*. Então, apareceu um *Grande Príncipe*. Todos os espíritos humanos voam – durante o sono – em direção à 7ª Região, na qual serão admitidos desde que tenham realizados boas ações⁷⁷.

O *Trono do Misericordioso* (sétima e última estação epifânica) marca o limite dos corpos físicos. A partir deste ponto imaginário, desaparecem todas as referências físicas. Nada existe, além desse limite, em relação a figuras ou dimensões⁷⁸.

Ibn Arabi demonstra que os nomes dos atributos ou os nomes apofáticos limitam ou *estorvam* a transcendência da *Presença*. O dístico diz tudo: “Só há Deus Único, Nada Além d’Ele, só há a Unidade das Unidades”⁷⁹. Por certo, um judeu (místico ou não) poderia enunciar em coro com Ibn ‘Arabi o dístico no qual ecoa a afirmação da unidade no *Shemá* judaico: “...*Adonai Elohenu, Adonai Ehad.*” [... o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um] e na *shahada* islâmica: “*La ilaha il’Allah*” [não há divindade exceto *Allah*...].

Há uma correspondência entre a Sétima Estação, que é o *Trono da Misericórdia* — lugar de transição entre o *physis* e o *além do físico* — e o 7º Palácio, o mais oculto (que está dentro da 7ª Região, a mais elevada), também é denominado *Arca da Aliança*⁸⁰. Neste sétimo Palácio está localizado o *Kodesh ha-Kodashim* o *Sanctum Sanctorum* [Santo dos Santos]. As almas nascem neste local, pois é neste céu que se encontra a *Fonte da Vida*. Além disso, é neste sétimo palácio onde está localizado o *Ponto Oculto*⁸¹.

Nada ali tem forma ou imagem. É pura e total abstração, sendo “abstração” um conceito e, como tal, inadequado para falar sobre o *Ser-em-Si* na sua *unigenia* preexistente. Portanto, a partir da *Sétima Estação* não existem corpos dotados de figura e dimensão. Neste particular, o *Zohar* confirma essa realidade desmaterializada na medida em que, na formulação zohárica, o 7º *Palácio* ou *Arca da Aliança* “não tem forma nem imagem, nem pode de modo algum apresentar-se à imaginação”⁸².

Estamos, pois, diante do desvelamento do suprassensível e ante os mistérios da demiurgia divina. Enquanto isso, Ibn ‘Arabi continua com o desfecho do *mi’râj*: O *Adepto* andou com Deus, qual um novo Enoque, mas aqui o silêncio é denso e profundo: “Esta é uma migração divina, da qual não é possível falar”⁸³, diz o Mestre dos Mestres, Ibn ‘Arabi.

Já o autor do *Zohar* adverte: “Sabei que nenhum desses Palácios celestes é luz; [tais palácios não são] espíritos, nem são almas, nem são qualquer forma que possa ser apreendida por um dos sentidos. Sabei que *os Palácios são*

⁷⁷ *Ibidem*, 227-228.

⁷⁸ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 182.

⁷⁹ *Ibidem*, 196.

⁸⁰ *O Zohar* [Bension & Unamuno], 249.

⁸¹ *Ibidem*, 250.

⁸² *Ibidem*, 249.

⁸³ Ibn Arabi, *Alquimia...*, 197-198.

*pensamentos-vistos-através-de-cortinas*⁸⁴. Daí porque, para os cabalistas, toda a realidade percebida no Mundo Superior é apenas a Luz do Pensamento, o próprio Infinito⁸⁵. Em outras palavras, tudo se condensa no *Ein-Sof*, o *Sem-Fim*, o *Ponto Oculto* que se encontra no recesso mais íntimo do Sétimo Palácio ou Arca da Aliança⁸⁶.

Devemos interromper nossa *mir'aj* interpretativa neste ponto, neste exato *Ponto Oculto* onde tudo teve início, onde tudo terá fim e sobre o qual ninguém sabe coisa alguma. Embora sem nada saber sobre este *Ponto Oculto*, o autor do *Zohar* afirma que “desde o princípio de todas as coisas se originou o misterioso ponto oculto, a saber, a letra *Iod*, que foi produzida a partir do esplendor (*zohar*) que emana do seu ser. Esta letra é, portanto, una com o *Ponto Oculto*”⁸⁷.

Para encerrar esta reflexão, evoquemos um fragmento do poema *Tarjūmān Al-Ašwāq* (*O Intérprete dos Desejos*) que uma senhorita de Meca inspirou ao Mestre dos Mestres, cujos versos contemplam um verdadeiro projeto civilizacional e supraconfessional:

Meu coração é capaz de adotar todas as formas:
 é pasto para gazelas e mosteiro para monges.
 É um templo de ídolos e a Kaaba dos peregrinos,
 as tábuas da Torá e o livro do Alcorão.
 Eu sigo a religião do Amor,
 qualquer que seja a direção que sua caravana possa tomar.
 Esta é a minha religião e a minha fé⁸⁸.

Shalom & Salam!
Todá rabá & Shukran!

⁸⁴ *O Zohar* [Bension & Unamuno], 251.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, 250-251.

⁸⁷ De León, *El Libro del Siclo...*, 72.

⁸⁸ IBN ARABI – *El Intérprete de los Deseos (Tarjūmān Al-Ašwāq)*. Traducción de Carlos Varona Narvión. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002, 125.

BIBLIOGRAFIA

- Alcorão Sagrado*. Tradução de Samyr El Hayek. São Paulo: CIB, 1986.
- ARMSTRONG, Karen – *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Babylonian Talmud [Talmud Babli]*. 10 vols. Translated by Michael L. Rodkinson & Rabi Isaac Wise. Boston: Boston New Talmud Publishing, 1903.
- BAR IOCHAI, Rabi Shimon [Pseudoepigráfico]. *Zôhar*. [Edição integral, incompleta]. 8 vols. Tradução de Diego Raigorodsky. São Paulo: Autor, 2013-2021.
- Bíblia Hebraica*. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006.
- CHODKIEWCZ, Michel – “Une introduction à la lecture des *Futûhât Makkiyya*”. in IBN ‘ARABÎ – *Les Illuminations de La Mecque*. Paris: Albin Michel, 2021.
- CISNEROS, Fernando – *El Libro del Viaje Nocturno y la ascensión del Profeta*. Mexico, DF: Colegio de Mexico, 2008.
- CLEMENTE, Pilar Garrido – *El inicio de la Ciencia de las Letras en el Islam: la Risâlat al-Hurûf del sufî Sahl al-Tustarî*. Tarragona: Mandala, 2010.
- Corán, El*. Versión Joaquín García Bravo. Barcelona: Edicomunicción, 1986.
- Corán, El*. Versión Julio Cortes. Barcelona: Herder, 1986.
- Coran, Le*. Traduction de Denise Masson et Sobhi El-Saleh. Paris: Gallimard, 1967.
- CORBIN, H. – *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*. Paris: Flammarion, 2021
- DE LEÓN, Rabí Moisés – *El Libro del Siclo del Santuario*. Barcelona: Obelisco, 2022.
- DURANT, Will. *A idade da fé*. [21ª ed.]. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- ELIADE, Mircea – *História das crenças e das ideias religiosas*. Volume 3: De Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- ELON, Amos – *Jerusalém, a cidade dos espelhos*. São Paulo: Saraiva, 1989.
- FELDMAN, Daniel Hale – *Qabalah: o legado místico dos filhos de Abraão*. São Paulo: Madras, 2006.
- FELDMAN, Daniel Hale – *Qabalah: The Mystical Heritage of the Children of Abraham*. Santa Cruz/USA: Work of Chariot, 2001.
- GRAETZ, Heinrich – “Autorschaft des Sohar”. in *História Judaica*, v. VII, n.12, 1900.
- HALEVI, Iehudá – *O Cuzarí*. São Paulo: Sêfer, 2003.
- HALEVI, Ze’ev B. Shimon – *Universo Kabbalístico*. São Paulo: Siciliano, 1992.
- IBN ARABI, M. – *A alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo: Landy, 2002.
- IBN ARABI – *El esplendor de los frutos del viaje*. Edición de Carlos Varona Narvién. Madrid: Siruela, 2008.
- IBN ARABI – *El Intérprete de los Deseos (Tarýumân Al-Aşwâq)*. Traducción de Carlos Varona Narvién. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002.

- IBN ARABI, M. – *Las iluminaciones de La Meca*. Edición y traducción de Victor Pallejà de Bustinza. Madrid: Ediciones Siruela, 1996.
- IBN ARABI, M. – *Les Illuminations de la Mecque*. Anthologie Présenté par Michel Chodkiewicz. Paris: Éditions Albin Michel, 2021.
- IBN ARABI, M. – *The Meccan Revelations* 2 vols. Ed. Michel Chodkiewicz. Translated by William Chittick & James Morris. New York: Pir Press, 2010.
- IBN ARABI, M. – *The Opening in Makkah*. 2 vols. Columbia/USA: Erik Winkel, 2016.
- IBN ARABI, M. – *Tratado del amor*. Versión de Maurice Gloton. Madrid: EDAF, 1996.
- IDEL, Moshe – “A mística judaica e o pensamento muçulmano”. in Moshe Idel *et al.* (ed) – *Cabala, cabalismo, cabalistas*. São Paulo: Perspectiva/CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2012.
- LIEBS, Y – “Comment le Zohar a été composé” [hebraico]. *Jerusalem Studies in Jewish Thought: The Age of the Zohar*. VIII (1989), 1-71.
- MOPSIK, Charles – “O corpus zohárico: seus títulos e suas amplificações”. in Moshe Idel *et al.* (ed). *Cabala, cabalismo, cabalistas*. São Paulo: Perspectiva/CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2012.
- PALACIOS, Miguel Asín – *Vidas de santones andaluces: La «Epístola de la santidad» de Ibn ‘Arabi de Murcia*. 2ª. ed. Madrid: Hiperion, 1981.
- SATZ, Mario – *Jesus, Terapeuta e Cabalista*. São Paulo: Ground, 1990.
- SCHOLEM, G. – *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHOLEM, G. – *Cabala: Novas Perspectivas*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- SCHOLEM, G. – *Kabbalah, New Perspectives*. New Haven: Yale University, 1988.
- Séfer ha-temuna: El Libro de la Figura*. [Apócrifo]. Traducción de Neil Manel Frau-Cortés. Barcelona: Obelisco, 2021.
- Sêfer Ietsirá, O Livro da Criação*. [Apócrifo]. Versão de Arie Kaplan. São Paulo: Sêfer, 2011.
- Sefer Yetzirah: El Libro de la Formación*. [Apócrifo]. Comentário de Najmánides de Girona. 3ª. ed. Barcelona: Obelisco, 2021.
- Sepher Yezirah, Um livro sobre a criação*. [Apócrifo]. Versão de Isidor Kalisch. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renes, 1983.
- SOBREIRA, Caesar – “Os sete céus na Kabbalah e no sufismo: a pluralidade celestial em Shimon Bar Yohai e Ibn Arabi”. in Caesar Sobreira. *Cartografia da alma: sete ensaios metafísicos*. Cabo Frio - Rio de Janeiro: Helvetia, 2017, 157-175.
- SOBREIRA, Caesar – “Sufismo y Kabbalah: las doctrinas de los siete cielos en Ibn ‘Arabi y en el Zohar”. in: Caesar Sobreira. *De Pernambuco a Salamanca*. Madrid: Verbum, 2009, 93-106.
- The Holy Qur’ân*. Translation by Yusuf Ali. Amana: Brentwood, 1983.
- Torá: a Lei de Moisés*. Edição bilingue (hebraico-português). Tradução do Rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sêfer, 2001.

VITAL, Jaim – *Shaarei Keddushah: Las Puertas de la Santidad*. Barcelona: Obelisco, 2021.

Zohar, El. 26 vols. Barcelona: Obelisco, 2006-2019.

Zohar, el Libro del Esplendor. [Extractos]. Traducción Carles Giol. 11ª. ed. Barcelona: Obelisco, 2018.

Zohar, o Livro do Esplendor. [Seleção Rabino Ariel Bension; Prólogo Miguel de Unamuno]. São Paulo: Polar, 2006.

Historiografía de los estudios sobre la *ṭarīqa* de los Sīd Būnuh/Būna y de las obras asociadas a la misma.

Estudios y bibliografía

Francisco Franco-Sánchez

Área de Estudios Árabes e Islámicos, Departamento de Filologías Integradas, Universidad de Alicante/
Area of Arabic and Islamic Studies, Department of Modern Languages, University of Alicante (Spain)
ffransan@ua.es

Resumen

Desde, en que 1928 Julián Ribera publicó la lápida funeraria hallada en Benimaclet (Valencia), en la cual ya aparece por primera vez el nombre de un Sīd Būnuh, hasta los hallazgos más recientes, se repasa la evolución de la investigación sobre esta familia de sufíes originaria de Adzeneta, en el Valle de Guadalest (Alicante), en donde tuvieron un importante desarrollo hasta su emigración a Granada (en donde se cambian el nombre a Sīd Būna). En la capital de los nazariés también tendrán un importante desarrollo, siendo conocidos por las diversas referencias que hace Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭā*, al-Bunnāhī y otros biógrafos. Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Sīd Būnuh, el sufí fundador de la *ṭarīqa* en el Valle de Guadalest escribió una obra, titulada *Kitāb al-Šihāb*, editada por A. Ibn 'Arafa (Benarafa). En el presente trabajo se detalla la historiografía sobre esta familia y sobre la obra citada.

Palabras clave

Abū Ŷa'far Aḥmad Ibn Sīd Būnuh. *Kitāb al-Šihāb*; Sufismo en al-Andalus; Valle de Guadalest; Adzeneta; Reino nazari de Granada; Sufismo granadino; Historiografía del sufismo

**A history of studies on the *ṭarīqa* of the Sīd Būnuh/Būna and associated works.
Studies and bibliography**

Abstract

Since 1928, when Julián Ribera published the gravestone found in Benimaclet (Valencia), on which the name of a Sīd Būnuh appears for the first time, until the most recent findings, the evolution of the research on this family of Sufis, originally from Adzeneta, in the Guadalest Valley (Alicante), where they had an important development until their emigration to Granada (where they changed their name to Sīd Būna), is reviewed. In the Naṣrid capital they also had an important development, being known by the various references made by Ibn al-Jaṭīb in his *Iḥāṭā*, al-Bunnāhī and other biographers. Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Sīd Būnuh, the Sufi founder of the *ṭarīqa* in the Guadalest Valley wrote a work, entitled *Kitāb al-Šihāb*, edited by A. Ibn 'Arafa (Benarafa). In the present work the historiography on this family and on the work cited above is detailed.

Keywords

Abū Ŷa'far Aḥmad Ibn Sīd Būnuh. *Kitāb al-Šihāb*; Sufism in al-Andalus; Guadalest Valley; Adzeneta; Nasrid Kingdom of Granada; Sufism in Granada; Historiography of Sufism

1. Evolución e historiografía de los estudios sobre los Sīd Būnuh/Būna¹

1.1.

La primera mención moderna la realiza Christian Friederich Seybold en 1912², en un breve artículo en que repasa las menciones de algunos topónimos en el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī. Al analizar el topónimo Cocentaina en un breve párrafo, lo asocia a la cita por al-Maqqarī de “un Abuáhmed Cháfar b. Abdala b. Mohámed b. Sidbono Aljuzaʿi el religioso (místico), de la gente de Cocentaina, de la provincia de Denia, muerto en 624 H.=1227 D., a quien conoció Abenalabbar”. Aunque menciona a Ibn al-Abbār, no cita la biografía que hace de él en su *Takmila*, de modo que está refiriendo las palabras de al-Maqqarī³. En nota a pie de página aclara en árabe la última parte del nombre, como سيد بونه الخزاعي العابد⁴. Se trata de la referencia más antigua al epónimo de la *ṭarīqa* radicada en Adzeneta, cuya capital en época almohade era Cocentaina, la cual a su vez dependía de Denia.

1.2.

Realmente podemos afirmar que el primer estudio sobre un miembro de la extensa familia de los Sīd Būnuh (سيد بُونُه) la hizo Julián Ribera en 1928⁵. En concreto estudió y sentenció la interpretación de la lápida hallada en Benimaclet (cerca de la ciudad de Valencia), la cual “ha sido tan diversamente interpretada por Sales, Casiri, Gayangos, Amador de los Ríos y Maupoey, que ninguno creo se habrá quedado satisfecho y seguro de haber acertado”⁶. Se trata de una estela funeraria en la que se menciona al más antiguo de los miembros de esta familia en el Šarq al-Andalus, de nombre Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sīd Būnuh (o Bono) al-Anṣārī, muerto el 1 de *ḡumadà I* 453 H./24 mayo 1065 d.C.)⁷. Ribera traduce esta lápida,

¹ El presente trabajo se ha desarrollado dentro del Proyecto nacional de I+D «Género y santidad: Experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán)», IP Rachid El Hour, Referencia: PID2019-104300GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER “Una manera de hacer Europa”. Deseo agradecer a Abdelkrim Ben Nas sus aportaciones y reflexiones sobre este trabajo.

² SEYBOLD, Christian Friederich – “Maccariana I. Onteniente, Cocentaina, Fiñana, Alcaudete en Almacarí”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (1912), 125-128.

³ AL-MAQQARĪ, Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad – [*Nafḥ al-ṭīb*]. *Analectes sur l’Histoire et la Littérature des Arabes d’Espagne par al-Maqqarī*. Reinhardt P. Dozy; Gustave Dugat; Ludolf Krehl; William Wright (ed. parc. ár.). vols. I-II. Leiden: E. J. Brill, 1855-1861, referencia en vol. I, 804. Seybold, “Maccariana I”, 125-126.

⁴ Seybold, “Maccariana I”, 125, nota 3.

⁵ RIBERA Y TARRAGÓ, Julián – “Enterramientos árabes en Valencia”. in Julián Ribera y Tarragó – *Disertaciones y Opúsculos. Edición colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos [1887-1927]*. t. II. Madrid: Imprenta de Estanislao Mestre, 1928, 257-266, especialmente 264-265.

⁶ Ribera, “Enterramientos árabes”, 264.

⁷ Para una más reciente interpretación remitimos a: BARCELÓ TORRES, M^o Carmen – “La epigrafía árabe”. in A. Ribera (coord.). *Guía arqueológica de Valencia*. Valencia: Conselleria de Cultura de la Generalitat, 1989, 84-89. BARCELÓ, Carmen – *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*. vol. I. Valencia: Universidad de Valencia, 1998, 160-162, § 20.

y justifica los dos elementos de este nombre: “*Sid* árabe significa Señor, y *bono*, latino, bueno”⁸, un nombre híbrido usado en Valencia al igual que otros latinos o lemosines, aportando ejemplos de ello, como lo es el del Cid Campeador. Interpreta, por tanto, el *Sīd* como un dialectalismo⁹, y el Bono, como un nombre común en Valencia. Seguidamente relaciona este personaje con “el devotísimo Aben Cid Bono”¹⁰, a quien radica en Cocentaina (siguiendo la noticia que al-Maqqarī recogió de él), enterrado en un santuario al que venían peregrinos de lejanos países, hasta que la conquista de los reyes de Aragón acabó con ellas y con su memoria¹¹.

1.3.

Évariste Lévi-Provençal publicó en 1950 un minucioso estudio sobre el relato del viaje de Ibn Baṭṭūṭa (704-779 H./1304-1377 J.C.) por el reino de Granada, según lo refiere el tangerino en su *Tuḥfat an-nuẓẓār*¹². Tomando como base la edición y traducción francesa de la obra de G. Defremery y B. R. Sanguinetti¹³, resume y analiza buen número de elementos del interesante e irregular relato que dictó Ibn Baṭṭūṭa al literato Ibn Ŷuzayy (693-741 H./1294-1340 d.C.), haciendo Lévi-Provençal la primera mención de la *zāwiya* de los *Sīd* Bono en el Albaicín granadino¹⁴.

⁸ Ribera, “Enterramientos árabes”, 264.

⁹ Lo dice, aunque veladamente: “Los apodos, como hijos de la lengua vulgar, responden muchas veces a las mezclas e influencias de las lenguas usadas en la comarca”, *Ibidem*.

¹⁰ Ribera, “Enterramientos”, en la nota 2 de la p. 264 indica que habla de Abū Aḥmad Ŷa’far Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad al-Juza’ī [Ibn Sīd Būnuh], el epónimo santón de la familia que viajó a La Meca, regresando como sufi y fundando la *zāwiya* y la *ṭarīqa* en Adzeneta, en el Valle de Guadalest.

¹¹ Ribera, “Enterramientos árabes”, 265. Las peregrinaciones a su *zāwiya* en Adzeneta, prosiguieron después de la conquista hasta el siglo XVI, como he mostrado en diversas publicaciones: FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Andalusies y magrebies en torno a los *Sīd* Bono/a de Guadalest y Granada”, in *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Cultura, Ciencia y Sociedad”*. Granada, 6-11 noviembre 1989. Madrid: AECE/ICMA, 1992, 217-232. FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Los Banū *Sīd* Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. in Amina González Costa; Gracia López Anguita (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufies de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 165-191. FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Pervivencia de la devoción en época mudéjar y morisca en la mezquita-mausoleo de los *Sīd* Bono en Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante)”. *Revue d’Histoire Megrébine (Epoques moderne et contemporaine)*. *Al-maḡalla al-tārīḫiyya al-maḡribiyya*. 187-188 (2022) 129-151. FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso Inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571)”. *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos. Homenaje a Bernard Vincent*. 23 (2019-2021), 415-443.

¹² LÉVI-PROVENÇAL, Évariste – «Le voyage d’Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade (1350)». in *Mélanges offerts à William Marçais par l’Institut d’Etudes Islamiques de l’Université de Paris*. Paris: G. P. Maisonneuve, 1950, 205-223.

¹³ IBN BAṬṬŪṬA, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – [Tuḥfat al-nuẓẓār] *Voyages d’Ibn Batoutah. Texte arabe accompagné d’une traduction*, C. Défrémery; B. R. Sanguinetti (ed. ár., trad. fr.). vols. 1-4. Paris: Société Asiatique/Imprimerie Nationale, 1853-1858. Narración de su viaje por el reino nazarí de Granada en el Tomo IV, 353-374. Afirma Lévi-Provençal que “le texte, dans l’édition de Paris, n’est pas toujours très sûrement établi, et la traduction se ressent des défaillances des éditeurs” (“el texto de la edición de París no siempre está bien fijado, y la traducción se resiente de las deficiencias de los editores”), señalando algunas enmiendas a hacer al texto editado en 205, n. 1.

¹⁴ Lévi-Provençal, «Le voyage d’Ibn Baṭṭūṭa ...», alusiones a la *ṭarīqa* y *zāwiya* de los *Sīd* Bono en 217 y 218.

El arabista e historiador francés comienza hablando del viajero y las circunstancias de su obra, entrando a detallar la ruta de ida del tangerino desde su desembarco en Gibraltar, haciendo mención de los personajes con que se encuentra hasta llegar a la capital de Granada, y dedicando un largo apartado a su estancia en la ciudad. Lévi-Provençal traduce (y también añade en árabe como apéndice al final del artículo) la biografía que Ibn al-Jaṭīb dedica a Ibn Baṭṭūṭā en su *Iḥāṭā*: en ella, señala Lisān al-Dīn que sale de viaje hacia Oriente en 725 H./1325 e.C., emprendiendo una serie de viajes por todo el Próximo Oriente, China, hace varias veces el ḥayy en el Ḥiṣyāz, yendo luego a la India.

Señala Lévi-Provençal que: “Ses pérégrinations étaient du genre de celles qu’accomplissent les sufis, dont il avait l’aspect extérieur et la vocation”¹⁵, para más adelante indicar que Ibn al-Jaṭīb en esta biografía afirma que deforma la realidad y abusa de sus crédulos e ingenuos oyentes. En este mismo sentido, Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* señala que su audiencia en Fez también consideraba falsos sus relatos. Pero Ibn Ŷuzayy, el literato encargado por el sultán Abū ‘Inān de escribirle su relato, señala que en Granada Ibn Baṭṭūṭā tuvo una gran audiencia de personas notables, que no duda en enumerar.

Apunta el arabista francés que Ibn al-Jaṭīb “présente le voyageur sous les traits d’un ṣūfī”¹⁶, lo cual puede justificar por qué Ibn Baṭṭūṭā hace una relación de los principales místicos del Granada, mostrando el gran desarrollo del sufismo granadino en el s. XIV. Menciona a dos miembros de los Banū l-Maḥrūq, asociados a la *rābitat* al-‘Uqāb y a la *zāwiya* al-Liṣyām, para luego presentar a Granada como tierra de acogida de *faqīres*, dando los nombres de algunos procedentes de Samarkanda, de Konya, Jurāsān y dos de la India.

En este punto es cuando É. Lévi-Provençal menciona a la familia de los Banū Sīd-bono (*sic.*), los cuales «après avoir fait souche dans les régions de Dénia et de Valence, vinrent fonder à Grenade un couvent (*rābiṭa*) bientôt réputé et convier le populaire à pratiquer à leur exemple les exercices spirituels du *ṭasawwuf*»¹⁷; seguidamente cita a «leur chef» Abū Aḥmad Ŷa‘far Ibn ‘Abd Allāh Ibn Sīd-bono, el fundador de la cofradía, quien, en Cocentaina adquirió reputación de gran santo, y «sa tombe continua après la Reconquête à être vénérée même par les non-musulmans. Ses descendants émigrèrent à Grenade et s’installèrent à l’Albaicin, où ils entreprirent leur propagande ṣūfīe»¹⁸. Ya en el período granadino de la familia

¹⁵ “Sus peregrinaciones eran del tipo de las que cumplen los sufíes, de los que tenía la apariencia exterior y la vocación”, *Ibidem*, 213.

¹⁶ “presenta al viajero bajo la apariencia de un ṣūfī”, *Ibidem*, 215.

¹⁷ “Tras establecerse en las regiones de Dénia y Valencia, llegaron a Granada para fundar un convento (*rābiṭa*) que pronto se hizo famoso e invitó a la gente a seguir su ejemplo y practicar los ejercicios espirituales del *ṭasawwuf*”, *Ibidem*, 217.

¹⁸ “Su tumba continuó tras de la Reconquista siendo venerada incluso por los no-musulmanes. Sus descendientes emigraron a Granada y se instalaron en el Albaicin”, *Ibidem*, 217.

menciona a Abū Tammām Gālib Ibn Ḥasan Ibn Sīd-bono, sobrino del santo fundador por parte de madre, quien, disfrutando de una considerable fortuna construyó en Granada una espaciosa residencia y una mezquita enfrente de la Alhambra. Este le sucedió a su tío como director espiritual de la *ṭarīqa*. A su muerte en 765 H./1365 e.C. le sucedió su pariente Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Aḥmad, quien tuvo una actividad espiritual considerable en Granada. De él nos ha dejado una interesante biografía Ibn al-Jaṭīb en la que nos habla de los ritos y de los integrantes de la cofradía de los Banū Sīd-bono, detalles que recoge Lévi-Provençal en su texto, traduciciéndolos de la *Iḥāṭa*: “se réunissait chaque nuit pour une séance d'exercices spirituels: ceux-ci comportaient une récitation de passages du Coran, avec les gestes d'oraison rituels, puis celle du *dhikr* ou «litanie» de la confrérie. On déclamaient ensuite, avec reprise en chœur, des poèmes ésotériques, en particulier ceux du célèbre martyr de l'Islam, al-Ḥusain al-Ḥallādij”¹⁹, señalando que en ciertas ocasiones el soberano les convocaba para hacer sesiones en el palacio de la Alhambra. Después de esta larga noticia sobre los Sīd Bono no deja de expresar que es extraño que Ibn Baṭṭūṭa no haya dicho ni palabra de esta cofradía, siendo probable que visitara su *zāwiya* (“couvent”), pues estaba abierta a los viajeros extranjeros, pero “Sans doute, ce silence est-il imputable à son rédacteur Ibn Djuzai ou à un oubli de sa part”²⁰.

En cambio, el tío y sobrino que recibieron al viajero fueron los Banū l-Maḥrūq, biografiando Ibn al-Jaṭīb al sobrino, Abū l-Ḥasan 'Alī Ibn Aḥmad, a quien presenta como “le shaikh des faḳirs qui mènent une vie errante et de ceux qui s'adonnent à de petits commerces.”²¹, quien residía en el *ribāṭ* Ibn al-Maḥrūq, al que luego denomina como *zāwiya*. Sigue este trabajo de Lévi-Provençal con la enunciación de los datos conocidos de otras dos *zāwiyas* granadinas, concluyéndolo con un breve apunte sobre el itinerario del viaje de regreso de Ibn Baṭṭūṭa desde Granada a Gibraltar, Ceuta, y otras ciudades del Magreb, itinerario previo a su viaje a Siḡilmasa y las metrópolis sudanesas de Mali y Tombuctú.

Estos son los datos expuestos en este gran estudio de Évariste Lévi-Provençal. Hemos de destacar que para hablar de los Sīd Bono/a solo cita una referencia única a la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb. Cuando habla de Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn 'Abd Allāh, así como en la biografía de Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Aḥmad, remite a la *Iḥāṭa* edición de El Cairo²² y al artículo de J. Ribera, mientras que cuando menciona a Abū Tammām

¹⁹ “Se reunían cada noche para una sesión de ejercicios espirituales: estos comportaban una recitación de pasajes del Corán, con gestos de la oración ritual, seguidos del *dhikr* o «letanía» de la cofradía. Luego se declamaban a coro poemas ésotéricos, en particular los del célebre mártir del Islam, al-Ḥusayn al-Ḥallāḏij”, *Ibidem*, 218.

²⁰ “Sin duda, este silencio es imputable a su redactor, Ibn Ŷuzayy, o a un olvido por su parte”, *Ibidem*, 218.

²¹ “El *ṣayj* de los *faḳīres* que llevan una vida errante y los que se dedican al menudeo (*al-saffāra wa-l-mutasabbiba*)”, *Ibidem*, 218.

²² IBN AL-JAṬĪB, Abū 'Abd Allāh Muḥammad – *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. El Cairo: Maṭba'at al-Mawsū'āt, 1319 H./1901 e.C. Cita el vol. I, 291-292 y vol. I, 288-290, respectivamente. También remite al

Gālib Ibn Ḥasan lo hace al manuscrito 1673 de la Biblioteca de El Escorial de la misma obra²³, así como a la *Marqaba* de al-Bunnāhī. De este modo, ni cita, ni utiliza la información que de ellos recogieron el valenciano Ibn al-Abbār, u otros autores. Sobre la relevancia del uso de unas u otras fuentes se hablará más adelante.

1.4.

No hay otras referencias hasta que Louis Massignon, en 1962 se fija en la familia²⁴. Lo hace en un artículo en que repasa la evolución del sufismo en al-Andalus, pero contemplado en clave de una supuesta polaridad entre Ibn Sabʿīn y una “conspiration ḥallāḡienne”. Al final del mismo, siguiendo las referencias de Ibn al-Jaʿīb (que hablan esencialmente del período granadino de la familia) y la investigación de É. Lévi-Provençal (que vio la luz en su artículo de 1950), dedica un epígrafe final a “la zāwiya andalouse d’Ibn Sīd Bono” en el Albaicín de Granada.

Siguiendo su hilo expositivo, dado que Ibn al-Jaʿīb fue condenado a muerte años más tarde acusado “sur des prétextes d’hérésie mystique”, esto le hace preguntarse si la zāwiya (de los Sīd Bono), en la que se recitaban poemas de al-Ḥallāy, habría podido ser la difusora de una propaganda ḥallāyī, o dicho de otro modo, podrían haber sido un foco de extremismo subversivo en Granada.

Para responder, menciona a “su fundador”, Abū Aḥmad Yāʿfar Ibn Sīd Bono (para quien da las fechas de 544/1149-1150 a 624/1227), que se encuadra dentro de la *ṣādiliyya*²⁵, cuya *ṭarīqa* se traslada a Elche primero, y finalmente a Granada. Concluye que «ni la zāwiya mère d’Ibn Sīd Bono à Cosentayna près Valence, puis à Elche, enfin à Grenade (sous Gālib 653+733, et Ġāʿfar-b-A-b-ʿAlī Ibn Sīd Bono

artículo de Ribera, “Enterramientos”, citado en nota 5, quien se basa en la referencia que al-Maqqarī tomó de Ibn al-Jaʿīb. Citas de Lévi-Provençal, «Le voyage d’Ibn Baṭṭūta ...», 217, notas 1 y 3.

²³ IBN AL-JAʿĪB, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Ms. 1673, 359-360. AL-BUNNĀHĪ [AL-NUBĀHĪ], Abū l-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh – [*Kitāb al-marqabat al-‘ulyā*] *Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī. Tārīj qūḍāt al-Andalus. Histoire des juges d’Andalousie intitulée* Kitāb al-markabat al-‘ulyā. Évariste Lévi-Provençal (ed. ár.). El Cairo, Editions du Scribe Egyptien, 1948; Reimpresión: Beirut: Al-Maktab al-Tiḡārī li-l-Ṭibaʿa wa-l-Naṣr wa-l-Tauzīʿ, [s.a.: 1980], referencia en 136-137. Citas de Lévi-Provençal, “Le voyage d’Ibn Baṭṭūta ...”, 217, nota 2. Aclaremos que M. Bencherifa demostró que el nombre del autor de la *Marqaba* ha de ser vocalizado como al-Bunnāhī y no como al-Nubāhī, como se había venido haciendo, ver su estudio: IBN ŠARĪFA, Muḥammad – “Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī”. *Akādīmiya. Académie. Revue de l’Académie du Royaume du Maroc*, 13 (1998), 71-89. El año siguiente M. I. Calero publicó una síntesis sobre la historia familiar de los antes conocidos como Banū l-Nubāhī: CALERO SECALL, María Isabel – “Los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī: una familia de juristas malagueños (ss. X-XV)”. in *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*. Granada: Universidad de Granada, 1999, 53-76.

²⁴ MASSIGNON, Louis – «Ibn Sabʿīn et la «conspiration ḥallāḡienn-e» en Andalousie et en Orient au XIIIe siècle». in *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. vol. II. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, 661-681, cita en 679.

²⁵ Dice de él que fue «disciple direct d’Abū Madyan et d’Ibn Ḥirzahim, est classé avec son grand cadet, Šaḍīlī, parmi les Šaḍīliyya», Massignon, «Ibn Sabʿīn», 679. No entraremos en este trabajo a caracterizar el pensamiento del fundador de la *ṭarīqa*, ni a evaluar sus influencias ideológicas, ni sus prácticas devocionales, pues a esto he dedicado otra publicación, de próxima aparición.

709+765), ni ses filiales égyptiennes ne présentent de cas d'extrémisme»²⁶, y que si recitaron poesia e ideas «provenant de Ḥallāğ, ce détail bénin montre simplement que cette Zāwiya andalouse gardait la mémoire d'un mystique qui avait été un censeur des vices et des crimes des puissants, attitude traditionnellement antithétique de celle des juristes «entretenus» par le pouvoir, et «unanimes à excommunier Ḥallāğ» (Šādīlī)»²⁷.

1.5.

Pero realmente la *silsila*, la cadena de estudios más moderna, por considerar más la saga familiar que al epónimo, o algunos miembros notables de la misma, la inicia el arabista Jacinto Bosch Vilá en 1964²⁸, en un estudio que parte del intento de desvelar el error del pasaje que el *Kitāb al-marqabat al-'ulyā* del cadí granadino al-Bunnāhī²⁹ (m. c. 798 H./c. 1396 d.C.) dedica al *šūfī* granadino Abū Tammām Gālib Ibn Sīd Būna al-Juzā'ī. La edición de Lévi-Provençal de la *Marqaba* dice que “Un antepasado suyo se dirigió a al-Andalus y fijó su residencia en Wādī Aš, del distrito (*a'mal*) de Denia [...]”³⁰; como Wādī Aš es el nombre árabe de Guadix, esta referencia no cuadraba con su origen.

Buscando en otras fuentes árabes, como la *Šilat al-Šila* de Ibn al-Zubayr (quien toma esta información de Ibn al-Abbār), Bosch Vilá restituye la escritura de la secuencia de topónimos como “Su abuelo se estableció en al-Andalus, en la alquería *Zanīta*, de *Wādī Lašta*, en el Levante de al-Andalus, perteneciente al distrito (*'amal*) de *Qusantāniya*, donde poseyó abundantes bienes [...]”³¹, lectura que confirma con Ibn al-Jaṭīb³². Seguidamente estudia los topónimos Wādī Lašta, identificándolo con Guadalest, valle y castillo, y Zanīta, el cual interpreta de origen beréber, asociado a

²⁶ “Ni la *zāwiya* madre de Ibn Sīd Bono en Cocentaina, cerca de Valencia, luego en Elche, y finalmente en Granada (bajo Gālib –653-733 H./1255-1333 d.C.– y Ya'far Ibn Sīd Bono –709-765 H./1309-1310-1364 d.C.), ni sus filiales egipcias presentan casos de extremismo”, Massignon, “Ibn Sab'īn”, 679.

²⁷ “Provenientes de al-Ḥallāy, este detalle benigno muestra simplemente que esta *zāwiya* andalusí guardaba la memoria de un místico que había sido censor de los vicios y crímenes de los poderosos, actitud tradicionalmente antitética a la de los juristas «mantenidos» por el poder, y «unánimes en excomulgar a al-Ḥallāy» (Šādīlī)”, Massignon, “Ibn Sab'īn”, 680.

²⁸ BOSCH VILÁ, Jacinto – “Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del *Kitāb al-marqaba al-'ulyā* de al-Nubāhī”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 12-13 (1963-1964), 47-74. Este artículo fue reimpresso en la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3 (1986), 201-230.

²⁹ J. Bosch Vilá lo denomina por la antigua lectura del nombre, como al-Nubāhī. Con posterioridad M. Bencherifa demostró que era incorrecta la lectura que se venía haciendo de su nombre, restituyéndolo como al-Bunnāhī, y M. I. Calero publicó un estudio sobre la familia de los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī. *Vide supra* nota 23.

³⁰ Al-Bunnāhī [Al-Nubāhī], *Marqaba*, apud Bosch “Notas de toponimia”, 49.

³¹ Bosch “Notas de toponimia”, 52.

³² Toma la noticia de la lectura que hace Casiri del ms. 1673 de El Escorial, que contiene una buena parte de la *Iḥāqā*: CASIRI, Michaelis – *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis sive librorum omnium mss. quos Arabiche ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos, Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur, recensio et explanatio*. vol. I-II. Madrid: Impr. A. Pérez de Soto, 1760-1770, cita en vol. I, 113. Bosch «Notas de toponimia», 52.

la tribu beréber de los Zanāta³³, identificándolo con la partida de Adzeneta, ubicada en el término de la población de Benifato, en el Valle de Guadalest.

1.6.

Pocos años después, en 1973, Rachel Arié, en su historia del reino *naṣrī* de Granada³⁴, dentro del capítulo “La vie religieuse et intellectuelle. L’essor artistique”, dedica un apartado a “Le mouvement mystique”. En él enumera algunas personalidades relevantes de la mística andalusí, describe con trazos generales la vida de los místicos andalusíes, su variedad social y profesional (generalmente entre gentes modestas) de sus fieles seguidores, y su procedencia de todo el mundo islámico. Para ello sigue el relato del viaje de Ibn Baṭṭūṭa por la capital granadina (y el estudio que sobre él hiciera É. Lévi-Provençal).

Menciona la referencia de Ibn al-Jaṭīb a la *rābiṭa* fundada por los Banū Sīd Bono en el Albaicín, que identifica como procedentes del Levante, para luego referir que Abū Aḥmad Ŷa’far, su director espiritual, les reunía cada noche para recitar poemas de al-Ḥallāy, recogiendo el texto en que Ibn al-Jaṭīb detalla los ritos que seguían hasta llegar al éxtasis místico. Seguidamente identifica otras personalidades granadinas citadas por Ibn Baṭṭūṭa, y las asocia con las tres rábitas más conocidas de Granada, sobre las que aporta una serie de datos (siguiendo lo que ya escribiera Lévi-Provençal sobre ellas).

1.7.

María Jesús Rubiera en una publicación de 1978 traduce la biografía que dejó Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa* sobre Ibn al-Mu’addīn al-Ḥalfāwī (640-715/1242-1315), sufi de origen tunecino que vivió en Granada³⁵. Además de sus carismas, Ibn al-Jaṭīb destaca que era un comerciante muy rico, y que solía repartir con generosidad donativos y limosnas para socorrer a los pobres y necesitados. Tan famoso fue que, en su entierro, hasta el sultán Ismā’īl I y su corte se sumaron a la multitud que acudió.

Rubiera destaca que algunos emires granadinos tuvieron una estrecha relación con determinados sufíes, como fue el caso de Ibn al-Mu’addīn; Ibn al-Jaṭīb también informa que la *ṭarīqa* de los Sīdi Bona acudía al palacio de La Alhambra, invitados por el sultán, lo mismo que el santón malagueño Ibn al-Zayyāt. En segundo lugar, los *kuttāb* del *Dīwān al-Inṣā’* “que representaban a la nobleza de servicio y a la

³³ Bosch «Notas de toponimia», 65, 72.

³⁴ ARIÉ, Rachel – *L’Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*. París: Éditions De Boccard, 1973, 421-422.

³⁵ RUBIERA MATA, María Jesús – “Un aspecto de las relaciones entre la Ifrīqiya ḥafṣī y la Granada naṣrī: la presencia tunecina en las *ṭarīqāt* místicas granadinas». *Les Cahiers de Tunisie. Actes de la 3ème. Rencontre Tuniso-Espagnole*. 26/103-104 (1978), 165-172.

intelectualidad granadina” también tenían vivo interés por el sufismo, aportando ejemplos de la implicación de los principales nombres de la administración nazari³⁶.

Las *ṭarīqāt* disponían de holgados recursos económicos, procedentes tanto de las limosnas, como de las rentas de los bienes del *waqf* –habices– instituidos en su beneficio, lo cual aumentaría aún más sus recursos. Este flujo de dinero era distribuido como donaciones a los abundantes inmigrantes y granadinos necesitados. En este aspecto menciona como jeques con grandes riquezas a Gālib b. Ḥasan b. Sīdi Bona, sobrino del fundador de la cofradía, a Abū ‘Abd Allāh al-Ṣāhilī, fundador de una *madrasa* de carácter místico en Málaga, y al sufi biografiado, al-Ḥalfawī, de quien aporta datos sobre algunas propiedades en Granada³⁷. Tal era así que, en algunas ocasiones, parece que los sultanes les incautaron algunas haciendas especialmente fértiles y ricas, así como habices especialmente rentables, con la finalidad de aumentar los recursos económicos de palacio. Con ello, muestra que las limosnas y los habices de las *ṭarīqāt* tuvieron una gran relevancia social, “pues constituían un capítulo importante de la beneficencia pública”³⁸.

1.8.

Emilio García Gómez en el prólogo que escribió al libro de M. J. Rubiera sobre Ibn al-Āyayyāb, en 1982, buscando hacer un juicio equilibrado, escribe: “Mi maestro el archiespiritual Massignon, informado por mi poco místico amigo Lévi-Provençal, no sacó las cosas de quicio, pese a su temperamento y quitó mucho hierro”, y esto lo aclara seguidamente entre paréntesis: “(Ben Sīdī Bōno era un *ṣādīlī*, al parecer muy moderado, solo que anti-alfaquí)”³⁹. Con ello no contradice a Massignon, pero tampoco le da la razón.

1.9.

En otro ámbito bien diferente de investigaciones, Carmen Barceló en el libro en que publicó su tesis doctoral sobre los mudéjares valencianos (1984)⁴⁰ menciona la devoción existente en el mausoleo de Atzeneta, en la Vall de Guadalest, donde se tenía devoción a un santo enterrado en su mezquita, posiblemente Gālib Ibn Ḥasan

³⁶ Rubiera, “Un aspecto de las relaciones”, 167-168.

³⁷ Rubiera, “Un aspecto de las relaciones”, 169-170.

³⁸ Rubiera, “Un aspecto de las relaciones”, 172.

³⁹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio – “Prólogo”. in María Jesús Rubiera Mata – *Ibn al-Āyayyāb, el otro poeta de La Alhambra*. 1ª ed. Granada: Patronato de La Alhambra y del Generalife, 1982. 2ª ed. Granada: Patronato de La Alhambra y del Generalife, 1994, 7-14. Cita en 10.

⁴⁰ BARCELÓ TORRES, M^a del Carmen – *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*. Valencia: Universidad de Valencia/Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1984.

Ibn Aḥmad Ibn Sīd Būnu⁴¹, menciona tres documentos de época mudéjar referentes al viaje de mudéjares a Adzeneta y al control real sobre los mismos⁴².

En otro lugar de la obra menciona a los Sīd Bona, que afirma procedentes de Bona (según refieren al-Bunnāhī e Ibn al-Jaṭīb, aunque Barceló no cite fuente), apuntando que su asentamiento estaría relacionado con la aportación de grupos y clanes tribales norteafricanos, entre los siglos XI-XII, con almorávides y almohades. Menciona al ‘Abd Allāh Ibn Sīd Būna de la lápida de Benimaclet, y recordando al epónimo de la saga (cuyo nombre no cita), que “era oriundo de Atzeneta, alquería de la Vall de Guadalest en la que se había establecido su abuelo, en la que poseían abundantes bienes”⁴³.

1.10.1.

Poco tiempo después, María Isabel Calero Secall, en varias investigaciones sobre el cadiazgo en el reino *naṣrī* de Granada, hace mención de algunos miembros de la familia de los Banū Sīd Būna granadinos⁴⁴. Como señala en 1986⁴⁵, las diversas fuentes biográficas nos informan de varios Sīd Būna que fueron cadíes en el reino de Granada, concluyendo que la *ṭarīqa* tenía el derecho a nombrar cadíes, debiendo ser un cadiazgo específico para sus miembros.

1.10.2.

Tras la invitación de M. de Epalza y M. J. Rubiera, el año siguiente, en 1987⁴⁶, envió a la revista *Sharq al-Andalus* un estudio monográfico dedicado a la familia de los Sīd Būnuh/Būna. Este trabajo de M. I. Calero es, sin duda alguna, el primer estado de la cuestión en el que se recogen todos los datos conocidos sobre la saga. Comienza con un primer punto en que aporta diversos datos sobre el onomástico familiar; para ello resalta que “L. Massignon y E. Lévi-Provencal, secundan a J. Ribera y los designa con el nombre familiar de Banū Sīd Bono”, mientras que J. Bosch Vilá, llevado por la afirmación de al-Nubāhī e Ibn al-Jaṭīb, de que la cuna de esta familia era *Būna* (Bona) se inclina por denominarlos como Sīd Būna, opción que adopta M. I. Calero para todos los miembros de la familia⁴⁷. En este primer punto establece un esquema familiar unitario: origen en Adzeneta, y obligado traslado debido a la

⁴¹ Este Gālib Ibn Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn Sīd Būnu es el sobrino de Abū Aḥmad Ŷa‘far, el epónimo fundador, y quien lleva la *ṭarīqa* a Granada, de modo que no es el enterrado en Adzeneta.

⁴² Barceló, *Minorías islámicas*, 96.

⁴³ Barceló, *Minorías islámicas*, 136.

⁴⁴ De esta manera, se enuncian diversos miembros de los Sīd Būna granadinos entre los cadíes relevantes del reino de Granada, en estudios de

⁴⁵ CALERO SECALL, María Isabel – “Cadíes supremos de la Granada *naṣrī*”. in *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants, 1986, 135-159.

⁴⁶ CALERO SECALL, María Isabel – «Los Banū Sīd Būna». *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*. 4 (1987), 35-44.

⁴⁷ Calero “Los Banū Sīd Būna”, 35-36.

conquista aragonesa, primero a Elche y luego a Granada. En el apartado siguiente, comenzando por mencionar el de la lápida de Benimaclet, enumera los datos que las fuentes biográficas aportan sobre otros ocho miembros de la familia, estableciendo de este modo sus perfiles biográficos.

Dedica seguidamente un interesante epígrafe a hablar del desempeño de cargos judiciales por parte de los Sīd Bona, en línea con su estudio anterior. Concluye que ejercieron su cadiazgo en el Albaicín, pero según se indica en la biografía del granadino Abū Aḥmad Ŷaʿfar Ibn Aḥmad Ibn Sīd Būna (m. 765 H.1364 d.C.), “la afirmación de Ibn al-Jaṭīb puede sugerir que los Sīd Būna tenían una jurisdicción especial y juzgaban sólo en asuntos relativos a su *zāwiya*”, lo cual también parece deducirse de un texto de al-Bunnāhī⁴⁸.

El último epígrafe está dedicado a trazar un perfil de las creencias de la *ṭarīqa*, revisando el pensamiento e ideología de la cofradía. Concluye –en sintonía con E. García Gómez y M. Cruz Hernández– que era “un centro *ṣāḍilī* de carácter popular y bastante moderado, siempre dentro del marco de la ortodoxia, pero anti-faquí”, y que, aunque recitaran poemas de al-Ḥallāṣ, “la moderación y ortodoxia de esta *ṭarīqa* parece, hoy, comúnmente aceptada”, dado que, de otro modo, no hubiera sido citada con semblanzas positivas por el riguroso al-Bunnāhī. Ahora bien, señala que es curiosa la ausencia de Abū Aḥmad Ŷaʿfar en la antología de cadíes de al-Bunnāhī, y más cuando se conocían y eran coetáneos. Por ello, Calero avanza que “La omisión de al-Nubāhī [al-Bunnāhī] y de Ibn Baṭṭūṭa, frente a la rica y detallada biografía que le dedica Ibn al-Jaṭīb, condenado pocos años más tarde por sus veleidades místicas, podría sugerir que la *zāwiya* albaicinera radicalizó su postura comprometiéndose con postulados místicos menos moderados. Las palabras de Ibn al-Jaṭīb al comienzo de la biografía así parecen indicarlo”⁴⁹.

1.10.3.

En otro estudio posterior, en 1995⁵⁰, completa su visión sobre el cadiazgo nazarí, publicando un estudio sobre las familias que acapararon los cargos de cadíes en la Granada nazarí. Estudia lo que denomina la “patrimonialización” y herencia del cargo de cadí, los vínculos familiares entre las diversas familias de cadíes, sus relaciones con el poder político y en el epígrafe final elabora una nómina de las familias de cadíes del reino nazarí, mencionando a varios miembros de los Sīd Būna.

⁴⁸ Calero “Los Banū Sīd Būna”, 42.

⁴⁹ Calero “Los Banū Sīd Būna”, 42-43.

⁵⁰ También hace mención en CALERO SECALL, María Isabel – “Familias de cadíes en el reino Nazarí”. in C. Vázquez de Benito; M. Á. Manzano Rodríguez (eds.). *Actas XVI Congreso UEAI (Salamanca, 1993)*. Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional / C.S.I.C., 1995, 73-88..

1.11.

M^a Teresa Ferrer i Mallol en dos de sus libros (1988 y 1989) publica documentos esenciales –sobre todo del Archivo de la Corona de Aragón– que nos aportan gran cantidad de información acerca de los mudéjares valencianos. A través de esta documentación podemos seguir el rastro que dejaron los Banū Sīd Būnuh en el Levante⁵¹, por más que en ella no podamos hallar nombre familiar, sino solo alusión a su lugar de radicación, Adzeneta. Así, nos informa que en la que llaman “mezquita” de Adzeneta, en el Valle de Guadalest, se conservaba la tumba, o mausoleo, de un santo musulmán de enorme fama; en determinados momentos del año acudían a ella en romería muchos musulmanes mudéjares del reino de Valencia, de más allá del mismo, y también de Berbería. No cuesta asociar esta mezquita-mausoleo de Adzeneta con la *zāwiya* en que vivió y fue enterrado Abū Aḥmad ʿĪfār Ibn Sīd Būnuh, que las fuentes árabes ubican en la alquería de Zanīta, el Adzeneta del Valle de Guadalest⁵².

La documentación latina y catalana nos informa de las limitaciones, primero, y luego de la represión real a las peregrinaciones de los mudéjares y musulmanes foráneos a este mausoleo, en consonancia con las medidas restrictivas impuestas por la Iglesia.⁵³

1.12.

En diversas excursiones por el Valle de Guadalest de Mikel de Epalza y María Jesús Rubiera, aparte de disfrutar del entorno natural de la montaña, se interesaron por buscar dónde pudo estar radicada la *zāwiya* de esta familia, buscando no solo un edificio simple (quizás con *qubba* o cúpula), sino la alquería o poblamiento que les habría albergado. En una ocasión, tras contactar con un vecino de la localidad de Benifato, este les condujo a un lugar en la partida de Adzeneta (término municipal de Benifato), en el que, en el lateral de un bancal labrado, aparecían unos muros de construcción antigua, y a unos escasos 50 metros, había una balsa redonda tallada en la piedra, de evidente gran antigüedad.

⁵¹ FERRER I MALLOL, M^a Teresa – *Les aljames sarraïnes de la Governació d’Oriola en el segle XV*. Barcelona: Institut “Milà i Fontanals” del CSIC, 1988, 95-97, Apéndice Documental, docs. n. 36, 42, 106, 107. FERRER I MALLOL, M^a Teresa – *Els sarraïns de la corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona: Institut “Milà i Fontanals” del C.S.I.C., 1989, 95-96.

⁵² La documentación sobre el período mudéjar valenciano, época en la que se produjeron peregrinaciones a la mezquita-mausoleo de Adzeneta la hemos comentado y glosado en diversas publicaciones, de las que citaremos: Franco, “Andalúsies y magrebies”; Franco, “Los Banū Sīd Bono/a”; Franco, “Pervivencia de la devoción”; y la hemos desarrollado y actualizado en Franco, “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos”. Estas publicaciones ya fueron citadas en la nota 11.

⁵³ En el concilio de Vienne de 1311 se había advertido a los monarcas con súbditos musulmanes que se vigilara estrechamente sus peregrinaciones a los sepulcros de sus santones, romerías que la iglesia prohibía porque, según los padres conciliares, eran una ofensa contra la comunidad cristiana, Ferrer i Mallol, *Els sarraïns*, 95.

En los años 1987 y 1988, Mikel de Epalza y yo dimos a conocer en varias publicaciones locales la relevancia de esta familia que se asocia a Cocentaina⁵⁴ y a Guadalest⁵⁵, y también se presentó el hallazgo del lugar donde pudo haber estado situada la *zāwiya*⁵⁶.

1.13.1.

En 1998 Mikel de Epalza me encargó la tarea de articular la diversa información recabada y publicar la propuesta de hallazgo del emplazamiento de la *qarya Zanīta* en que estaba radicada la *zāwiya* en un artículo para la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*⁵⁷. Será este el primero de una serie de trabajos académicos publicados sobre de esta familia de sufíes⁵⁸.

En él se resumen primeramente los datos por entonces conocidos sobre esta familia de místicos, dando luego a conocer los restos y la balsa redonda hallados en la partida de Adzeneta, la *Zanīta* levantina del Valle de Guadalest en que Ibn al-Jaṭīb sitúa el primer asentamiento de la familia.

1.13.2.

Partiendo de los datos biográficos acopiados en el estudio de M. I. Calero de 1987, se articula de nuevo toda la información en una ponencia presentada en 1989 en la Universidad de Granada en el marco del II Congreso hispano-marroquí⁵⁹. En este estudio, publicado en 1992⁶⁰, se hace una síntesis comprehensiva de todos los datos históricos conocidos sobre los diversos miembros de la familia, se completan las diversas biografías con nuevas fuentes, se añaden algunos nuevos personajes encontrados, y se muestra la relación entre las dos ramas de la familia, la alicantina y granadina, así como la continuación del culto en Adzeneta.

En él se establecen los períodos históricos de esta familia de sufíes: el período alicantino, o *šarqī*, de la familia de los Sīd Būnuh; el periodo granadino, en que

⁵⁴ EPALZA, Mikel de – “Cocentaina en los textos árabes”. *Festes de Moros i Cristians a Sant Hipòlit*. Cocentaina: Ajuntament de Cocentaina, 1987 agost, 2 pp.

⁵⁵ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “La familia de los Sīd Bono: unos santos árabes de Guadalest”. *Alcoy. Fiestas de San Jorge. Moros y Cristianos*. Alcoy: Ayuntamiento de Alcoy, 1988 abril, 162-163.

⁵⁶ EPALZA, Mikel de – “La tumba de un santo musulmán en Benifato”. *Alcoy. Fiestas de San Jorge. Moros y Cristianos*. Alcoy: Ayuntamiento de Alcoy, 1988 abril, 264-265.

⁵⁷ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*. 5 (1988), 181-186.

⁵⁸ Los artículos propios mencionados pueden descargarse tanto desde el Repositorio Institucional de la Universidad de Alicante (en línea: [enlace](#), consulta: 15/05/2023), como desde mi perfil personal de la web Academia.edu (en línea: [enlace](#), consulta: 15/05/2023).

⁵⁹ Ponencia presentada al *II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas «Cultura, Ciencia y Sociedad»*, celebrado en Granada, entre el 6-11 noviembre 1989. Fue organizado por el ICMA y la Universidad de Granada.

⁶⁰ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Andalucía y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada”, in *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Cultura, Ciencia y Sociedad”, Granada, 6-11 noviembre 1989*. Madrid: AECE / ICMA, 1992, 217-232.

pasaron a denominarse Sīd Būna; el período mudéjar, en que la información publicada por M. T. Ferrer i Mallol nos señala que continuaban las peregrinaciones al mausoleo de Adzeneta; se indica que en los siglos XV-XVI se reconstruyó la mezquita y siguió habiendo peregrinaciones de mudéjares y moriscos a Adzeneta. Se añaden algunos pocos datos que apuntan a que algunos de ellos permanecieron en Granada tras la conquista, convirtiéndose luego al cristianismo y pasando a ser moriscos. Además, se defiende que los Sīd Būnuh/Bono es la misma familia que luego en Granada será conocida como Sīd Būna /Bona, pues cambia su nombre debido a que cuando llegan a Granada ya hay unos Ibn Būnuh/Bono famosos⁶¹. Se aporta una interpretación para el Sīd, no como dialectalismo de *sayyid* “señor”, sino derivado de “Cid”, que M. de Epalza antes había interpretado como una dialectalización del grado militar de *asad*, “león”⁶², aplicado al Campeador, un título que en el período almohade es corriente, e incluso pasa a la toponimia⁶³.

1.13.3.

En otros trabajos dedicados a Cocentaina en el período andalusí también se hacen diversas menciones de los Sīd Bono. Esta ciudad fue capital comarcal en la estructura administrativa almohade del Šarq al-Andalus, la cual –como escribió Ibn al-Abbār– dependía de su capital provincial de Denia⁶⁴. Al escribir sobre los datos que proporcionan las fuentes árabes sobre Cocentaina obligadamente hay que hacer mención de las personalidades más relevantes asociadas a Cocentaina. Allí vivieron la familia de los Banū Jamīs (importante saga de cadíes y expertos en derecho), y también los Sīd Bono se asocian con ella. Aunque residieran en Adzeneta, en el Valle de Guadalest, no hay duda de que habrían viajado a Cocentaina para hacer gestiones oficiales, acudir a su zoco, etc., y es que no en vano hubo un camino de época romana, empedrado de *lašta* (lajas planas), que desde Altea subía por el Valle de Guadalest y llevaba hasta Cocentaina. También se repasa la nómina de los “contestanos de adopción” citados por las fuentes, se analiza el por qué escribieron en

⁶¹ Es la familia de origen malagueño Ibn Būnuh/Bono, estudiada por: RODRÍGUEZ GÓMEZ, M^a Dolores – “Los Banū Būnuh: Una familia de juristas de Almuñécar”. in *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. vol. I. Granada: Universidad de Granada, 1995, 607-614.

⁶² Ver EPALZA, Mikel de – “El Cid = El León ¿Epíteto árabe del Campeador?”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7 (1990), 227-236. EPALZA, Mikel de – “El Cid y los musulmanes: El sistema de parias-pagas, la colaboración de Aben-Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer”. In *El Cid en el Valle del Jalón. Simposio Internacional*. Calatayud: Centro Estudios Bilbilitanos/Instituto “Fernando el Católico”, 1991, 107-125.

⁶³ Ver EPALZA, Mikel de – “Etimología árabe del Cid, como antropónimo (“El León”) y como topónimo (“El señor y/o gobernador almohade”)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7 (1990), 157-169.

⁶⁴ Sobre la división administrativa almohade del Šarq al-Andalus, ver: EPALZA, Mikel de – “L’ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn Al-Abbār (segle XIII)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5 (1988), 41-67.

árabe el topónimo las diversas fuentes como Qus̄āntāniya, y se expone la relevancia geopolítica de esta capital comarcal en el mapa administrativo almohade⁶⁵.

1.13.4.

Con motivo de la invitación a participar en un congreso en la Universidad de Sevilla en 2006 sobre mística en al-Andalus⁶⁶, volví a reorganizar todas las referencias relativas a los dos períodos de la familia, el levantino y el granadino, ampliando con la consulta de nuevas fuentes árabes las biografías de los personajes mencionados en cada uno de los períodos, levantino y granadino, de la familia. El resultado es un estudio más comprensivo, con una mayor interrelación entre los miembros de la familia biografiados y con un cuadro al final en que se resume la evolución familiar.

Se vuelven a incluir las explicaciones relativas al cambio de nombre de Būnuh a Būna, lo cual habría sido para evitar la confusión con los conocidos malagueños Banū Būnuh, familia a la que pertenecía el famoso agrónomo y farmacólogo Abū Muhammad Ibn al-Bayṭār (c. 576-646 H./c. 1190-1248 d.C.). Se añade una hipótesis de procedencia familiar de los Būnuh en el Toledo del s. X, y se desarrolla notablemente la información publicada por M. T. Ferrer i Mallol sobre la permanencia de mudéjares en Adzeneta tras la conquista cristiana, y sobre las peregrinaciones que los musulmanes del Reino de Valencia y Granada realizaban a esta tumba. Se apunta que el Almirante de Aragón, señor de Guadalest en el s. XVI autoriza la reconstrucción de esta mezquita, lo cual le acarreará la incoación de un proceso inquisitorial en su contra que se prolongará hasta su muerte. Finalmente se documenta la conversión de algunos Sīd Būna granadinos, su permanencia en Granada tras la conquista de los Reyes Católicos y su cambio de nombre a Çaybona o Çaydbona, presentando al final del estudio las líneas de investigación sobre las diversas ramas de la familia que han de ir completándose en un futuro.

La publicación se hizo esperar, viendo la luz en 2009 como libro independiente del congreso⁶⁷. Esto me permitió aprovechar el cuadro genealógico publicado en la

⁶⁵ Los artículos dedicados a Cocentaina son, por orden cronológico: FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina i els contestans al període àrab”. *Cocentaina*. Cocentaina: Ajuntament de Cocentaina, 1992, 24 pp. FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina en el período islámico: poblamiento y geopolítica”. *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante. Homenaje a Juan Manuel del Estal*. 9 (1992-1993), 69-99. FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina, capital comarcal i enclavament estratègic en època islàmica”. *Alberri*. 10 (1997), 55-85. FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Personatges il·lustres de Cocentaina en l'època andalusina (ss. VIII-XIII), segons les fonts àrabs». in *Els musulmans al Comtat. 1609-2009. 400 anys de l'expulsió*. Cocentaina: Centre d'Estudis Contestans, 2009, 109-125.

⁶⁶ Congreso Internacional “*Una herencia espiritual común: Al-Andalus y el Magreb*”, celebrado en la Universidad de Sevilla entre los días 26-27 de octubre de 2006. Dirección académica y organización: Amina González Costa y Gracia López Anguita (USE). Patrocinado por Fundación el Monte, Decanato de la Universidad de Sevilla y Grupo de investigación “El Saber en al-Andalus” HUM 779.

⁶⁷ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. in Amina González Costa; Gracia López Anguita (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 165-191.

BA, al cual añadí una identificación numérica para localizar mejor los miembros que se citan. Este cuadro se publica al final del presente artículo.

1.13.5.

En paralelo al congreso antes citado, fui invitado a participar en la *Biblioteca de Al-Andalus* [*BA*], diccionario enciclopédico de sabios andalusíes cuyo responsable de edición y director es Jorge Lirola Delgado, y en algunos volúmenes también José Miguel Puerta Vilchez, saliendo editados dos artículos consecutivos en el vol. 5, en 2007. Se decidió hacer una entrada para cada uno de los períodos principales de la familia: el levantino y el granadino.

Abū Aḥmad ʿĀfar Ibn Sīd Būnuh, el sufi más relevante de los miembros levantinos, por ser el fundador de la *ṭarīqa* y *zāwiya* en Adzeneta y el autor del *Kitāb al-šihāb*, es la biografía principal que encabeza el artículo dedicado al período *šarqī*⁶⁸. Se inicia dando noticia del Sīd Būnuh de la lápida de Benimaclet: Tras este se aporta la biografía de Abū Aḥmad Yaʿfar Ibn Sīd Būnuh y se da noticia de hasta diez miembros más de la familia. A estas informaciones siguen otras sobre sus discípulos y amigos, y sobre la localización en Adzeneta de la *qarya Zanīta* familiar. Tras la forzosa emigración de la *ṭarīqa* allí radicada a Granada, M. T. Ferrer i Mallol publicó una documentación de la cancillería aragonesa que nos informa que a Adzeneta en época mudéjar siguieron acudiendo en peregrinación musulmanes para visitar la antigua tumba. Se concluye este artículo con un epígrafe dedicado a resumir los principales aspectos de su obra, el *Kitāb al-šihāb*, escrito por A. Bernarafa⁶⁹, el editor de la misma.

Un segundo artículo fue dedicado a la personalidad más importante del período granadino, que fue Abū Tammām Gālib Ibn Sīd Būna⁷⁰. En él se aportan los datos sobre siete biografías de miembros de la familia del período granadino, con detenimiento especial en la de Abū Tammān Gālib; la complementa la traducción del texto en que Ibn al-Jaṭīb detalla los ritos de la *ṭarīqa*; se habla del cambio de nombre de Būnuh a Būna, y del Sīd; se avanza un posible origen de la familia en Toledo y su traslado a Valencia en el s. XI, y se avanzan datos referidos al período morisco de sus sucesores granadinos.

Los dos artículos suponen un buen estado de la cuestión en cuanto a los datos que poseemos sobre los dos períodos de los Sīd Būnuh/Būna. Vislumbrando

⁶⁸ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 337-342 [n. 1152].

⁶⁹ BENARAFÁ, A. – “Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad. 1. Obra: *Kitāb al-šihāb. Mawʿiẓa li-ūlī l-albāb* (Libro del lucero. Advertencia para los espíritus dotados de inteligencia)”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 342-344 [n. 1152].

⁷⁰ FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 344-350 [n. 1153].

que sería difícil encontrar novedades que puedan cambiar nuestra percepción actual, resulta que hemos encontrado que Ibn ‘Arabī hace alusión a un personaje de la familia, y también hemos hallado otras novedades que esperamos publicar próximamente. Realmente es el fuego que no cesa.

1.13.6.

Habiendo sido destruida la mezquita de Adzeneta, probablemente como consecuencia de los desórdenes de las Germanías (1519-1523), o por orden de las autoridades civiles, presionadas por la Iglesia, sabemos que el señor de los valles de Seta y Guadalest, Sancho de Cardona, más conocido por su cargo de Almirante de Aragón, a petición de sus vasallos moriscos, les autoriza a que reconstruyan la mezquita de Adzeneta. Con ello mantuvieron su culto musulmán y, según parece, continuaron llegando moriscos del Reino de Valencia, y musulmanes del reino de Granada y del Magreb en peregrinación a ella. Consecuencia de este hecho, la Inquisición incoará un proceso inquisitorial contra Sancho de Cardona, que se inicia en 1540, sin que su altísima posición le librara de tener que rendir cuentas. El proceso se dilató en el tiempo, dictándose sentencia en 1569, y en 1570 el Almirante de Aragón Sancho de Cardona se vio obligado a recluirse en un monasterio de Cuenca, autorizándose en 1571 el traslado a un convento de Valencia, para fallecer poco tiempo después, contando con unos 75 años.

El estudio de este proceso inquisitorial ha dado origen a dos artículos, que publicamos en honor de los moriscólogos Abdelhakim Slama Gafsi (2022) y Bernard Vincent (2023)⁷¹. En el primero de ellos se presentan los trazos generales del proceso y en el segundo se hace un estudio en profundidad del contenido del mismo, sacando las principales conclusiones acerca de la vida de los moriscos del Valle de Guadalest en el s. XVI. Después de ello, sabemos que la mezquita de Adzeneta sufrió su definitiva destrucción en tiempos de Felipe II, acabándose de este modo con el culto en Adzeneta.

1.14.

Tiempo después, Miguel Cruz Hernández, en el volumen dedicado a Al-Andalus de su magistral *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (en su segunda edición de 1996)⁷² dedica un epígrafe casi completo a la familia de los Sīdī Būna,

⁷¹ FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Pervivencia de la devoción en época mudéjar y morisca en la mezquita-mausoleo de los Sid Bono en Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante)”. *Revue d’Histoire Megrébine (Epoques moderne et contemporaine). Al-mağalla al-tārīḥiyya al-mağribiyya*. 187-188 (2022) 129-151. FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso Inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571)”. *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos. Homenaje a Bernard Vincent*. 23 (2019-2021 [2023]), 415-443.

⁷² CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel – *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus*. 2ª ed., vol. II. Madrid: Alianza, 1996, 632.

repitiendo el mismo razonamiento de García Gómez: “el grupo místico más curioso de la Granada naṣrī fue el de la zāwiwa de los Sīdī Būna en el Albaicín, tan šāḍilī y esotérica que solían citar al peligroso al-Ḥallāy para así tener en vilo a los celosos alfaquies granadinos”⁷³. Como curiosidad, en este epígrafe Cruz Hernández recogió resumida toda la información sobre esta familia que publiqué en mi artículo de 1992, haciendo suya la interpretación del cambio del nombre, su posible origen en Toledo, y los periodos de la familia y la existencia de un posterior período morisco en Granada⁷⁴.

1.15.

Ni podemos, ni debemos, extendernos más en el análisis de tan ingente bibliografía que se ha generado en torno a los Sīd Būnuh/Būna. Pero no queremos dejar de mencionar que, una vez mostrada la relevancia del período granadino de la familia, y demostrado que algunos se convirtieron al cristianismo como Çaybona, Çeybona o Çaydbona, un buen número de historiadores ha publicado nueva documentación y datos sobre ellos. Su mera enumeración sería largo de referir. De este modo, Bernard Vincent, Manuel Espinar Moreno, Amelia García Pedraza, Enrique Soria Mesa, Manuel Francisco Fernandez Chaves, Bárbara Boloix y otros tantos que no enumeraremos, son parte relevante del elenco de quienes han proporcionado documentos que hacen viva la presencia de estos Çaydbona moriscos.

De hecho, hay un libro titulado *Rábitas y espacios para la santidad. Espiritualidad musulmana y sufismo*, del cual son coordinadores Rachid El Hour y Francisco Franco-Sánchez, presentado para ser publicado en el CSIC y aún en espera de aprobación, en el que se presentan varios artículos de Bárbara Boloix, Manuel Espinar, Nuria Viúdez y Lorenzo Padilla que tratan y esclarecen diversos aspectos sobre la rábita, los lugares y la presencia de los Çaybona granadinos.

1.16.

Llegado a este punto hemos de mencionar que la investigadora Nuria Viúdez García ha elaborado una tesis doctoral, defendida en 2022, en la que, tras recorrer ocho archivos, y reunir más de 1.300 documentos, con esta abundante documentación ha podido hacer una reconstrucción de los árboles familiares de las dos ramas principales de los Çaybona moriscos⁷⁵. Como resultado de las investigaciones en esta línea, N. Viúdez también ha publicado un trabajo en que extrae importantes

⁷³ García Gómez, “Prólogo”, 10. *Vide supra* §1.9. Cruz, *Historia del pensamiento*, 632.

⁷⁴ Franco, “Andalusíes y magrebíes”, *passim*. Cruz, *Historia del pensamiento*, 632-633.

⁷⁵ VIÚDEZ, Nuria – *Los Aben Çaydbona, una élite familiar en la oligarquía urbana granadina (1490–1632)*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Universidad de Alicante, diciembre de 2022. Tesis de doctorado dirigida por Francisco Franco-Sánchez.

conclusiones sobre los Caydbona en base a documentación romanceada, esto es traducida del árabe al romance⁷⁶.

2. El *Kitāb al-šihāb*, obra de Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Sīd Būnuh y su relación con la *ṭarīqa Būnīya*

Hasta el año 2005 se desconocía que algún miembro de esta familia hubiera dejado producción escrita de cualquier, pues ninguno de sus principales biógrafos afirma nada, ni aporta dato alguno al respecto. En ese año Abdelilah Benarafa, archivero de la al-Jizāna al-Ḥasānīya (o Biblioteca Real de Rabat), publicó el contenido de un manuscrito allí depositado, procedente de Marraquesh, supuestamente de la *ṭarīqa Būnīya*. Titulado *Kitāb al-šihāb*, cuyo autor habría sido Abū Aḥmad Ŷa'far Ibn Sīd Būnuh (524-624 H./1130-1227 d.C.).

A. Benarafa hará una edición de este *unicum* y la dará a la imprenta, añadiéndole una muy interesante introducción, en la que sintetiza las aportaciones de un manuscrito de difícil lectura y más difícil comprensión⁷⁷. Con posterioridad volvió a sintetizar la importancia de la obra en otro estudio suyo de 2009.⁷⁸ En este mismo volumen, realicé una síntesis de los datos conocidos sobre la familia, tomando algunos datos de la obra⁷⁹.

El hallazgo al sur del Marruecos del manuscrito “unicum” del *Kitāb al-šihāb*, manuscrito propiedad de la *zāwiya* de Sīdi Aḥmad Mūsā –aunque actualmente se encuentra en la Biblioteca Real de Rabat–, así como la noticia de la pervivencia de una *ṭarīqa* denominada *Būnīya* al menos en Marraquesh⁸⁰ y otra de *zāwiya* Sīd Būnuh en Alcazarquivir⁸¹, nos indica que sí que hubo una transmisión de legado místico y un traslado físico de la cofradía al Magreb, una historia ésta que está aún por completar. Según refiere su Abdelilah Benarafa⁸² el título completo de ésta es *Kitāb al-šihāb maw'iza li-ūlī l-albāb* (La estrella centelleante, advertencia para los espíritus dotados de inteligencia). Este manuscrito proviene de una *zāwiya*

⁷⁶ VIÚDEZ, Nuria – “Novedades sobre los Banū Sīd Būna en el reino nazarí de Granada a través de documentación romanceada (1334-1500)”. *eHumanista/IVITRA* [En línea], 20, 2021, pp. 33-52. [Consultado en 19 abril 2023]. California: University of California at Santa Barbara. Semestral. Disponible en: [enlace](#).

⁷⁷ IBN SĪD BŪNUH, Abū Aḥmad Ŷa'far – *Kitāb al-šihāb. Maw'iza li-ūlī l-albāb*. ‘Abd al-‘Ilāh Ibn ‘Arafa (introd., ed. ár.). Casablanca: Markaz al-Turāṭ al-Taqāfi al-Magribī, 2005.

⁷⁸ BENARAFÁ, Abdelillah – “Abu Ahmad Ja'far Ibn Saydabun et son ouvrage retrouvé “Kitāb ash-shihāb”. In Amina González Costa; Gracia López Anguita (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, pp. 101-117.

⁷⁹ Franco, “Los Banū Sīd Bono/a”.

⁸⁰ La fotografía de su puerta de ingreso puede verse en la ed. ár. del *Kitāb al-šihāb*²⁴⁴.

⁸¹ En donde hay una *zāwiya* Sīd Būnuh, según información que agradecemos al Prof. Rachid El Hour.

⁸² En la interesante introducción que precede la edición de su obra, y también en el epígrafe que dedica Benarafa, “Ibn Sīd Būnuh”.

situada en el sur de Marruecos, la *zāwiya* Sīdī Aḥmad wa-Mūsā. Está escrito sobre pergamino, relativamente bien conservado; en la primera página no se lee bien el título, pero hasta el final se puede mantener una buena lectura de su texto.

En el frontispicio aparece un nombre, un personaje de Fez⁸³(ي سافلا⁸³) probablemente uno de los propietarios. En el folio 204, una nota atestigua que:

“Esta obra ha sido comprada al Šarīf Muley Hašim Ibn Bū ‘Azza el 18 de dū l-qa‘da del año 1215 de la hégira (2 de abril 1801 J.C.), por el humilde servidor de Dios, Muḥammad Ibn Muḥammad al-‘Irīgī al-Idrīsī de nisba, -¡que Dios le perdone!-”.

En el *explicit* del final de la obra no se mencionan ni la fecha, ni el autor de la copia. El manuscrito es de considerables dimensiones y lo componen 209 folios que presentan una escritura andalusí regular y vocalizada.

Sobre su contenido, recoge unas visiones de Abū Aḥmad Ŷa‘far Ibn Sīd Bono Benarafa deduce que hacia los 90 años pasaba por una etapa difícil, pues las disputas entre sus discípulos llegaban a su punto álgido.

Constata A. Benarafa que la obra está dividida en dos partes desiguales, cada una de las cuales refiere un conjunto de visiones. Hay un total de 73 visiones, de las cuales 71 primeras son del *šayy* Abū Aḥmad Ŷa‘far Ibn Sīd Būnuh y 2 son de su sucesor (por ser esposo de Maryam, la menor de sus hijas) y yerno Abū l-Faḍl al-Kabīr. El mismo Sīd Būnuh dio instrucciones para que se guardara el secreto acerca de sus visiones, con la única excepción de los más íntimos. Numerosos son los pasajes del *Kitāb al-šihāb* que insisten en este imperativo secretismo, dado su carácter, que podría ser considerado heterodoxo.

La fecha de la obra probablemente es posterior al año 652/1254, año de la partida de la cofradía de la alquería de Zanīta, Adzeneta a Granada.

Pocos más datos históricos se pueden extraer de la obra, más allá de los relativos a la genealogía familiar, que han sido articulados como un cuadro-resumen genealógico articulado en forma de cuadro.⁸⁴

⁸³ Nota ilegible en el frontispicio: “Al Fāsī”. Manuscrito del *Kitāb aš-šihāb*, Biblioteca Real de Rabat.

⁸⁴ Franco, “Los Banū Sīd Bono/a” 191. Franco, “Personatges il·lustres”, 115-117.

3. El *Kitāb al-Ṭabāq* y sus informaciones

El otro manuscrito que nos informa sobre esta *ṭarīqa* Sīd Būnuh es el acéfalo *Kitāb al-Ṭabāq*, manuscrito sin título, escrito por un desconocido al-Ṭabāq, por quien se ha denominado el manuscrito, del cual apenas podemos deducir nada de su propia obra, aunque sabemos que fue otro tardío discípulo de Abū Aḥmad Ŷa‘far.

Fue utilizado profusamente por Benarafa para elaborar su introducción a la edición del *Kitāb al-Šiḥāb*, pues proporciona importante información acerca de los acontecimientos y la vida de los discípulos de la *ṭarīqa* en Guadalest.

El *Kitāb al-Ṭabāq* menciona algunos de sus parientes y discípulos. En primer lugar se cita a su sobrino y yerno Abū l-Fadl al-Kabīr, que será su sucesor en la dirección de la *ṭarīqa*. Igualmente informa que Abū Aḥmad Ŷa‘far Ibn Sīd Būnuh tuvo tres hijas Fātima, Maryam y Asmā. Por su parte Abū Aḥmad Ŷa‘far fue sucedido en la jefatura de la *ṭarīqa* por su tío materno Abū ‘Ali Ḥasan de quien aprendió y fue sucedido por Abū Tammām Gālib. En otro lugar se dice que le sucedió también Abū l-Fadl al-Kabīr, hijo de un hermano del *šayj*.

BIBLIOGRAFÍA

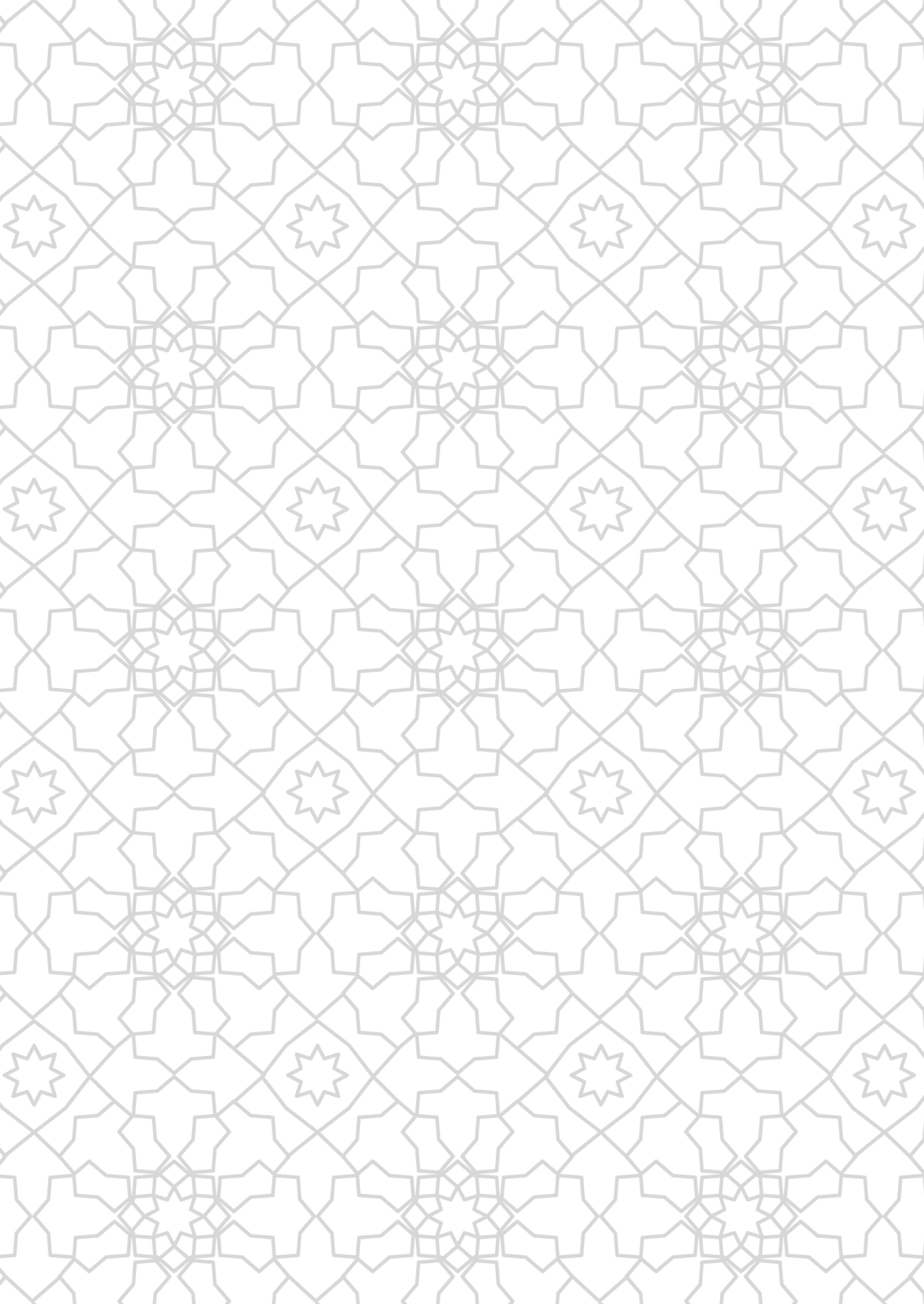
- ARIÉ, Rachel – *L’Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*. París: Éditions De Boccard, 1973.
- BARCELÓ TORRES, M^a del Carmen – *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y Dialecto*. Valencia: Universidad de Valencia/Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1984.
- BARCELÓ TORRES, M^a Carmen – “La epigrafía árabe”. in A. Ribera (coord.). *Guía arqueológica de Valencia*. Valencia: Conselleria de Cultura de la Generalitat, 1989, 84-89.
- BARCELÓ, Carmen – *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*. vol. 1-2. Valencia: Universidad de Valencia, 1998.
- BENARAFÁ, A. – “Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad. 1. Obra: *Kitāb al-šihāb. Maw‘iẓa li-ūlī l-albāb* (Libro del lucero. Advertencia para los espíritus dotados de inteligencia)”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 342-344 [n. 1152].
- BENARAFÁ, Abdelillah – “Abu Ahmad Ja‘far Ibn Saydabun et son ouvrage retrouvé “Kitāb ash-shihāb”. In Amina González Costa; Gracia López Anguita (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 101-117.
- BOSCH VILÁ, Jacinto – “Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle. A propósito de unas correcciones a un pasaje de la edición del *Kitāb al-marqaba al-‘ulyā* de al-Nubāhī”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 12-13 (1963-1964), 47-74. Artículo reimpresso, en la revista: *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 3 (1986), 201-230.
- AL-BUNNĀHĪ [AL-NUBĀHĪ], Abū l-Ḥasan Ibn ‘Abd Allāh – [*Kitāb al-marqabat al-‘ulyā*] *Ibn al-Ḥasan al-Nubāhī. Tārīj qūḍāt al-Andalus. Histoire des juges d’Andalousie intitulée Kitāb al-markabat al-‘ulyā*. Évariste Lévi-Provençal (ed. ár.). El Cairo, Editions du Scribe Egyptien, 1948. Reimpresión: Beirut: Al-Maktab al-Tiḡārī li-l-Ṭiba‘a wa-l-Našr wa-l-Tauzī‘, [s.a.: 1980].
- CALERO SECALL, María Isabel – “Cadíes supremos de la Granada naṣrī”. in *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisés, 1986, 135-159.
- CALERO SECALL, María Isabel – “Los Banū Sīd Būna”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*. 4 (1987), 35-44.

- CALERO SECALL, María Isabel – “Familias de cadíes en el reino Nazarí”. in C. Vázquez de Benito; M. Á. Manzano Rodríguez (eds.). *Actas XVI Congreso UEAI (Salamanca, 1993)*. Salamanca: Agencia Española de Cooperación Internacional / C.S.I.C., 1995, 73-88.
- CALERO SECALL, María Isabel – “Los Banū I-Ḥasan al-Bunnāhī: una familia de juristas malagueños (ss. X-XV)”. in *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*. Granada: Universidad de Granada, 1999, 53-76.
- CASIRI, Michaelis – *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis sive librorum omnium mss. quos Arabiche ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos, Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur, recensio et explanatio*. vol. I-II. Madrid: Impr. A. Pérez de Soto, 1760-1770.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel – *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Ándalus*. 2ª ed., vol. II. Madrid: Alianza, 1996.
- EPALZA, Mikel de – “Cocentaina en los textos árabes”. *Festes de Moros i Cristians a Sant Hipòlit*. Cocentaina: Ajuntament de Cocentaina, 1987.
- EPALZA, Mikel de – “La tumba de un santo musulmán en Benifato”. *Alcoy. Fiestas de San Jorge. Moros y Cristianos*. Alcoy: Ayuntamiento de Alcoy, 1988 abril, 264-265.
- EPALZA, Mikel de – “L’ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn Al-Abbār (segle XIII)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 5 (1988), 41-67.
- EPALZA, Mikel de – “Etimología árabe del Cid, como antropónimo (“El León”) y como topónimo (“El señor y/o gobernador almohade)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 7 (1990), 157-169.
- EPALZA, Mikel de – “El Cid = El León ¿Epíteto árabe del Campeador?”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* 7 (1990), 227-236.
- EPALZA, Mikel de – “El Cid y los musulmanes: El sistema de parias-pagas, la colaboración de Aben-Galbón, el título de Cid-León, la posadita fortificada de Alcocer”. In *El Cid en el Valle del Jalón. Simposio Internacional*. Calatayud: Centro Estudios Bilbilitanos/Instituto “Fernando el Católico”, 1991, 107-125.
- FERRER I MALLOL, Mª Teresa – *Les aljames sarraïnes de la Governació d’Oriola en el segle XV*. Barcelona: Institut “Milà i Fontanals” del CSIC, 1988.
- FERRER I MALLOL, Mª Teresa – *Els sarraïns de la corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV. Segregació i Discriminació*, Barcelona: Institut “Milà i Fontanals” del C.S.I.C., 1989.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* 5 (1988), 181-186.

- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “La familia de los Sīd Bono: unos santos árabes de Guadalest”. *Alcoy. Fiestas de San Jorge. Moros y Cristianos*. Alcoy: Ayuntamiento de Alcoy, 1988 abril, 162-163.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Andalusies y magrebies en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada”, in *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Cultura, Ciencia y Sociedad”*. Granada, 6-11 noviembre 1989. Madrid: AECI / ICMA, 1992, 217-232.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina i els contestans al període àrab”. *Cocentaina*. Cocentaina: Ajuntament de Cocentaina, 1992.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina en el período islámico: poblamiento y geopolítica”. *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante. Homenaje a Juan Manuel del Estal*. 9 (1992-1993), 69-99.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Cocentaina, capital comarcal i enclavament estratègic en època islàmica”. *Alberri*. 10 (1997), 55-85.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Ibn Sīd Būnuh, Abū Aḥmad”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 337-342 [n. 1152].
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Ibn Sīd Būnuh/Būna, Abū Tammām”. in Jorge Lirola Delgado (dir., ed.) – *Biblioteca de al-Andalus*. vol. 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, 344-350 [n. 1153].
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Personatges il·lustres de Cocentaina en l'època andalusina (ss. VIII-XIII), segons les fonts àrabs». in *Els musulmans al Comtat. 1609-2009. 400 anys de l'expulsió*. Cocentaina: Centre d'Estudis Contestans, 2009, 109-125.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco – “Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. in Amina González Costa; Gracia López Anguita (eds.) – *Historia del sufismo en al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*. Córdoba: Almuzara, 2009, 165-191.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Pervivencia de la devoción en época mudéjar y morisca en la mezquita-mausoleo de los Sīd Bono en Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante)”. *Revue d'Histoire Megrébine (Epoques moderne et contemporaine)*. *Al-mağalla al-tārīḥiyya al-mağribiyya*. 187-188 (2022) 129-151.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco – “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso Inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571)”. *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos. Homenaje a Bernard Vincent*. 23 (2019-2021 [2023]), 415-443.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio – “Prólogo”. in María Jesús Rubiera Mata – *Ibn al-Āyyāb, el otro poeta de La Alhambra*. 1ª ed. Granada: Patronato de La Alhambra y del

- Generalife, 1982. 2ª ed. Granada: Patronato de La Alhambra y del Generalife, 1994, 7-14.
- IBN BAṬṬŪṬA, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – [Tuḥfat al-nuzzār] *Voyages d’Ibn Batoutah. Texte arabe acompagné d’une traduction*, C. Défrémery; B. R. Sanguinetti (ed. ár., trad. fr.). vols. 1-4. París: Sociéte Asiatique/Imprimerie Nationale, 1853-1858.
- IBN AL-JAṬĪB, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*. Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Ms. 1673.
- IBN AL-JAṬĪB, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*. vols. 1-2. El Cairo: Maṭba‘at al-Mawsū‘āt, 1319 H./1901 e.C.
- IBN ŠARĪFA, Muḥammad – “Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī”. *Akādīmiya. Académia. Revue de l’Académie du Royaume du Maroc*, 13 (1998), 71-89.
- IBN SĪD BŪNUH, Abū Aḥmad Ŷa‘far – *Kitāb al-šihāb. Maw‘iza li-ūlī l-albāb*. ‘Abd al-‘Ilāh Ibn ‘Arafā [=Abdelillah Benarafa] (introd., ed. ár.). Casablanca: Markaz al-Turāṭ al-Ṭaqāfī al-Magribī, 2005.
- LÉVI-PROVENÇAL, Évariste – «Le voyage d’Ibn Baṭṭūta dans le royaume de Grenade (1350)». in *Mélanges offerts à William Marçais par l’Institut d’Etudes Islamiques de l’Université de Paris*. París: G. P. Maisonneuve, 1950, 205-223.
- AL-MAQQARĪ, Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad – [Nafḥ al-ṭīb]. *Analectes sur l’Histoire et la Littérature des Arabes d’Espagne par al-Maḥḥarī*. Reinhardt P. Dozy; Gustave Dugat; Ludolf Krehl; William Wrigth (ed. parc. ár.). vols. I-II. Leiden: E. J. Brill, 1855-1861.
- MASSIGNON, Louis – «Ibn Sab‘īn et la «conspiration ḥallāgienne» en Andalusie et en Orient au XIIIe siècle». in *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. vol. II. París: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, 661-681.
- RIBERA Y TARRAGÓ, Julián – “Enterramientos árabes en Valencia”. in Julián Ribera y Tarragó – *Disertaciones y Opúsculos. Edición colectiva que en su jubilación del profesorado le ofrecen sus discípulos y amigos [1887-1927]*. t. II. Madrid: Imprenta de Estanislao Mestre, 1928, 257-266.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, Mª Dolores – “Los Banū Būnuh: Una familia de juristas de Almuñécar”. in *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. vol. I. Granada: Universidad de Granada, 1995, 607-614.
- RUBIERA MATA, María Jesús – “Un aspecto de las relaciones entre la Ifrīqiya ḥafṣī y la Granada naṣrī: la presencia tunecina en las ṭarīqāt místicas granadinas». *Les Cahiers de Tunisie. Actes de la 3ème. Rencontre Tuniso-Espagnole*. 26/103-104 (1978), 165-172.
- SEYBOLD, Christian Friederich – “Maccariana I. Onteniente, Cocentina, Fiñana, Alcaudete en Almacarī”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (1912), 125-128.

- VIÚDEZ, Nuria – “Novedades sobre los Banū Sīd Būna en el reino nazarí de Granada a través de documentación romanceada (1334-1500)”. *eHumanista/IVITRA* [En línea], 20, 2021, 33-52. [Consultado en 19 abril 2023]. California: University of California at Santa Barbara. Semestral. Disponible en: [enlace](#).
- VIÚDEZ, Nuria – *Los Aben Çaydbona, una élite familiar en la oligarquía urbana granadina (1490–1632)*. San Vicente del Raspeig (Alicante): Universidad de Alicante, diciembre de 2022. Tesis de doctorado dirigida por Francisco Franco-Sánchez.



Los *Ijwān al-Şafā'* (siglos III-IV/IX-X) y su impacto en los eruditos sufíes andalusíes

Mourad Kacimi

Universidad de Valencia

Mourad.kacimi@uv.es

Resumen

El presente trabajo se centra en resaltar el impacto de los *Ijwān al-Şafā'* en los eruditos sufíes andalusíes. En primer lugar, se aportan datos sobre el movimiento de los *Ijwān al-Şafā'* entre los siglos III/IX-IV/X y se destaca el carácter filósofo-místico de sus *Rasā'il*. Luego se estudia la influencia de los Hermanos de la Pureza en los filósofos y místicos andalusíes: primero se resalta el pensamiento filosófico batiní común entre los *Ijwān al-Şafā'* e Ibn Masarra (m. 931), y el autor de *Rutbat al-ḥakīm* (del siglo IV/X). De igual modo, se investiga el impacto de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* sobre otros místicos posteriores como Ibn al-'Arīf (m. 1141), Ibn Barraġān (m. 1141), Ibn Ṭufayl (m. 1185), Ibn 'Arabī (m. 1240) e Ibn Sab'īn (m. 1271).

Palabras claves

Ijwān al-Şafā'; pensamiento; impacto; sufismo; al-Ándalus

The Brethren of Purity (3rd-4th/9th-10th centuries) and their impact on Andalusian Sufi scholars

Abstract

The present paper highlights the impact of the Ikhwān al-Şafā' on the Andalusian Sufi scholars. The data on the movement of the Ikhwān al-Şafā' between 3rd-4th/9th-10th centuries are reported. After that, the philosophical-mystical character of their *Rasā'il* is explained. Besides, the influence of the Brethren of Purity on Andalusian philosophers and mystics is examined, and the common philosophical and esoteric thought between the Ikhwān al-Şafā' and Ibn Masarra (d. 931), and the author of *Rutbat al-ḥakīm* (from the 4th / 10th century) are analyzed. Similarly, the impact of the *Epistles of the Brethren of Purity* on later mystics such as Ibn al-'Arīf (d. 1141), Ibn Barraġān (d. 1141), Ibn Ṭufayl (d. 1185), Ibn 'Arabī (d. 1240) and Ibn Sab'īn (d. 1271) is investigated.

Keywords

Brethren of Purity; thought; impact; Sufism; al-Andalus

1. Introducción

El presente trabajo ofrece datos sobre los Hermanos de la Pureza y sobre el posible contenido sufí de sus *Rasā'il*. La identificación de sus autores sigue siendo un debate entre los investigadores. Motivo por el cual, se extiende el debate sobre el periodo de la elaboración de sus *Rasā'il* y sobre la verdadera intención de sus autores. Resulta importante analizar las versiones que tratan la identidad de los Ijwān al-Şafā' para poder afirmar su impacto sobre otros eruditos posteriores, en concreto sobre los eruditos andalusíes que vivieron en la primera mitad del siglo IV/X como es el caso de Ibn Masarra (m. 931) y el autor de la *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*.

En la actualidad, los investigadores se basan sobre dos versiones: la versión ismailí que atribuye las *Rasā'il* al *imām* al-Maṣṭūr Aḥmad Ibn 'Abd Allāh (m. 212/827)¹. La segunda versión se basa sobre el texto más antiguo que aporta datos sobre la obra. Se trata de la versión de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī que la atribuye a un grupo de autores del siglo X.

En esta investigación, se resalta las características del contenido de *Las Rasā'il*, en particular su aspecto sufí. Las peculiaridades filosóficas y místicas de sus *Epístolas* nos permiten ver hasta qué punto el pensamiento filosófico sufí de los Hermanos de la Pureza llegó a influir en posteriores místicos andalusíes como Ibn Masarra, el autor de *Rutba al-ḥakīm*, Ibn Ṭufayl, Ibn 'Arabī, e Ibn Sab'īn.

2. Sobre los Ijwān al-Şafā' y sus *Rasā'il*

La denominación de Ijwān al-Şafā' es una referencia a los autores de un compendio filosófico-religioso escrito en idioma árabe entre los siglos IX y X, o que este compendio está dirigido al grupo de los Ijwān al-Şafā'. Su obra conocida tradicionalmente por el título *Rasā'il Ijwān al-Şafā' wa-jullān al-wafā'* está compuesta de 52 epístolas. Se consideran estas *Rasā'il* una enciclopedia islámica que presenta la filosofía con una perspectiva religiosa. La riqueza de su temática incluye las *'ulūm al-awā'il*, (ciencias de los antiguos), y el pensamiento de las escuelas de su época. Además, su contenido presenta un aspecto sufí y una tendencia chíi.

¹ Parece que hay incertidumbre sobre su fecha de su muerte. Mustafá Gālib registra que hubo diferencia entre los historiadores sobre el lugar y la fecha de su nacimiento. Señala que la mayoría de las fuentes afirman que murió en Mişyāf en 212/827, ver GĀLIB, Muṣṭafā – “Muqaddima”. en *al-Risāla al-yāmi'a*. Beirut: Dār al-Andalus, 1981, pp. 7-11, pero Muḥammad Ḥasan al-A'ḍamī afirma que 'Abd Allāh murió en 212/827 y fue conocido con el nombre de Aḥmad al-Wafī, y su hijo Aḥmad Ibn 'Abd Allāh, murió en 229/843 y fue conocido como Muḥammad al-Taḳī. Véase AL-A'ḌAMĪ, M. Ḥ.– *'Abqariyya al-Fāṭimiyyīn, Aḍwā' 'alā fīkr wa tāriḫ al-fāṭimiyyīn*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1970, p. 79.

2.1. Periodo de composición de los *Ijwān al-Şafā'*

El texto de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* no lleva fecha de composición. Debido a ello, las posteriores fuentes ofrecen dos versiones distintas sobre su autor y su motivo de composición. En este apartado exponemos y analizamos estas versiones para precisar el periodo de la introducción de la ideología de los *Ijwān al-Şafā'* a al-Andalus. Ya que si se afirma la versión ismailí, esto asegura la influencia de los Hermanos de la Pureza sobre los místicos y filósofos andalusíes de los siglos IX y X.

2.1.1. Hipótesis ismailí

Los investigadores Ḥ. F. al-Hamadānī, Mustafā Gālib, y 'Ārif Tāmīr afirman que la compilación de las *Rasā'il* fue resultado de la reacción de uno de los *imāmes* clandestinos contra el proyecto del califa abasí al-Ma'mūn. Tal afirmación procede de los dos libros '*Uyūn al-ajbār*'² y *Zahr al-ma'ānī*'³ del historiador Yemení 'Imād al-Dīn Idrīs (872/1467). En ellas, asegura que el califa al-Ma'mūn quiso cambiar los preceptos de la religión musulmana por los de la astronomía y la filosofía griega⁴. El *imām* clandestino Aḥmad Ibn 'Abd Allāh, supuesto autor de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* según esta hipótesis, fijó su residencia en Salamiyya (ciudad siria en la actualidad). Por lo tanto habría escrito allí estas epístolas y habría enviado a sus misioneros a difundirlas en el centro del califato abasí (Iraq)⁵.

Al parecer, este historiador toma esta narración de Şaraf al-Dīn Ŷā'far Ibn Muḥammad Ibn Ḥamza (m. 834/1431), quien la recoge en su epístola *al-Mūqīza*⁶. Ambos interpretan la narración de Alī Ibn Muḥammad al-Anaf (m. 612/1216) en su obra *Dāmīg al-bāṭil*. En ella señala que uno de los *imāmes* clandestinos difundió en Iraq una serie de epístolas contra el proyecto del califa al-Ma'mūn, en ellas mostró todo tipo de conocimiento⁷.

El motivo de composición de las *Rasā'il* que ofrecen las fuentes y los investigadores ismailíes presenta una contradicción a la temática de las *Rasā'il*, ya que el texto de la obra alaba a los filósofos y la filosofía griega. Incluso, dedica epístolas enteras a la astronomía, la astrología y la magia, algo que favorecería el proyecto del califa al-Ma'mūn. Si el motivo hubiera sido el señalado por 'Imād

² IDRÍS, Imād al-Dīn— '*Uyūn al-ajbār wa funūn al-ātār al-sub'al-sādis, ajbār al-dawla al-ḥaṭimīyya*. ed. Mustafā Gālib. Beirut: Dār al-Andalus, 1984, vol. 4, p. 367.

³ IDRÍS, Imād al-Dīn— *Zahr al-Ma'ānī*. ed. Muṣṭafā Gālib. Beirut: al-Mu'assat al-Ŷāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', 1991, p. 212.

⁴ IDRÍS, Imād al-Dīn— '*Uyūn al-ajbār wa funūn al-ātār al-sub'al-sādis...*, vol. 4, p. 367.

⁵ *Ibidem.*,

⁶ Ver TĀMIR, 'Ārif— *Ŷāmi'at al-Ŷāmi'a*. ed. 'Ārif Tāmīr. Beirut: Manşūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1982, pp. 12-13

⁷ Ver HAMADĀNĪ, H. F.— «Baḥṭ tārīḥī fī *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* wa-'aḳāid al-ismā'īliyya fihā» Bombay: 1354/1935, en Fuat Sezgin: "*Rasā'il Ikhwān aṣ-Şafā'* wa Khillān al-Wafā' (2nd half 4th/10th cent.) texts and studies II". *Islamic Philosophy*. I. H. A. I. University Frankfurt am Main: vol. 21, 1999, 149-180, p. 166.

al-Dīn Idrīs, el contenido de las *Epístolas* debería oponerse a la filosofía o, por lo menos, a la astronomía y a la astrología.

A pesar de ello, no se puede descartar del todo el posible origen ismailí de esta obra, ya que los autores de las *Rasā'il* afirman su autoría de otra epístola independiente de las *Rasā'il* titulada *al-Risāla al-ŷāmi'a*. Esta *Epístola* trata el mismo contenido de la *Enciclopedia*, pero, a diferencia de las *Rasā'il*, presenta una clara tendencia a la doctrina ismailí. Sorprendentemente, en su texto se afirma que los Ijwān al-Şafā' son dueños de otras obras que fueron dedicadas a generación anterior, citando *al-Kutub al-sab'a* que concuerda con los siete tratados de 'Abdān al-Qirmiṭī *al-Balāġāt al-Sab'a* citados por Ibn al-Nadīm al mencionar los autores ismailíes⁸. Además, al-Maqrīzī aporta otro dato al exponer los relatos sobre 'Abd Allāh Ibn Maymūn. Estos relatos, apuntan que 'Abd Allāh Ibn Maymūn poseía un conocimiento profundo de la filosofía y los conceptos doctrinales. Casualmente, esta característica concuerda con la temática de las *Rasā'il*. Este dato cobra más interés, cuando tenemos en cuenta las versiones que recoge al-Maqrīzī sobre el linaje de los califas fatimíes, ya que según estas versiones 'Abd Allāh Ibn Maymūn es el padre del imám Aḥmad Ibn 'Abd Allāh⁹. Este último es el supuesto autor de las *Rasā'il* y la *Risāla al-ŷāmi'a* según los investigadores ismailíes Ḥ. F. al-Hamadānī¹⁰, Mustafā Gālib¹¹ y A. Tāmir¹².

2.1.2. Hipótesis de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī en el año 373/983 comentó al visir Sa'dān del príncipe Şamsām al-Dawla que Zayd Ibn Rifā'a (m. d. 400/1009) residió en Basora durante mucho tiempo, pero no precisa la fecha. Comentó que sirvió a un grupo de eruditos que dominaban varios tipos de ciencias. Entre ellos, Abū Sulaymān Muḥammad Ibn Ma'sār al-Bustī, 'conocido por al-Maqdisī', Abū l-Ḥasan Alī Ibn Hārūn al-Zanŷānī, Abū Aḥmad al-Mahraŷānī 'conocido también por al-Nahraŷūrī', y al-'Awfī. Estos se unieron por la sinceridad y la fraternidad. Afirmaba que entre los miembros de este grupo compusieron 50 epístolas, y las habían titulado *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*¹³. Afirmó que los autores de las *Rasā'il* eran un grupo de eruditos que intentaba purificar la *şarī'a* de la ignorancia acumulada a medio de la sabiduría de la filosofía griega. Veían que la filosofía contiene la sabiduría teológica, afirmando

⁸ IBN AL-NADĪM— *Al-Fihrist*. ed. Ibrāhīm Ramaḍān. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1997, p. 235.

⁹ AL-MAQRĪZĪ— *Iti'āz al-ḥunafā' bi-aḥbār al-a'immā al-fāṭimiyīn al-ḥulafā'*. ed. G. al-Şayyāl. El Cairo: Wizārat al-Awqāf, 1996, pp. 23-24.

¹⁰ AL-HAMADĀNĪ, Ḥ. F.— "Rasā'il Ikhwān as-Safā' in the Literature of the Ismaili Taiyibi Da'wa". *Der Islam*, 1932, 281-300, pp. 292-295.

¹¹ GĀLIB— "Muqaddima". en *al-Risāla al-ŷāmi'a*, p. 9.

¹² TĀMIR— "Muqaddima". en *Ŷāmi'at al-ŷāmi'a*, p. 12.

¹³ AL-TAWḤĪDĪ— *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*. ed. Aḥmad Amīn; Aḥmad Al-Zīn. El Cairo: Maṭba'at al-Ta'līf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr, 1942, vol. II, p. 5.

que con la combinación entre la *šarī'a* islámica y la filosofía griega se alcanzaría la perfección¹⁴.

La unidad del texto de las *Epístolas* apunta al motivo señalado por Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Su declaración indica que sus autores tenían intención científica (tratar la filosofía). Un motivo sufí, porque eran personas que se dedican a la filosofía con el fin de purificar sus almas con el verdadero conocimiento; y político, porque muestran el descontento con los conceptos culturales de su sociedad, y declaran su intención de reformarla.

2.1.3. Combinación de las dos hipótesis interpretativas

Algunos investigadores han combinado elementos de cada una de las dos hipótesis, tanto la de los Ismailíes, como la de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Entre ellos, cabe mencionar M. F. Ḥayyāb que sugiere que los *imāmes* ismailíes compilaron las *Rasā'il* y el grupo mencionado por Abū Ḥayyān evolucionó su texto¹⁵. De igual modo, M. Ismā'īl piensa que la *Enciclopedia* es un trabajo colectivo que duró dos siglos¹⁶. Por su parte, C. Baffioni comenta que, en base a las indicaciones internas, la obra se presenta como una compilación estratificada, que debe de haber sido elaborada durante un siglo y medio desde 840 hasta c. 980¹⁷.

Esta hipótesis es apoyada por otros investigadores como N. El-Bizri¹⁸ y G. De Callatay¹⁹. M. Cruz Hernández afirma que algunos tratados son anteriores al año 297/909, fecha de la proclamación de 'Ubayd Allāh como califa; luego asegura que la parte más gruesa de los textos (sic.) fue concluida entre el 350-370/961-980²⁰.

Con ello, se llega a la conclusión de que el movimiento de los Ijwān al-Šafā' es anterior al siglo IV/X, ya que se trata de un texto que evolucionó entre los siglos IX y X. Un texto base que pudo empezar su proyecto bajo la supervisión de uno de los imames ocultos con unas epístolas breves que se difundieron en principio entre los seguidores ismailíes, y luego estos breves tratados se desarrollaron en el siglo IV/X para tener la forma de las *Rasā'il Ijwān al-Šafā'* que se conocen hoy.

¹⁴ AL-TAWḤĪDĪ— *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, vol. II, p. 5.

¹⁵ ḤAYYĀB, M. F.— *Al-Falsafa al-siyāsiyya 'inda Ijwān al-Šafā'*, El Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1982, pp. 78-79.

¹⁶ ISMĀ'ĪL, Maḥmūd— *Ijwān al-Šafā' ruwād al-tanwīr fī al-fikr al-'arabī*. Al-Manšūrah: 'Āmir li-Tibāpa wa-Našr, 1996, p. 51.

¹⁷ BAFFIONI, C.— "Ikhwan al-Safa'", en Edward N. Zalta (ed.)— *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012 <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/> [consultado el 14/04/2023].

¹⁸ EL-BIZRI, Nader — "Prologue". en Nader EL-BIZRI (ed.) — *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2008, 1-32, p. 3.

¹⁹ DE CALLATAY, G. — "Magia en al-Andalus: *Rasā'il Ijwān al-Šafā'*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm* (Picatrix)". *Al-Qanṭara* 34, 2 (2013), 297–344, p. 301.

²⁰ CRUZ HERNÁNDEZ, M.— *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 62.

2.2. Aspectos filosóficos y doctrinales en el contenido de las *Rasā'il*

En cuanto al contenido de la *Enciclopedia*, la obra incluye 52 epístolas sobre '*ulūm al-awā'il*' (ciencia de los antiguos). Los autores dividen su obra en cuatro partes: la primera está compuesta de 14 epístolas sobre *al-'ulūm al-riyādiyya* (las ciencias propedéuticas o iniciales); la segunda parte trata *al-'ulum al-ṭabī'iyya* (las ciencias naturales) en 17 epístolas; la tercera sección contiene 10 epístolas sobre *al-'ulūm al-nafsāniyya al-'aqliyya* (ciencias psíquico-intelectuales); y en la cuarta parte dedican 11 epístolas *al-'ulūm al-nāmūsiyya al-ilāhiyya* (ciencias metafísicas o reveladas).

A través de sus *Rasā'il*, los Hermanos de la Pureza transmiten un mensaje religioso de un modo espiritual usando la filosofía para llegar a la perfección del alma humana. Buscan capacitar científicamente y moralmente a toda una sociedad para alcanzar este objetivo.

Emplean ideas filosóficas de diversas escuelas. El pensamiento racional está presente en las opiniones de la escuela aristotélica. Este pensamiento racional fue reflejado también en la interpretación de algunas aleyas del Corán, por ejemplo, reinterpretan la mención del humo en el verso 10 del capítulo 44 (al-Dujān) mediante los principios de astrología que les habían llegado a través de la filosofía, explican que al entrar los planetas de fuego en los signos de fuego, el aire se convertiría en fuego quemando el planeta, de modo parecido a lo que pasó con los signos y planetas de agua en la época del arca Noé²¹.

Los Ijwān al-Şafā' adoptan la posición de Pitágoras sobre la concordancia de la naturaleza de los seres existentes con la naturaleza de los números²². En su calidad de monoteístas afirman que el número uno es el comienzo y el origen de los números. Todos los números son compuestos, tanto los pequeños como los grandes, duales y singulares, enteros y fraccionarios. El uno es el origen de los números, así como el Creador es la causa de las cosas existentes, el que las trae a la existencia, las ordena y las perfecciona, las acaba y las completa²³.

La filosofía moral de Platón sobre el estado ideal está presente en las *Rasā'il*; para establecer un estado ideal, los autores conceptúan que hay que capacitar a los individuos moralmente para alcanzar la perfección y volver a la naturaleza celestial al cual pertenece el espíritu²⁴. Describen a sus seguidores por personas virtuosas, se unirán por el bien, se ponen de acuerdo sobre una opinión y se ayudan entre ellos. Su único interés será satisfacer a Dios²⁵.

²¹ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. II, p. 122.

²² WALKER, P. E., et al. (ed.) – *Sciences of the Soul and Intellect, Part I: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32-36*. En EL BIZRI, Nader (ed.) – *Epistles of the Brethren of Purity*. Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2016, p. 16.

²³ WALKER, P. E., et al. (ed.) – *Sciences of the Soul and Intellect, Part I: ...*, p. 9.

²⁴ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. IV, p. 16.

²⁵ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. IV, p. 155.

Los autores pretenden combinar entre el pensamiento racional de Aristóteles y la fe de la religión o la moral de Platón a través de la teoría neoplatónica sobre el orden de la creación desde una perspectiva islámica²⁶.

La reinterpretación esotérica del Corán es otra característica de las *Rasā'il*. Esta peculiaridad acerca sus autores a la doctrina ismailí; de hecho, los ismailíes la consideran una fuente básica de su ideología religiosa²⁷.

La doctrina de los Ijwān al-Şafā' presenta un importante aspecto chíi. Esta tendencia chíi se aprecia en algunos versos de las *Rasā'il* que recoge M. Kacimi²⁸. Esto sin duda, lo que llevó a S. H. Naşr a pensar que los Ijwān al-Şafā' eran un grupo chíi con tendencia sufi²⁹.

3. Ciertos aspectos sufíes de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*

Muchos investigadores han marcado el aspecto sufi de la obra hablando de la intención de los Ijwān al-Şafā'. De ellos mencionamos a I. Goldziher, quien insiste en que se da una ambición hacia la perfección y espiritualización a través de una disciplina teórico-ascética³⁰. L. Levonian quien asevera que el objetivo de los hermanos es salvar a las almas a través de un conocimiento purificador y de la asistencia mutua³¹. En cambio Baffioni, asegura que la finalidad de los Ijwān es el conocimiento de Dios para alcanzar la máxima felicidad³². Mientras que S. Diwald, desde una perspectiva sufi, explica que el fin de los autores es capacitar a los *murīdūn* (discípulos) para comprender los misterios de la sabiduría³³. Sobre el aspecto sufi de las *Rasā'il*, ha aportado también M. Kacimi en otra publicación textos que indican la tendencia sufi de sus autores³⁴.

²⁶ WALKER, P. E., et al. (ed.) – *Sciences of the Soul and Intellect, Part I: ...*, pp. 9-10.

²⁷ Los ismailíes las consideran una obra ismailí. Esto interpreta el interés del instituto ismailí en lanzar el proyecto de establecer una nueva edición crítica de las *Rasā'il* con una traducción al inglés. Este proyecto liderado por Nader El- Bizri empezó con la edición del primer volumen en 2008 y sigue en proceso. Véase EL BIZRĪ – *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasā'il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2008.

²⁸ KACIMI, M. – “Los Ijwān al-şafā' contra el estado abasí. Acción política en relación con los diversos estados de su época”. *Al-Qantara*, XL 2 (2019), 355-384, p. 167.

²⁹ NAŞR, S. H. – *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Şafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Thames & Hudson, 1978, p. 36.

³⁰ GOLDZIHHER, Ignaz – “Über die Benennung der, Ichwān al-şafā'”. *Der Islam*, 1 (1910), 22-26, p. 25.

³¹ LEVONIAN, Looftý – “The Ikhwān al-Şafā and Christ”. *The Muslim World*, 35 (1945), 27-31, p. 27.

³² BAFFIONI, C. – *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Ijwān al-Şafā'*.

Roma: Istituto Italiano per la Storia Antica. 1994, p. 1.

³³ DIWALD, S. – “Die Bedeutung des kitāb Ijwān aṣ-Şafā' für das islamische Denken”. Roma: *Convegno sugli Ikhwān aṣ-Şafā'*. 1981, p. 7.

³⁴ KACIMI, M. – “El pensamiento sufi en las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*”. *Mirabilia / MedTrans*, 4 (2016/2), 1-13. En línea: <https://www.revistamirabilia.com/medtrans/issues/mirabilia-medtrans-04-2016-2-special-edition> [Consultado: el 15/04/2023]

Más aspectos sufíes que podemos observar en las *Rasā'il* son los conceptos de la hermandad y la pureza del alma. Ambos términos caracterizan el título de la obra³⁵. Esta tendencia sufí la confirman los propios autores al informar en el índice que las *Rasā'il* incluyen los tipos de conocimiento, la valiosa sabiduría, y las verdades de los dichos de los puros sufíes, exclamando: “¡Que Allāh mantenga su valor y les protege donde estén!”³⁶.

El aspecto teórico sufí de los Hermanos de la Pureza se destaca en su teoría acerca de adquirir las verdades divinas por el conocimiento filosófico que conduce al alma a su naturaleza celestial y deshacerse del mundo percedero³⁷.

Los Ijwān al-Şafā' clasifican a las personas religiosas en 8 categorías. Otorgan a los místicos la segunda categoría detrás de los *imāmes* sabios que llegan a desvelar los secretos divinos. Mientras ponen los alfaquíes en la sexta posición y los eruditos del *ḥadīṭ* en la penúltima categoría³⁸. Dividen a las almas en cinco grados, según el nivel de espiritualidad. La mediana es del ser humano, las inferiores son de las plantas y de los animales, y las superiores son de los ángeles y de la santidad de los profetas³⁹. En la *Epístola de la moral* dedican un capítulo para resaltar las virtudes de la vida mística⁴⁰, y otro a los inconvenientes de los placeres⁴¹. Recogen en otro capítulo los signos de los *Awliyā' Allāh wa-'ibādi-hī al-Şāliḥīn* para que sean considerados⁴².

4. la influencia de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* en los místicos andalusíes

Al parecer los Ijwān al-Şafā' seguían los pasos de otros autores anteriores que tenían el mismo objetivo de tratar la filosofía para profundizar en los conceptos religiosos. Entre estos eruditos cabe mencionar Ŷābir Ibn Ḥayyān al-Şūfī y Dū l-Nūn al-Miṣrī.

La conexión entre los eruditos andalusíes y oriente no fue solamente para realizar la peregrinación y visitar lugares santos como la mezquita de Jerusalén, sino muchos de ellos viajaban para adquirir el conocimiento de diferentes disciplinas. A partir del siglo IX el sufismo y la filosofía ganaron terreno entre muchos eruditos. El ambiente científico de aquella época lo describe D. A. MacDonald explicando que se organizaban reuniones como un parlamento de religiones. Comenta que

³⁵ KACIMI, M. – “El pensamiento sufí en las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*”, p. 8.

³⁶ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, p. 21.

³⁷ KACIMI, M. – “El pensamiento sufí en las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*”, p. 9.

³⁸ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, 272-273.

³⁹ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, 263.

⁴⁰ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, 300-302.

⁴¹ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, 302-305.

⁴² IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, 2005, vol. I, 305-306.

aquellas sesiones podrían ser las de los Ijwān al-Şafā', aporta datos sobre la visita de un andalusí a Bagdad para asistir a sesiones de debates filosóficos entre eruditos de diferentes doctrinas (suníes, herejes, persas, ateos, judíos, cristianos)⁴³. Otro ejemplo de este interés por la filosofía y la mística serán los viajes de Ibn Masarra y el autor de la *Rutba al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm* que comparten con los Ijwān al-Şafā' muchos conceptos filosóficos y religiosos.

4.1. Una posible influencia sobre Ibn Masarra (m. 931)

Se considera Ibn Masarra uno de los místicos andalusíes más destacados de su época. P. Garrido destaca su valor afirmando su influencia en grandes sufíes posteriores⁴⁴. E. Tornero le considera un filósofo que tiene preocupación por concordar el Corán con la filosofía⁴⁵. Estas dos características de Ibn Masarra las comparte con los autores de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* que pretenden combinar entre la filosofía griega y la religión islámica optando por el modelo sufí.

Además, Ibn Masarra comparte con los Ijwān al-Şafā' materiales escritos. Es autor de un tratado sobre *jawāş al-ḥurūf* (Libro de los significados de las letras) editado por P. Garrido⁴⁶. Curiosamente, Los Hermanos de la Pureza tratan las letras en dos epístolas, la primera: *'Ilal ijtilāf al-lugāt wa rusum al-juṭūṭ wa-l-'ibārāt* (La multitud de las lenguas). En ella tratan las letras de un modo histórico desde Adán, y comentan que tuvieron su forma completa de 28 letras en la lengua árabe⁴⁷.

En la otra epístola titulada *Fī-l-'ilal wa-l-ma'lūlāt* (Las causas) en un capítulo, tratan el sentido esotérico de las 14 letras que figuran en el principio de las suras del Corán de un modo analítico explicando las características de cada letra asociándolas con el significado del orden de la creación y los misterios del mundo invisible dando ejemplos del propio universo y del propio ser humano⁴⁸. Este capítulo comparte mucha información con el libro de Ibn Masarra *kitāb jawāş al-ḥurūf*.

Resulta complicado afirmar que los Ijwān al-Şafā' influyeron en Ibn Masarra, ya que antes, otros autores escribieron sobre la misma temática. Entre ellos cabe mencionar: *Kitāb al-Ḥurūf* de Abd al-Raḥmān Ibn Hammād al-Kufī, *Kitāb al-ḥurūf* de al-Kisā'ī (m. 189/805), *Kitāb al-ḥurūf* de Abū 'Amru al-Şaybānī (m. 206/822),

⁴³ MACDONALD, Duncan B. – *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnal Theory*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1903, 194.

⁴⁴ GARRIDO, P. – "Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos". *Estudios Humanísticos. Filología* 31, (2009), 87-106.

⁴⁵ TORNERO, E. – "Noticia sobre la publicación de dos obras inéditas de Ibn Masarra". *Al-Qanṭara*, 14 (1993), 47-64, 50

⁴⁶ GARRIDO, P. – *Edición crítica del K. jawass al-huruf de Ibn Masarra*. Al-Andalus Magreb n° 14 (2007).

⁴⁷ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, vol. III, 117-120.

⁴⁸ IJWĀN AL-ŞAFĀ' – *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, vol. III, 308-312.

Kitāb al-ḥurūf fī ma'ānī al-Qur'ān ilā ṭahā de Al-Mubarrad (m.285/898), y *Risālat al-ḥurūf* de Sahl al-Tustarī (m. 283/896). Este último le cita Ibn Masarra en su *Kitāb jawāṣ al-ḥurūf*.

En cuanto al contenido de *Risālat al-i'tibār* se observa que Ibn Masarra hace referencia al Microcosmos y al Macrocosmos⁴⁹. Estos dos temas están detallados en dos epístolas de los Hermanos de la Pureza: *Fī qawl al-ḥukamā' al-insān 'ālam ṣagīr* (El hombre como microcosmos) y *Fī ma'nā qawl al-ḥukamā' al-'ālam insān kabīr* (El cosmos como macrántropo) donde explican con detalle que Microcosmos refleja al Macrocosmos⁵⁰.

La epístola *al-I'tibār* de Ibn Masarra la titula Ibn al-Abbār por *al-Tabṣira*⁵¹. Ambos títulos significan la contemplación y la reflexión sobre la creación del universo. La idea principal de esta *risāla* es explicar cómo adquirir el conocimiento o las verdades divinas por medio del aprendizaje y la contemplación. Con ello, alude a los sabios y los filósofos que aplican un método concreto para alcanzar estas verdades por medio de graduación espiritual desde abajo hasta arriba. Asegura Ibn Masarra que estas verdades que alcanza la razón por *al-I'tibār* concuerda con las verdades reveladas a los profetas, a pesar de que el medio es distinto, la finalidad es la misma⁵². Ibn Masarra informa que los profetas reciben estas verdades por medio de la revelación profética, explicando que la dirección de esta adquisición es de arriba hacia abajo⁵³. Esta misma teoría la transmiten los Ijwān al-Şafā' en sus *Rasā'il*⁵⁴.

El término *al-I'tibār* esta empleado por eruditos del siglo III/IX con el mismo sentido, entre ellos tenemos a al-Ŷāḥiẓ que lo usa en su obra *al-Ḥayawān* con el mismo contexto, para indicar que es una vía de la sabiduría⁵⁵. Además, Ibn al-Nadīm atribuye al gran místico sufi al-Muḥāsibī (m. 243/857) una obra titulada *al-Taḥāqur wa-l-i'tibār* (el pensamiento y la contemplación)⁵⁶.

A esta misma temática, los Ijwān al-Şafā' dedican un capítulo en su obra titulado *Kayfiyyat i'tibār af'āl al-ṭabī'a* (Cómo reflexionar sobre los efectos de la naturaleza).

La filosofía neoplatónica que adaptan los Hermanos de la Pureza y aplican en el sentido de explicar la teoría del *Fayḍ* o el orden de la creación del universo, Ibn Masarra la aplica sobre los nombres bellos de Allāh en su obra *Katāb jawāṣ al-ḥurūf*

⁴⁹ 'AWĪDA, K. M. M.– *Ibn Masarra Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Masarra Ibn Naṣīḥ al-Qurṭubī al-faylasūf al-zāhid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993, 82-83

⁵⁰ IJWĀN AL-ŞAFĀ'– *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, vol. II, 385-404; vol. III, 175-189

⁵¹ IBN AL-ABBĀR– *al-Takmila li-Kitāb al-Şila*. ed. 'Abd al-Salām al-Harās. Beirut: Dār al-Fikr, 1995, p. 233.

⁵² 'AWĪDA, K. M. M.– *Ibn Masarra Muḥammad...*, 79-80

⁵³ 'AWĪDA, K. M. M.– *Ibn Masarra Muḥammad...*, 87-88.

⁵⁴ IJWĀN AL-ŞAFĀ'– *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, vol. II, 9-10; vol. III, 177-178.

⁵⁵ AL-ŶĀḤIẒ– *Al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, vol. 2, 312.

⁵⁶ IBN AL-NADIM– *Al-Fihrist*, 230.

comentando que el conocimiento de cada nombre eleva a un grado espiritual superior⁵⁷.

En base a estos elementos comunes entre los Ijwān al-Şafā' e Ibn Masarra, si se afirma la hipótesis ismailí sobre la identidad ismailí de las *Rasā'il* y su periodo de composición, se puede plantear que Ibn Masarra y su padre aprovecharon de las ideas místicas y esotéricas de los Ijwān al-Şafā'.

4.2. Influencia sobre el autor de la *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*

A pesar de que Şā'id al-Andalusī (m. 462/1070) afirmó que la introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* a al-Ándalus fue en el siglo XI por al-Kirmānī (m. 458/1066)⁵⁸, algunos investigadores piensan que la introducción de las *Epístolas* a al-Ándalus se remonta a la primera mitad del siglo X. De hecho, M. Fierro, piensa que el autor de la *Rutbat al-ḥakīm* (Maslam Ibn Qāsim al-Qurṭubī m. 964) podría haber escrito la epístola comprensiva de las *Rasā'il* titulada *al-Risāla al-yāmi'a*⁵⁹. En base a ello y otras similitudes entre el contenido de las *Rasā'il* y las dos obras andalusíes *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*, De Callataÿ entiende que las *Epístolas* fueron introducidas a al-Ándalus por este mismo autor⁶⁰. Por su parte, Paola Carusi piensa que el autor de la *Rutba* habría podido llegar a formar parte del grupo de autores e, incluso, a escribir materialmente las *Rasā'il* durante su estancia en Iraq⁶¹. En cambio, M. Kacimi, ha publicado que la *Rutba* y la *Gāya* son obras de la primera mitad del siglo X⁶², descartando en otra publicación que las *Rasā'il* hubieran sido introducidas en su totalidad en este periodo⁶³.

La temática de *Rutbat al-ḥakīm* (el Rango del sabio) como figura en su título trata de describir la forma de adquirir el conocimiento divino por medio del conocimiento filosófico. Al igual que los Ijwān al-Şafā', el autor de la *Rutba* exige al lector empezar con los conocimientos básicos para alcanzar el grado superior de la sabiduría que trata en su otra obra *Gāyat al-ḥakīm* (el objetivo del sabio). M. Kacimi ha escrito que las dos obras comparten muchas ideas filosóficas con las *Rasā'il*, el

⁵⁷ P. GARRIDO— *Edición crítica del K. jawāşş al-ḥurūf...*, 60-62.

⁵⁸ ŞĀ'ID AL-ANDALUSĪ— *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*. estudio y trad. Felipe MAÍLLO-SALGADO— *Libro de las categorías de las naciones*, Akal, S. A., 1999, 129.

⁵⁹ FIERRO, M. — “Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qūrṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm* (Picatrix)”. *Studia Islamica*, 84 (1996), 87-110, 102.

⁶⁰ DE CALLATAÿ, G. — “Magia en al-Andalus...”, 316.

⁶¹ CARUSI, P.— “Le traité alchimique *Rutbat al-Ḥakīm*: quelques notes sur son introduction”. en apéndice a “Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura”. *Oriente Moderno*, 3 (2000), 491-502, 500.

⁶² KACIMI, M.— “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o Picatrix)”. *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), 237-256, 252-253.

⁶³ KACIMI, M.— “La relación de Maslama al-Maÿrī con las obras *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, *Risālat al-yāmi'a*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 25 (2014), 29-44, 43-44.

neoplatonismo, la clasificación de las ciencias, y el esoterismo entre otras ideas⁶⁴. El tratamiento de la alquimia en la *Rutba* simboliza el método aplicado para purificar el alma, los eruditos que se dedicaban a ella comparan el proceso de transformar los metales de baja calidad a oro con la purificación del alma humana. Esta purificación según este autor se alcanza por medio del aprendizaje que le lleva al estudioso a la cumbre de la *ḥikma* (el rango espiritual más alto de sabiduría) en el que se desvelan los secretos divinos. Esta misma idea la plantean los Ijwān al-Şafā' para adquirir el conocimiento devino.

La idea de adquirir el conocimiento divino es una concepción axial en las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, dándose mucha importancia a la razón, y justificando el valor de la razón por una multitud de aleyas y dichos del profeta, asegurando que los sabios y filósofos son herederos de los profetas por su capacidad de alcanzar las mismas verdades divinas a través de su contemplación⁶⁵. Esta idea, da entender que el grado espiritual de los profetas es alcanzable para cualquier otra persona. Debido a ello, tanto los Ijwān al-Şafā' como otros que fueron impactados por esta idea fueron acusados por herejes⁶⁶. Esta misma idea se manifiesta explícitamente por el autor de la *Rutbat al-ḥakīm* donde afirma que la persona que llega a dominar las claves de la sabiduría, estará destinado para ello por efecto de una coordinación de los planetas sería el profeta de su tiempo⁶⁷.

4.3. Sobre Ibn Barraġān (m. 1141) e Ibn al-'Arīf (m. 1141)

Estos dos místicos fueron contemporáneos y compartían muchas ideas, habiendo tenido entre ambos un intercambio epistolar. En una de la cartas de Ibn al-'Arīf se dirige a Ibn Barraġān considerándole su maestro⁶⁸. Esta estrecha relación entre los dos eruditos les llevo a tener el mismo destino, ya que mueren en Marrakech en la misma fecha y bajo las mismas circunstancias. Ibn Barraġān fue condenado a muerte por ser hereje⁶⁹, e Ibn al-'Arīf fue envenenado⁷⁰.

El impacto de los Ijwān al-Şafā' sobre Ibn Barraġān e Ibn al-'Arīf no fue directo, ya que el método o la práctica sufí de estos dos era más tradicional conforme la sunna, sobre todo Ibn al-'Arīf que era prudente en el uso de los términos que figuran en el Corán y la sunna, ya que expresa el amor por *maḥabba*, *mawadda*

⁶⁴ KACIMI, M. – “Estudio de la introducción de la *Rutbat al-ḥakīm*. Análisis de su relación con las *Rasā'il de los Ijwān al-Şafā'*”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 42 (2014), 13-46.

⁶⁵ *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, vol. 3, 283.

⁶⁶ AL-DAHABĪ, Ş. – *Tārīḥ al-islām wa-wafiyāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*. ed. U. A. al-Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993, vol. 35, 124.

⁶⁷ KACIMI, M. – “Estudio de la introducción de la *Rutbat al-ḥakīm*...”, 23.

⁶⁸ IBN AL-'ARĪF – *Miflāḥ al-sa'āda wa-ṭarīq al-sa'āda*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, 109.

⁶⁹ AL-TĀDLĪ – *Al-Taşawwuf ilā riġāl al-taşawwuf*. ed. A. al-Tawfīq, Rabat: Manşūrāt Kuliyya al-Ādāb, 1997, 170.

⁷⁰ AL-TĀDLĪ – *Al-Taşawwuf ilā riġāl al-taşawwuf*, 120.

y no por los términos filosóficos ‘*işq*’ como es el caso de al-Gazālī y los Ijwān al-Şafā’⁷¹. El impacto de los Ijwān al-Şafā’ sobre estos dos, fue reflejado en la forma esotérica de interpretar las aleyas. De hecho, Ibn Barraġān tiene mucha aportación en la interpretación del Corán, muchos comentarios son esotéricos⁷².

Pensamos que esta influencia se produce por dos vías: la primera es el ambiente filosófico de su época, de hecho, A. Shafik asegura que Ibn al-‘Arīf fue influido por Avempace e Ibn al-Sīd que estuvieron influidos por las corrientes neoplatónicas transmitidas por las *Rasā’il Ijwān al-Şafā’*⁷³. Este ambiente filosófico místico, también fue resultado del impacto de los seguidores de Ibn Masarra. La segunda vía está reflejada en la difusión del libro de *al-Ihyā’* de al-Gazālī entre los místicos de su época. De hecho, Ibn Barraġān que fue conocido por la denominación de “Gāzālī al-Andalus”⁷⁴, e Ibn Qasī (m. 1151) discípulo de Ibn al-‘Arīf estudiaba *al-Ihyā’* de al-Gazālī⁷⁵. Este último, fue influido de manera directa por la consulta de libros los Ijwān al-Şafā’ e Ibn Sīna⁷⁶.

4.4. Sobre Ibn Ṭufayl (m. 1185)

Ibn Ṭufayl reconoce haber aprovechado del pensamiento filosófico de Avicena, y al-Gazālī⁷⁷. Se aprecia la influencia del pensamiento de los Ijwān al-Şafā’ en su filosofía al adaptar la teoría de los Hermanos de Pureza sobre las vías de adquirir el conocimiento metafísico. Asegura que los *Awliyā’* (los santos) adquieren las verdades divinas de manera espontánea por su estado espiritual que no requiere esfuerzo intelectual. Pero él escoge en su obra *El filósofo autodidacta* la segunda vía para adquirir este conocimiento a través de la especulación filosófica. Afirma que alcanzó un estado espiritual que le capacita a transmitir esta experiencia en esta obra⁷⁸.

Su novela filosófica *El filósofo autodidacta* es un célebre cuento alegórico, que se transforma en una fábula de un desarrollo místico y vías por las cuales se alcanza la verdad. De este modo, Ibn Ṭufayl llega a la misma conclusión que proponen Ijwān al-Şafā’. Piensa que la verdad revelada por la religión y, la verdad intelectual

⁷¹ DANDAŞ, I. A.– “Muqaddima” en Ibn al-‘Arīf– *Miftāh al-sa‘āda wa-ṭarīq al-sa‘āda*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, 47.

⁷² GARMĪNĪ, A.– *Al-Madāris al-şūfiyya al-magribiyya wa-l-andalusiyya fī-l-qarn al-sādis al-hiġrī*. Casablanca: Dar Errachad El Hadita, 2000, 118-119.

⁷³ SHAFIK, Aġmed– “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arīf: Su Miftāh al-sa‘āda”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29/2 (2012): 433-448,437-439.

⁷⁴ GARMĪNĪ, A.– *Al-Madāris al-şūfiyya al-magribiyya wa-l-andalusiyya...*, 119.

⁷⁵ IBN AL-ABBĀR– *Al-Ĥulla al-sayrā’*. ed. H. Mu’nis. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985, vol. 2, 197.

⁷⁶ AL-ḌAHABĪ– *Tārīġ al-islām wa-wafiyāt al-mašāhīr wa-l-a‘lām*, vol. 35, 121, 124.

⁷⁷ BŪ-MALĤAM, ‘Alī– “Muqaddima”. en IBN ṬUFAYL– *Ĥayy Ibn Yaġdān*. Beirut: Dār al-Hilāl, 1993, 9.

⁷⁸ *Ibidem*.

filosófica es la misma⁷⁹. Dedicó en su obra un capítulo para *al-tarīqa al-şūfiyya* (el método sufí). En este capítulo explica las teorías filosóficas que conducen a reflexionar sobre lo material y lo espiritual. Estas indicaciones naturales consolidan su fe en la existencia de poder superior que organiza este universo. De este modo, interpreta la teoría neoplatónica empleada por los Ijwān al-Şafā' bajo el mismo concepto⁸⁰.

4.5. Sobre Ibn 'Arabī (m. 1240) e Ibn Sab'īn (m. 1271)

Numerosos autores afirman que Ibn 'Arabī e Ibn Sab'īn fueron influidos por el pensamiento filosófico. Iḥsān Ilāhī Zāhīr asegura que la idea de Platino de Alejandría sobre el orden del universo influyó en los filósofos sufíes como Ibn 'Arabī, Ibn al-Fārīd, y 'Abd al-Ḥaq Ibn Sab'īn⁸¹. Esto lo expresa Ibn 'Arabī en *al-Futuḥāt* diciendo: “Nuestro conocimiento no procede del aprendizaje sino del *fayḍ al-ilāhī* (una inspiración divina)”⁸². El término *fayḍ* es el mismo que usan los Ijwān al-Şafā' al explicar la teoría neoplatónica. Además, las teorías del macrocosmos y el microcosmos, a las cuales los Ijwān al-Şafā' dedican dos epístolas, la menciona Ibn 'Arabī brevemente a través de relato en boca de otro sabio⁸³. Ibn 'Arabī expone la misma idea de los Ijwān al-Şafā' sobre la creación de la materia, simboliza su composición de los cuatro elementos por efecto de otros cuatro fenómenos naturales: el calor, el frío, la humedad, y la sequía, aportando un ejemplo del acto sexual entre la pareja humana para engendrarse⁸⁴.

La teoría de los Ijwān al-Şafā' sobre la adquisición del conocimiento divino y la posibilidad de alcanzar el grado espiritual de un profeta está tratada por Ibn 'Arabī de un modo sutil, explica en base de un dicho del profeta que los sabios musulmanes equivalen en su fe a los profetas de naciones anteriores⁸⁵. Esta idea inspiró a muchos místicos que fueron acusados por herejes, entre ellos Ibn Sab'īn, al cual se le atribuye decir: “Hijo de Amina (Mahoma) ha limitado con su dicho cosa absoluta al decir no habrá profetas después de él”⁸⁶.

Ibn Sab'īn en sus *Rasā'il* critica a los filósofos musulmanes por ser imitadores, pero él también argumenta sus opiniones sobre la unidad de la existencia empleando la filosofía neoplatónica⁸⁷. Al igual que Ibn 'Arabī, Ibn Sab'īn emplea el lenguaje

⁷⁹ BŪ-MALHAM, 'Alī- “Muqaddima”, 8.

⁸⁰ IBN ṬUFAYL- *Ḥayy Ibn Yaḡdān*. Beirut: Dār al-Hilāl, 1993, 105-128.

⁸¹ ZĀHĪR, I. I.- *Al-Taşawwuf al-Manşā' wa-l-maşādir*. Lahore: Idārat Turŷumān al-Sunna, 1986, 123.

⁸² IBN 'ARABĪ- *Al-Futuḥāt al-makkīyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999, vol. 1, p. 394.

⁸³ IBN 'ARABĪ- *Al-Futuḥāt al-makkīyya*, vol. 1, 234.

⁸⁴ IBN 'ARABĪ- *Al-Futuḥāt al-makkīyya*, vol. 1, 218-219.

⁸⁵ IBN 'ARABĪ- *Al-Futuḥāt al-makkīyya*, vol. 1, 337.

⁸⁶ IBN ŞĀKĪR- *Fawāt al-wafīyyāt*. ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Şādir, 1974, vol. 2, 254.

⁸⁷ IBN SAB'ĪN- *Rasā'il Ibn Sab'īn*. ed. A. F. al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1971, 335.

simbólico. Este lenguaje como hemos mencionado en el apartado 2.2 es una de las características de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*.

Estos datos expuestos indican que tanto Ibn 'Arabī como Ibn Sab'īn han aprovechado de las ideas filosóficas de los Ijwān al-Şafā', pero emplean terminología sufi y justifican sus opiniones con interpretaciones de textos tradicionales. Esta influencia de los Ijwān al-Şafā' sobre estos dos místicos andalusíes la ha marcado Ibn Taymiya y otros⁸⁸.

Conclusión

En este trabajo se han aportado datos sobre el movimiento de los Ijwān al-Şafā', activo entre los siglos IX y XI. Se ha resaltado las características generales del contenido de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* aclarando la visión filosófica y sufi de sus autores. En nuestra opinión, los Hermanos de Pureza optan por la disciplina sufi porque el erudito sufi busca acercarse a Allāh por medio del conocimiento y la devoción. Este interés encaja con la teoría que plantean los Ijwān al-Şafā' sobre la adquisición del conocimiento. Según ellos, la contemplación sobre la creación del universo desvela las verdades absolutas e indica la magnitud de su Creador. Piensan que los *hūkamā'* (los filósofos y eruditos sufíes) tienen el mismo propósito que los profetas; debido a ello, intentan combinar el pensamiento filosófico con la religión con el fin de desvelar los secretos de las revelaciones proféticas. Se ha confirmado que este propósito motivó a los Ijwān al-Şafā' y a muchos místicos árabes posteriores a ellos en Oriente y en al-Ándalus. En este sentido, se han aportado ejemplos de la motivación de Ibn Masarra, el autor de *Rutbat al-ḥakīm*, Ibn al-'Arīf, Ibn Barraġān, Ibn Tufail, Ibn 'Arabī, e Ibn Sab'īn.

Se ha analizado el impacto de la teoría de los Ijwān al-Şafā' sobre las vías de adquirir el conocimiento divino. Esta idea da a entender que los profetas tienen un grado espiritual alcanzable, hecho que inspiró a muchos eruditos y místicos andalusíes para alcanzar un grado espiritual comparable con el conocimiento profético. Ya que los eruditos mencionados pensaban que se puede adquirir el conocimiento profundo, aplicando el modo reflexivo sobre las teorías que tratan el proceso de la creación del universo como la teoría neoplatónica. Debido a ello, fueron acusados por herejes⁸⁹.

Los elementos comunes entre las obras de Ibn Masarra *K. Jawāş al-ḥurūf, al-I'tibār* y las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, más la concordancia de las ideas, indican

⁸⁸ IBN TAYMIYYA— *Al-Şafadiyya*. ed. M. R. Sālim. El Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1985, 255.

⁸⁹ IBN TAYMIYYA— *Al-Şafadiyya*. ed. M. R. Sālim. El Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1985, 255.

que las ideas filosóficas y místicas de los Ijwān al-Şafā' fueron introducidas en al-Ándalus en fechas tempranas. Esta influencia también está reflejada en el contenido de *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*.

Las ideas místicas de Ibn Masarra y del autor de la *Rutba* tuvieron su impacto en posteriores místicos andalusíes. Además, la introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* como obra completa por al-Kirmānī, y la llegada de tratados de místicos influidos por las *Rasā'il*, como al-Gazālī tuvieron su impacto en otros místicos andalusíes. Por ejemplo, Ibn Barraġān que comparte mucho conocimiento con Ibn al-'Arīf fue influido por al-Gazālī; La obra de *El filósofo autodidacta* presenta una clara influencia por las ideas de los Ijwān al-Şafā' y el pensamiento de Ibn Sīnā.

Se ha demostrado que Ibn 'Arabī –la figura más destacada del sufismo– recoge e interpreta muchas ideas esotéricas de los Ijwān al-Şafā' en su obra de *al-Futuḥāt al-makkiyya*. En cambio, Ibn Sab'īn a pesar de sus críticas a los filósofos anteriores⁹⁰, establece su teoría mística sobre la contemplación en la existencia y el grado de los seres existentes⁹¹. Esta tendencia filosófica de Ibn Sab'īn hacia las opiniones de al-Fārābī y Platón también las emplean los Ijwān al-Şafā' en sus *Rasā'il*.

⁹⁰ IBN SAB'ĪN– *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 67.

⁹¹ IBN SAB'ĪN– *Rasā'il Ibn Sab'īn*, 335.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes impresas

- IBN AL-ABBĀR— *Al-Ḥulla al-sayrā'*. ed. Ḥ. Mu'nis. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1985.
- IBN AL-ABBĀR— *al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. ed. 'Abd al-Salām al-Harās. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- AL-DAHABĪ, Š— *Tārīj al-islām wa-wafiyāt al-mašāhīr wa-l-a'lām*, ed. U. A. al-Tadmurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1993.
- IBN 'ARABĪ— *Al-Futuḥāt al-makkīyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999.
- IBN AL-'ARĪF— *Miftāḥ al-sa'āda wa-ṭarīq al-sa'āda*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- IBN AL-NADĪM— *Al-Fihrist*, ed. Ibrahīm Ramaḍān. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1997.
- IBN SAB'ĪN— *Rasā'il Ibn Sab'īn*. ed. A. F. al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1971.
- IBN ŠĀKIR— *Fawāt al-wafiyāt*. ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Šādir, 1974.
- IBN TAYMIYYA— *Al-Šafadiyya*. ed. M. R. Sālim. El Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1985.
- IBN ṬUFAYL— *Ḥayy Ibn Yaḡḡān*. Beirut: Dār al-Hilāl, 1993.
- IDRĪS, 'Imād al-Dīn— *'Uyūn al-ajbār wa funūn al-ātār al-sub'al-sādis, ajbār al-dawla al-fāṭimiyya*. ed. Mustafā Gālib. Beirut: Dār al-Andalus, 1984.
- IDRĪS, 'Imād al-Dīn— *Zahr al-Ma'ānī*. ed. Muṣṭafā Gālib. Beirut: al-Mu'assat al-Ŷāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-Našr wa-l-Tawzī', 1991.
- IJWĀN AL-ŠAFĀ'— *Rasā'il Ijwān al-Šafā'*, ed. B. al-Bustānī. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt, 2005.
- AL-MAQRĪZĪ— *Iti'āz al-ḥunafā' bi-aḥbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafā'*. ed. G. al-Šayyāl. El Cairo: Wizārat al-Awqāf, 1996.
- ŠĀ'ID AL-ANDALUSĪ— *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam*. Estudio y trad. Felipe MAÍLLO-SALGADO, *Libro de las categorías de las naciones*. Akal, S. A., 1999.
- AL-TĀDLĪ— *Al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*. ed. A. al-Tawfīq. Rabat: Manšūrāt Kuliyya al-Ādāb, 1997.
- AL-TAWḤĪDĪ— *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*. ed. Aḡmad Amīn; Aḡmad al-Zīn. El Cairo: Maṭba'at al-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, 1942.
- AL-ŶAḤIZ— *Al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.

Estudios

- AL-A'DAMĪ— *'Abqariyya al-Fāṭimiyyīn, Aḡwā' 'alā fikr wa tārīj al-fāṭimiyyīn*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1970.
- 'AWĪDA, K. M.M.— *Ibn Masarra Muḡammad Ibn 'Abd Allāh Ibn Masarra Ibn Nayīḡ al-Qurṭubī al-faylasūf al-zāhid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993.

- BAFFIONI, C– *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle epistole degli Iḥwān al-Şafā'*. Roma: Instituto Italiano per la Storia Antica, 1994.
- BAFFIONI, C– “Ikhwan al-Safa’”, en Edward N. ZALTA (ed.) – *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/> [consultado el 14/04/2023].
- EL-BIZRĪ, Nader– *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasā'il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2008.
- EL-BIZRI, Nader– “Prologue”, en Nader EL-BIZRI (ed.) – *Epistles of the Brethren of Purity. The Ikhwan al-Safa' and their Rasa'il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2008, 1-32.
- BŪ-MALĦAM, 'Alī – “Muqaddima”, en IBN ṬUFAYL– *Ḥayy Ibn Yaqqān*. Beirut: Dār al-Hilāl, 1993.
- DE CALLATAÿ, G– “Magia en al-Andalus: *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, *Rutbat al-ḥakīm y Gāyat al-ḥakīm* (Picatrix)”. *Al-Qanṭara* 34, 2 (2013), 297–344.
- CARUSI, Paola– “Le traité alchimique *Rutbat al-Ḥakīm*: quelques notes sur son introduction”, en apéndice a “Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura”, *Oriente Moderno*, 3 (2000), 491-502.
- CRUZ HERNANDÉZ, M.– *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- DANDAŞ, I. A. – “Muqaddima” en Ibn al-'Arīf– *Miftāḥ al-sa'āda wa-ṭarīq al-sa'āda*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- DIWALD, S. – “Die Bedeutung des kitāb Iḥwān aṣ-Şafā' für das islamische Denken”. Roma: *Convegno sugli Iḥwān aṣ-Şafā'*, 1981.
- FIERRO, Maribel– “Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qūrṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm* (Picatrix)”. *Studia Islamica*, 84 (1996), 87-110.
- GĀLIB, Muṣṭafā– “Muqaddima”. en *Al-Risāla al-yāmi'a*. ed. M. Gālib. Beirut: Dār al-Andalus, 1981.
- GARMĪNĪ, A.– *Al-Madāris al-şūfiyya al-magribiyya wa-l-andalusiyya fī-l-qarn al-sādis al-ḥiyrī*. Casablanca: Dar Errachad El Hadita, 2000.
- GARRIDO, Pilar – “Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos”. *Estudios Humanísticos. Filología* 31 (2009), 87-106.
- GARRIDO, Pilar– *Edición crítica del k. jawass al-huruf de ibn masarra*. Al-Andalus Magreb N° 14 (2007).
- GOLDZIHHER, Ignaz – “Über die Benennung der, Ichwān al-şafā'”. *Der Islam* 1 (1910), 22-26.
- AL-HAMADĀNĪ, Ḥ. F– “*Rasā'il Iḥwān as-Safā'* in the Literature of the Ismaili Taiyibi Da'wa”. *Der Islam*, (1932), 281-300.

- AL-HAMADĀNĪ, H. F.– «Baḥṭ tārījī fī *Rasā'il Ijwān al-Şafā'* wa-‘aqāid al-ismā‘īliya fīhā» Bombay: 1354/1935, en Fuat Sezgin: “*Rasā'il Ikhwān aṣ-Şafā'* wa Khillān al-Wafā' (2and half 4th/10th cent.) texts and studies II”. *Islamic Philosophy*. I. H. A. I. University Frankfurt am Main: vol. 21, 1999, 149-180.
- ḤAYŶŶĀB, M. F.– *Al-Falsafa al-siyāsiyya 'inda Ijwān al-Şafā'*. El Cairo: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1982.
- ISMĀ‘ĪL, M.– *Ijwān al-Şafā' ruwād al-tanwīr fī al-fikr al-‘arabī*. Al-Mansūrah: ‘Āmir li-Tibāpa wa-Naşr, 1996.
- KACIMI, Mourad– “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o Picatrix)”. *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), 237-256.
- KACIMI, Mourad– “La relación de Maslama al-Maŷrīṭī con las obras *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*, *Risālat al-ŷāmi'a*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 25 (2014), 29-44.
- KACIMI, Mourad– “Estudio de la introducción de la *Rutbat al-ḥakīm*. Análisis de su relación con las *Rasā'il de los Ijwān al-Şafā'*”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 42 (2014), 13-46.
- KACIMI, Mourad– “El pensamiento sufi en las *Rasā'il Ijwān al-Şafā'*”. *Mirabilia / MedTrans*, 4 (2016/2), 1-13.
- KACIMI, Mourad– “Los Ijwān al-şafā' contra el estado abasí. Acción política en relación con los diversos estados de su época”. *Al-Qantara*, XL 2 (2019), 355-384.
- LEVONIAN, Lootfy – “The Ikhwān al-Şafā' and Christ”. *The Muslim World*, Hartford, 35 (1945), 27-31
- MACDONALD, Duncan B.– *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutionnal Theory*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- NAŞR, S. H. N.– *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Şafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Thames & Hudson, 1978.
- SHAFIK, Aḥmed– “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arīf: Su Miftāḥ al-sa‘āda”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2 (2012), 433-448.
- TĀMIR, ‘Ārif– “Muqaddima”. En *Ŷāmi'at al-ŷāmi'a*. Beirut: Manşūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1982.
- TORNERO, E.– “Noticia sobre la publicación de dos obras inéditas de Ibn Masarra”. *Al-Qantara*, 14 (1993), 47-64.
- WALKER, P. E., et al. (ed.) – *Sciences of the Soul and Intellect, Part I: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32-36*. En Nader El BIZRI (ed.) – *Epistles of the Brethren of Purity*. Oxford University Press & Institute of Ismaili Studies, 2016.
- ZAHĪR, I. I. – *Al-Taşawwuf al-Manša' wa-l-maşādir*. Lahore: Idārat Turŷumān al-Sunna, 1986.

O mouro das Pedras Algares: *Zuhd* (ascetismo) no concelho de Portel?

Natália Maria Lopes Nunes

IELT - FCSH-UNL

Resumo

O legado islâmico, para além das fontes documentais portuguesas e árabes e dos vestígios arqueológicos, também pode ser encontrado em diversas lendas alusivas aos mouros. Muitas das vezes, quando escasseiam as informações, as lendas constituem um repertório onde conseguiram sobreviver os vestígios do passado, neste caso, do nosso passado árabe e islâmico.

A partir da contextualização histórico-temporal em que se inscreve a lenda do mouro das Pedras Algares, ou Buraco dos Mouros, procurámos dar uma interpretação lógica baseada no conteúdo da própria lenda e em elementos histórico-religiosos que constituem a chave dessa interpretação, através da qual é possível verificar a existência da prática de *zuhd* (ascetismo) em território português, sobretudo no distrito de Évora, cidade onde nasceram alguns dos sufis que se destacaram na mística do Gharb al-Andalus.

Palavras-chave

pedras algares; mouro; *zuhd*, ascetismo; Gharb al-Andalus

The moor of Pedras Algaes: *Zuhd* (asceptism) in the municipality of Portel?**Abstract**

The Islamic legacy in addition to the Portuguese and the Arab documentary sources and the archaeological traces, can also found in various legends to the Moors. Sometimes, when information is scarce, the legends are a repertoire where the traces of the past have survived.

From the historical-temporal context in which falls the legend of the Moor of Pedras Algaes or Buraco dos Mouros we have tried to give a logical interpretation based on the contents of the legend and in the historical-religious elements that constitute the key of that interpretation through which you can verify the existence of the practice of *zuhd* (ascetism) in Portuguese territory, especially in the District of Évora, city where you were born some of the sufis who have excelled the mystique of the Gharb al-Andalus.

Keywords

algar stones; moor; *zuhd*; Portel; Gharb al-Andalus

Este artigo tem por base o estudo da lenda das Pedras Algares realizado em 2004, aquando da investigação efectuada sobre os cultos religiosos no concelho de Portel desde tempos imemoriais até à actualidade (estudo recentemente publicado, 2022), em articulação com a investigação do projecto de pós-doutoramento desenvolvido entre 2011-2015, sobre a literatura profana e mística do Gharb al-Andalus.

A palavra lenda teve origem no vocábulo latino *legenda* que significa “o que deve ser lido”. Inicialmente, as lendas baseavam-se na vida dos santos, sobretudo dos mártires, como se pode verificar na compilação de Voragine. Porém, algumas dessas narrações tinham subjacentes acontecimentos históricos. Através de um processo evolutivo, as lendas tornaram-se um dos vestígios do imaginário popular, através do qual se preservou parte da nossa identidade colectiva. Para Luís da Câmara Cascudo:

“As lendas são um episódio heróico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral e popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, legenda, “legere” possui características de fixação geográfica e pequena deformação e conserva-se as quatro características do conto popular: antigüidade, persistência, anonimato e oralidade. É muito confundido como mito, dele se distancia pela função e confronto. O mito pode ser um sistema de lendas, gravitando ao redor de um tema central com área geográfica mais ampla e sem exigências de fixação no tempo e no espaço[...]”¹.

Na actualidade, as lendas são “documentos” que revelam a sobrevivência de antigos cultos vindos de épocas muito remotas, mas que a memória colectiva soube preservar, através da antropologia cultural, da religião, da etnologia, entre outras. Destaque-se, a título de exemplo, o facto de muitas rochas, penedos e monumentos megalíticos estarem associados a lendas de mouros e de mouras. Estas lendas deram origem a um imaginário riquíssimo na literatura tradicional e oral portuguesa, articulando-se também com as raízes do folclore. Como afirma Mario Alinei e Francisco Benozzo:

¹ CASCUDO, Luís da Câmara – *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9ª ed. Brasília: J. Olympio, INL, 1976, 348.

“Essa relação entre a cronologia dos megalitos e o folclore surge na Galiza, onde inúmeras lendas e nomes (pedra dos mouros, casa dos mouros, anta da moura) indicam que nas crenças populares os megalitos foram construídos por gigantes designados mouras (no feminino) e mouros (no masculino).²”

Algumas dessas lendas tiveram uma grande importância na criação do imaginário popular português e constituem uma prova concreta do legado árabe em Portugal. A destruição das fontes islâmicas, assim como a destruição das suas edificações arquitectónicas, torna difícil a pesquisa destas temáticas. No entanto, a toponímia, as lendas e algumas edificações denominadas de cubas e de morábitos no distrito de Évora, onde Artur Melo Borges contou cerca de 97, é o exemplo claro da sobrevivência da prática ascética e mística no Gharb al-Andalus.³ Na região de Évora, é importante destacar esses vestígios referentes aos morábitos e às cubas no concelho de Portel, por exemplo, as ermidas/capelas de S. Pedro e de Nossa Senhora da Saúde e ainda em Vera Cruz de Marmelar, na actual capela do cemitério. Além disso, a configuração da gruta-capela na serra de Portel dedicada ao culto de S. Pedro é semelhante a uma cuba ou morábito. Tudo isso nos faz também pensar na existência da prática de ascetismo muçulmano, aquando da presença dos árabes em Portugal, nomeadamente no Alentejo (embora nunca tenham sido feitas escavações arqueológicas).

Existem, no entanto, outras marcas da presença árabe: possivelmente, as muralhas de taipa do castelo, a antiga denominação de Portel, Porta de Mafamede e a toponímia (Alqueva). É ainda de referir que o culto de S. Pedro era muito comum nos cultos moçarabes. Estes tinham como principais santos aqueles que foram martirizados e deve acrescentar-se que a igreja de Vera Cruz de Marmelar, com vestígios da época visigótica, é conhecida por igreja de S. Pedro de Vera Cruz de Marmelar. No concelho de Portel, a maior parte dos santos outrora cultuados tinha sido martirizado. Os exemplos citados são provas incontestáveis da espiritualidade islâmica no referido concelho.

Neste sentido, torna-se fundamental o estudo da lenda das Pedras Algaes para compreendermos melhor a sua função. Segundo Mario Alinei e Francisco Benozzo, as lendas têm um papel fundamental, elas são um dos vestígios de um passado ancestral que é preciso preservar:

“A lenda oral, tal como o topónimo dialectal, representa um testemunho precioso e essencial sobre a função mágico-religiosa dos complexos megalíticos: o nome dos megalitos e as lendas a eles associados devem, de facto, referir-se a

² ALINEI Mario; BENOZZO Francesco – *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*. 1ª ed., trad. Gabriela Morais, Lisboa: Apenas, 2009, 29.

³ Cf. BORGES, Artur Melo – “As ‘Kubas’ Alentejanas”. *Actas do Congresso sobre o Alentejo*. I, Beja, 1985.

um período no qual o aspecto do megalito era diferente do actual (o que resta hoje são apenas os esqueletos, por assim dizer, dos complexos megalíticos originais⁴.”

Todavia, antes de entramos na apresentação do imaginário veiculado pela lenda das Pedras Algares, é importante lembrar alguns aspectos históricos e culturais sobre a permanência dos árabes na Península Ibérica, nomeadamente no Gharb al-Andalus. Como se sabe, essa presença veio pôr fim ao domínio visigótico e fora facilitada por alguns factores, de entre eles, a colaboração dos judeus e o consentimento do conde Julião no desembarque das forças de Tariq. A partir de então, a região correspondente à Península Ibérica ficou conhecida por al-Andalus. Não sendo nosso objectivo apresentar a história da presença árabe no al-Andalus, apenas destacaremos alguns aspectos. No território português de então, o Alentejo e o Algarve foram as regiões que mais influências tiveram dessa cultura. Évora, Beja, Mértola e Silves, entre outras cidades, foram importantes centros da permanência muçulmana. A cultura árabe reflecte-se em todas as áreas da vivência portuguesa e com uma continuidade que ainda hoje pode ser testemunhada. Deste modo, para além da literatura, destacamos a agricultura com as novas formas de rega (açudes, picotas, noras...); o aparecimento de novas plantas (laranjeira, figueira...); a arquitectura com algumas construções dignas de destaque (cubas, chaminés algarvias, açoteias...); materiais utilizados na construção (taipa e cal); o artesanato (cestos, tapetes, olaria...); os hábitos alimentares; o vestuário; a toponímia (Alvega, Mouriscas, Almourol...); a língua (alguidar, açoteia, açorda, arroz...); algumas tradições e diversas lendas ligadas sobretudo ao imaginário de mouros e de mouras encantadas (embora muitas dessas lendas tenham um passado mais ancestral ligado à cultura e à mitologia indo-europeias).

Na cidade de Évora como distrito, à qual pertence Portel, a permanência dos árabes deu-se de 715 a 1165 e dela constam alguns vestígios de uma mesquita, de um antigo castelo onde está implantado o Convento dos Lóios e da Mouraria. Além disso, acrescente-se ainda a inserção de Évora na taifa de Badajoz e os “novos processos de rega e de moagem. A nora de eixo curto, a cegonha ou picota, o açude, bem como a azenha e, possivelmente, o moinho de vento⁵”, provas suficientes da presença árabe no distrito de Évora, cuja cidade viria a ser conquistada aos mouros por Geraldo Sem Pavor, no século XII, em 1165.

Nesta região alentejana, salientam-se ainda nomes de figuras históricas importantes, assim como o nome de alguns místicos muçulmanos que comprovam

⁴ALINEI, Mario; BENOZZO Francesco – *Alguns aspectos da Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à região galega*. 1ª ed., rev. Luís Filipe Coelho, Lisboa: Apenas, 2008, 21.

⁵SILVA, António Carlos Leal da – *Antigos Povos da nossa Terra*. col. “Educativa, Série D, Número 6”, Ministro de Educação Nacional, Direcção-Geral do Ensino Primário, 1967, 171.

a existência do misticismo islâmico na região do Gharb al-Andalus: Abū ‘Āmir (938-1002) conhecido por Almançor a quem chamavam “o açoite dos cristãos” devido à sua crueldade; o poeta Ibn ‘Abdūn de Évora (1050-1135); Ibn Wazīr, senhor de Évora e de Beja, aliado contra os Almorávidas em Évora e apoiante da rebelião do sufi Ibn Qasī; o místico de Évora Ibn Khamis al-Yāburī ‘Abd Allāh (m. 1109-10), um sufi asceta, autor de obras de ascetismo (*zuhd*), das quais se destaca *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām ahl al-Tuqā* (*A Linguagem dos Sufis*), um tratado de mística com referências fulcrais sobre a via espiritual no sufismo; e Abū ‘Abd Allāh Ibn Zayn al-Yaburī, um sufi contemplativo do século XII nascido em Évora, seguidor de al-Gazzālī e mestre de Ibn ‘Arabī (o grande mestre sufi do al-Andalus) que o refere como seu mestre e o caracteriza como um homem muito dedicado ao ascetismo.

No concelho de Portel, para além das marcas da presença árabe já referidas, as Pedras Algarés (próximo de Vera Cruz de Marmelar), também conhecidas por Buracos dos Mouros, são exemplos que comprovam também a presença muçulmana no concelho. Este tipo de pedras tem a sua origem em grutas ou cavernas originadas por determinados buracos. Segundo José Leite de Vasconcelos:

“Fendas e fracturas da superfície do globo; estas fendas e fracturas forão depois alargadas pelo influxo de diversos agentes physicos, principalmente das aguas, que, alem de desaggregarem, e em certos casos dissolverem, as rochas, arrastarão, em seguida os productos da desaggregação e dissolução⁶.”

Como se sabe, essas grutas foram consideradas, desde os tempos mais primitivos, santuários naturais, espaços sagrados, onde os cultos indígenas e as Religiões de Mistérios orientais desenvolviam os seus rituais. Algumas delas serviram de habitação e de sepultamento. Porém, muitas delas, como afirma José Leite de Vasconcelos, povoaram o imaginário português de mouros e de mours encantadas:

“O nosso povo, quando as não aproveitou para sanctuarios christãos, ou para outros fins, vestiu-as e veste-as ainda hoje, de poéticas lendas, susttendo-as não raramente, habitadas por Mouros e Mouras, do que resultarão para ellas denominações como Cova da Moura e Casa da Moura⁷.”

Na verdade, a tradição oral portuguesa está repleta de lendas que atestam o nosso passado árabe. A lenda das Pedras Algarés, ou Buraco dos Mouros, aparece

⁶ VASCONCELOS, José Leite de – *Religiões da Lusitânia* (reimpressão facsimilada da 1ª edição). vol. I, col. “Temas Portugueses”, Lisboa: Imprensa Nacional, 1987, 213.

⁷ *Ibidem*, 225.

referenciada por Gil do Monte e reflecte bem o imaginário herdado da presença muçulmana no Gharb al-Andalus. A lenda relata o seguinte:

“Não muito longe de Vera Cruz, ficam as Pedras Algares, e também denominadas Buracos dos Mouros, ou seja umas cavernas que teriam servido de refúgio ás hostes de Mahomet, visto serem um dos pontos mais inacessíveis desta aldeia e ali teriam travado os ultimos combates, aniquilando o que restava do poder mahometano, apagando para sempre o vestigio da civilização árabe. Havia um dos mouros, e por certo rebelde, chamado Algares, que o povo do lugar de Marmelar temia, que por várias vezes viam sobre as pedras, espargindo no além, a saudade do deserto ...

São conhecidas em toda a região e novos e velhos são seus admiradores e rendem-lhe dia a dia, o culto da veneração pelas historicas Pedras Algares.

Também lhes digo que não são obras dos mouros mas sim, da Natureza que as talhou e lhe deu o cunho que hoje têm⁸.”

Sobre o nome do mouro Algares, é referido por Gil do Monte que “na mesma aldeia havia também uma família de nome Algares, dando-nos pronuncios ou hipotese de advir do nome da lenda, esta família⁹.” A lenda das Pedras Algares, mesmo sem provas arqueológicas concretas, remete-nos, provavelmente, para vestígios de ascetas sufis na região. Esta possível interpretação pode deduzir-se a partir da forma como se comportava o referido mouro sobre as pedras algares, numa atitude de contemplação, manifestada pelo olhar do mouro nos confins da paisagem contemplada.

Além disso, a presença de ascetas e místicos (cristãos ou muçulmanos) em grutas e cavernas foi muito frequente. Lembremos, por exemplo, algumas grutas da Serra da Arrábida, onde está documentada a presença de místicos em grutas e covas. Muitas pedras estão associadas a lendas de mouros, como é o caso do mouro das Pedras Algares, ou Buraco dos Mouros na região de Marmelar. Por vezes, essas grutas ou covas também estavam ligadas a momentos de maior instabilidade, servindo de refúgio. O historiador Ibn Ḥayyān, relativamente à região de Córdoba, refere isso mesmo: “[...] refugiándose algunos de ellos con sus familias e hijos en tres cuevas al borde de un farallón sobre el río, donde los musulmanes subieron

⁸ MONTE, Gil do – *Subsídios para a História de Vera Cruz do Marmelar*. Évora: Minerva Comercial, Limitada, 1749-D-1940, 15.

⁹ *Ibidem*, 15.

prontamente, atacádoles por encima, hasta que Dios les hizo conquistar aquellas cuevas[...]^{10 11}”.

Mas as grutas e as cavernas têm um simbolismo muito forte na religião muçulmana. É numa gruta que Mohammad recebe a revelação do Corão; no Corão, existe uma sura intitulada *al-Kahf*, A Caverna, onde são referidas As Gentes da Caverna (*Ahl al-Kahf*), cuja história faz parte do imaginário espiritual muçulmano. Como referimos num outro artigo: “Dans le cas du texte coranique, ces gens de la caverne sont restés 309 ans pour ressusciter après. Ce texte a comme objectif de remettre les personnes dans la bonne voie, celle de Dieu, Lequel est capable de toute chose^{12 13}.” Das trevas, passa-se à luz esta luz é a que leva o caminhante para Deus, como está explícito no Corão:

“10 Recorda-te de quando um grupo de jovens se refugiou na caverna, dizendo: Ó Senhor nosso, concede-nos Tua misericórdia, e reserva-nos um bom êxito em nossa empresa!

11 Adormecemos-los na caverna durante muito sanos.

12 Então despertamo-los, para assegurar-Nos de qual dos dois grupos sabia calcular melhor o tempo que haviam permanecido ali.

13 Narramos-te a sua verdadeira história: Eram jovens que acreditavam em seu Senhor, pelo quê os aumentamos em orientação.

14 E robustecemos os seus corações; e quando se ergueram, disseram: Nosso Senhor é o Senhor dos céus e da terra e nunca invocaremos nenhuma outra divindade em vez d’Ele; porque, com isso, proferiríamos extravagâncias.

15 Estes povos adoram outras divindades, em vez d’Ele, embora não lhes tenha sido concedida autoridade evidente alguma para tal. Haverá alguém mais injusto do que quem forja mentiras acerca de Allah?

16 Quando vos afastardes deles, com tudo quanto adoram, além de Allah, refugiai-vos na caverna; então, vosso Senhor vos agradecerá com a Sua misericórdia e vos reservará um feliz êxito em vosso empreendimento.

17 E verias o sol, quando se elevava, resvalar a caverna pela direita e, quando se punha, deslizar pela esquerda, enquanto eles ficavam no seu espaço aberto. Este é

¹⁰ [...] alguns deles refugiaram-se com as suas famílias e filhos em três cavernas à beira de um penhasco acima do rio, onde os muçulmanos rapidamente se levantaram, atacando-os de cima, até que Deus os fez conquistar aquelas cavernas [...].

¹¹ IBN ḤAYYĀN – *Cronica del califa ‘Abdarrahmān III an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al Muqtabis V)*. Traducción, notas e índices por M^a J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981, 148.

¹² No caso do texto do Alcorão, essas pessoas das cavernas permaneceram 309 anos para ressuscitarem depois. Este texto visa recolocar as pessoas no caminho certo, o de Deus, que é capaz de todas as coisas.

¹³ NUNES, Natália Maria Lopes – “Des Ténèbres à la Lumière dans la religion musulmane, la médecine du Prophète et le soufisme”, BABA, Khalil (dir.), *Revue Méditations Littéraires*, n^o 2, juin 2021, 121.

um dos sinais de Allah. Aquele que Allah encaminhar estará bem encaminhado; por outra, àquele que desviar, jamais poderás achar-lhe protetor que o guie. 18 (Se os houvesse visto) terias acreditado que estavam despertos, apesar de estarem dormindo, pois Nós os virávamos, ora para a direita, ora para a esquerda, enquanto o seu cão dormia com as patas estendidas, à entrada da caverna. Sim, se os tivesses visto, terias retrocedido e fugido, transido de espanto!

[...]

25 Eis que permaneceram na caverna por trezentos e nove anos (Corão, 18: 10-18; 25)¹⁴.”

Por outro lado, nos alvares do misticismo islâmico do al-Andalus, seguindo igualmente os mesmos ideais do Norte de África, Ibn Masarra ficou conhecido pelos seus retiros espirituais na zona montanhosa, onde existiam cavernas e covas usadas para retiro espiritual. Sobre a vida ascética de Ibn Masarra, como traduz Pilar Garrido Clemente, a partir da obra obra *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn (História dos alfaquíes e tradicionistas de al-Andalus)* escrita por Muḥammad Ibn Hārīt al-Khuṣānī (m. 971):

“El método doctrinal (*maḡhad*) de Muḥammad Ibn Masarra consistía, en cuanto a las obras (*'amal*), en la práctica de la abstinencia ascética (*zuhd*) y el recogimiento (*inqibāḍ*), y en cuanto a la ciencia (*'ilm*), en la práctica del pensamiento racional (*naẓar*) y la indagación (*istinbāṭ*). Era docto y sagaz en las [diversas] ciencias [tradicional], en [todas] las cuales llegó a ser experto^{15 16}.”

Neste sentido, a lenda do mouro das Pedras Algares, ou Buraco dos Mouros, pode ser um indício de ascetismo no Gharb al-Andalus. Através desta história, vemos que o mouro estaria em contemplação, certamente em união com Deus, abstraindo-se de tudo ao seu redor. Segundo Santiago Fernandez Ardanaz: “Nos encontramos ante uno de los temas polarizadores de todas las culturas mediterráneas (y verificable

¹⁴ Cf. EL HAYEK, Samir (trad.) – O Alcorão Sagrado, São Paulo: eBooksBrasil.com, 1994.

¹⁵ O método doutrinário (*maḡhad*) de Muḥammad Ibn Masarra consistia, em termos de obras (*'amal*), na prática de abstinência ascética (*zuhd*) e recolhimento (*inqibāḍ*), e em termos de ciência (*'ilm*), na prática de pensamento racional (*naẓar*) e indagação (*istinbāṭ*). Ele foi instruído e perspicaz nas [várias] [tradicional]s ciências, em [todas] das quais se tornou um especialista.

¹⁶ GARRIDO, Pilar Clemente – “Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos”, *Estudios Humanísticos, Filología* 31, (2009), 87-106, 102-103.

en todas las culturas conocidas): la montaña sagrada, la ascensión ritual y la cueva-templo, pasaje umbilical entre el mundo exterior y el mundo interior^{17 18}.”

Assim, as Pedras Algas, ou Buraco dos Mouros, pode interligar-se com o ascetismo desenvolvido na região, visto o refúgio em covas e grutas ser muito comum nos inícios da espiritualidade muçulmana. Segundo Manuela Marín:

“Los ascetas *munqabiḍūn* se refugian a menudo en una residencia que no abandonan: puede tratarse de su propia casa, de una mezquita, o de una aldea u otro lugar aislado en el campo [...].

De este modo, aceptando e incluso buscando conscientemente el aislamiento de cierto tipo de relaciones sociales, el *zāhid* intenta construir un espacio propio cuyas normas de comportamiento dependen sólo de su forma de entender la expresión religiosa^{19 20}.”

A vida solitária do mouro, afastado do mundo profano, remete para a possível relação com a prática ascética ou mística praticada no Alentejo. A essência do misticismo islâmico ou sufismo articula-se também com o conhecimento e com os poderes milagrosos associados aos ascetas. Estes viviam na pobreza, na humilhação pública, em êxtase divino – caminho para a perfeita união mística com Deus. Sabe-se que alguns místicos atingiram a santidade devido aos seus comportamentos de generosidade, de fraternidade e de exaltação da beleza da criação, aspectos que, posteriormente, serão também encontrados na mística cristã, por exemplo, em S. Francisco e Assis.

O vocábulo sufismo, para além de outras interpretações, deriva da palavra *suf* que significa capote de lã usado pelos ascetas. É a corrente mística do Islão e, como afirma Mircea Eliade, “o sufismo representa a dimensão mística do Islão, e uma das mais importantes tradições do esoterismo muçulmano²¹.” Uma das características dos sufis era poderem adquirir um estado de êxtase considerado como um fenómeno

¹⁷ Estamos diante de um dos temas polarizadores de todas as culturas mediterrâneas (e verificável em todas as culturas conhecidas): a montanha sagrada, a ascensão ritual e a caverna-templo, passagem umbilical entre o mundo externo e o mundo interno.

¹⁸ ARDANAZ, Santiago Fernández – “Símbolos y rituales en las inscripciones de la ‘Cueva Negra de Fortuna’ (Murcia: correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria”, *La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez*, Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, 405-422, 406.

¹⁹ Os ascetas *munqabiḍūn* muitas vezes refugiam-se numa residência da qual não saem: pode ser sua própria casa, uma mesquita, ou uma aldeia ou outro lugar isolado no campo [...]. Desta forma, aceitando e mesmo procurando conscientemente o isolamento de certos tipos de relações sociais, o *zāhid* procura construir o seu próprio espaço cujas normas de comportamento dependem apenas da sua forma de entender a expressão religiosa.

²⁰ MARÍN Manuela – “Zuhhād de al-Andalus (300/912-420/1029)”, *Al-Qanṭara Revista de Estudios Árabes*, vol. 12, fasc. 2, 439-470, 450.

²¹ ELIADE, Mircea – *História das Ideias e Crenças Religiosas*. vol. 3 – *De Maomé à Idade das Reformas*. trad. Daniela de Carvalho; Paulo Ferreira da Cunha, Porto: RÉS-Editora, s/d, 113.

parapsíquico. O objectivo principal dos sufis consistia nessa união com o divino: “vivre en eux-mêmes cette unité transcendente de l’être divin”^{22 23}.

Os ascetas muçulmanos (tal como os ascetas cristãos), viviam absortos e tristes preocupados com o dia do Juízo Final. Perante a vida, tomaram uma atitude contemplativa, cuja experiência mística lhes assegurava uma união com a divindade. É nesta atitude extática que o mouro das Pedras Algaes era visto, reforçando os vestígios da presença muçulmana no concelho de Portel, sobretudo no que diz respeito ao ascetismo. Como refere Manuela Marín:

“Ello no debe hacer olvidar que se trata de una actitud minoritaria en el conjunto de las actividades de los hombres de religión; dedicarse al *zuhd* supone muchas veces un cambio radical de vida [...]. Quien dedica sus afanes a la perfección espiritual adquiere la categoría de ejemplo que debe ser seguido. Sus virtudes se valoran como un reflejo de la bondad del orden religioso, en contraposición a un «mundo» que los ignora y a ellos no desean pertenecer^{24 25}.”

No Gharb al-Andalus, existem diversos vestígios da prática do sufismo, corrente mística do Islão. Os vocábulos azóia, arrábida, morábito, entre outros, reflectem a espiritualidade muçulmana, baseada numa via iniciática. Em termos espaciais, o morábito era o local onde o sufi (santo) vivia como anacoreta, ou onde estava sepultado. Nas azóias e arrábidas, eram cumpridos os objectivos do mundo terreno e do mundo espiritual, procurando-se, no seio da natureza, a Unidade e o Amor Divino. Para além disso, a atitude do mouro sobre as Pedras Algaes, lembra-nos os dez ensinamentos do grande mestre do sufismo no al-Andalus, Ibn ‘Arabí:

- 1ª. Permanecer de asiento en habitación oscura y reducida.
- 2ª. Practicar continuamente la ablución ritual.
- 3ª. Recitar continuamente la jaculatoria: “No hay más Señor que Dios”.
- 4ª. Vaciar el pensamiento de toda preocupación mundana.
- 5ª. Ayunar continuamente.
- 6ª. Guardar absoluto silencio, salvo la recitación de dicha jaculatoria.

²² Vivem em si mesmos esta unidade transcendente do ser divino.

²³MOKRI, M. – “La Mystique Musulmane”, DAVY, Marie Madeleine (dir.), *Encyclopédie des Mystiques – Christianisme occidental, esoterisme, protestantisme, islam*. Tome II, Paris: éd. Seghers et éd. Jupiter, 1977, 474.

²⁴ “Isso não deve fazer esquecer que se trata de uma atitude minoritária no conjunto de atividades dos homens de religião; dedicar-se ao *zuhd* muitas vezes significa uma mudança radical de vida [...]. Quem se dedica ao aperfeiçoamento espiritual adquire a categoria de exemplo que deve ser seguido. As suas virtudes são valorizadas como reflexo da bondade da ordem religiosa, em oposição a um “mundo” que as ignora e não deseja pertencer a elas”.

²⁵ *Ibidem*, 466-467.

7ª. Vigilar atentamente al corazón del director espiritual, buscando en él la medicina de la propia intención y la ayuda.

8ª. Abandonarse a Dios sin resistencia, sea cual sea la cosa que le envíe: la desolación o el consuelo, el dolor o el bienestar, la salud o la enfermedad.

9ª. No poner la vista en cosa alguna, excepto Dios.

10ª. Soportar con paciencia las pruebas duras, que son: comer poco, lo preciso tan sólo para que el cuerpo no enferme y conserve las fuerzas indispensables para la oración; dormir poco, de modo que no recueste tu cuerpo sobre la tierra; ocupar el corazón en la oración, de modo que de ella no se distraiga ni un instante; permanecer constantemente en la soledad, sin salir del retiro más que para la ablución ritual, para hacer sus necesidades y para la oración en común y la del viernes^{26 27}.”

É neste contexto que se pode interpretar a lenda das Pedras Algaes que, para além do que já foi mencionado, apresenta ainda outros aspectos relevantes: por um lado, a atitude de contemplação desenvolvida pelo mouro, talvez um asceta. Por outro lado, já após a Reconquista, o mouro continua a fazer a mesma rotina. Segundo Adalberto Alves, “acontece que esses derviches chegavam a ser respeitados e deixados em paz, em pleno território cristão, após a reconquista, tal como havia acontecido com anacoretas cristãos em território árabe²⁸.”

Posteriormente, o final da lenda demonstra também o desaparecimento de alguns elementos presentes na lenda, cuja sobrevivência se encontrou na antroponímia da região, certamente um vestígio da cristianização através da construção de edifícios religiosos cristãos no distrito de Évora, assim como da presença da Ordem do Hospital em Vera Cruz de Marmelar e do papel dos freires de Évora (Avis). Como afirmam Hermengildo Fernandes e Hermínia Vilar:

“É claro que a ameaça almôada de vinte anos antes tinha feito perigar os campos em redor de Évora, cuja defesa entregue aos seus freires tinha conseguido resistir, face à violência dos ataques, usufruindo talvez de uma relativização

²⁶ 1º. Fique sentado nma sala escura e pequena. 2º. Pratique continuamente a ablução ritual. 3º. Recite continuamente a jaculatória: “Não há Senhor senão Deus.” 4º. Esvazie o pensamento de todas as preocupações mundanas. 5 º. Jejeu continuamente. 6º. Mantenha silêncio absoluto, exceto para a recitação da dita ejaculação. 7º. Observe atentamente o coração do mestre espiritual, buscando nele o remédio da própria intenção e o auxílio. 8º. Abandona-te a Deus sem resistência, seja o que for que te envie: desolação ou consolação, dor ou bem-estar, saúde ou doença. 9º. Não coloque os seus olhos em nada, exceto em Deus. 10º. Suportar com paciência as duras provas, que são: comer pouco, o necessário apenas para que o corpo não adoça e preserve as forças necessárias para a oração; durma pouco, para que seu corpo não fique no chão; ocupe o coração em oração, para que não se distraia dela nem por um momento; permanecer constantemente na solidão, sem sair do retiro exceto para ablução ritual, para fazer as necessidades e para a oração comum e sexta-feira.

²⁷ IBN ‘ARABÍ, in ASÍN PALACIOS, M. – El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid: Editorial Plutarco, 1931, 287.

²⁸ ALVES, Adalberto – *Portugal e o Islão incidiático*. 1ª ed., Lisboa: Ésquilo, 2007, 97.

do interesse muçulmano por esta praça a sul da fronteira do Tejo em favor de outras localidades mais estratégicas para os seus interesses militares e económicos. Mas ultrapassada a violência desses anos, a tendência seria para a integração da cidade no reino cristão e na malha das suas hierarquias²⁹.”

Contudo, é importante destacar que a atitude descrita na lenda assemelha-se à atitude contemplativa, uma das etapas espirituais dos místicos. O ascetismo (*zuhd*) correspondia a uma prática de vida afastada dos prazeres mundanos, tendo ainda como objectivo a aniquilação do ego. Subjacente à atitude do mouro, parece estar também presente a paciência, uma das etapas da via espiritual. Ibn al-‘Arīf (1088-1141), um dos sufis do al-Andalus, fundador de uma via espiritual (*tariqa*), na sua obra *Mahāsin al-majālis (Esplendores dos Ensinamentos Sufis)*, afirma que a paciência faz suportar as atribulações da vida e o sofrimento, mesmo o mais adverso, oferecendo o reconforto divino. Através da paciência e da esperança, o mouro parece manifestar uma das etapas da via espiritual referida anteriormente – a contemplação. Nesta atitude contemplativa, apenas Deus está presente e, segundo Ibn al-‘Arīf, a contemplação, ou desejo ardente, “ne peut s’appliquer qu’à ce qui est éloigné, n’ évoque que ce qui est absent, et ne concerne ce qui est concevable. Alors le Coran dit de Dieu : Il est avec vous où que vous soyez (57:4)^{30 31}.”

Em conclusão, o legado árabe, para além das fontes documentais portuguesas e árabes e das referências a dados arqueológicos, também pode ser encontrado em diversas lendas relativas aos mouros (e mouras). Muitas das vezes, quando escasseiam as informações e as fontes documentais, as lendas constituem um repertório, onde os vestígios do passado conseguiram sobreviver. Neste sentido, a partir da contextualização histórico-temporal em que se inscreve a lenda do mouro das Pedras Algas, ou o Buraco dos Mouros, procurámos dar uma interpretação lógica sustentada no conteúdo da própria lenda, mas tendo subjacente um conjunto de elementos histórico-religiosos que constituíram a chave dessa interpretação e, com ela, tentámos demonstrar a possível existência da prática ascética (*zuhd*) em território português, sobretudo no distrito de Évora, cidade onde nasceram alguns dos sufis, representantes da mística islâmica no Gharb al-Andalus.

²⁹ FERNANDES Hermenegildo; VILAR Hermínia – “O Urbanismo de Évora no período medieval”, in http://ww3.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/Biblioteca/projectos/o_urbanismo_de_Evora.pdf, 1-15 (consultado em 3 de Setembro de 2012), 9.

³⁰ Só pode aplicar-se ao que está distante, evocar apenas o que está ausente e referir-se apenas ao que é concebível. Então o Alcorão diz de Deus: Ele está consigo onde quer que esteja.

³¹ IBN AL-‘ARĪF – *Splendeurs des Enseignements Sufis (Mahāsin al-majālis)*. col. “Héritage Spirituel”, Paris: Albouraq, 2012, 41.

BIBLIOGRAFIA

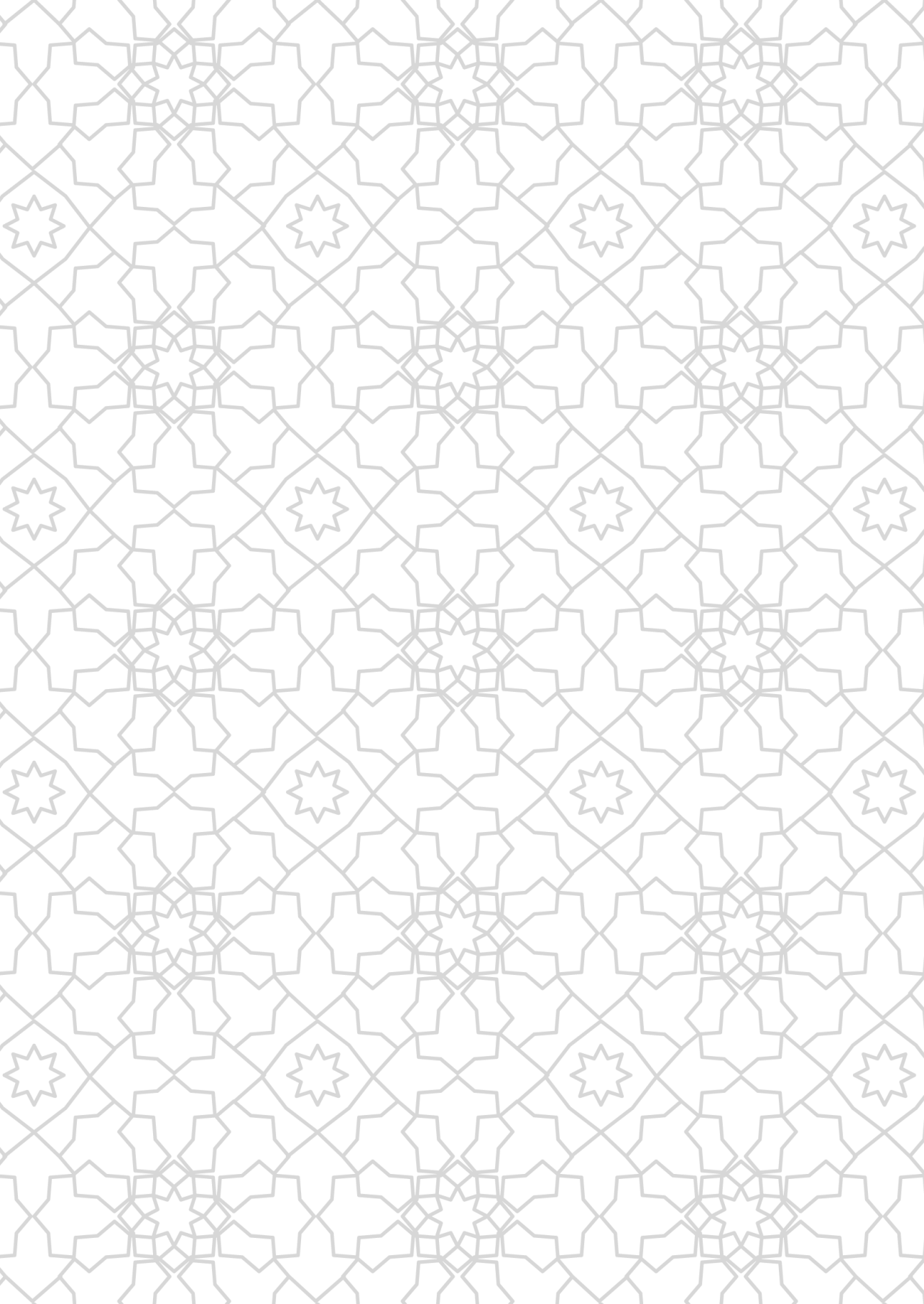
- ALINEI, Mario; BENOZZO, Francesco – *Alguns aspectos da Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à região galega*. 1ª ed., rev. Luís Filipe Coelho, Lisboa: Apenas, 2008.
- ALINEI Mario; BENOZZO, Francesco – *Origens Célticas e Atlânticas do Megalitismo Europeu*. 1ª ed., trad. Gabriela Morais, Lisboa: Apenas, 2009.
- ALVES, Adalberto – *Portugal e o Islão iniciático*. 1ª ed., Lisboa: Êsquilo, 2007.
- ARDANAZ, Santiago Fernández – “Símbolos y rituales en las inscripciones de la ‘Cueva Negra de Fortuna’ (Murcia: correlaciones entre etnolingüística y etnohistoria”. *La cultura latina en la Cueva Negra. En agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer e I. Velázquez*, Antig. crist. (Murcia) XX, 2003, 405-422.
- BORGES, Artur Melo – “As ‘Kubas’ Alentejanas”. *Actas do Congresso sobre o Alentejo*. I, Beja, 1985.
- CASCUDO, Luís da Câmara – *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9ª ed. Brasília: J. Olympio, INL, 1976.
- DAVY, Marie-Madeleine (dir.) – *Encyclopédie des Mystiques*. Tome I, II, Paris: éd. Seghers et éd. Jupiter, 1977.
- ELIADE, Mircea – *História das Ideias e Crenças Religiosas*. vol. 3 – *De Maomé à Idade das Reformas*. trad. Daniela de Carvalho; Paulo Ferreira da Cunha, Porto: RÉ-S-Editora, s/d.
- EL HAYEK, Samir (trad.) – *O Alcorão Sagrado*. São Paulo: eBooksBrasil.com, 1994.
- FERNANDES, Hermenegildo e VILAR, Hermínia, “O Urbanismo de Évora no período medieval” [Em linha], 1-15 [consultado em 3 de Setembro de 2012], disponível em http://ww3.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/Biblioteca/projectos/o_urbanismo_de_Evora.pdf.
- GARRIDO CLEMENTE, Pilar, “Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos”, *Estudios Humanísticos*, Filología 31, 2009, 87-106.
- IBN AL-’ARĪF – *Splendeurs des Enseignements Soufis (Mahāsīn al-majālis)*. col. “Héritage Spirituel”, Paris: Albouraq, 2012.
- IBN ’ARABĪ, in ASÍN PALACIOS, M. – *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.
- IBN ḤAYYĀN – *Cronica del califa ‘Abdarra mān III an-Nā ir entre los años 912 y 942 (al Muqtabis V)*. Traducción, notas e índices por Mª J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza: Anubar, 1981, 148.
- MARÍN, Manuela, “Zuhhād de al-Andalus (300/912-420/1029)”. *Al-Qanṭara Revista de Estudios Árabes*. vol. 12, fasc. 2, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1991, 439-469.

MOKRI, M. – “La Mystique Musulmane”, DAVY, Marie Madeleine (dir.), *Encyclopédie des Mystiques – Christianisme occidental, esoterisme, protestantisme, islam*. Tome II, Paris: éd. Seghers et éd. Jupiter, 1977.

MONTE, Gil do – *Subsídios para a História de Vera Cruz do Marmelar*. Évora: Minerva Comercial, Limitada, 1749-D-1940.

SILVA, António Carlos Leal da – *Antigos Povos da nossa Terra*. col. “Educativa, Série D, Número 6”, Ministro de Educação Nacional, Direcção-Geral do Ensino Primário, 1967.

VASCONCELOS, José Leite de – *Religiões da Lusitânia* (reimpressão facsimilada da 1ª edição). vol. I, col. “Temas Portugueses”, Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.

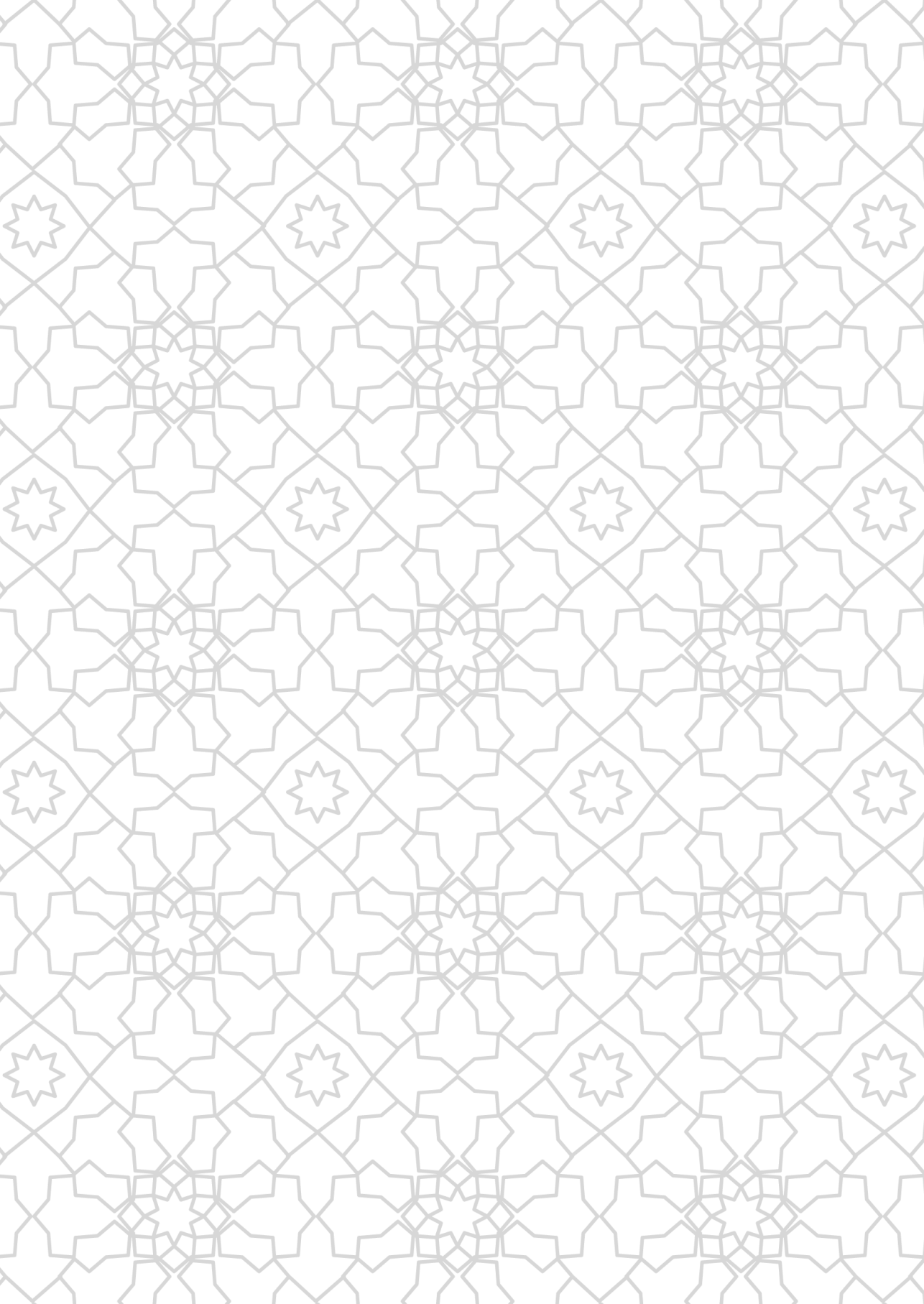


II. COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus *“Gnose, Símbolo e Metáfora”*

ARHIS – UMU e IEM NOVA FCSH
Valle de Ricote e Campus de la Merced, Múrcia

27, 28 e 29 de setembro de 2023



La perspectiva escatológica de Ibn Qasī a algunos pilares del islam en su *Khal' al-na' layn*^{*}

Abdelkrim Ben-Nas

Universidad de Alicante

Resumen

Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn Qasī (Silves ca. 495/1100–546/1151), el líder de ‘La rebelión de los *murīdūn*’ en Gharb al-Andalus, fue biografiado por los cronistas oficiales de los vencedores. Se trata de la crónica de uno de los derrocados durante la sangrienta transición del poder de los almorávides a los almohades. El manuscrito de su obra *Khal' al-na' layn*¹ fue localizado por L. Massignon hace ya un siglo, y ha sido editado en el año 1997. Debido a su extrema complejidad, son escasos los trabajos que han traducido o expuesto su contenido en profundidad. El presente trabajo, presentándose como un acercamiento intratextual directo hacia algunos contenidos de la obra, no analiza ni explica las ideas de Ibn Qasī, sino que se limita a proporcionar una traducción española de las últimas 30 páginas de *Khal' al-na' layn*. La elección de esta parte responde al hecho de que sus temas se muestran enfocados hacia contenidos concretos: algunos pilares y ritos del islam. Las teorías que Ibn Qasī va articulando a lo largo de su tratado –las cuales se vislumbran relacionadas con la escatología, la cosmología y la cosmogonía²– creemos que aterrizan en la última parte, objeto de nuestra traducción. Siendo, esta, el único objetivo del presente trabajo, su desarrollo no se detiene en dichas teorías.

Palabras clave

Ibn Qasī; *Khal' al-na' layn*; Algarve; Ibn ‘Arabī; sufismo

^{*}Este estudio se enmarca en la Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores (MARSALAS22-04), financiando por Unión Europea-Next Generation EU, Ministerio de Universidades, a través de un contrato de investigación postdoctoral por la Universidad de Alicante.

¹ Se usa el sistema de transliteración de Brill. El título completo de la obra es: *Khal' al-na' layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi' al-qadamayn* (Quitarse las sandalias e inspirar la luz del lugar de las dos pisadas)

² Ver EBSTEIN, “Was Ibn Qasī a Šūfī?”; IBN QASĪ, *Khal' al-na' layn*, (introducción de al-Amrānī), 141-156.

**Ibn Qasī's eschatological perspective to some pillars of Islam in his
*Khal' al-na'layn***

Abstract

Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn Qasī (Silves ca. 495/1100-546/1151), the leader of 'The Rebellion of the Murīdūn' in Gharb al-Andalus, was biographed by the official chroniclers of the victors. It is the chronicle of one of the ousted individuals during the bloody transition of power from the Almoravids to the Almohads. The manuscript of his work *Khal' al-na'layn* was found by L. Massignon a century ago and edited in the year 1997. Due to its extreme complexity, there are few works that have translated or thoroughly explained its contents. This present work, presenting itself as a direct intertextual approach to some of the contents of the work, does not analyse or explain Ibn Qasī's ideas but merely provides a Spanish translation of the last 30 pages of *Khal' al-na'layn*. The choice of this part responds to the fact that its themes are focused on specific contents: some of the pillars and rites of Islam. The theories that Ibn Qasī articulates throughout his treatise –which seem to be related to eschatology, cosmology, and cosmogony– we believe land in the last part, the subject of our translation. Being the sole agenda of this work, its development does not deal on these theories.

Keywords

Ibn Qasī; *Khal' al-na'layn*; Algarve; Ibn 'Arabī; Sufism

Introducción

El presente trabajo ofrece una traducción española³ de la última parte de la obra *Khal' al-na'layn*, menos de 30 páginas de las 200 a las que asciende el total en la edición de M. al-Amrānī (que se corresponden con 22 páginas de las 178–89 folios– del manuscrito de la biblioteca Shahīd 'Alī Bāshā)⁴. Nos limitaremos a una somera exposición de sus contenidos, eximiéndonos de su análisis. Tampoco nos extenderemos en la biografía del Ibn Qasī, que ya ha sido objeto de estudio en varios trabajos⁵, circunscribiéndonos únicamente a señalar algunos puntos concretos de la misma.

Tanto la figura del autor—que fue asesinado— como su única obra superviviente, se hallan envueltas en el enigma y la complejidad. Las informaciones que nos han llegado sobre él son narradas por fuentes oficiales, reflejando la versión del vencedor sobre el vencido. Las fuentes principales de los datos de su biografía: 'Abd al-Wāḥid al-Murrākushī (m. 647/1250) y Muḥammad Ibn al-Abbār (m. 658/1259) no escatiman en descalificaciones, y no mencionan que fuera maestro sufí. Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb (m. 776/ 1374) relata que Ibn Qasī contaba muchas extravagancias y que se tejieron leyendas entorno a él, pero sí afirma que era maestro sufí. Ibn Khaldūn (m. 808/ 1406) —aunque calificándole de maestro sufí de buenas intenciones— desaprueba su movimiento, juzgando que se trata de una aventura descabellada. Al-Murrākushī, siendo la fuente más temprana, crea un problema sobre el lugar donde fue asesinado⁶.

En cuanto a la figura de Ibn Qasī como hombre de estado, se ha constatado que consiguió controlar una parte importante de la península ibérica durante algún tiempo comprendido entre su toma de la fortaleza de Mértola (539/1145) hasta su asesinato (546/1151). Siendo este un dato comprobado, sus maniobras políticas no

³ Nos basamos en la edición de M. al-Amrānī, cotejando su texto con el manuscrito de Shahīd 'Alī. El editor lo ha dotado de los signos de puntuación y lo ha estructurado en párrafos, mientras que el manuscrito presenta el texto de forma continua sin puntuación ni párrafos. A efectos de la traducción —como texto de partida— en la mayoría de los casos la repartición del editor no ofrece la mejor correspondencia entre el árabe y el español, por la cuestión del carácter y las particularidades de cada lengua, es por lo que hemos visto necesario consultar el texto del manuscrito citado.

⁴ Ms. n° 1174, Estambul: Suleymaniye Kutuphanesi, año 741/1340.

⁵ Ver REI, António — “Os Místicos no Ġarb al-Andalus”. *Revista Diálogos Mediterráneos*, 13 (2017), 160, nota 10; EL HOUR, Rachid — “Ibn Qasī, Abū l-Qāsim”. en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (dir. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, (Enciclopedia de la Cultura Andalusí), 2006, 370-371 y EBSTEIN, Michael — “Was Ibn Qasī a Šūfī?”. *Studia islamica*, 110, 2 (2015), 198, nota 9.

⁶ MURRĀKUSHĪ, 'Abd al-Wāḥid — *al-Mu'jib fī talkhīṣ akhbār al-maghrib*. Muḥammad Sa'īd al-'Aryān y Muḥammad al-'Arbī al-'Alamī (eds.). El Cairo: Maṭba'at al-Istiqāma, 1949, 212.

se hallan del todo esclarecidas –su muerte incluida. Se ha convenido enmarcar su rebelión dentro del movimiento denominado ‘La revuelta de los *murīdūn*’, que se considera protagonizado por Abū l-Ḥakam Ibn Barrajān de Sevilla (m. 536/1141), Abū l-‘Abbās Ibn al-‘Arīf de Almería (m. 536/1141) y el propio Ibn Qasī, como cabezas visibles⁷. Gracias a las correspondencias de Ibn al-‘Arīf, se puede confirmar que hubo contacto de este con los dos restantes, pero las informaciones que proporcionan no revelan con exactitud el tipo de relación que guardaban entre ellos. Afirman admiración y buena sintonía respecto al tipo de sufismo que profesaban y predicaban, sin dar suficientes pistas sobre la resistencia que hubieran manifestado frente al poder. Dicho en otras palabras, no hay indicios que puedan relacionar sus respectivos movimientos, para confirmar que la revuelta de los *murīdūn* constituyera un solo movimiento unificado. Trátese pues de una corriente enmarcada dentro del descontento generalizado en al-Andalus.

Respecto al *mahdi*ismo de Ibn Qasī hay suficientes indicios para confirmar que se valió de dicha condición –de estar bien guiado (*idda‘ā l-hidāya*)– para congregar a sus discípulos y partidarios. Después de ver el destino de Ibn al-‘Arīf y el trágico final de Ibn Barrajān, Ibn Qasī se habría proclamado como *mahdī*. Bien para resguardarse de correr la misma suerte, bien aprovechando lo sucedido para avivar el descontento de los andalusíes –sobre todo los sufíes– hacia los almorávides, Ibn Qasī se atribuyó el título de imam para consolidar su liderazgo, tanto a nivel religioso-espiritual, como a nivel político.

Cabe advertir que, aunque es incontestable el hecho de que Ibn Qasī presumió de ser *mahdī*, no se evidencia que lo haya hecho de forma explícita y manifiesta. Incluso las primeras fuentes que le biografían con tono hostil no usan el término *mahdī* como adjetivo/atributo, sino que emplean el sustantivo ‘*al-hidāya*’. Ibn al-Khaṭīb, un poco más tardío, es el único que afirma, de forma explícita, que se proclamó *mahdī*. El hecho de que Ibn Qasī no se haya proclamado *mahdī* abiertamente quizás se debe a que ha habido otro reciente: Muḥammad Ibn Tūmart (m. 524/1130) que se considera el ideólogo del Estado almohade. Más aún, este último coincide con Ibn Qasī en basarse sobre el gazalianismo, teniendo ambos un enemigo común, los almorávides. Demasiada casualidad hubiese sido que también coincidiesen en ser ambos *mahdīs*, detalle que no habría pasado desapercibido al astuto Ibn Qasī.

Independientemente de lo reciente, el *mahdi*ismo –concebido como mesianismo islámico– es una creencia que, por su propia naturaleza, no se presta a la concreción. Si bien todos los musulmanes creen en la aparición del *mahdī*, el salvador, cuando llegue el fin del mundo, se desconoce cuándo va a acontecer este final. Ibn Qasī, pues, usaba el *mahdi*ismo de forma equívoca, bien insinuando que él

⁷ LAGARDERE, Vincent– “La tariqa et la révolte des Murīdūn en 539 H / 1144 en Andalus”. *Revue de L’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), 157-170.

es el mismo *mahdī*, bien aludiendo a la figura del *mahdī* como una persona oculta, no identificada. A su vez, siendo este tema, de por sí, de carácter esotérico, quizás ostentaba dicho título únicamente entre su círculo más íntimo. Añádase lo dicho a la serie de ambigüedades entorno al personaje y su obra. Él mismo se encargó de que su tratado fuera infranqueable, con un estilo intencionadamente equívoco y un lenguaje encriptado.

La pérdida de los escritos, tanto de Ibn Qasī, por una parte, como la de otras fuentes de la época, que puedan esclarecer un poco más sobre aspectos de su vida, invita a reflexionar. En cuanto al propio Ibn Qasī, todo parece indicar que tenía más escritos a parte de *Khal' al-na'layn*, cuya prosa sugiere que su autor era de pluma fluida. Ibn al-Khaṭīb afirma que compuso más obras⁸ e informa que envió misivas a los notables de la península, repletas de presunciones y extravagancias⁹. Es difícil saber si Ibn al-Khaṭīb tuvo acceso a dichas cartas o solo le han llegado algunos de sus contenidos vía transmisión oral. Se puede sospechar que eran numerosas y que seguramente su estilo no era tan ininteligible como el de *Khal' al-na'layn*, por ser redactas con el propósito concreto de incitar a la sublevación.

Al-Shustarī, en su conocida *al-Qaṣīda al-nūniyya*, menciona el título de una obra de Ibn Qasī: “*Labs al-iḥāta* (invertirse con la [esfera] circundante)”. Ibn ‘Ajība en su comentario a esta, advierte sobre el dato y baraja que puede tratarse de una obra perdida¹⁰. Gracias a Ibn Khaldūn sabemos que hubo un comentario de *Khal' al-na'layn*, compuesto por Ibn Abī Wāṭīl, discípulo de Ibn Sab'īn. Ibn Khaldūn aporta citas textuales de este comentario¹¹, lo cual indica que llegó a manejarlo. Respecto a las fuentes desaparecidas sobre la historia de la época –que eran numerosas– cabe resaltar la obra de Ibn Ṣāḥīb al-Ṣalā, *La revuelta de los murīdūn*, cuyo título que no podía ser más elocuente. Se le añade el primer tomo de su obra *al-Mann bi-l-imāma*, también desaparecido, comenzando el segundo disponible con las crónicas del año 554/1159¹². La muerte de Ibn Qasī fue en el 546/1151.

El resultado de estas pérdidas hace que la obra *Khal' al-na'layn*, ya compleja de por sí, se quede huérfana y carente de otros documentos y datos que puedan proporcionar cierto acercamiento a sus contenidos, en términos de su contextualización.

⁸ IBN KHAṬĪB, Lisān al-Dīn – *A'māl al-a'lām*. E. Lévi-Provençal (ed.). Beirut: Dār al-Makshūf, 1956, 249.

⁹ *Ibidem*, 250, 252.

¹⁰ IBN 'AJĪBA, Aḥmad – *Sharḥ nūniyyat al-Shustarī*. Al-'Adlūnī al-Idrīsī, Muḥammad (ed.). Casablanca: Dār al-Thaqāfa, 2013, 144.

¹¹ V. Lagardere ha traducido algunos fragmentos, Lagardere, “La tariqa et la révolte des Murīdū...”, 165.

¹² IBN ṢĀḤĪB AL-ṢALĀ, 'Abd al-Malik – *al-Mann bi-l-imāma*. 'Abd al-Hadī al-Tāzī (ed.). Líbano: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987, 65.

1. Ibn Qasī

Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn al-Husayn Ibn Qasī (Silves ca. 495/1100– 546/1151) Natural de Silves, era muladí, musulmán descendiente de familia autóctona cristiana, los Banū Qasī (los hijos de Casio), los cuales proceden de la zona de Zaragoza. ‘Abd al-Raḥmān III, después de vencerles, asentó a algunos de ellos en el Algarve¹³. Era lexicógrafo¹⁴, maestro sufí y posteriormente fue el líder de la rebelión de los *murīdūn* en la zona del Algarve. En su juventud ocupó un cargo administrativo bajo el mandato de los almorávides¹⁵, el cual abandonó. Después, donó sus bienes¹⁶, y se fue de gira por al-Andalus –seguramente como viaje de estudios y para encontrarse con los *shuyūkh* sufíes–, durante la cual se habría encontrado con varios maestros. No se sabe más que el nombre de dos de ellos¹⁷. No era discípulo de Ibn al-‘Arīf según se deduce de unas cartas¹⁸, pero no se puede descartar que se hubiera encontrado con él¹⁹. Estudió las *Rasā’il* de los Ikhwān al-Ṣafā y las obras de al-Ghazālī, quizás no solo por inquietud por el conocimiento, sino también por motivos políticos. *Al-Iḥyā’* de al-Ghazālī fue una de las bases ideológicas de la creación del Estado almohade.

El periodo transitorio entre los almorávides y los almohades fue sangriento. Durante el ocaso de los almorávides acontecieron muchas rebeliones²⁰, de entre los cuales quizás el movimiento protagonizado por Ibn Qasī fuera el más importante, según se puede inferir de las palabras de Ibn al-Khaṭīb²¹. Ibn Barraḡān de Sevilla, que se dijo que fue reconocido como imam en unas 130 aldeas²², habría optado por la oposición mediante la palabra, e Ibn al-‘Arīf habría preferido la vía pacífica. Ambos fueron traídos a Marrakech, donde se les dio muerte en 537/1141²³. Bien por lo sucedido, o por motivos propios, Ibn Qasī eligió el camino de la rebelión armada²⁴.

Tenía muchos seguidores, especialmente en Silves, Niebla y Mértola. Durante más de una década habría estado instruyendo a sus discípulos, preparándolos tanto

¹³ Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 158.

¹⁴ EL Hour, “Ibn Qasī”, 365.

¹⁵ Almojarife (*mushrif*), IBN AL-KHAṬĪB, *A’ māl al-a’ lām*, 249, e ‘intendente’ según IBN AL-ABBĀR, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – *al-Hulla l-siyarā’*. Ḥusayn Mu’nis (ed.). El Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1985, t. II, 197.

¹⁶ Según Ibn al-Abbār (m. 658/1259) “*tazahhada bi-za’ mihi*, (fingió convertirse en asceta)”, *ibidem*.

¹⁷ Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 158.

¹⁸ NWYIA, Paul – “Rasā’il Ibn al-‘Arīf”. *al-Abḥāth* (revista de La universidad americana en Beirut), 27 (1978-1979), 45.

¹⁹ Ibn al Abbār afirma que Ibn Qasī visitó a Ibn ‘Arīf, antes de la salida de este hacia Marrakech, IBN AL-ABBĀR, *al-Hulla*, t. II, 197.

²⁰ IBN AL-KHAṬĪB, *A’ māl al-a’ lām*..., 248.

²¹ *Ibidem*.

²² AL-SHA’RĀNĪ, ‘Abd al-Waḥhāb – *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Aḥmad al-Sāyih (ed.). El Cairo: Maktabat al-Thaqāfa l-dīniyya, 2005, t. I, 35.

²³ IBN AL-KHAṬĪB, *A’ māl al-a’ lām*..., 249.

²⁴ IBN QASĪ, Aḥmad Abū l-Qāsim – *Khal’ al-na’ layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi’ al-qadamayn*. Muḥammad al-Amrānī (ed.). Āsafī: IMBH, 1997, 62.

en su doctrina sufí, como para acometer la sublevación. Fundó una rábita en Jilla –una alquería de Silves aún sin identificar–, en donde se reunían²⁵. El perfil de Ibn Qasī como político podría arrojar dudas sobre su faceta sufí: si era realmente un maestro sufí o solo usaba el sufismo para reclutar adeptos con el fin de llevar a cabo sus ambiciones políticas²⁶. Su movimiento, como insurrección, se entiende como reacción frente a la marginación de la zona del Algarve y el maltrato de sus vecinos.

Si bien su *Khal' al-na'layn* no se presenta como manual clasificable dentro del género sufí clásico²⁷, los datos sobre su biografía indican que era maestro sufí, o por lo menos lo pretendía. Ibn al-Khaṭīb confirma explícitamente que “era un maestro entre los maestros sufís (*Shaykh^{an} min mashāyikh al-ṣūfīa*)”. Además, informa que fundó una rábita, reuniéndose en ella con sus *murīdūn*²⁸, presumiblemente, a la manera de los sufíes²⁹. Por otra parte, Ibn al-‘Arīf –siendo maestro sufí de reconocido prestigio– después de leer algunos de sus cuadernos, reconoce que Ibn Qasī era versado en ‘la ciencia de la verdad’, diciendo: “Me ha alegrado la integridad de tu entendimiento, la firmeza de tu intención y tu conocimiento de ‘la ciencia de la verdad (*ilm al-ḥaqīqa*)’, para componer una obra parecida [a tus cuadernos que he leído]”³⁰.

Las fuentes que nos han llegado –ninguna de ellas se nos aventura imparcial– lo tachan de charlatán y hereje, informando que se proclamó *mahdī*. Aunque en su *Khal' al-na'layn* se puede hallar alguna sutil imperceptible alusión a tal pretensión, se ha de hacer alguna matización al respecto. Haberse proclamado como *mahdī*, tras enunciarse como *waliyy*, lo más probable es que responda a fines políticos, después del éxito del enigmático personaje de al-Mahdī Ibn Tūmart (m. 524/1130). Pero lo más probable es que Ibn Qasī no se otorgara el título de *mahdī* públicamente y de forma explícita³¹, según se desprende de las palabras de al-Murrākushī³². Tanto este, contemporáneo de Ibn Qasī, como Ibn al-Abbār (m. 658/1260) no hacen constar que

²⁵ IBN AL-KHAṬĪB, *A' māl al-a' lām*..., 249; Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 159.

²⁶ Ibn al-Abbār opina que su lectura de las obras de al-Ghazālī y su ascetismo solo eran artimañas para incitar a la sublevación, IBN AL-ABBĀR, *al-Ḥulla*..., t. II, 197.

²⁷ M. Ebstein ha llegado a la conclusión de que: “*Kitāb khal' al-na'layn* cannot be regarded as belonging to the Ṣūfī tradition”. EBSTEIN, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?”, 231.

²⁸ El término *murīd* (aspirante) denomina al novicio principiante que se ponga en manos de un maestro sufí, pero se usa también como sinónimo de *faqīr*, para los discípulos afiliados a una *ṭarīqa* sufí. Ver BEN-NAS, Abdelkrim – *Al-Ināla l- 'ilmīyya de Ibn Luyūn, resumen de al-Risāla l-ṣūṭarīyya, epístola de al-Ṣūṭarī en defensa de las prácticas de los sufíes*. Estudio, edición crítica árabe y traducción española. Alicante: Universidad de Alicante, 2020. Tesis doctoral, t. I, 451.

²⁹ Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 159.

³⁰ NWWYIA, “Rasā'il Ibn al- 'Arīf...”, 51. Quizás se refiere a *Khal' al-na'layn*, de ser así, Ibn Qasī habría habido enunciado su intención de componerlo.

³¹ El reciente fallecimiento de otro *mahdī*, al-Mahdī Ibn Tūmart, hacia inverosímil que aparecieran dos *mahdīs* en tan corto periodo de tiempo.

³² “*thumma dda 'ā l-hidāya, balaghanī dhālika 'anhu min turuqⁿ ṣiḥah*”, eso es que esta información tenía que llegarle de “fuentes fidedignas”, lo cual indica que no era declarada públicamente, AL-MURRĀKUSHĪ, *al-Mu'jib*..., 212.

Ibn Qasī se hubiera atribuido el epíteto de *al-mahdī* (el bien guiado) como adjetivo, sino que *iddāʾ l-hidāya* (se proclamó estar en la condición del buen guiar), en forma del sustantivo del verbo guiar. Lo mismo hace Ibn al-Khaṭīb en el título del epígrafe que le dedica: “*muddaʾ l-hidāya* (el que se proclamó la condición del buen guiar)”³³, pero más adelante dice explícitamente: “*tasammā bi-l-mahdī* (se [auto]nombró ‘*al-mahdī*’)”³⁴. La prueba inequívoca de que Ibn Qasī fuera considerado como *mahdī* consiste en el hallazgo de una moneda en Murcia, en la que se puede leer: “*al-Imām al-Qāʾim bi-amr Allāh Ibn Qasī al-amīr al-Mustanṣir bi-Llāh Aḥmad b. Hūd*”³⁵.

En 539/1145 conquistó Mértola, desde donde mantuvo correspondencia epistolar con los notables de la península, convocándoles a adherirse a su causa. Muchos respondieron, los de Évora y Silves primero. Logró conquistar prácticamente todo el Algarve: Silves, Mértola, Beja, Niebla y Huelva, pero en 540/1145 empezó a debilitarse por discrepancias internas. Buscó el apoyo de los almohades presentándose en Salé (539/1144) ante el califa ‘Abd al-Mūʾmin Ibn ‘Alī al-Kūmī. Al-Murrākushī da a entender que Ibn Qasī fue asesinado en el norte de África³⁶, pero consta que volvió a al-Andalus en compañía del ejército almohade que conquistó Tarifa y Algeciras y otras ciudades; entonces los almohades lo nombraron gobernador de Silves³⁷. Luego, al tener noticias de sus problemas de desestabilización en Marruecos, se retractó de su sujeción, según opina Ibn al-Khaṭīb, sugiriendo que Ibn Qasī pensaba que la grave sublevación de Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Hūd al-Māsī el bereber –que se otorgó el título de al-Hādī (el guía)³⁸– no iba a ser sofocada por los almohades, que aún se hallaban en fase de consolidación del poder. Por lo tanto, se vio obligado a contactar con Alfonso Henríquez, el rey de Coímbra, como nuevo aliado, razón por la que los silveños le mataron en 546/1151. El Estado de Ibn Qasī, desde la toma de Mértola hasta su asesinato, duró casi 7 años. Ibn Khaldūn, acorde a su teoría de la gestación y la evolución de los estados, opina que el movimiento de Ibn Qasī carecía de la solidaridad de la tribu/clan (*al-‘aṣabiyya*), para conservar su dominio sobre las zonas que había gobernado, bajo la autoridad de un estado consolidado³⁹.

³³ IBN AL-KHAṬĪB, *Aʾmāl al-aʾlām...*, 248.

³⁴ *Ibidem*, 249. Anótese que Ibn al-Khaṭīb es tardío.

³⁵ MARINHO, José Rodríguez “Moedas de Aḥmad Ibn Qasī batidas em Silves” en *O Arqueologo Portugues*, Serie IV, vol. 3. Lisboa, 192; EL HOUR, “Ibn Qasī...”, 368.

³⁶ AL-MURRĀKUSHĪ, *al-Muʾjib...*, 212.

³⁷ IBN AL-ABBĀR, *al-Ḥulla...*, t. II, 200.

³⁸ IBN ʾIDHARĪ, Aḥmad Abū l-ʾAbbās – *al-Bayān al-mughrib*. Bashshār ʾAwwād Maʾrūf y Maḥmūd Bashshār ʾAwwād (eds.). Túnez: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2013, t. III, 109-110; AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad Ibn Khālid – *al-Istiṣā li-ʾajbār dual al-maghrib al-aqṣā*. Jaʾfar al-Nāṣirī y Muḥammad al-Nāṣirī (eds.). Casablanca: Dār al-Kitāb, 1997, t. II, 110-115.

³⁹ IBN KHALDŪN, ʾAbd al-Raḥmān – *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Khalīl Shahāda (ed.). Beirut: Dār al-Fikr, 2001, t. I, 199.

Ibn Khaldūn, contemporáneo de Ibn al-Khaṭīb, se muestra moderado respecto a Ibn Qasī, en comparación con al-Murrākushī, Ibn al Abbār y Ibn al-Khaṭīb. Siendo troncales sus respectivas obras para la biografía de Ibn Qasī, en el supuesto de que todas las informaciones que proporcionan sean verídicas, el tono exacerbado les resta credibilidad. Al-Murrākushī, contemporáneo de Ibn Qasī, no menciona el hecho de que este haya animado y acompañado al ejército almohade en su campaña hacia al-Andalus. Por lo tanto, al-Murrākushī se vio obligado a omitir que Ibn Qasī fuera nombrado gobernador de Silves, situando su asesinato en el norte de África. Dicho relato implica la omisión de cualquier dato que puede suponer un acto meritorio por parte de Ibn Qasī.

Ibn Khaldūn no refiere las acusaciones de los biógrafos arriba mencionados, sino que afirma que Ibn Qasī era de los rebeldes que se sublevaron contra la injusticia, pero su movimiento fue descabellado⁴⁰. De ser así, reconoce de manera implícita que tenía buenas intenciones. Opinión distinta le ha merecido su obra *Khal' al-na'layn*, mencionándola –junto con otras– en el contexto de la similitud que Ibn Khaldūn establece entre algunos sufíes tardíos y el chiismo *bāṭinī*⁴¹.

2. Apuntes sobre *Khal' al-na'layn*

2.1. A quién va dirigida la obra

Partiendo de la premisa de que cualquier escrito envuelve un mensaje, lo primero que se ha de considerar es el destinatario a quién está dirigido. El emisor, de forma consciente o inconsciente, vislumbra el perfil del destinatario a la hora de confeccionar su mensaje.

Ibn Qasī prelude la obra expresando el motivo de su composición, el cual consiste en una respuesta de la petición de uno de sus discípulos. Pasa por los requisitos que ha de cumplir quien quiere ser merecedor de su discurso. Adelanta que sus contenidos son de alto grado de complejidad, rareza y preciosidad, que no son concebibles mediante la intelección, sino por vía de la intuición. Esta es la primera advertencia para que se abstenga de leerla aquel que no se puede librar del razonamiento intelectual⁴². Entretanto, desarrolla el enunciado del título de la obra mediante alusiones a sucesos que les ocurrieron a algunos profetas, haciendo

⁴⁰ *Ibidem*, 200.

⁴¹ *Ibidem*, 403.

⁴² En la jerga sufi se dice que se ha de romper la balanza para no ir midiendo y criticando. También se dice que “para seguir nuestro camino se ha de hacer la vista gorda y oídos sordos”.

énfasis en la epifanía de Moisés en la zarza⁴³, milagro del cual inspira el título de forma directa.

Ibn Qasī enuncia que va a revelar los secretos más preciados y las verdades veladas, comparándolos con las más bellas vírgenes descendidas del mundo de la realeza de las luces, que nunca habían sido vistas ni tocadas. Por lo tanto, el pretendiente que busca desposarlas ha de procurar una dote muy elevada: la divisa de la plata del secreto del ejercicio de la devoción espiritual (*wariq al-sirr al-‘amalī*) y la divisa de oro de la luz de conocimiento intuitivo (*dhahab al-nūr al-‘ilmī*). Pero quien no dispone de estas divisas, ha de aplicarse en el seguimiento del camino espiritual durante un periodo de ocho a diez años⁴⁴. Una vez logradas estas vírgenes se han de tener a buen recaudo, fuera del alcance de ojos ajenos y de los que desconocen su valor, y se han tratar con esmero.

Dirigiéndose a sus discípulos –para tomar el compromiso de no divulgar la obra– les advierte que, tal como accedió a la petición de componerla, ellos han de mantener la confidencialidad. La primera prueba consiste en no facilitar el acceso a la obra para “quien tenga intereses mundanos, quien sea innovador reprobable, que sigue su pasión, y quien se ha dejado la sunna, separándose de la umma”⁴⁵. Solo se puede mostrar a quien valora esta disciplina, quien le otorga a la especulación y la meditación el mérito que les corresponde, quien es suficientemente instruido en el *fiqh* (la jurisprudencia casuística), conocedor de todos sus firmes [juicios y] definiciones, de sus *sunan* internos y externos, dispone de la luz divina para guiarse, seguro de sus propósitos, atento libre del descuido, distingue el conocimiento que le orienta hacia la penitencia, la devoción y el temor [de dios], del conocimiento de fines mundanos que solo produce ceguera y endurece al corazón.

A continuación, advierte que su obra trata de una serie de revelaciones inspiradas de las emanaciones de los secretos y de las brisas de la morada de las luces. Informa que no sigue el método de los autores compositores ni de los compiladores, sino que anota las revelaciones tal como le han llegado desde el mundo espiritual. Entonces menciona el título elegido para la obra: *Khal’ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn* (Quitarse las sandalias e inspirar la luz del lugar de las dos pisadas), en el cual se sugiere que, para inspirar las luces divinas,

⁴³ “Cuando llegó al fuego, le llamaron: ‘¡Moisés! Yo soy, ciertamente, tu Señor. ¡Quítate las sandalias! Estás en el valle sagrado de Tuwā. Y te he escogido Yo. Escucha, pues, lo que se va a revelar’”, *El Corán*, 20:11-13, trad. J. Cortés.

⁴⁴ Ibn Qasī, *Khal’ al-na‘layn...*, 203-203. Se puede inferir que Ibn Qasī se refiere a *al-sulūk* (el caminar espiritual regular mediante el ejercicio) y *al-Jadhb* (el raptó espiritual inmediato). Entretanto, advierte que si no se dispone de *al-Jadhb*, se ha de seguir la vía de *al-sulūk* (el servicio y el ejercicio espiritual) durante un periodo de 8 a 10 años, basándose en esta aleya: “Dijo [el profeta Shu‘ayb]: ‘Quisiera casarte con una de estas dos hijas mías, pero a condición de que trabajes para mí [prestando servicio] durante ocho años. Si completas diez, es ya cosa tuya [...]’”, *El Corán*, 28:27, trad. J. Cortés. Este es el dote que el profeta Moisés tenía que satisfacer para casarse con Séfora hija Jetró (Shu‘ayb).

⁴⁵ Ibn Qasī, *Khal’ al-na‘layn...*, 211.

ha de desprenderse de las dos sandalias, en el sentido de: desapegarse de todo lo mundano, así como de las pasiones y los placeres del ego, para ponerse en posición de recibir las inspiraciones de su Señor.

2.2. El estilo de *Khal' al-na'layn*

Las fuentes afirman que Ibn Qasī dominaba el arte de la palabra, era literato poeta, con gran conocimiento de la lengua, lo cual indicaría que era un buen orador. *Khal' al-na'layn* no solo se presenta como ensayo, sino también como obra literaria en cuanto al estilo y el uso del lenguaje. Desde la primera lectura de sus páginas, y a través del transcurso de sus párrafos, se evidencia que era de pluma fluida, capaz de enlazar las frases de manera natural con un fondo incansable. Así de fluida se percibirá su prosa mientras se lea como texto literario, degustando el discurrir de las palabras, sin detenerse en intentar comprender sus ideas. Sin embargo, cualquier lector, por más maravillado que esté por el estilo literario de su prosa necesita comprender el contenido de lo que lee. Es entonces cuando se embarra en los enunciados, cuyo entendimiento no se puede comprender, ni comprender, debido a que el autor escribe intencionadamente para que no se entienda.

Se trata de una aparente fluidez que se limita a la lengua y al estilo, pero se interrumpe cuando se llega a las ideas. Fluye, pero no se entiende.

Respecto a la cohesión, se puede juzgar que el texto de la obra se presenta cohesionado sin necesidad de conectores. A lo largo de su texto, se puede apreciar que las ideas principales subyacentes atraviesan en vertical todas sus partes. Lo mismo se podría decir, aunque en menor grado, sobre la coherencia vertical global del texto en su conjunto, mientras que la coherencia horizontal se halla ausente en la mayor parte del texto. Los párrafos, si los hubiera, no constituyen significados independientes, no hay coherencia local.

En algunas ocasiones se aprecia que la ambigüedad de los pasajes no se debe a la complejidad de sus ideas, sino a la manera en la que el autor las articula. Esta deliberada ininteligibilidad, sugiere que Ibn Qasī se encargaba de hacer incomprensibles aquellas ideas que se atisbaban cerca de ser comprendidas. Ibn Qasī, como líder político de la rebelión de los *murīdūn*, seguramente se dirigía al común de sus seguidores con un discurso claro y elocuente para animarlos a apuntarse a su movimiento. Además, su condición de lingüista indica que era capaz de exponer y explicar las ideas que quisiese sin dificultad, por más complejas que fueran. La verdad es que el hermetismo de la obra se debe a que el autor no quería que se entendiese, salvo por un número reducido de sus discípulos más allegados, a los que ya había explicado sus contenidos durante un largo periodo de tiempo en el lugar de *ribāṭ* que fundó en Jilla.

El lenguaje encriptado y las frases abiertas e incompletas de *Khal' al-na'layn*, sugieren que los destinatarios de la obra ya sabían de que trataba. La petición de algún discípulo para que la compusiese indicaría que sus contenidos ya habían sido impartidos en una serie de seminarios de forma desarrollada. Es decir, que las omisiones y las elipsis, las alusiones, las metáforas y los simbolismos contenidos en la obra, se refieren a ideas previamente conocidas por los destinatarios. Otra posibilidad, menos plausible pero no del todo descartable, sería que estos, a los que va dirigida la obra, tampoco la entendieran, sino que la disfrutaban y leían con el corazón abierto, sin detenerse en utilizar la razón para la comprensión de sus ideas. Cabe recordar que Ibn Qasī insistía en que su obra se tiene que leer con el corazón y no con la razón. De ser así, esto nos indicaría que sus discípulos se hallaban embelesados por la elocuencia del maestro y se deleitaban con todo lo que de él les llegaba.

Leer un libro sin conocer a su autor, dista mucho de escucharlo del mismo en vivo y en directo. ¿Hasta qué punto las obras de un autor pueden reflejar su personalidad? ¿Hasta qué grado se acerca la concepción del lector respecto del autor mediante una lectura anacrónica, o descontextualizada, de sus obras?

2.3. Algunos apuntes de Ibn 'Arabī sobre su estilo

Sin ánimo de adentrarnos en los contenidos del comentario de Ibn 'Arabī (*Sharḥ kitāb khal' al-na'layn*) se van a enunciar unos breves comentarios relacionados con el estilo de *Khal' al-na'layn*, sin necesidad de analizarlos, por ser elocuentes *per se*. Ibn 'Arabī, después de avisar de que la gran mayoría de los sufíes –incluidos los autores– no eran versados en las ciencias de la lengua, afirma que Ibn Qasī sí era lingüista avanzado:

“[...] este hombre [Ibn Qasī] era de la gente de la literatura y del mérito, conocedor de los textos literarios árabes, bien instruido en la lengua y en el entendimiento del lenguaje elocuente. Cuando elige un término, y no otro, es por algún motivo específico, porque la escena [que describe] y el contexto del habla requieren dicho término y no otro”⁴⁶.

El inciso de Ibn 'Arabī, apuntando que Ibn Qasī usaba los términos de forma precisa, implica que se ha de disponer de cierto bagaje terminológico –tanto sufi como filosófico– para la lectura de la obra, con el fin de averiguar los matices de los términos elegidos por Ibn Qasī. Más aún, las omisiones y los simbolismos

⁴⁶ IBN 'ARABĪ, Muḥyī l-Dīn – *Sharḥ kitāb khal' al-na'layn*. Muḥammad al-Amrānī (ed.). Murrākush, Mu'assasat Āfāq, 2013, 129. Su editor M. al-Amrānī me ha informado que lo están traduciendo al alemán.

se compensan dentro del ámbito discursivo constituido por una especie de jerga específica utilizada dentro del círculo de sus discípulos.

Siguiendo con su admiración hacia *Khal' al-na'layn*, Ibn 'Arabī asegura que:

“[Ibn Qasī] ha depositado sus experiencias inmediatas (*adhwāqahu*), sus estados espirituales y sus revelaciones en esta obra [...] mediante bellas palabras (*alfāz rā'iqa*) que expresan significados excelentes (*ma'ān fā'iqa*). [su obra] no es de las que sus palabras brillan sin [tener] significado, o de títulos pomposos sin consistencia”⁴⁷.

Más elogios le dedica cuando evalúa su descripción de las escenas del Paraíso:

“En el final de este apartado [Ibn Qasī] ha descrito el estado de los placeres del Paraíso y todo lo que allí se disfruta, con palabras que ni yo ni nadie puede haberlo explicado mejor de cómo lo hizo, ni aportar mayor descripción de la que logró. Todo ello mediante bellas expresiones y sutiles alusiones [...]. Así nos ha ahorrado hablar sobre ello, dado que no podemos aportar algo mejor de lo que mencionó. Aunque es [demasiado] extenso, es de [alta] calidad y dulce su sabor. Si bien somos capaces de resumir esta parte, pero nuestro propósito es explicar y no resumir”⁴⁸.

La obra de Ibn Qasī ha recibido tanto alabanzas, como críticas, por parte de Ibn 'Arabī. El culmen de la admiración recién expresada se refiere a la descripción del estado del Paraíso, donde Ibn Qasī ha hecho una puesta en escena magistral. En prosa fluida, viva y animada, recrea un ambiente festivo y a la vez solemne. En una continuidad ininterrumpida, que no cansa ni se cansa, evocando así la perennidad del disfrute de las bondades del Paraíso.

Ibn 'Arabī critica a Ibn Qasī cuando no le gusta lo que lee, y lo elogia cuando ve el acierto en lo que dice, lo cual indica que, a pesar del tono hostil que en ocasiones usa, las críticas de Ibn 'Arabī son objetivas. Una de las más duras las formula sobre las descripciones confeccionadas por Ibn Qasī para recrear la escena del profeta Ibrāhīm cuando, le fue ordenado durante el sueño degollar a su hijo Ismā'īl⁴⁹. Ibn 'Arabī Tacha de prosaico todo lo que se relata en este capítulo. En su reproche, apunta que uno de los modales de los sufíes es no referir estados espirituales (*adhwāq*) que

⁴⁷ *Ibidem*, 148.

⁴⁸ *Ibidem*, 219.

⁴⁹ “[Abraham] le dijo: ‘¡Oh, hijito mío! He visto en sueños que te sacrificaba; dime, qué opinas’. Le dijo: ‘¡Oh, padre mío! Haz lo que te ha sido ordenado; encontrarás, si Dios quiere, que seré de los pacientes’”, *El Corán*, 37:102, trad. 'I. García.

no hayan experimentado⁵⁰, mientras que Ibn Qasī emprendió sus descripciones a partir de conjeturas suyas.

“Todo, o la mayor parte, de lo que dijo es corrupto [...]. Aportó un hadiz desconociendo su significado y no lo interpretó cómo se debe, entonces es ignorante desde todos los aspectos. Mejor atribuirlo a la ignorancia (*al-jahl*) que a la falsedad (*al-kadhib*), para no sacarlo de la comunidad de los fieles ¡que Dios lo perdone con Su generosidad!

A continuación, dijo que [el profeta] Yaḥyā sacrificará el borrego, que es la muerte, y que será servido en una mesa, siendo la primera que se pone y la primera comida que se sirve [el día de la entrada al Paraíso]. Es como si dijera que lo primero que come la gente del Paraíso es la muerte. De ser así, si lo cataran morirían todos. Juro por Dios que este hombre no sabe lo que dice [...] ha desacertado y se ha confundido (*jabaṭa wa-jalaṭa*), diciendo palabras realmente viles (*wa-qāla kalām^{an} kulluhu saqaṭ*). Además, añadió a esta excesiva ignorancia [...]”⁵¹.

A pesar ese tono hostil, la admiración de Ibn ‘Arabī hacia Ibn Qasī es incontestable. Tanto en el comentario de la obra, como en otras –en especial *al-Futūḥāt al-makkiyya* y *Fuṣuṣ al-ḥikam*– adoptaba sus opiniones y las argumentaba con sus citas⁵².

Se puede sospechar que algunas críticas de Ibn ‘Arabī hacia *Khal‘ al-na‘layn* se deben a la frustración producida por la opacidad de sus pasajes; más aún, sabiendo que el autor lo hace de forma deliberada. De ahí vemos que Ibn ‘Arabī ha pasado de largo por varias de las partes de la obra. Se excusa, eso sí, afirmando que él quería respetar las omisiones intencionadas hechas por parte de Ibn Qasī, sin dejar de dar a entender que él habría podido completar dichas omisiones⁵³.

⁵⁰ Ibn ‘Arabī, *Sharḥ khal‘ al-na‘layn*..., 213.

⁵¹ *Ibidem*, 214

⁵² Ibn Qasī, *Khal‘ al-na‘layn*..., 89-91.

⁵³ “Hemos dejado de lado la mayoría de las omisiones y las elipsis intencionadas por su parte, con el propósito de que la obra sea ininteligible para los lectores que no son sabios literatos”, Ibn ‘Arabī, *Sharḥ khal‘ al-na‘layn*, 129.

3. Los contenidos de la parte traducida

3.1. Alusión a lo que va a tratar a continuación (*Faṣl fī l-simsima*)

Al-Simsima (grano de sésamo) es un término sufi que alude a un conocimiento inefable por su extrema sutileza⁵⁴. Ibn Qasī adelanta que, en este apartado –y lo más probable para los siguientes también– va a proporcionar unos destellos –entiéndase alusiones– equivalentes a la medida del grano de sésamo.

El epígrafe comienza enunciado que el autor, a lo largo de la obra, había tratado de varias cuestiones relativas a la otra vida: cuestiones de orden escatológico, tales como las epifanías, los velos, las categorías, la presencia o la corte divina (*ḥadra*), etc. Informa que, seguidamente, va a dar algunas muestras –como modelos– de los aspectos que había desarrollado de forma general. Así, mediante alusiones, para alentar a los corazones a que sientan los secretos de los estados de la otra vida. Todo ello con el propósito de que los destinatarios de la obra profesen la grandeza de la divinidad y aprecien su magnificencia. Ibn Qasī apunta que su discurso está dirigido al corazón y no a la razón, por contener aspectos inconcebibles para el intelecto.

Es de suponer que dicho proceder implica recurrir a la simbología y la metáfora, haciendo paralelismos entre los juicios generales abstractos y los ejemplos –más o menos concretos– de los conceptos relacionados con los mismos. Algunos de los aspectos generales son pertenecientes a la cosmogonía y la cosmología⁵⁵, sobre todo escatológica, mientras que los ejemplos –a los cuales intenta relacionar estos juicios generales– versan sobre pilares, ritos y actos de adoración del islam, contenidos en esta parte final de la obra.

Entretanto sugiere que los nombres/atributos de Dios hallan su manifestación en la creación, el ser humano incluido. Es justo cuando menciona el descendimiento de la palabra de Dios, el Corán, como discurso dirigido a Sus siervos. De esta manera, los juicios y los preceptos del Corán –como palabra de Dios– concurren en el mismo sujeto (el musulmán) en el cual se manifiestan Sus atributos. En el Día del Juicio Final la suerte última del musulmán dependerá de su grado de cumplimiento de los mandatos del Corán, llevados a cabo para que se junten con los atributos de Dios. Dichos mandatos cumplidos, como actos de adoración, se manifiestan en el que los realiza, siendo concernido a cumplirlos. Afirmo que todos estos juicios y manifestaciones de los atributos son entes establecidos (*amthila maḍrūba*) tangibles en el cosmos.

⁵⁴ “Simsima «semilla de sésamo». Una percepción (*ma'rifa*) demasiado sutil para ser expresada”, IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn – “al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya”, Alfonso Carmona González (trad. esp.). “Terminología sufi”. en Mohammed Amrani, Tosun Bayrak Jerrahi, & Rabia Terri Harris – Ibn ‘Arabī. Guía espiritual: Plegaria de la salvación; Lo imprescindible; Terminología sufi. Murcia: Imprenta Regional de Murcia, 1992, 106; ed. ár., 241.

⁵⁵ Ver Ebstein, “Was Ibn Qasī a Ṣūfī?”, 203, epígrafe 3.

En otras palabras, Ibn Qasī opina que las obras llevadas a cabo en esta vida se manifestarán en la otra vida como entes visibles que acompañarán a quien las obró. Serán formas bellas cuando de obras pías se trate, y formas terroríficas si son pecaminosas⁵⁶.

En consecuencia, explica que Dios no creó nada en vano. Por tanto, Su palabra, el Corán, contiene ordenanzas que establecen un método legislativo, cuyos términos son entes visibles y tangibles (383)⁵⁷. En ello consiste el modo en el que autor prelude lo que va a desarrollar sobre algunos perceptos de la *sharī'a*. En seguida menciona algunos ejemplos de estos, tales como la ablución, la oración, el ayuno, etc., sobre los cuales va a hablar a continuación. Además, precisa que el cumplimiento de los ritos mencionados, en su mayoría, está sujeto a momentos específicos, entre los cuales resalta el viernes como día señalado.

3.2. El secreto de los momentos del cumplimiento de los ritos

Ibn Qasī señala que los momentos concretos —para el cumplimiento de los ritos— disponen manifestaciones divinas que contienen secretos sublimes, pudiendo hallarlos si la práctica del rito en cuestión concurre en el momento específico de su cumplimiento (sin descartar que dichos secretos se puedan hallar en otros momentos un poco más amplios).

A este respecto, se puede inferir que el concepto del tiempo según Ibn Qasī es relativo atemporal y no necesariamente cronológico lineal. Más, aparte, sabido es que algunos actos de adoración están sujetos a unos momentos determinados, mientras que otros, sobre todo los supererogatorias de devoción, son recomendados para cualquier momento.

3.3. Las revelaciones que acaecen en los momentos de las oraciones

Sobre las cinco oraciones cotidianas de percepto, Ibn Qasī informa que los momentos de realizarlos son ocasiones de manifestaciones hacia Dios. Pero advierte que dichas manifestaciones no son absolutas, sino que se quedan dentro de la envergadura del velo luminoso del viernes. Las manifestaciones de la oración del viernes son mayores que las de las oraciones del resto de los días de la semana, y las revelaciones de cada viernes son más espléndidas que las del anterior, y así continúa el aumento de las revelaciones para siempre.

Absteniéndose de aludir a los aspectos de la oración perceptiva desde la perspectiva del *fiqh*, Ibn Qasī pasa a describir la oración del mediodía del viernes de manera escenográfica, como una magnífica ceremonia que tiene lugar en la

⁵⁶ Por ejemplo, a quien no paga el azaque, este le saldrá como una enorme serpiente el día de la resurrección, IBN QASĪ, *Khal' al-na'layn...*, 393.

⁵⁷ Estos números corresponden a los números de las páginas de la edición de M. al-Amrānī de *Khal' al-na'layn*.

otra vida. Con ello quizás sugiere que nada más comenzar la oración, el orante se conecta y se traslada al más allá⁵⁸. En dicha escena describe cómo el profeta Muḥammad preside la oración, siendo el imam de todos los orantes, los profetas y los mensajeros de todos los tiempos⁵⁹. Al acabar la oración, todos se hallan en un estado de expansión (*baṣṭ*)⁶⁰, recibiendo las luces y las fragancias del Paraíso.

Hallándose todos en esta morada del Edén, vuelven a adquirir la nueva vida, la vida eterna, que se va renovando para la eternidad. Cuando se produce el descendimiento de la categoría sublime, su espíritu –al expandirse– anhela precipitarse hacia la presencia divina (*ḥadra*). Entretanto los orantes presentes de la asamblea bendecida se deleitan y se extasían:

“Entonces los señores se impregnan de los alcanfores y los almizcles. No se quitan prenda ni se desprenden de la capa, ni el agua los moja, ni el aire los seca, sino que, al estar sus cuerpos brillando como perlas –hisopeados por el rocío y la brisa– deleitados por el rociado de almizcle puro, avanzan en grupo hacia aquel brillante deseo, hacia la mirada más apetecible”⁶¹.

Describe una especie de procesión o marcha ceremonial solemne en la cual avanzan “señores y señoras [junto con sus] seguidores y seguidoras” hacia entes (*dhawāt*) y formas (*ṣuwar*) de belleza y esplendor indescriptibles. Ibn Qasī no especifica en qué consisten estas formas y entes. Entre otras, se infiere que se trata de las buenas obras que estas bendecidas y estos bendecidos habían obrado en la vida anterior. Más concretamente, se pueden incluir las oraciones cotidianas de precepto, al hallarse dicho desarrollo dentro del epígrafe dedicado a estas. Huelga decir que la oración de más mérito es la del viernes (384).

A continuación, habla de lo que acontece después de hacer el saludo perceptivo. Se puede inferir que Ibn Qasī se refiere al saludo “*al-salāmu ‘alaykum*” para concluir la oración (*al-salām ba‘da l-tashahhud*). De hecho, informa que después de este *salām* comienzan las conversaciones. Quizás se refiere a cuando el profeta terminaba la oración junto con sus compañeros en la mezquita y se quedaban

⁵⁸ Los términos *ṣalāt* (oración) y *ṣila* (conexión) comparten la misma raíz.

⁵⁹ Probablemente se refiere a cuando el profeta Muḥammad dirigió la oración para los profetas, durante el *Isrā’* (el viaje nocturno a Bayt al-Maqdis (la Casa Santa) o el *Mi‘rāj* (la ascensión a los cielos). “[...] me había visto entre un grupo de los profetas [...] estaba Moisés [...] Jesús y [...] Abraham [...] Cuando llegó el momento de la oración yo la dirigí”, MUSLIM, Ibn al-Ḥajjāj – Ṣaḥīḥ Muslim. ‘Abd al-Raḥmān Colombo Al-Yerrāhī (trad. esp.). s/l: Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, s/E., 73, n° 328.

⁶⁰ Hay un hadiz que informa que los compañeros del profeta Muḥammad conversaban y se reían en su presencia después de acabar la oración. “Él [el profeta] no se levantaba del lugar [de] la oración del alba hasta que salía el sol. Ellos (sus Compañeros) conversaban de las cosas que habían hecho antes del islam y se reían de ellas. Y el Mensajero de Allāh [...] sonreía”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 671, n° 5742.

⁶¹ Ibn Qasī, *Khal’ al-na‘layn*..., 384.

conversando relajadamente⁶². Ibn Qasī relata que, en la otra vida, los presentes se orientan hacia los espejos de la luz de la majestad, que podría interpretarse como la luz *muḥammadiyya*, sin excluir otras luces. Otro aspecto importante es la perenne renovación y aumento de las bendiciones y las revelaciones que va mencionando a largo de la obra. En esta ocasión, como primera bendición, se enuncia que el buen obrar de los fieles en la otra vida había sido tomado en cuenta y que van a tener la recompensa⁶³.

Ibn Qasī ve que las obras pías –que los fieles habían realizado en la vida mundana– se presentarán como entes bellos y formas finas que los acompañan al Paraíso, en la otra vida. Así va desarrollando esta idea, describiendo los huéspedes que se van uniendo y envistiendo de estas formas bellas, como ornamentos y alhajas. Apunta más de tres aleyas del Corán que informan sobre este aspecto, del buen recibimiento de los que obraron el bien⁶⁴ (385). Una vez vestidos con sus obras pías, allí los huéspedes toman sus posiciones según sus rangos y sus categorías, lo cual consiste en establecerse en sus respectivos sillones, estrados y moradas.

Desarrollando el concepto de los rangos y las categorías, Ibn Qasī refiere una especie de emplazamiento de los que toman sus posiciones (*asirra*), respecto de unos a otros, y respecto de la perla mayor⁶⁵. Ubica los divanes (*asirra*) de varios mensajeros de Dios a Su derecha, y a la otra derecha⁶⁶ sitúa los de otros mensajeros como Yaḥyā, ʿĪsā y Dāwūd. Enfrente de estos se hallan dispuestos los divanes (*asirra*) de los demás profetas, los compañeros de Muḥammad, los apóstoles *al-Ḥawāriyyīn* (los apóstoles de Jesús), y así sucesivamente, hasta el común de los creyentes⁶⁷.

⁶² Ver nota 60.

⁶³ Hay varias aleyas en este sentido. *El Corán*, 9:120, 11:115, 12:56, 90 y 18:30-31, cuyo texto reza: “Quienes [...] crean y obren bien [...] No dejaremos de remunerar a quienes se conduzcan bien. Para éstos serán los jardines del edén, por cuyos bajos fluyen arroyos. Se les adornará allí con brazaletes de oro, se les vestirá de satén y brocado verdes, estarán allí reclinados en divanes”, *El Corán*, trad. J. Cortés.

⁶⁴ *El Corán*, 56:10-11, 33:62, 6:115.

⁶⁵ Se podría interpretar como la luz del profeta Muḥammad.

⁶⁶ Ibn Qasī denomina ambos lados como el lado derecho, aludiendo a que en la otra vida no hay ubicación espacial para diferenciar las direcciones: izquierda y derecha. Dicha cuestión proviene de una leve divergencia entre los teólogos sobre si las manos de Dios son derecha e izquierda, o ambas son derecha. Hay hadices en ambos sentidos, pero, la cuestión es nominativa, porque Dios es incomparable. Los que mantienen que las dos manos son derecha e izquierda, se basan en este hadiz: “El Día de la Resurrección Allāh ¡Exaltado y Majestuoso! enrollará los cielos y luego los tomará con Su mano derecha. Luego dirá: ‘Yo soy el Rey. ¿Dónde están los tiranos opresores? ¿Dónde están los arrogantes?’ Después enrollará las tierras en Su mano izquierda, y a continuación dirá: ‘Yo soy el Rey. ¿Dónde están los tiranos opresores? ¿Dónde están los arrogantes?’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 788-789, n° 6704. Los que opinan que ambas manos son derecha argumentan, entre otros, se basan en este hadiz: “Ciertamente los que impartan justicia con equidad estarán con Allāh en púlpitos de luz, a la derecha del Misericordioso ¡Exaltado y Majestuoso! Ambas manos Suyas son derechas”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 550, n° 4493.

⁶⁷ Se ha de concebir que allí no hay emplazamiento físico entendido como lugar en el criterio natural mundano.

También menciona las categorías de los ángeles según sus rangos, desde los más sublimes que están alrededor del trono de Dios⁶⁸, hasta los ángeles de la guarda⁶⁹. Establece que detrás de los ángeles están los sillones de las bellísimas inmaculadas, refiriéndose quizás a las mujeres creyentes, y en medio de estas se halla el palco de Fátima, la hija de Muḥammad, y sus dos esposas Khadīja y ʿĀʿisha, añadiendo, eso sí: “y todas las nobles puras”⁷⁰. Concluye otorgando el sillón noble a Eva por ser la madre de todas.

Según Ibn Qasī, cada lecho (*sarīr*) está provisto de un estrado (*minbar*) y un sillón (*kursī*), en el cual no puede haber dos ocupantes, salvo ʿĪsā y Yaḥyā, que pueden tener un acompañante angelical. Por su parte, el ángel Gabriel no tiene lecho, pero tiene como acompañante al ángel habitual que acompañaba al profeta Muḥammad⁷¹.

Sin embargo, afirma que en cada lecho –pero no en su sillón– hay dos acompañantes: uno humano y otro angelical, salvo ʿĪsā y Yaḥyā, cuyos acompañantes son solo angelicales. Ello es debido a que el primero es el Espíritu de Dios y el segundo es Su Vida. Más aparte el lecho del profeta Muḥammad, que tendrá una posición distinguida respecto a su cercanía a Dios y a Su trono (386).

Antes de que acontezca la preciada revelación, los profetas ʿĪsā, Yaḥyā y Muḥammad toman sus categorías, entiéndase sus estrados o almimbares. Siendo ʿĪsā junto con Yaḥyā un número par, Muḥammad hace que sean de número impar. Ibn Qasī insinúa que dichos tres profetas son los primeros en recibir la preciada revelación que anuncia la aceptación de los huéspedes para ocupar sus posiciones en el Paraíso (387).

A continuación, todos los sillones y los estrados de los presentes se iluminan, orientándose hacia la luz que emana de Muḥammad, ʿĪsā y Yaḥyā.

Mientras tanto, Ibn Qasī describe de manera inconcreta la forma de la orientación del profeta Muḥammad hacia los presentes, y de estos hacia él. Se puede apreciar que intenta volver a la escena de la oración, en la vida mundana, cuando la presidía Muḥammad, y así ensaya extrapolar la escena de la oración de esta vida a la otra. Por tanto, a continuación, va desarrollando de manera metafórica la escena en la otra vida. Casi invierte las nociones del tiempo y el lugar, en el sentido del posicionamiento y el emplazamiento. El tiempo y el lugar no rigen en la otra vida.

⁶⁸ “Y verás a los ángeles rodeando el trono de la omnipotencia [de Dios], proclamando la gloria y alabanza de su Sustentador”, *El Corán*, 39:75, trad. M. Asad.

⁶⁹ *El Corán*, 13:11, 82:11.

⁷⁰ Se puede apreciar que esta es una de las estrategias de Ibn Qasī para la inconcreción, que consiste en añadir al final de la frase algún fragmento que haga abrir los significados, o hacer ambiguo lo que se haya dicho antes.

⁷¹ Ibn Qasī confunde aquí el compañero de los *jinn* (MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 795, n° 6757), con el ángel acompañante observador (*El Corán*, 50:18). El Mensajero de Dios dijo: “No hay ninguno de vosotros al que no se le haya asignado un compañero de los genios (*jinn*). Le preguntaron: ‘¿Y tú [...]?’ Contestó: ‘Yo también, pero [...] se hizo musulmán y me ordena solo el bien’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 795, n° 6757.

Una vez dispuestos todos los presentes, el profeta Muḥammad se levanta de en medio de ʿĪsā y Yaḥyā y comienza la recitación del Corán con las más bellas melodías. Esto contiene alusión a la oración que Muḥammad presidio en la corte celestial⁷². Los orantes se extasían con la belleza de su recitación, y es cuando acontecen ‘epifanías’ en forma de una inmensa luz que se refleja en el espejo de la solemnidad (*mirʿāt al-waqār*).

A continuación, Muḥammad desciende de la tribuna –o el estrado (*al-minbar*)– para situarse en el aposento del amor (*firāsh al-maḥabba*), desde el cual va a implorar, y donde se halla, la salvación de la umma⁷³. Luego el profeta Ibrāhīm se encarga de ordenar las categorías. Ello quizás contiene alusión al orden de las frases de la fórmula de *al-tashahhud* con la que se concluyen las oraciones perceptivas, fórmula que termina pidiendo, a Dios, oraciones y bendiciones para Ibrāhīm: “[...] *kamā bārakta ʿalā Ibrāhīm wa-ʿalā āli Ibrāhīm*” (388).

Concluyendo la oración presidida por el profeta Muḥammad, con la fórmula litúrgica de *al-tashahhud*, Ibn Qasī informa que en ella concurren y descienden las luces majestuosas, reflejándose en el espejo de los atributos de Dios. Explica que la fórmula de *al-tashahhud*, al contener las mejores saluciones⁷⁴ y los mayores deseos, el primero se cumple al profeta Muḥammad: el cual consiste en ser el único que se le permitirá hablar con Dios en este momento, por tanto, es distinguido con Su habla y con la visión ‘beatífica’.

Pero, añade que todos los presentes les acontece lo mismo. Lo señala, eso sí, de manera implícita, limitándose a dar a entender que todos experimentan el mismo estado, sin dejar de anotar que las señoras, pulcras y enojadas –aunque hablan desde atrás– sus voces provienen desde todas las direcciones.

Asevera que cada siervo, según su cercanía a su Señor, goza la plenitud de su categoría, en el sentido de que no hay comparación entre categorías y moradas. Advierte que, aunque habla de primeras y últimas filas, ello no implica posicionamiento en el espacio ni desplazamiento físico, sino que todos se hallan dentro de la infinita misericordia⁷⁵. Allí, dentro de la misericordia, comienzan las bondades audibles y las ‘epifanías’ en los espejos de los corazones. El santísimo lecho se manifiesta a todos los lechos y entonces acaece (*al-ḥaḍra*) la presencia divina (389). A continuación, se ordena que se consignent los galardones y que se

⁷² Durante el *Miʿrāj* (la ascensión a los cielos).

⁷³ Ibn Qasī alude a la posición distinguida, cerca del trono de Dios, desde la cual el profeta Muḥammad va a pedir la intercesión para la umma.

⁷⁴ “*Al-Taḥiyyātu li-Lāhi, al-zākiyyātu li-Lāhi, al-ṭayyibātu li-Lāhi, al-ṣalawātu li-Lāhi, al-salāmu ʿalya ayyuhā l-nabiyy...*”.

⁷⁵ Luego desarrollará cómo y por qué no puede haber comparación entre las moradas de los huéspedes del Paraíso, Ibn Qasī, *Khalʿ al-naʿlayn...*, 390.

tomen las posiciones. Todo lo que haya se adjudica a su dueño, hasta que no queda nada excepto Dios⁷⁶.

El secreto se manifiesta dentro del velo de la Omnipotencia y la Misericordia “Entonces el secreto le habla al secreto [diciendo]: “Tú y [después] tú. Tú mandas en mí, y yo en yo, y sobre la verdad. ¿Quién eres tú y quién soy yo, quién es el siervo y quién es el amo?”. Cabe anotar que, en base a este diálogo de intimidad entre el secreto y el secreto, quizás se puede forzar la interpretación para sacar alguna lejana alusión a la concitada y consabida cuestión de *wahdat al-wujūd*, pero, el texto, al ser encriptado e intencionadamente ambiguo, creemos que sería imprudente sacar conclusiones al respecto.

Sea como fuera, es probable que Ibn Qasī se haya inspirado en esta aleya: “Ese día saldrán [de las tumbas] y nada estará oculto a Dios. [Él preguntará:] ‘¿Quién es el soberano hoy?’ [Y Él mismo responderá:] ‘Solo Dios, el Único, el Victorioso’”⁷⁷. Antes del segundo soplo de la resurrección, no queda nada ni nadie vivo, excepto Dios, cuando pregunta: “¿Quién es el Rey ahora?”. Nadie responde. Entonces Él responde a Sí mismo: “Allāh, el Único, el Dominante”⁷⁸. Quizás este diálogo entre el secreto y el secreto, entre el poderío (*al-‘izza*) de Dios y Su misericordia –que refiere Ibn Qasī– alude al ‘diálogo’ contenido en esta aleya. De ser así, Ibn Qasī insinuaría que el poderío y la justicia de Dios rigen hasta el Día del Juicio Final, hasta que todo se enjuicie y quede ‘liquidado’, para que a continuación se realice la segunda resurrección con la Misericordia de Dios, la cual insufla la nueva vida, sostenida por Él, el Vivo que da vida⁷⁹.

Una vez concluido el enjuiciamiento, se produce la resurrección, y la vida florece. Dios el Rey les otorga a los huéspedes del Paraíso el reinado de cada uno sobre su propia mansión. Todos se convierten en reinas y reyes, cada una de ellas y cada uno de ellos cree que no hay mejor reino, ni parecido al suyo. Aquí recordemos que en el Paraíso no hay envidia ni celos y que los placeres son plenos e infinitos. Mediante la misericordia, como nombre/atributo de Dios, los huéspedes y las señoras acomodadas en sus moradas gobiernan y gestionan sus reinos (390).

⁷⁶ Contiene alusión a: “Todo cuanto vive en la tierra o en los cielos perece y solo permanecerá la faz de tu Sustentador”, *El Corán*, 55:26-27, trad. M. Asad, modificada.

⁷⁷ *El Corán*, 40:16, trad. I. García.

⁷⁸ “Será el momento en el que se corta la vida del mundo y a continuación será la Resurrección y la Reunión. Será entre los dos soplos del cuerno, cuando las criaturas fenecerán y permanecerá el Creador y no verá a otro que a Él como Rey, y dirá: ‘¿Y quién tendrá ese Día el dominio?’ Entonces, no responderá nadie. Porque todos estarán muertos y responderá Él mismo, diciendo: ‘Allāh, el Único, el Dominante’”, AL-QURTUBĪ, Muḥammad Abū ‘Abd Allāh – (Tafsīr) al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān, Compendio del Tafsīr del Corán, Zakariya Maza Vuelva (trad. esp.). Granada: Cdad. Musulmana Española, 2005, t. XIII, 174; véase también el hadiz: “[...] Luego dirá: ‘Yo soy el Rey. ¿Dónde están los tiranos opresores? ¿Dónde están los arrogantes?’ [...] ¿Dónde están los tiranos opresores? ¿Dónde están los arrogantes?’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, trad. esp., 788-789, n° 6704.

⁷⁹ Se refiere a los dos soplos mencionados en el Corán. “Se soplará en la trompeta y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, excepto los que Allāh quiera. Se soplará la trompeta otra vez y he aquí resucitarán”, *El Corán*, 39:68, trad. J. Cortés, modificada.

Aquel es el día de mayor alegría. Pero las bondades y las manifestaciones van en aumento, en consonancia con las revelaciones que acaecen en los momentos de las cinco oraciones de percepto. Cada iluminación es mayor que la anterior hasta la llegada de la oración del viernes, cuya iluminación es aún mayor. Así sucesivamente, hasta el viernes siguiente y el posterior, para toda la eternidad.

Ibn Qasī no refiere una sola misericordia, sino varias, sin especificar la diferencia entre dichas misericordias, de hecho, titula el presente cuarto capítulo como “*Al-Rahmāniyyāt* (Las Misericordias)”. En esta ocasión alude a otra misericordia superior a la anterior. Explica que esta misericordia –siendo velada por el velo creado por ella misma– no es alcanzable para la vista ni para la visión, pero sí se puede disfrutar de su luz.

Acercando el concepto del velo luminoso –en cuanto a su relación con esta misericordia superior quien lo creó– informa que dicho velo es eventual (391), mientras que la misericordia en sí es eterna. Conforme a la teoría del *zāhir/bāṭin* (visible/ [y a la vez] oculto) que rige toda la obra, dicho velo –aunque la misericordia lo creó unido a ella– él (el velo) está separado de ella. Lo cual implica que está unido y a la vez separado de ella. Unido desde su condición de ser creado por la misericordia eterna, y separado, en sí, desde el aspecto del acto de la creación, por ser accidental eventual. Por consecuente, Ibn Qasī informa que el velo no puede verse a sí mismo, ni a la misericordia que le creó, desde su propia condición de ser creado. No obstante, sí el velo levantase la vista desde su condición de estar unido a la misericordia, sí la puede apreciar.

Concluye el epígrafe dedicado a las cinco oraciones cotidianas de percepto y la del mediodía del viernes, enunciado que ha descrito las revelaciones que en ellas acontecen y que ha mencionado sus verdades esenciales (*ḥaqāʾiq*).

3.4. De la higiene y la indumentaria

Ibn Qasī afirma que todos estos ritos: el *siwāk* (miswak), el perfume, la indumentaria y el aliño, son sunnas del profeta que se han de seguir. Ve que son formas tangibles (*amthila maḍrūba*) adquiribles en una especie de mercado (*sūq*) puesto en la otra vida. Mercado o zoco que se celebra los viernes en el Paraíso⁸⁰. Allí no hay compra ni venta, sino que sus visitantes –los huéspedes del Paraíso– obtienen todas las formas bellas que quisiesen solo con desearlas.

Se puede deducir que Ibn Qasī se refiere a que los ritos relacionados con la higiene y el ornamento cuando se practican en la vida mundana, luego se hallarán en el mercado del viernes en la otra vida como entes celestiales, de los cuales los

⁸⁰ “Ciertamente en el Paraíso habrá un mercado al que concurrirán (sus habitantes) todos los viernes [...]”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 798, n° 6792.

huéspedes del Paraíso van a aprovisionarse. Cabe anotar que la higiene, el perfume y ponerse la mejor indumentaria es sunna para la oración del viernes⁸¹.

Pasando de forma sucinta sobre esta cuestión, Ibn Qasī enlaza comentarios sobre la verdad de las peticiones de los musulmanes a Dios en favor del profeta Muḥammad. Comienza precisamente con la fórmula litúrgica petitoria (*duʿāʾ*) que se dice después de escuchar la llamada a la oración del almuedano⁸². Afirma que tanto esta fórmula, como todas las expresiones petitorias de paz y bendiciones para el profeta, su beneficio, en realidad, repercute sobre quien las formula y no para quien se pide, Muḥammad, al ser conectado con la corte divina (*al-ḥaḍra*).

Pero Ibn Qasī precisa que esta fórmula de *al-taṣliyya*, aunque se verbaliza en árabe, es más eficaz si se hace con las derivaciones del hebreo. Como es de esperar, no menciona en qué consisten estas derivaciones. Se puede inferir que hace alusión a la oración abrahámica (*al-Ṣalāt al-ibrāhīmiyya*): “¡Oh, Dios, ¡bendice a Muḥammad y a la gente de Muḥammad como bendijiste a Ibrāhīm y a la gente de Abraham [...]!”⁸³

3.5. El azaque como purificación del cuerpo y el alma

Comienza con la aleya del Corán que establece la obligatoriedad de tributar el azaque, y expone que su propósito es la purgación de quien la paga, y el aumento de su pureza. Si bien el frontispicio del texto de la aleya indica que dicha purificación es relativa al dinero y a los bienes, Ibn Qasī estipula dos niveles de purificación (392): la exterior, que atañe al cuerpo, y la interior, que concierne al alma. Apunta que estas dos fases –interior y exterior– son inseparables, debido a que el cuerpo es la envoltura del alma.

Partiendo de que el origen del cuerpo proviene de la realidad esencial, Ibn Qasī indica que el cuerpo es el sujeto del disfrute y el medio por el cual se llega al corazón. Así deduce que la purificación, que se logra mediante el azaque, proporciona el aumento del disfrute. Anótese que el significado lingüístico del azaque es el crecimiento y el aumento. Dicho aumento del disfrute y las bondades es proporcional al grado de la purificación, exterior e interior, que se haya alcanzado:

⁸¹ “El baño en el día del viernes para toda persona adulta, el *sīwāk* y ponerse el perfume que se consiga [...]”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ...*, trad. esp., 235, n° 1842.

⁸² “*¡Allāhu-mma Rabba ḥādhihi l-daʿwa l-tāmma, wa-l-ṣalāt l-qāʾima, āti Muḥammad al-Wasīla wa-l-Faḍīla, wa-bʿath-hu maqām^m maḥmud^m l-ladhī wa-ʿadtah!* (¡Oh Allāh, Señor de ésta perfecta llamada y de la oración que se va a establecer, ¡otorga a Muḥammad la Estancia y la Preeminencia que le corresponde como Tú le prometiste!), fórmula relatada en varios hadices, por ejemplo, el hadiz relatado por al-Bujārī, ver AL-NAWAWĪ, *Yahyā Ibn Sharaf – Riyāḍ al-ṣāliḥīn. Zakariya Maza Vielva* (trad. esp.). El jardín de los justos, Córdoba: Junta Islámica, 1999, 459, n° 7. 1044.

⁸³ Dejando de lado las controversias sobre la licitud de las fórmulas de peticiones de bendiciones para el profeta Muḥammad, en términos de si han de ser estrictamente suscritas a aquellas citadas en los hadices, o si se puede hacer mediante cualquier expresión, *al-ṣalāt al-ibrāhīmiyya* es una de las pocas expresiones que están transmitidas por el hadiz.

“El disfrute (*al-mut‘a*) [en la otra vida] te será otorgado a medida de lo que hayas dado de ti mismo y de tus bienes”⁸⁴. Pero quien haya atesorado el dinero, negándose a tributar el azaque, le saldrá en forma de serpiente en la otra vida⁸⁵.

Cabe anotar que Ibn Qasī sugiere que la depuración mediante el azaque, en su sentido de higiene –tanto exterior como interior– facilita el disfrute de los placeres y las bondades, y además proporciona su aumento. Un ejemplo gráfico consistiría en que la higiene bucal permite mejor degustación de la comida. Del mismo modo el corazón –como receptáculo– cuando se purga el de los vicios, estaría en mejor condición para recibir las luces divinas.

En cuanto a la verdad (*ḥqīqa*) del disfrute de los placeres en la otra vida, Ibn Qasī asevera que no hay mayor gozo y regocijo que el de la aceptación, que consiste en ser recibido de frente con la bienvenida. De igual modo, el mayor sufrimiento de los ‘huéspedes’ del Infierno consiste en el rechazo, más que en el de las clases de castigo que les fuera infligido. El rechazo estriba en hecho de que se les dé la espalda. Para deducir estos significados, lo más probable es que Ibn Qasī se haya basado en esta aleya: “Dios no les dirigirá la palabra ni los mirará ni los purificará [(*lā yuzakkīhim*)] el Día de la Resurrección, y tendrán un castigo doloroso”⁸⁶. El verbo *lā yuzakkīhim* se deriva de *zakāt*, el significado sería que Dios no los recomienda, en el sentido de que no se pondrá en favor de ellos. Sí se interpreta la aleya de forma intratextual, ‘el castigo doloroso’ consiste en: no ‘dirigirles la palabra’, ‘no mirarlos’, ‘ni recomendarlos’(393).

3.6. El ayuno de ramadán y el acceso a la *ḥadra* (la presencia divina)

Para tratar el ayuno del mes de ramadán, Ibn Qasī comienza con dos hadices. A continuación, señala que el ayunante, cuando cumple con las condiciones del ayuno, su interior adquiere un estado divino. Ello es debido a la abstención de comer y beber, tal como le es atribuido a Dios. Limitándose a estas breves nociones, a modo de introducción, en seguida se traslada a la dimensión escatológica, describiendo aspectos del ayuno en la otra vida de forma escenográfica.

La llegada de ramadán, en la otra vida, hace que los huéspedes que ayunaban en la vida anterior acedan a la corte de la solemnidad (*ḥaḍrat malakūtiyyat al-waqār*). Luego entran a la corte de las luces de la realeza (*ḥaḍrat malakūtiyyat al-anwār*), y después a la corte de los secretos proféticos de la realeza (*ḥaḍrat malakūtiyyāt al-asrār*) (394).

Ibn Qasī compara el primer día de ramadán con el viernes, en cuanto a las bendiciones y las revelaciones que en ambos acaecen. El amanecer de ambos días,

⁸⁴ IBN QASĪ, *Khal‘ al-na‘layn...*, 393.

⁸⁵ Ibn Qasī cuando sabe que el hadiz es firme lo hace reflejar. Sobre la negarse a tributar el azaque ver los hadices en MUSLIM, *Ṣaḥīḥ...*, trad. esp., Cap. VI. El pecado de negar el pago del *zakaat*.

⁸⁶ *El Corán*, 3:77, trad. ‘I. García.

que asciende desde el mundo de la realeza (*malakūt*), es similar a la luz del alba (*ishrāq al-fajr*) aquí en la tierra. Entonces a los ayunantes se les revela el reino de las almas (*malakūt al-nufūs*) en el orbe de las bondades (*falak na'im al-anfus*). El secreto se les manifiesta en la corte de los universos (*ḥaḍrat sirr al-akwān*), se les muestran los atributos de los secretos en la morada de las luces ocultas, y se benefician de las bondades y los disfrutes de la misericordia (*al-tana'umāt al-raḥmāniyya*).

A continuación, retoma el uso de la noción del velo luminoso –creado por la misericordia– advirtiendo que este, aunque se separe de ella, se queda dentro de la esfera de la corte invisible del secreto de la misma (misericordia). Esta santísima corte de la misericordia divina es el espejo donde se reflejan los secretos del universo, y desde él se proyectan hacia los entes tangibles. Hallándose, el velo luminoso, dentro de esta corte de la misericordia, puede percibir sus secretos y bondades, aun sin ser capaz de ver a la magnífica misericordia quien lo creó (395).

Entretanto, informa que el espíritu del secreto del mundo de la realeza descende hacia los presentes, enviado por la orden divina (*al-amr*)⁸⁷, para que se concreten las bondades y se materialicen las delicias. Las finas huríes poseen y disponen dicho espíritu del secreto y los jardines del Paraíso florecen gracias a él.

Respecto al modo de gozar de los placeres del Paraíso –de los encantos de las huríes, por ejemplo– Ibn Qasī no se implica en la cuestión teológica de la forma física material en la otra vida. Eso es la cuestión de la resurrección del cuerpo, objeto de debate entre filósofos y teólogos (*mutakallimūn*). Sin embargo, afirma que el placer obtenido a través de la mirada y el pensamiento es mucho mayor e incomparable al placer que se logra de manera tangible. Los placeres se cumplen solo con desearlos en la mente (396).

Estar en disposición de obtener los placeres, solo con el pensamiento, es el estadio espiritual desde el cual se asciende a la consolidación del conocimiento de Dios, para alabarLo y meditar sobre Su Providencia. En este sentido, sin mencionar la aleya del pacto primordial⁸⁸, afirma que mediante este conocimiento se consigue concebir cómo Dios reunió toda la descendencia de Adam en su espina dorsal⁸⁹.

Después de tratar algunos estados espirituales que acaecen durante el ayuno, alude a que, aun con la llegada del momento de la ruptura del ayuno (*ifṭār*), la

⁸⁷ Quizás se refiere al *al-'amr* expresado en esta aleya: “De elevada dignidad y Señor del Trono, echa el Espíritu que procede de ‘Su orden’ sobre quien Él quiere de Sus siervos, para que prevenga contra el día del Encuentro”, *El Corán*, 40:15, trad. J. Cortés.

⁸⁸ “Cuando tu Señor sacó de las espaldas de los hijos de Adán a su descendencia y los hizo dar testimonio, [preguntándoles]: ‘¿Acaso no Soy Yo su Señor?’ Respondieron: ‘Sí, atestiguamos que así es’. Esto es para que el Día de la Resurrección no digan: ‘No sabemos nada de esto’”, *El Corán*, 7:172, trad. I. García.

⁸⁹ Hay varios hadices que van en ese sentido, por ejemplo: “Allāh ¡Bendito y Exaltado! le dirá al que vaya a sufrir el castigo más leve del Infierno: ‘Si tuvieras el mundo y todo lo que contiene, ¿lo darías para rescatarte de él (el Infierno)?’ Responderá: ‘Sí’. Entonces le dirá: ‘Yo te pedí algo más fácil que eso cuando estabas en la espalda de Adán. Que no Me asociaras nada (y creo que dijo:) y no te haría entrar al Infierno. Pero lo desdeñaste y asociaste (la Divinidad a otros distintos de Mí)’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 792-793, nº 6733.

separación de la corte (*ḥaḍra*) del estado del ayuno no es una ruptura completa, sino que el ayunante se queda dentro del velo luminoso. Ello implica, tal como explica a continuación, que: “Cada vez que se reencuentran [los ayunantes por la noche], en guisa del placer externo (*al-naʿīm al-zāhir*), hallan [todavía] el gusto de la concurrencia de los secretos [esotéricos previos del ayuno durante el día], (398).

El cuerpo, en su fase externa, disfruta de los placeres tangibles, tales como la comida y las relaciones durante la noche. Esto lo llama el disfrute de lo exterior: el cuerpo, con lo exterior: los placeres (*naʿīm al-zāhir bi-l-zāhir*). Pero también hay otro disfrute interior que deduce de la interpretación de este hadiz: “El ayunante tiene dos alegrías: una cuando rompe el ayuno y otra cuando se encuentra con su Señor”⁹⁰. Aparte de disfrutar de la comida del *iftār*, la segunda alegría la tendrá cuando se encuentre con Su señor. En este encuentro será bendecido y recompensado con las bondades de la corte divina (*al-ḥaḍra*), dentro del velo luminoso de la misericordia.

Al día siguiente, cuando amanece y se retoma el ayuno, se pasa a otro velo luminoso más sublime aún, y lo placeres que había disfrutado por la noche le acompañan durante el día. Así, sucesivamente, el ayunante se va beneficiando de las bondades y las revelaciones, tanto de día durante el ayuno, como de noche, al poder disfrutar de los placeres corpóreos. Se apunta que las noches del mes de ramadán disponen de bendiciones especiales, tema que Ibn Qasī trata en seguida cuando habla de la vigilia (*qiyyām*) durante las noches de ramadán, mediate (*ṣalāt al-tarāwīḥ*) las oraciones supererogatorias colectivas (397).

Durante el mes de ramadán se producen descendimientos y revelaciones de iluminaciones, luz sobre luz que va en aumento y que dispone secretos ocultos. Siendo la luz la parte exterior, el secreto de esta sería la parte interior. Este mismo principio, explica Ibn Qasī, se puede observar en diversos aspectos. El ornamento, el perfume y el gusto de los alimentos, por ejemplo, tienen un disfrute exterior tangible y otro interior que consiste en meditar y apreciar la bendición de Dios a través de ellos. Lo mismo rige para la poesía y el canto espirituales, si bien deleitan el oído con la belleza de sus palabras y sus melodías, pero la escucha verdadera interior ha de ser percibida a través del oído del corazón, sobre el cual ha de recaer.

Ibn Qasī concluye su exposición de nociones sobre el ayuno, indicando que había explicado la diferencia entre sus dos aspectos: interior y exterior. Advierte que su interior contiene un secreto sutil, basándose en un hadiz débil que informa que ramadán es uno de los nombres secretos de Dios. Aporta dicho hadiz precedido de la fórmula ‘se dijo (*qīla*), lo cual indica que sabía de su falta de autenticidad (398).

⁹⁰ AL-TIRMIDHĪ, Muḥammad Abū ʿĪsā – *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ wa-huwwa Sunan al-Tirmidhī*. Aḥmad, Shākir, Fuʿād ʿAbd al-Bāqī y Ibrāhīm ʿAwaḍ (eds.). [El Cairo]: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādūh, 1968-1975, t. III, 182-129, n.º 766. La versión de Muslim: “[...] Para el ayunante hay dos alegrías: Cuando lo finaliza se alegra y cuando se encuentre con su Señor se alegrará [...]”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 315, n.º 2568.

3.7. La escenificación de las revelaciones que acaecen durante las *tarāwīḥ*

La vigilia (*qiyyām* o *ihyā' al-layl*) durante las noches de ramadán es una *sunna* vivamente recomendada que consiste en realizar una serie de oraciones supererogatorias (*tarāwīḥ*), mayormente en grupo, dirigidas por un imam que domina una correcta y melódica recitación del Corán. Se ha convenido que sean once prosternaciones (*raqa'āt*) en las que se leen largos fragmentos del Corán en las ocho primeras (prosternaciones), repartidos hasta terminar de recitarlo en la noche del destino (*laylat al-qadr*) o en la última noche de ramadán.

Ibn Qasī hace una escenificación de la vigilia durante las noches de ramadán similar a la oración del mediodía del viernes. Se deduce que, tanto a los imames que dirigen las oraciones, como a los orantes que las asisten, los denomina la gente del Corán (*ahl al-aḥzāb*)⁹¹.

En esta puesta en escena –que emplaza entre esta vida y la otra– describe que el Majestuoso desciende al reino de los recitadores de Su palabra, el Corán, indicando que se les manifiesta, a cada uno de ellos, dentro de la cúpula de su reino. Se podría especular que la cúpula referida es como el mihrab en esta vida, mientras que –en su dimensión escatológica– se podría referir a la morada del rango en la que estuviera cada uno de los imames recitadores.

Más transcendencia espiritual adquiere la vigilia cuando en ella se reúne la asamblea (*al-mala'*) suprema: la presencia de los profetas, los ángeles y todos los recitadores del Corán. Entonces se les manifiesta el Majestuoso en el velo de Su poderío (*hijāb al-'izz*). Descendimiento sublime, con revelaciones y bendiciones que hacen equiparar a todos los niveles y las categorías.

En el momento de la ascensión del Majestuoso, se eleva el velo luminoso haciendo subir con él todas las cúpulas de los recitadores del Corán. Cuando se establece en su nivel, se produce la manifestación del esplendor del velo del poderío, honrando –ante los ángeles– a los orantes que se reúnen para orar y alabar a Dios⁹².

Todos los huéspedes del Paraíso sienten las revelaciones del mundo oculto (*ālam al-ghayb*). Esto es debido a la llegada del momento en el que los orantes –y sobre todo los recitadores del Corán– se resplandecen y se muestra su mérito ante la asamblea sublime, para que todas las criaturas se beneficien de sus barakas. Ibn Qasī advierte que las revelaciones que acaba de mencionar acaecen cuando los huéspedes entran al Paraíso por primera vez. Lo cual coincide con la celebración de la vigilia de la primera noche de ramadán. Por tanto, cuando toman sus respectivas moradas correspondientes a sus categorías, aún no están conscientes de la magnitud de las bendiciones en las que se hallan (399).

⁹¹ *El Corán* se divide en 60 *aḥzāb*, plural *ḥizb*.

⁹² Hay varios hadices que informan que Dios ostenta el mérito de los fieles que practican la adoración ante los ángeles, por ejemplo: “[El ángel] Gabriel vino a mí y me informó que Allāh ¡Exaltado y Majestuoso! estaba mencionando vuestro mérito a los ángeles”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, trad. esp., 764, n° 6521.

Sucesivamente, durante las noches siguientes, las revelaciones siguen en aumento hasta que se acabe el ramadán, distinguiéndose la última noche de la primera. En la última, Dios envía el espíritu de Su secreto custodiado (*al-sirr al-maknūn*) al profeta Muḥammad, el intercesor de todas las criaturas⁹³.

Los recitadores del Corán, bendecidos por esta alta distinción, se presentan ante Dios para interceder en favor de las criaturas⁹⁴. Dando por hecho el alto rango de los que lo recitan, Ibn Qasī extiende su potestad de interceder en favor de terceros⁹⁵. Además, advierte que, aparte del hecho de la concesión de la intercesión en sí, lo máspreciado consiste en la forma en la que se lleva a cabo: presentarse ante Dios, ponerse entre Sus manos a la derecha de Su trono. Esto es la cercanía a Dios.

Concluye el epígrafe dedicado a la vigilia durante las noches de ramadán, resaltando el mérito del último tercio de la noche. Para ello cita el hadiz que informa que Dios desciende al cielo de este mundo en esta franja y satisface las peticiones de quien las esté formulado⁹⁶. Cabe señalar que el mencionado hadiz se refiere a las noches de todo el año y no solo las de ramadán. No por ello hay contradicción, sino que las noches de ramadán son de mérito especial. Por otra parte, quizás se puede intuir que Ibn Qasī a lo largo de la obra usa la noción del tiempo de manera que se libere de la cronología, un tiempo atemporal, o, simplemente inexistente. Ibn Qasī, aun refiriéndose al último tramo de las noches de ramadán, no excluye el de las noches del resto del año.

3.8. La obligación de pagar el azaque del *fiṭr* en su momento específico

El autor había aludido a la obligación de tributar el azaque, además de mencionar su significado lingüístico: la purificación y la prosperidad. Aquí trata una clase específica del azaque: la que se paga justo después de que termine el ayuno del mes de ramadán. Compara dicho acto de adoración con la primera leche materna que toma el recién nacido. También entabla similitudes entre el azaque de *ʿīd al-fiṭr* y el primer alimento que se toma el día de la entrada al Paraíso: la parte pequeña más sabrosa del hígado de la ballena⁹⁷, día que coincide con la fiesta del cordero.

Sabido es que ayunar es ilícito tanto el día *ʿīd al-aḏḩā* (la fiesta del sacrificio), como el de *ʿīd al-fiṭr* (fiesta del fin de ramadán). Pero Ibn Qasī añade que, aunque fuera lícito –con el fin de beneficiarse de la bendición del acto de ayunar– no se

⁹³ Seguramente alude al largo hadiz de *al-Shafāʿa l-ʿuzmā* (la magnífica intersección), MUSLIM, *Ṣaḩīḩ...*, trad. esp., 383, n° 373.

⁹⁴ Ibn Qasī se basa en este hadiz, en el cual el profeta Muḥammad recomienda: “Recita el Corán, ya que en el Día del Juicio intercederá por los que lo reciten”, MUSLIM, *Ṣaḩīḩ...*, trad. esp., n° 1757.

⁹⁵ Hay hadices algo débiles en este sentido.

⁹⁶ “Allāh desciende al cielo de este mundo todas las noches cuando ha pasado el primer tercio de la noche, y dice: ‘Yo soy el Soberano, Yo soy el Soberano. ¿Quién Me ruega para que le responda?, ¿quién Me pide para que le dé?, ¿quién Me pide perdón para que lo perdone’, MUSLIM, *Ṣaḩīḩ...*, trad. esp., 215, n° 1657.

⁹⁷ “[...] Dijo el judío: ‘¿Y con qué se lo agasajará cuando entren al Paraíso?’ Dijo: «[*Ziyādat kabid al-nūn*] un plato de hígado de pescado”, MUSLIM, *Ṣaḩīḩ...*, trad. esp., 111, n° 614.

podría hacer al tratarse de un derecho de terceros. Argumenta que dicha bendición es la que tiene el derecho de beneficiarse del sujeto al cual va destinada. En realidad, el beneficiado es el beneficiador, condición concedida por haber sido bendecido con la aceptación divina de entrar al Paraíso. El Paraíso es el que disfruta de sus huéspedes y no lo contrario. Así asevera: “[Esta bendición que tú proporcionas a la bendición] si es rechazada [por ella] o impedida [por ti] te causaría perjuicio”⁹⁸.

Ibn Qasī deduce que, del mismo modo, a los mensajeros y los profetas de Dios, el rechazo de sus mensajes –por parte de los destinatarios a quienes van dirigidos– les causa daño (400). Lo mismo ocurre a la madre cuando impide amamantar al bebé, o este lo rechaza, se verá perjudicada. Añade alusión a una sutileza contenida en el hecho de que el recién nacido encuentre la manera de tomar la leche materna por instinto natural. Afirma que en ello se afina un secreto divino, gracias al cual se licita [y se facilita] la lactancia⁹⁹.

No limita dicho instinto innato (*fiṭra*) del neonato a su capacidad de alimentarse, sino que lo extiende a la fe¹⁰⁰ que le va acompañado cuando crece. La intuición de creer en Dios y en los dogmas de la fe conlleva también el conocimiento intuitivo a través del cual se perciben las ciencias y se disciernen los sentimientos. Este don de la intuición es el que conecta al bebé con su grado de intelección. De igual modo, el azaque del *fiṭr* es la conexión del ayunante con su categoría espiritual, la cual se realiza cuando se hace efectivo su pago.

Mediante estos símiles metafóricos, Ibn Qasī entabla semejanzas entre el azaque del *fiṭr* y la primera leche materna que toma el recién nacido –en cuanto a la negación y a la obligación de satisfacer este derecho con carácter inmediato. Concluye afirmando que esta es la verdad del azaque del *fiṭr* (401).

3.9. Las revelaciones escatológicas de la noche del destino

Siendo *laylat al-qadr* la noche más sagrada y señalada –a la cual el Corán dedica una sura– y habiendo varios hadices que resaltan su mérito, Ibn Qasī se exime de mencionarlos. Tal como ha venido tratando sobre los actos de adoración, en seguida pasa a situar la noche del destino en su dimensión escatológico. Desde esta perspectiva establece un paralelismo entre la escena en la que se desarrolla su celebración en la otra vida, y en la que se conmemora en esta. “¿Por qué no puede ser también la noche de conmemoración [mediante la vigilia] en la casa mundana?”¹⁰¹.

⁹⁸ Ibn Qasī, *Khal' al-na'ayn...*, 400.

⁹⁹ Ibn Qasī quizás alude al proceso de selección de la nodriza de Moisés, que rechazó tomar pecho de todas las nodrizas hasta que fue llevado a su madre. “Antes, le habíamos vedado los pechos. Dijo ella [la hermana de Moisés]: ‘¿Queréis que os indique una familia que os lo cuide y eduque?’. Así, lo devolvimos a su madre, para que se alegrara y no estuviera triste”, *El Corán*, 28:12-13, trad. J. Cortés.

¹⁰⁰ “Todo recién nacido nace en (el estado de) la naturaleza esencial, y son sus padres los que lo hacen judío, cristiano o idólatra”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ...*, trad. esp., 755, nº 6426.

¹⁰¹ Ibn Qasī, *Khal' al-na'ayn...*, 402.

Ibn Qasī denota que, cuando las oraciones supererogatorias de la vigilia (*al-tarāwīh*) se concluyen, la gente del Paraíso se manifiesta en sus altas mansiones. Los presentes los observan luciendo como estrellas, no con la vista del ojo sino la de la intuición. Aclara que la vista se puede bajar o girar, pero en aquella casa sólo se puede mirar hacia arriba y hacia adelante, no abajo ni hacia atrás. Ibn Qasī recuerda que la fecha concreta de la noche del destino es desconocida, teniendo lugar en una de las diez últimas noches del mes de ramadán¹⁰². Recalca que las revelaciones que acaecen en ella son exclusivas.

Aún dentro del epígrafe destinado a *laylat al-qadr* (la noche del destino), Ibn Qasī retoma *ʿīd al-ḥiṭr* (la fiesta del fin de ramadán). No se sabe si este proceder responde al uso atemporal que hace del tiempo –solapando el día de la fiesta del fin de ramadán con el del fin la noche del destino– o si regresa a la escena de la oración matutina de *ʿīd al-ḥiṭr* para ir concluyendo el tratado. Sea como fuera, informa que en esta mañana del *ʿīd* se celebra la gala de la manifestación de los presentes, asentándose en sus posiciones y ostentando sus categorías.

Este es el momento de la concreción de las mansiones que les corresponden, según sus niveles y sus categorías. Cada nivel está por encima del que está por debajo de él. Así, sucesivamente, desde el nivel alto al más alto que él, hasta llegar al umbral (*sūr*) de los velos de luz¹⁰³. Ibn Qasī sugiere que dichos niveles no corresponden a una jerarquización susceptible a concebir mediante el intelecto.

Entretanto intenta explicar esta idea de la jerarquía no jerárquica, basándose en el hecho de que los huéspedes del Paraíso no padecen ningún tipo de aflicción, ni experimentan ningún sentimiento de pena¹⁰⁴. Lo cual implica que allí no hay envidia ni celos¹⁰⁵ de parte de los huéspedes de una categoría hacia otros de mayor rango. Las luces de los rangos más altos, que están en aumento perenne, hacen brillar a los de menor rango. Sin embargo, ni los altos, ni los que están por debajo de ellos, lo saben. Cada uno cree que su categoría es la más alta y que no hay reino igual que el suyo (402).

Los entes espirituales relativos a las moradas solo son apreciados por aquellos que los merecen, en la medida del alcance de sus horizontes. Es decir que cada uno percibe las bondades de las moradas según su estadio espiritual (*maqām*). La iluminación de todas las moradas proviene de la luz de la intersección del profeta Muḥammad, otorgada a él por su cercanía a la corte divina (*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*). Todos los lugares y los estados de la otra vida se iluminan gracias a la intercesión

¹⁰² “Un hombre vio (en un sueño) que *Laylatul-Qadr* era la noche del 27 (de Ramadán) entonces el Profeta [...] dijo: ‘Veo que vuestros sueños coinciden con las últimas diez noches, entonces buscadla en las noches impares entre ellas’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 321, n° 2619.

¹⁰³ Quizás alude a *sidrat al-muntahā* (junto al azufairo del confín), *El Corán*, 53:14, trad. J. Cortés.

¹⁰⁴ “Allí no sufrirán pena ninguna, ni jamás serán expulsados”, *El Corán*, 15:48, traducción propia.

¹⁰⁵ “Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Serán como hermanos, en lechos, unos enfrente de otros”, *El Corán*, 15:47, trad. J. Cortés.

específica de Muḥammad y su vista del viernes¹⁰⁶. Asimismo, la intercesión de los profetas también continúa en aumento hasta la llegada del siguiente día de la fiesta del fin de ramadán, y de este hasta el próximo...etc., desplazamiento a través de las moradas que permanece en aumento hasta la eternidad.

Ibn Qasī relaciona la revelación de la mañana de la fiesta del fin del ayuno (*ʿīd al-fitr*) con el nacimiento de un nuevo ser espiritual. En la otra vida, se produce el segundo nacimiento que consiste en pasar al nivel espiritual. El primer nacimiento se produce cuando el neonato sale de la estrechez del vientre de su madre hacia la amplitud del mundo. De igual modo, el segundo nacimiento tiene lugar cuando se sale de este mundo y se traslada a la infinita amplitud del otro mundo.

El neonato, justo al nacer en esta vida, dispone del instinto de dirigirse a tomar la leche materna. Luego, cuando se produce el segundo nacimiento –que implica el traslado de la vida mundana hacia vida eterna– el creyente dispone de la fe con la que había sido providencialmente marcado: creer en Dios, en Sus angélicos, Sus libros sagrados, Sus mensajeros y en el Día del Juicio Final. Dicha fe constituye el instinto que le urge la necesidad de unirse con sus compañeros de la vida espiritual. Los primeros de ellos son los ángeles que hacían peticiones a Dios en su favor, cuando estaba en la vida mundana¹⁰⁷.

A continuación, Ibn Qasī se basa en un texto de al-Ghazālī, registrando citas textuales del mismo. Su análisis gira principalmente en torno a la idea de la esencialidad del alma (*jawhariyyat al-nafs*): el alma es un ente esencial. Esta, aún sin estar separada de la materia, es capaz de concebirla, y también tomar conciencia de su propia esencia. En este sentido de la concepción, se infiere que el intelecto también se halla en el alma. Además, informa que el alma –en su origen– es pura en su esencia, pero, cuando se relaciona con el cuerpo material y se entretiene con lo corpóreo, se distrae y se le olvida su origen.

Aún sin llegar a purificar completamente al alma; mediante el intelecto, se puede hacer analogía especulativa sobre las bondades y los placeres de la otra vida. No se trata de alcanzar la conexión con el origen y la providencia del alma como esencia pura, sino de ejercer la intelección para concebir algunas de sus características. Para dilucidar este concepto de la intelección, expone el ejemplo de la capacidad del impotente de comprender que el sexo es placentero, aunque no lo haya experimentado. Al igual que el invidente (403), aun sin ver las bellas

¹⁰⁶ “Verdaderamente, de vuestros mejores días, el día del ‘Jumu‘a’. ¡Abundad, pues, en pedir bendiciones para mí en ese día!, ya que vuestra súplica es una solicitud para mí y, por tanto, se me expondrá para que yo la vea”, AL-NAWAWÍ, *El jardín de los justos...*, trad. esp., 500, n° 12. 1164.

¹⁰⁷ “Los que llevan el Trono y los que están a su alrededor celebran las alabanzas de su Señor, creen en Él y Le piden que perdona a los creyentes: “¡Señor! Tú lo abarcas todo en Tu misericordia y en Tu ciencia. ¡Perdona, pues, a los que se arrepienten y siguen Tu camino! ¡Librales del castigo del fuego de la gehena!””, *El Corán*, 40:7, trad. J. Cortés.

imágenes, percibe que lo son. Del mismo modo, el sordo puede intuir que la música es de bella melodía sin llegar a escucharla¹⁰⁸.

También añade que los animales desconocen el placer intelectual, y por tanto sienten que no hay mayor placer que el de alimentarse y aparearse, mientras que el ser humano experimenta el placer producido por la intelección. El juicioso sabe que los placeres corpóreos son insignificantes en comparación con los intelectuales. De igual modo –dado que parte de la premisa de que hay placeres físicos y otros intelectuales superiores a estos– puede hacer silogismo para llegar a deducir la existencia de las bondades y los placeres espirituales, que superan a los intelectuales. Llega a esta conclusión, aunque no haya experimentado dichos placeres espirituales, y sin que su alma esté conectada con su pura esencia espiritual primordial.

A diferencia del juicioso, el necio idea el concepto del placer mediante el gozo de los placeres corpóreos, mientras que el lúcido lo hace a través de la analogía. Si la mayor alegría que sienten los animales la experimentan al satisfacer sus necesidades, en el sentido opuesto, los ángeles hallan su mayor satisfacción en las revelaciones divinas. Anótese que Ibn Qasī anota que el ser humano se compone de elementos de naturaleza animal y otros angelicales.

Sin embargo, Ibn Qasī matiza que el necio, a pesar de estar descuidado, quizás sienta la presencia del espíritu absoluto de alguna manera. El espíritu del ser humano está relacionado con su cuerpo, pero su alma es esencia pura en su origen. Desde su imperfección, tiende a buscar la perfección; lo cual se logra mediante la adquisición de las perfecciones de las enseñanzas escriturarias¹⁰⁹. Dichas perfecciones se enfocan desde la perspectiva del placer de las fuerzas naturales mediante el intelecto. El ser humano, al estar ligado a las esencias espirituales superiores –y al mismo tiempo a los cuerpos inferiores– ha de concebir los prototipos y los modelos de la existencia mediante el intelecto; para pasar, desde estas, a intuir y conectar con las esencias superiores a través del alma.

Ibn Qasī contempla la posibilidad de llegar a concebir las verdades, los géneros y los entes espirituales absolutos, mediante la especulación. Sin embargo, siendo el Ser de Dios una realidad absoluta inefable, niega que el alma pueda conectar con Dios, debido a su estado de imperfección. Cuando Él sea Él –en espíritu y esencia, y no desde la separación de su Ser de los demás entes– y cuando el intelecto, lo inteligible y el intelectual sean la misma esencia, es cuando el alma puede realizarse con la verdad de la divinidad, afirma (404).

¹⁰⁸ Ibn Qasī ha extraído citas textuales de al-Ghazālī, prácticamente de todo el capítulo dedicado a la ‘dicha y desdicha después de la separación del alma del cuerpo’ (*al-Sa’āda wa-shaqāwa ba’dā l-mufāraqa*), GHAZĀLĪ, Muḥammad Abū Ḥāmid – *Ma’ārij al-quds fī madārij ma’rifat al-nafs*. Muḥyī al-Dīn Ṣabrī al-Kurdī (ed.). El Cairo: Maṭba’at al-Sa’āda, 1927, 167-180. Esta idea en concreto aparece en la página 169. Por otra parte, cabe aludir a que se ha puesto en entredicho la autoría de *Ma’ārij al-quds*, barajando que puede que haya sido compuesta por algún discípulo de al-Ghazālī, tomando fragmentos de sus obras.

¹⁰⁹ Probablemente se refiere a todos los Libros Sagrados y no solo al Corán.

Si se forzase la interpretación del reciente argumento, podría implicar alusión a *waḥdat al-wujūd*, pero de las palabras de Ibn Qasī se deduce que se refiere a que el Ser (*al-dhāt*) de Dios no es concebible salvo a Sí mismo, y así es como lo ha hecho constar. Según nuestra lectura de la obra, vemos que Ibn Qasī no se ha involucrado en la tesis de *waḥdat al-wujūd*, pero si se quisiera interpretar algunos fragmentos para inferir su implicación, Ibn Qasī ha sorteado esta cuestión de manera alusiva y evasiva, tal como es la naturaleza y el estilo de su obra.

Ibn Qasī insiste en que no se puede comparar el placer animal iracundo con la felicidad sublime del placer intelectual y espiritual. Pero, el ser humano, al estar inmerso en el mundo material y en los placeres mundanos, no logra conectar con el placer espiritual. Gozar de los placeres materiales es parecido a entretenerse con el olor de la comida en lugar de degustar sus dulces sabores. Por lo tanto, se ha de emplearse en dejar de ocuparse solo del cuerpo para salir de esta condición.

El alma en su origen es apta para ‘saborear’ las verdades espirituales, pero los vicios la hacen olvidarse de esta capacidad. Sobre dicho olvido –en el sentido del descuido– cita dos aleyas del Corán: la primera advierte que los que se han olvidado de Dios, Dios también los olvida. La segunda avisa que los que se olvidan de Dios, Dios hace que se olviden de sí mismos¹¹⁰. Es decir que pierden la capacidad de tomar conciencia de sus propias almas y de sus atributos. Al respecto Ibn Qasī apela el ejemplo de la circunstancia de la enfermedad que hace que el enfermo se olvide de saborear las delicias, o incluso puede que le apetezcan cosas desagradables, por tener alterado el sentido del gusto¹¹¹. En este caso, el enfermo necesita argumentos racionales para explicarle y convencerle de que los alimentos que rechaza, en realidad, son sabrosos, pero él no los disfruta por su condición de enfermo. Concluye que lo mismo ocurre al alma por dedicarse en exceso a la gestión de los placeres corpóreos: pierde la capacidad de conectar con su origen espiritual esencial (407).

El castigo que corresponde al alma, por entretenerse con los bienes materiales, consiste en quedar desprovista de la capacidad de disfrutar de los placeres. La impureza del alma la priva de la felicidad de conectar con las bondades y los placeres.

Sugiere Ibn Qasī que la manera en la que se disfrutan los placeres corpóreos se puede emplear, como ejemplo, para acercarse a la concepción de los principios generales que rigen las bondades espirituales. La concepción de estos principios absolutos nos acerca a la morada de la presencia celestial permanente. En aquella casa, los cuerpos pesados (tierra y agua) se reemplazan por la *ḥadra* (la corte de la presencia divina). De igual modo la bendición divina cambia las obras impías

¹¹⁰ *El Corán*, 9:67, 59:19.

¹¹¹ En el epígrafe del azaque Ibn Qasī alude a esta cuestión, siendo el significado del término ‘azaque’ la purificación en una de sus acepciones lingüística, la boca se higieniza para saborear mejor los alimentos, y el alma para recibir las bondades. Anótese también que aparecen palabras textuales en AL-GHAZĀLĪ, *Ma ‘ārij al-quds...*, 170.

—relativas a la composición corpórea transitoria— convirtiéndolas en obras pías¹¹², pertenecientes al mundo superior que circunda la corte celestial de Muḥammad.

Aconseja a quien no logra profundizar en la meditación, alcanzar un alto grado de temor a Dios, ni dispone de mente sagaz, que se aplique en la práctica de los actos de devoción, anhelando juntarse con los suyos. De este modo se despertará y se recuperará de su enfermedad, por tanto, aspirará a lo más alto de su dicha.

A continuación, Ibn Qasī enuncia que va a hablar sobre el estadio de la felicidad (*maqām al-saʿāda*) en más claridad. Explica que el alma se purifica mediante dejar de dedicarse a los aspectos corpóreos, hallándose en ella la firme creencia en el destino que le aguarda. Pero la gente del vulgo —que practica la adoración por costumbre— aunque se desentienda de los placeres del cuerpo, sus almas no aspiran hacia la perfección. Su indisposición del anhelo hacia la morada de la felicidad los deja atrapados en el gozo de los placeres terrenales.

No obstante, matiza que siempre hay esperanza de que, en algún momento, el alma pueda sentir nostalgia hacia sus orígenes, y aspirar a la morada de la felicidad (408). Para ello has de realizar la prosternación del corazón (*al-sujūd al-qalbī*) desde la morada de la sinceridad (*maqām al-ṣidq*). Entonces verás brillar la luz como un relámpago, sucederá tu resurrección y será tu propia noche del destino (*laylat^u qadrik^a*)¹¹³.

Aconseja que se tiene que evitar pensar solo en el castigo. De ser así, los actos de adoración se limitarán al aspecto exterior, realizándose solo con el fin de salvarse del castigo. Dicho estado, de no tener esperanza y anhelo a la morada de la felicidad, obstaculiza la aspiración hacia las altas moradas e impide realizar la fase interior de los actos de la adoración.

Recuerda que ya había mencionado la forma del primer nacimiento natural en el mundo terrenal, y aquí sugiere que se reflexione sobre el segundo nacimiento, el de pasar de esta vida a la otra. Apunta que en la otra vida no hay una sola la amplitud, sino que se va en desarrollo y aumento, de una amplitud hacia otra aún más amplia. Cuando se desplaza hacia la santa esfera circundante, es como si saliera del mundo hacia la morada de la otra vida¹¹⁴.

Reitera la necesidad de la lactancia del recién nacido, justo al nacer. Al comparar esta primera leche materna —que se toma— con la entrega del azaque del fin de ramadán, argumenta que esta también se ha de realizar con carácter de inmediatez, en un momento estrecho específico. Tal como es el consenso de la mayoría de los alfaquíes, se ha de tributar después de la oración del alba (*ṣalāt al-fajr*) y antes de la

¹¹² *El Corán*, 25:70.

¹¹³ Ibn Qasī usa la polisemia del término ‘*qadr*’, cuyos significados pueden ser: la noche del destino, que está en una de las 10 últimas noches de ramadán, y también en su el sentido de ‘valor’ o ‘mérito’. Es decir que usa tanto su significado lingüístico, como su acepción en la *sharīʿa*.

¹¹⁴ Ibn Qasī, *Khalʿ al-naʿlayn...*, 403.

oración de la fiesta del fin de ramadán (*ṣalāt ʿīd al-ḥiṭr*) (409). Huelga decir que Ibn Qasī proporciona una visión esotérica y escatológica, como bien es su proceder para todos los ritos y actos de devoción que ha tratado.

3.10. Los destinatarios de Kitāb Khalʿ al-naʿlayn

Para concluir la obra, apunta que no ha tratado los aspectos externos de las ciencias del alma (o quizás se refiere a la psicología), sino que ha levantado el velo de los secretos guardados en las entrañas de los libros. Según él, lo ha hecho de manera explícita para acercarse –o quizás también acercar estos secretos– a sus discípulos (411).

Insiste, una vez más, en la tajante prohibición de enseñar esta obra a nadie que no sea del círculo íntimo de sus discípulos (412).

4. Traducción de la parte final de *Khal' al-na'layn* (pp. 383-412)

[4.1.] Apartado sobre [lo equivalente] al grano de sésamo (*Faṣl fī l-simsima*)

Hemos aludido de forma general a algunos juicios establecidos en la morada de la permanencia y a algunos estados que se manifiestan en la corte (*ḥadra*) del poderío (*al-‘izz*) y el honor (*al-karāma*). Los hemos descrito [a los juicios y los estados] en sus estadios (*maqāmāt*), y en los lugares que corresponden a sus clasificaciones, para que completen y ratifiquen a sus prototipos establecidos (*amthila maḍrūba*), clasificando [dichas descripciones] de manera que se refieran a ellos.

[En este apartado] he visto conveniente hacer unos destellos [, cual esbozos,] de modo que sean equivalentes a la medida de un grano de sésamo y un átomo del cuerpo del cielo y de la tierra. [Estos destellos] tienen tal forma divina que se hacen inalcanzables para el intelecto y no son susceptibles a ser tratados de una manera concreta y detallada. Quizás [mediante estas alusiones] los corazones puedan sentir los secretos de los modelos que hemos señalado y logren concebir los juicios de los mandatos establecidos; para con ello hacer valer el señorío [de Dios], atribuyéndole su [inefable] mérito, y para que la providencia de la realeza sea estimada con el valor que se merece.

Él –¡excelsa sea Su faz!– es el Dadivoso (*al-Wahhāb*), el Generoso, el Misericordioso, el Clemente y todos los demás de Sus atributos y Sus nombres. Ha hecho manifestar Su poder señorial en Sus criaturas, y ha hecho descender Su mandato singular hacia la gente de Su reino. Él es el Sincero (*al-Ṣādiq*), el Bondadoso, hizo descender Su palabra [el Corán] justa e inimitable. Ha enumerado Sus bondades para que sean tomadas en cuenta [el día del juicio] y para que la recompensa sea acorde a Sus mandatos establecidos (*al-ḥukm al-masnūn*) y a Su meticulosa ponderación (*al-wazn al-mawzūn*). [Con ello] quiso –¡excelsa sea Su faz y exaltada Su mención!–, cumplir Sus promesas, culminar Sus palabras, ordenar Su providencia y Sus juicios, estableciéndolos en forma de ejemplos (*amthila maḍrūba*) en el cielo y la tierra.

Dios –¡ensalzado sea!– no creó nada en vano, ni lo dejó a su suerte. Sino que ha establecido Su método, ha legislado e invocado [a la gente], y Se ha hecho oír [a través los Libros Sagrados]. Todo para que se evidencien Sus legislaciones como entes erguidos, y modelos marcados y visibles; para que los mundos sean testigos de Su sabiduría, y para que las cosas creadas reconozcan Su poder; para que las criaturas se prosternen ante Su poderío, [bajo] Su subyugación y Su dominio [383]¹¹⁵.

¹¹⁵ Estos números [entre corchetes] corresponden a los números de las páginas de la edición de M. al-Amrānī de *Khal' al-na'layn*.

Ha establecido normas sobre las abluciones, las oraciones, el ayuno, la peregrinación, las limosnas, el yihad y los demás preceptos, ordenando cumplirlos en los momentos debidos. Ha designado el viernes como día festivo, en el cual ha recomendado la ablución mayor, cepillarse los dientes con el *siwāk*, echarse perfume, arreglarse, ponerse la mejor vestimenta, y hasta casarse. También ha fijado otros festivos, dotándoles de su regulación (*aḥkām*). Ha exhortado sobre algunos momentos [concretos] de mayor mérito, y a [realizar] actos supererogatorios de adoración. Todos ellos son preceptos y modelos establecidos (*amthāl maḍrūba*) que muestran los ornamentos [en la otra vida] de los que se hará mención, si Dios quiere.

Las oraciones y los rezos de los festivos, los descendimientos (*al-tanazzulāt*) y las revelaciones que acaecen en estos festivos, la ablución mayor, la indumentaria, y el *siwāk*, y demás actos supererogatorios de adoración, son métodos y ordenanzas que vamos a exponer a continuación, Si Dios quiere.

[4.2.] Respetto a los tiempos

Son momentos de las revelaciones que pertenecen a las asunciones señoriales (*al-maḥla'āt al-rabbāniyyāt*) y a las iluminaciones excelsas. Disponen un secreto [específico] si se concurre en su momento [exacto], pero también se puede compensar [dicho secreto], hallándose en tiempos más holgados sin restringirse a la estrechez de tan específico momento.

[4.3.] En cuanto a las oraciones

Son la apertura del tiempo, cinco veces al día, para que acontezca la manifestación hacia Él –¡excelsa sea Su faz!–. Pero dicha manifestación [no es absoluta, sino que] se halla dentro del velo [luminoso] de la categoría que se mencionará cuando [desarrollemos] las manifestaciones y las revelaciones [de la oración del mediodía] del viernes. Asimismo, se expondrá todo lo relacionado con esta religión que ha sido distinguida con los cinco momentos –de las oraciones. Distinción que otorga para su umma y para el señor [Muḥammad] de la gente que sigue su *sharī'a*.

Cuando llega el viernes, [la oración del mediodía] la preside para todos [los presentes], el señor de los mensajeros y el imam de todas las criaturas [Muḥammad], desde los primeros hasta los últimos¹¹⁶. Al terminar el rezo, [acontece] el momento del esparcimiento (*al-baṣṭ*), se extienden los brillos de los vastos [jardines] del Paraíso más alto (*al-firdaws*) y transpiran los espíritus que exhalan alcanfor, santificándose todas las jaimas y las cúpulas, y abriéndose todas las flores.

No queda ninguna vida sin que en su corazón brille la vida y sin que se adorne de fina seda. La vida se renueva, los deseos se vislumbran, y las puertas de la supremacía se abren para el descendimiento de la categoría sublime. La asamblea

¹¹⁶ Se refiere a la oración presidida por el profeta Muḥammad durante el *Mi'rāj*, ver nota 59.

(*al-mala'*) elegida y bendecida [por Dios] se arrebatada dentro de las pasiones de la complacencia. Aquel espíritu, cuando se desprende, quiere apresurarse hacia la santa presencia (*ḥaḍra*). Cuando se dispone [a ello], no hay espíritu más bello, ni más suave, ni más sublime para los corazones. Entonces los señores se impregnan de los alcanfores y los almizcles. No se quitan prenda ni se desprenden de la capa, ni el agua los moja, ni el aire los seca, sino que, al estar sus cuerpos brillando como perlas –hisopeados por el rocío y la brisa– deleitados por el rociado de almizcle puro, avanzan en grupo hacia aquel brillante deseo, hacia la mirada [‘beatífica’] más apetecible.

Aligeran la marcha hacia las formas (*al-ṣuwar*) santas y hacia los entes (*al-dhawāt*) visibles, tanto señores como señoras, seguidores y seguidoras, [entes y formas] como nunca se habían creado, de belleza más perfecta, de estado más sublime, de fragancia más embelesadora, de nitidez más clara, de presencia más buena, de voz más melosa, de lengua más dulce y elocuente [384], de palabras más bonitas, de sonrisa más encantadora, de alcance más profundo, de mansedumbre más sosegada y de indumentaria y adorno más lujosos. [Entretanto, señores y señoras, en su procesión ceremonial] están usando los *masāwīk* de la santidad, portando los frascos del almizcle y el alcanfor, y echándoselos encima de toda clase de ostentosos vestidos y alhajas.

Cuando [acaece el descendimiento de la categoría sublime] y se da el saludo preceptivo, las palabras de la conversación se esparcen como estrellas. Cuando [la categoría sublime] hace orientarse a los rostros hacia los nobles espejos de la majestad, las mentes se deleitan, las almas se extasían y las vistas se arroban. Crecen la munificencia (*al-jūd*) y las bondades (*al-in'ām*). La lengua del reino, del poderío y la generosidad, [les] anuncia: “¡Vamos! ¡A investirse en placidez y a levantarse en paz!”. Una vez cumplido lo dicho, se apresuran las perlas hacia las perlas, se invisten las formas con las formas¹¹⁷. La gente se deja sus menesteres y se aposenta [en sus moradas]. [Una voz] les dice: “Amigos de Dios, este es vuestro elevado lugar [prometido], y [esa es] la verdad de vuestros velos luminosos, la que obrasteis en tiempos pasados. No se han tomado en vano, sino que son obras [y prácticas piadosas, de las que se ha tomado buena cuenta]. Dios recompensa a quien ha obrado bien¹¹⁸.”

Cuando fueron revestidos dulcemente [por sus buenas obras], uniéndose con ellas, sus ojos relucieron y sus luces brillaron, sus secretos eclosionaron y se llenaron de los altos horizontes. Entonces se les anuncia: “Hoy os habéis embellecido con los vestidos y las alhajas, y habéis cogido los mejores adornos. Estáis en vuestro mejor momento, habéis logrado vuestro anhelo, [entonces] merecéis [estar en] la presencia

¹¹⁷ Entre otras, se refiere a las obras pías que habían realizado en la vida mundana.

¹¹⁸ *El Corán*, 18:30 y otras aleyas, ver nota 63.

(*ḥadra*) del Señor y [recibir] las luces majestuosas. ¡Id, adelante, tomad vuestros rangos, de acuerdo con la categoría de vuestras almas primordiales, y conforme a vuestro apresuramiento y rivalidad [en el buen obrar]!”. “Los adelantados serán los [que en su vida fueron] adelantados [en la fe y las buenas obras]: éstos serán los allegados a Dios”¹¹⁹, con [la bendición de] la visión del Señor de los mundos. “Y no hallarás cambio alguno en el proceder de Dios”¹²⁰. “La palabra de tu Señor se ha cumplido en verdad y en justicia. Nadie puede cambiar Sus palabras”¹²¹. Dadles la buena noticia a los allegados de Dios, señores y señoras, y a sus acompañantes [en la vida mundana], a sus compañeros y a sus seguidores. Los ascensos (*al-ma’ārij*) culminan sus pilares. Las altas estaciones y ascensiones se alegran con el encuentro [mutuo] [385], se ensanchan para recibir sus corazones, los cuales se habían abierto al islam [en la vida mundana].

Allí encuentran alineados [sus] sillones (*asirra*) reales, y [sus] estrados (*manābir*) de la cercanía [a Dios]. Cuando llegan a sus categorías (*marātib*) y a sus moradas (*manāzil*), la perla [mayor] de alcanfor está en [todos los rincones de] los altos jardines; de ella [proviene] el lecho (*sarīr*) de su [propio] reino, y la mansión (*mahād*) de su [propio] poderío. Todos los divanes (*asirra*) son sutilezas (*daqā’iq*) que emanan de sus luces [de la perla mayor]. Tanto los más elevados, como los que están a su alrededor, [proviene] de ella [y vuelven] hacia ella.

A su derecha [la de la perla mayor del alcanfor] están dispuestos los divanes (*asirra*) de los mensajeros –¡la paz sea con ellos!: El diván (*sarīr*) de al-Khalīl Ibrāhīm (Abraham), Su profeta Musā (Moisés) al que Dios habló directamente –y así sucesivamente– el de Šāliḥ, pasando por Nūḥ (Noé) hasta Ādam (Adán) y sus hijos –¡la paz sea con ellos!– En otro lado derecho¹²², están los lechos (*asirra*) de Yaḥyā, ‘Īsā, Dāwūd, etc. Enfrente de estos, están dispuestos los divanes (*asirra*) de los compañeros del profeta [Muḥammad], los de los profetas y los de los apóstoles. A continuación, están los de los mártires y los píos, y así, hasta el común de los creyentes: los más cercanos de los compañeros del profeta, seguidos por [el común de los creyentes], según el grado de cercanía [al profeta Muḥammad].

Entre los amigos de Dios están las categorías de los ángeles más allegados (*al-muqarrabūn*)¹²³, y detrás de estos están los ángeles que viajan por la tierra (*al-malā’ika l-sayyāḥūn*)¹²⁴, seguidos por los ángeles que están alrededor de las clases

¹¹⁹ *El Corán*, 56:10-11, trad. M. Asad.

¹²⁰ *El Corán*, 33:62, trad. M. Asad.

¹²¹ *El Corán*, 6:115, trad. J. Cortés.

¹²² Ver nota 66.

¹²³ Los ángeles que están alrededor del trono de Dios son de los más cercanos a Él. “Verás a los ángeles, alrededor del Trono, glorificando las alabanzas de su Señor”, *El Corán*, 39:75, trad. ‘Ī. García.

¹²⁴ Hay varios hadices que informan sobre una clase de ángeles que viajan por la tierra, y cuando encuentran a un grupo de creyentes haciendo oraciones, le informan a Dios sobre ello. También le hacen llegar al profeta Muḥammad los saludos y las oraciones de los creyentes, dedicados a él. Véase, por ejemplo, AL-NASĀ’Ī, *Sunan...*, t. III, 43, L. 13, C. 46, n° 13; AL-TIRMIDHĪ, *Sunan...*, t. V, 579-580, n° 3600.

de los creyentes¹²⁵. Después está la fila de los sillones (*karāsī*) de las bellísimas inmaculadas, detrás de las posiciones de los [ángeles] que se encuentran alrededor [de los creyentes, justo] en medio del palco (*kursī*) de las señoras: Fátima Ibnat (*sic.*) Muḥammad, [sus esposas] Khadīja, ʿĀ'isha, y todas las nobles puras. El sillón (*kursī*) noble es el de Ḥawwā' (Eva), la madre de las señoras, —¡que Dios haga que todas nos otorguen sus bendiciones!

Cada lecho (*sarīr*) está dotado de un estrado (almimbar) y un sillón (*kursī*). En ningún sillón puede haber un compañero con otro acompañante, excepto ʿĪsā y Yaḥyā, cuyos respectivos acompañantes tiene cada uno un compañero angelical.

[El ángel] Gabriel es el delegado que se halla erguido entre las manos del Señor de los mundos. [Gabriel] no tiene lecho (*sarīr*), ni acompañante, salvo el secreto como compañero que el Señor puso de encargado de las funciones del ángel vigilante que todo lo registra¹²⁶. Este último es el acompañante habitual del profeta —¡paz y oraciones de Dios sobre él!—¹²⁷ [386], siendo este el compañero del señor poderoso que se sienta sobre el lecho. Cada lecho es para dos seres: uno angelical y el otro humano; con excepción del lecho de los dos señores gloriosos: el Espíritu de Dios [ʿĪsā] y su Vida [Yaḥyā] —debido a sus características angelicales y sacras— y el lecho del [profeta Muḥammad], ¡oraciones de Dios sobre él! —por su condición de gloria sagrada y prodigiosa— que es la Virtud (Faḍīla) [posición elevada] y la Wasīla¹²⁸ que [el profeta Muḥammad] —¡la paz sea con él!— pidió a Dios que le otorgara. Además, encomendó a quien reconoce la verdad que la pida [al-Wasīla *wa-l-Faḍīla*] para él¹²⁹. [Sin embargo] el beneficio del ruego devuelve su baraka a quien lo formula, [dado que en realidad] él [el profeta] es el generoso y de él proviene el aumento.

Pero justo antes de la preciada revelación (*al-tajallī l-ʿazīz*) —cuando se toman sus moradas— está [primero] el lecho de ʿĪsā, Yaḥyā y Muḥammad —¡la paz sea con ellos!—, siendo los dos [ʿĪsā y Yaḥyā] un número par y él [Muḥammad], uno, que hace que los tres sean un número impar¹³⁰. ʿĪsā a su derecha y Yaḥyā en la otra derecha. [A continuación,] a la hora de la descensión del alto permiso, anunciado el momento de la preciada revelación, [comunica la] aceptación que porta [una especie de] arcoíris que se extiende por el reino de los secretos y por lo [más] oculto de las

¹²⁵ Los ángeles de la Guarda (*al-malā'ika l-ḥāfiẓūn*), *El Corán*, 82:10, o *al-ḥaḥaẓa*, *El Corán*, 6:61.

¹²⁶ “No pronuncia palabra sin que haya junto a él un vigilante, siempre presente”, *El Corán*, 50:18, trad., M. Asad.

¹²⁷ El Mensajero de Dios dijo: “No hay ninguno de vosotros al que no se le haya asignado un compañero de los genios (*jinn*). Le preguntaron: ‘¿Y tú [...]?’ Contestó: ‘Yo también, pero [...] se hizo musulmán y me ordena solo el bien’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, trad. esp., 795, n° 6757.

¹²⁸ Es una morada en el Paraíso que le pertenece sólo a uno de entre los siervos de Dios, quien la pida para para el profeta, tiene asegurada su intercesión. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, trad. esp., 126, n° 747.

¹²⁹ “¡Oh Allāh, [...] otorga a Muḥammad la Estancia y la Preeminencia [al-Wasīla *wa-l-Faḍīla*] que le corresponde!”, AL-NAWAWĪ, *El jardín de los justos...*, 459, n° 7. 1044.

¹³⁰ Según el hadiz, Dios es impar y le gusta el impar, ver AL-TIRMIDHĪ, *Sunan...*, t. II, 316, n° 453.

estrellas de las luces. Una vez cumplida la descensión de la [magnífica] luz, los divanes (*asirra*) y los estrados (*manābir*) se disponen alrededor [de la tribuna de Muḥammad] [387].

Los rangos (*al-marātib*) y los sillones (*al-karāsī*) se iluminan desde sus costados y por detrás de los mismos, mientras que los lechos –junto con los que los ocupan– se orientan hacia el lugar donde se produce la descensión de la luz que sale del pecho del profeta –¡la paz sea con él!–, de su faz y de los que están en su lecho [‘Īsā y Yaḥyā], a su derecha.

Una vez preparados, [disposición] que consiste en la manera de dirigirse de frente hacia los presentes, el mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios sobre él!– se alza entre los dos [‘Īsā y Yaḥyā] surgiendo con la grandiosidad y la unidad [de Dios], mientras que los ojos y los corazones están completamente pendientes de él. Así permanecen las salmodias del Corán, emanando de su boca con ternura y alabanzas a Dios, con los ritmos de las palabras del Rey santísimo y Sus melodías¹³¹.

Cuando [con su recitación] se reavivan los oídos, se conmueven las mentes, se ablandan los estribos de los corazones y los cuerpos sienten añoranza, [entonces] se confecciona el cielo de los velos con las nubes del almizcle, y el alcanfor de las luces. Se produce la descensión del Majestuoso –¡ensalzada sea Su majestad!– hacia la perla de las perlas y a la cúpula de los secretos. Se manifiesta en la inmensa luz y en el espejo de la solemnidad, [mientras que] las criaturas celebran las alabanzas del reino y tributan las reverencias a la solemnidad.

El profeta [Muḥammad] –¡la paz sea con él!– desciende de la tribuna (*sarīr*) de la *khuṭba* al lecho (*sarīr*) del poderío, para estar con Él –¡ensalzada sea Su majestad!– en el aposento del amor (*firāsh al-maḥabba*), en la derecha del refugio, donde está la salvación de la umma. [Las dos partes de la fórmula] “No hay más dios que Dios y Muḥammad es el mensajero de Dios” son inseparables. En esto consiste el destello del secreto del brillo (*lāmi‘at al-sarīra l-alma‘iyya*) [de las luces]: [en el hecho de que] nunca se han separado, aun estando en estado relativo. [Entretanto, Ibrāhīm] al-Khalīl –¡la paz sea con él!– tal como hemos visto antes, está a cargo de ordenar los listados y enumerar las categorías¹³² [388].

Cuando el espejo de los atributos se despeja, y las luces majestuosas descienden a las puertas de las buenas saluciones¹³³, hacia la majestad de los nombres señalados, los secretos se vislumbran, las meditaciones intiman con otras ideas, y el secreto superior le transmite al otro secreto lo que le transmite. Las potencias se unen y el señor se revela, entonces acontece lo que acontece de sus bondades

¹³¹ Durante la oración que presidió el profeta Muḥammad en el *Mi‘rāj* (la ascensión a los cielos).

¹³² Alusión al orden de las frases de *al-Tashahhud*, con el que se concluye la oración.

¹³³ Alusión *al-Tashahhud*. Aquí se refiere a su primera parte, donde, después de las alabanzas a Dios, viene el saludo a Muḥammad en segunda persona del singular, luego el saludo a todos los creyentes, seguido del núcleo del *Tashahhud*: “Atestiguo que no hay más dios que Dios y Muḥammad es el mensajero de Dios”.

[*na'im*]. Las palabras [de *al-tashahhud*] son aquellas que contienen los deseos, y reúnen lo más selecto y lo más alto. [El profeta] Lo contempla –¡ensalzada sea Su majestad!– desde su morada, [que está en] ambas derechas [de Dios] y en las dos direcciones, desde las filas postreras y desde el punto más lejano de los extremos. Se orienta hacia Él tal como se dirige el orante [hacia la quibla]: no se mueve ni se gira, Lo ve y Le habla con su lengua, no ocupándose de ningún otro asunto. Ahí el Señor lo ve [al profeta Muḥammad] como el único dueño del consejo superior (*al-majlis al-a'lā*), respecto a su [completa] orientación hacia Él, siendo el único que le concede hablar con Él.

Pero [además] cada uno [de los presentes] halla que le acontece lo mismo [que al profeta Muḥammad]. También las señoras –enjoyadas [con alhajas] ricas y pulcras– cada una de ellas habla desde atrás de la fila, desde todas las direcciones y desde todos los extremos¹³⁴. Se orienta del mismo modo que se dirige el imam hacia donde reza, sin inclinar la cabeza ni elevarla demasiado, conforme al dicho [del profeta] –¡la paz sea con él!: “Si quien transmite una confidencia supiera quién le escucha y a quién se dirige, no se giraría cuando reza”¹³⁵. Se diferencia de cómo se giraban a él [en la vida mundana], cuando les hablaba de religión: se dirigían hacia él desde diferentes ángulos, poniéndose de frente, como en posición de escuchar al predicador cuando imparte su sermón¹³⁶.

Esta es la concurrencia de la armonía (*al-wifāq*) entre el señor y el súbdito, entre el amo y el siervo. Con esta cercanía relativa a cada persona –allá donde se halle– bien en las últimas filas o en los extremos, no hay grandeza de ser, ni [algo físico] circundante visible, ni desplazamiento [espacial] hacia ningún lugar. Tampoco hay descenso de la morada en la que se esté, ni comparación entre los que se hallan en la misma [morada], sino [que se encuentra] en la escena (*ṣūra*) de la misericordia [plena], en donde ningún ser puede superar el poder de la grandeza [de la misericordia] y [donde] es invariable desde [cualquier] perspectiva de la que se le observe.

Entretanto Él –¡excelsa sea Su faz!– en la misericordia de Su reino y Su poderío, hace descendimientos de Sus bondades audibles (*al-ni'am al-samā' iyya*) y ‘epifanías’ en los espejos manifiestos de los corazones (*mir'āt al-qulūb al-'iyyāniyya*). El santísimo lecho (*al-sarīr al-aqdas*) se manifiesta a los lechos (*asirra*), a los estrados (*manābir*), a los tronos (*karasī*) y a [todos] los rangos (*marātib*), en [389] el espejo

¹³⁴ Probablemente se refiere al cantar de las mujeres –y las huríes– en el Paraíso, mencionado en este hadiz: “Las mujeres del Paraíso cantan a sus maridos con las más bellas voces, que nunca habían sido oídas, entonando: ‘somo las bellas elegidas [...] con la mirada complacida [...] somos las eternas que no se mueren, somos las tranquilas que nunca tienen miedo, somos las residentes que no se van’”;

AL-ṬABARĀNĪ, Sulaymān Abū l-Qāsim – *al-Mu'jam al-awṣaf*. Ṭāriq Ibn 'Awaḍ Allāh y 'Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī (eds.). El Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995, t. 5, 149-150, n° 4917.

¹³⁵ Hay varios hadices que ordenan mantener la mirada hacia la quibla y no girarse durante la oración.

¹³⁶ Se refiere a que no hay direcciones espaciales en el mundo espiritual.

de su poderío y los niveles (*mustawayāt*) de su altivez. Por su revelación [la del santísimo lecho] se manifiesta la hermosísima presencia (*ḥadra*) en el espejo de su trono y en el ropaje de seda y de bordados de tafetán de sus aposentos (*sundusiyyāt furushi-hā*). Entonces ya no queda nada del [mundo] superior sin que se manifieste, y nada del reino y la santidad sin que se revele y se muestre.

Cuando las bondades (*al-naʿīm*) alcanzan su culmen, y se completa la alegría para las criaturas y se asienta, [entonces] se sueltan los deseos, y la voluntad manda en los altos rangos. Se ordena que cada galardón sea atribuido a su dueño, y que todo lo que se halla en [el mundo de] la eternidad sea tomado por su lugar de descanso, hasta que no quede nada excepto Dios, el Vivo, que es la vida de todas las cosas.

Se manifiesta en el velo de Su poderío y Su misericordia, entonces el secreto le habla al secreto [diciendo]: “Tú y [después] tú. Tú mandas en mí, y yo en yo, y sobre la verdad. ¿Quién eres tú y quién soy yo, quién es el siervo y quién es el amo?”. Ahí el sentido ensancha al sentido y lo completa. La misericordia poderosa dice: “Yo”, y se une el lecho al lecho, con los lechos. La cúpula fluye en cúpulas [dispuestas] sobre los lechos y sobre el espejo de su trono, y en los niveles de sus aposentos.

Entonces la forma sublime se yergue con la imagen (*ṣūra*), habiendo manifestado y florecido su belleza. Su reino brota y da su fruto. Su horizonte se llena de bellas preciadas de majestuosidad. Ahí, todos [los huéspedes] se convierten en reyes; cada uno de ellos es vivo y sustentador de su reino, dispuesto sobre su trono. No hay ningún otro reino igual al suyo, ni ninguna vida igual a la suya, ni ningún atributo parecido a los suyos, y no hay nada que se le asemeje, salvo el que nada se Le asemeja [Dios]¹³⁷.

Los allegados [a Dios] gobiernan (*yataṣarraf*) con [el atributo] de la misericordia; los señores [y amos] están cada uno en su horizonte, y en el ámbito de su esfera. También las eternas (*khālidāt*) señoras, bien acomodadas, finas e impolutas [390], gestionan (*tataṣarraf*) sus reinos como dueñas de sus [respectivas] familias, mediante [los atributos] de la misericordia. Toda corte (*ḥadra*) superior vuelve a la vida [real. A las señoras] se les confirman las posiciones sublimes, y sus tronos resplandecen sin desplazarse de sus mansiones, ni moverse de sus lugares, sino mediante el poder del nombre del Misericordioso. Para acercar el concepto a las mentes, se compara con lo que le pasó al trono de Balkīs [reina de Saba] cuando le fue traído [al rey] Salomón¹³⁸.

No hay disfrute (*naʿīm*) más grande, ni alegría mayor, que el de aquel día. Así permanece este estado: las revelaciones aumentan cada día su iluminación y [se acrecientan] las bondades (*naʿīm*), en consonancia con las cinco revelaciones de las cinco oraciones [de precepto]. La revelación de cada oración es mayor que la de la

¹³⁷ “No hay nada que se Le asemeje”, *El Corán*, 42:11, trad. J. Cortés.

¹³⁸ “El que tenía ciencia de la Escritura dijo: ‘Yo te lo traeré en un abrir y cerrar de ojos’”, *El Corán*, 27:40, trad. J. Cortés.

oración anterior. Así sigue en aumento hasta la llegada de la oración [del mediodía] del viernes [siguiente]; entonces ocurre lo mismo que el viernes anterior en cuanto al proceder (*sunna*) de las categorías y las señales. Pero la luz [del viernes siguiente] es más brillante, y el reino es más alto y elevado. La emanación y el aumento son aún más completos y de mayor envergadura, debido a que se manifiestan en su [propia] majestad.

Otra misericordia –perteneciente al velo [de luz]– es superior a la anterior, más espléndida y santa, y sus revelaciones son de más altura y brillantez. Si el anhelo se dirige hacia ella [a esta misericordia superior], su visión no la alcanzaría, aunque proceda de ella. Pero no se impide el disfrute (*naʿīm*) de la visión de la luz que se extiende, dado que, al atribuir [el velo de luz] a su fiel [confidente] y otorgarlo a su gente, no hay vida igual a la suya y nada tan manifiesto como él [, el velo].

Aquella separación [entre la misericordia y su velo de luz] está regida por el juicio de lo eventual (*sunnat al-ḥadath*) [391], siendo [la misericordia] quien creó [al velo] unido [a ella]. Sin embargo, este [velo de luz] está separado [de quien lo creó]. Este que está separado, no se vería a sí mismo si se viera desde el lugar de su [propio] reino y su grandeza. Nada es semejante a ella [a la misericordia divina]. No obstante, si este [velo de luz] –que está separado– dirigiese la vista hacia arriba [al nivel superior], desde [la perspectiva] de su condición de estar conectado [a la misericordia que lo creó], o, si se viera [desde esta perspectiva] no hallaría vida parecida a la suya, ni nada que se le asemeje [a la misericordia].

Así es el estado de las revelaciones de los viernes y la descripción de las revelaciones de los momentos de las cinco oraciones, siendo [lo que se ha mencionado] las verdades reales de los juicios (*aḥkām*) [que rigen en los momentos] de las cinco oraciones y [de la oración del mediodía] de los viernes.

[4.4.] El *siwāk*, el perfume, la indumentaria y el ornamento

El conjunto de estos [ritos] y las verdades de sus atribuciones están reunidas en las formas (*ṣuwar*) del mercado [de la otra vida]¹³⁹. Estas formas establecidas (*amthila maḍrūba*) consisten en las *sunnas* obligatorias, en el cumplimiento de la providencia y en la sinceridad de la fórmula [de la petición de] al-Wasīla (la Estancia)¹⁴⁰ y al-Faḍīla (Preeminencia). Esa es la verdad real de la petición que se formula [a Dios con esta expresión en favor de Muḥammad, cuyo beneficio] retorna a ti [al formularla]. Para ti es como descorrer el velo, tal como le aconteció al profeta Muḥammad.

Lo mismo ocurre con la oración [y la petición de bendiciones para el profeta], si se formula en conexión con las derivaciones de *al-ʿibrānī* (hebreas) y no se circunscribe a las derivaciones de [la lengua] árabe¹⁴¹. La petición de las

¹³⁹ Ver nota 80.

¹⁴⁰ Una posición en el cielo que solo lo corresponde a una persona, ver nota 82.

¹⁴¹ Quizás se refiere a fórmulas jaculatorias no árabes anteriores al islam.

bendiciones para él acaece desde la conexión (*al-ittiṣāl*) [con la *ḥaḍra*], debido a que el velo le fue descorrido [a Muḥammad], siendo [él en] todos sus estados [con y] para Dios, porque él está conectado con Él y con Su bendición –¡excelsa sea Su faz!–. Su conexión es desde la sublimidad hacia él. Es por lo que se ha de orar por él en abundancia. Tus rezos y peticiones [en favor de Muḥammad, en realidad] son oraciones y bendiciones de Dios para ti. Gracias a ellas te será levantado el velo. Así pues, [en realidad] tu obrar [en estas oraciones] es para tu propio beneficio, no para el suyo [el del profeta].

[4.5.] Respecto al azaque, la limosna y obras piadosas parecidas

Dios –¡ensalzado sea!– dice en el Corán: “¡Toma de sus bienes la limosna, para con ella depurarlos y aumentar su pureza!”¹⁴². [Por otra parte, el profeta] –¡oraciones de Dios sobre él!– dijo: “Yo no como de la limosna porque son los desechos de la gente”¹⁴³. Hay dos clases de purificación: una relativa al [392] cuerpo y otra a la religiosidad. Sin embargo, la religiosidad se practica mediante el cuerpo, siendo este el molde del alma racional (*qamīṣ al-naḥs al-‘āqila*) y en donde se reúnen los componentes del ser, encargados de la materialidad del cuerpo.

No obstante, en realidad, los cuerpos [por su origen] proceden de las verdades [esenciales]. Estos son la envoltura del alma (*qamīṣ al-naḥs*), a ellos va destinado el disfrute (*al-na‘īm*) [de los placeres] y son el camino [para todo] corazón dotado de vida, etc. Esta purificación [del azaque], desde todos los aspectos, es una realidad verdadera para los cuerpos, y va destinada al disfrute de los placeres y su incremento (*ḥuḏūḏ al-mut‘a min na‘īm al-mazīd*): comer y beber, etc.¹⁴⁴.

El aumento [de las bondades] te llega a medida del cumplimiento de la visión [de tu proyección]. Desde esta puerta se te abre [lo mismo que] se abre tu visión, en igual medida que la purificación de tu estado [mediante el azaque]. El disfrute (*al-mut‘a*) [en la otra vida] te será otorgado acorde a lo que hayas dado de ti mismo y de tus bienes, [siendo este] el punto desde del cual se manifiesta [la bendición]. [Todo lo que donaste] te será devuelto [como recompensa, pues] esto es tuyo. De lo contrario, lo que retuviste y atesoraste te saldrá en forma de serpiente, el día de la resurrección, tal como afirmó el mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios sobre él!– [al hablar] sobre [el castigo de] quien no tributa el azaque¹⁴⁵.

¹⁴² *El Corán*, 9:103, traducción propia.

¹⁴³ “No es *ḥalāl* la *sadaqa* [limosna] a la familia de Muḥammad. Esta es sólo la impureza de la gente”, MĀLIK, Ibn Anas – *Al-Muwatta‘*. Abdurrasak Pérez (trad. esp.). *El Camino fácil*, Córdoba: Junta Islámica, 1999, 556, nº 58.3, 13.

¹⁴⁴ Interesante interpretación de la purificación mediante el azaque. Cuando el alma se purifica es capaz de disfrutar los placeres mundanos, lícitos por su puesto. Sin embargo, cuando no se ‘saca’ se queda como impureza que afecta al alma, impidiendo que disfrute de los placeres lícitos.

¹⁴⁵ “Cualquiera que tenga riqueza por la que no haya pagado *zakāt* encontrará, en el Día del Levantamiento, su riqueza en la forma de una serpiente de cabeza blanca con un saco de veneno en cada carrillo que le buscará

Esa es la verdad de la negación [de pagar el azaque]. Del mismo modo, la retribución [del azaque, se vuelve en tu favor, mientras que] todo lo que en esta casa [atesoraste, en la otra vida] se convertirá en el veneno de las serpientes del Infierno, en viento abrasador y agua hirviendo¹⁴⁶.

Lo mismo que las percepciones [místicas] (*al-wāridāt*), son estados que le caecen al discípulo (*al-murīd*) en la puerta de la revelación de la forma del [mundo] oculto. Esta revelación es [negativa], de aversión, cuando *al-murīd* mira hacia otro lado y se rompen los lazos. Por el contrario, la revelación de la casa de las bondades (*al-naʿīm*) [,el Paraíso,] consiste en ser recibido por la ‘revelación del imam’¹⁴⁷ dirigiéndose a ti de frente [en aprobación]. Cuando acontece [esta revelación], en aquella casa, solo queda lo que es de Dios [atribuible a Él]. A Dios [solo] Le representa el ideal supremo¹⁴⁸. Retroceder y dar la espalda no Le es atribuible, salvo [de forma metafórica] para [asimilar] la descripción y [acercar] el significado.

El regocijo (*naʿīm*) de los huéspedes del Paraíso es [un] condicionante para el sufrimiento de los alojados en el Infierno, desde [la perspectiva] de la aceptación (*iqbāl*) de los primeros y el rechazo (*idbār*) de los segundos, la misericordia y las luces para aquellos, y la tenebrosidad y el Infierno para estos. Esta es la verdad [del significado] del *jihād* y de matar a los infieles (*kuffār*). Dios –¡ensalzado sea!– dice: “¡Combatidles! Dios les castigará por [medio de] vuestras manos [y les humillará, y os auxiliará contra ellos; y sanará los pechos de aquellos que creen, y sacará la ira de sus corazones]”¹⁴⁹ [393].

Frente a la aceptación con la que se nos recibe –con las bondades y las luces en aquella casa [en la otra vida]– van a acontecer la verdad real del castigo y el sufrimiento con las manos, la humillación y el alivio de la furia en esta casa [de la vida mundana], [también] el rechazo [pues se les va a dar la espalda]. No hay peor muerte, por parte de nosotros hacia ellos, que esta [del rechazo], ni castigo mediante nuestras manos, más humillante que aquel doloroso sufrimiento [de la indiferencia]¹⁵⁰.

hasta tenerlo en su poder, diciendo: ‘Yo soy la riqueza que tenías escondida’”, MĀLIK, *al-Muwattaʿ* ..., trad. esp., 144, n^o 17.10, 22.

¹⁴⁶ Alusión a *El Corán*, 9:35.

¹⁴⁷ El contexto sugiere relacionar la figura del imam con la que se interpreta en esta aleya: “[*yawma nadʿū kulla unāsⁱⁿ bi-imāmihim*] El día que convoque a todos los seres humanos junto a sus guías”, *El Corán*, 17:71, trad. Í. García.

¹⁴⁸ *El Corán*, 16:60, trad. J. Cortés.

¹⁴⁹ *El Corán*, 9:14-15, trad. M. Asad.

¹⁵⁰ Se basa en esta aleya: “Dios no les dirigirá la palabra, ni los mirará, ni los purificará, el Día de la Resurrección, y tendrán un castigo doloroso”, *El Corán*, 3:77, trad. Í. García.

[4.6.] Apartado sobre el ayuno

Dijo el mensajero de Dios –¡paz y oraciones de Dios sobre él!–: “Dios dijo: ‘Todos los actos del hijo de Adán son para él, excepto el ayuno que es para Mí y Yo lo recompenso’”¹⁵¹. El ayuno consiste en contenerse y negarse a tomar las cosas lícitas, comer y beber, etc. El profeta –¡paz y oraciones de Dios sobre él!– dijo: “Si alguien te insulta, di: Estoy ayunando”¹⁵². Cuando concurren las condiciones y los atributos del ayuno en alguien, su [interior] secreto se cambia [a un estado] divino, debido a que Dios no come, ni bebe, ni goza (*tana‘um*) [de los placeres humanos]¹⁵³.

Cuando en aquella casa se está en ramadán, todas las criaturas se hallan en la [casa] de Dios –¡ensalzado sea!–, [donde está] la corte de la realeza de la solemnidad (*ḥaḍrat malakūtiyyat al-waqār*). Luego [entran a] la [corte] de la realeza de las luces (*[ḥaḍrat] malakūtiyyat al-al-anwār*), y a la [corte] de las bondades de la realeza de los secretos (*[ḥaḍrat] tana‘umāt malakūtiyyat al-asrār*), [relativos] a las visiones proféticas y los estados [y las formas] de las realezas. Dijo –¡paz y oraciones de Dios sobre él!– : “Os veo detrás mío como os veo delante de mí”¹⁵⁴. También dijo: “Yo no soy como vosotros, mi Señor me da de comer [394] y beber”¹⁵⁵.

Estos son modelos establecidos (*amthila maḍrūba*) de aquellas [formas] del mundo oculto de la realeza. Como si la comida que [el profeta] ha mencionado –¡paz y oraciones de Dios sobre él!– fuera desde el interior oculto hacia el exterior visible, siendo esto una clase de las bondades y los placeres (*al-na‘īm*) *al-suryānī*¹⁵⁶ del mundo de la misericordia de la realeza.

Cuando comienza el mes de ramadán, su primera jornada es similar al viernes hasta la noche. Se trata de una clase de viernes intemporal, inalterable [en el tiempo]. [Sino que] consiste en el ascenso [durante el amanecer] desde el mundo de la realeza del levante, [situándose] sobre ellos como la luz del alba, similar a como sale la luz en el momento del crepúsculo aquí [en la tierra]. Entonces [los presentes] se visten y se adornan. Cuando [esta luz] se les desvela, se les revela el reino oculto de las almas (*malakūt al-nufūs*) en la esfera del placer y las bendiciones (*falak na‘īm al-anfus*). Se les manifiesta el secreto custodiado (*maknūn*) en la corte (*ḥaḍra*) del

¹⁵¹ MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, trad. esp., 315, n° 2566.

¹⁵² “Si uno de vosotros se levanta a la mañana y está ayunando, que no utilice malas palabras, ni se comporte como un ignorante, y si alguien lo calumnia o agrade que le diga: ‘Estoy ayunando, estoy ayunando’”, *ibidem*, 314, n° 2563.

¹⁵³ Quizás alude a que se debe dormir poco durante el ayuno. Dios no duerme ni come, y el ayunante ha de estar presente con Él en todo momento, para emular dichos atributos divinos.

¹⁵⁴ Hay varios hadices en este sentido, por ejemplo, el profeta Muḥammad dijo: “En cuanto a mí, ¡por Allāh!, yo veo atrás mío como veo por delante”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 139, n° 853.

¹⁵⁵ “Yo no soy como vosotros. Mi Señor me alimenta y me da de beber”, MĀLIK, *al-Muwatta‘a*‘..., trad. esp., 171, n° 18.13, 39.

¹⁵⁶ Ibn ‘Arabī anota que *al-suryānī* significa ‘no árabe’, añadiendo que *al-i-rāb* implica aclarar y detallar, mientras que el calificativo *al-suryānī* rige para aquello que se ha de expresar mediante alusiones, por no poder ser detallado. Eso es que *al-suryānī* denuncia tratarse de contenidos globales e ininteligibles. IBN ‘ARABĪ, *Sharḥ khal‘ al-na‘ayn*..., 133.

secreto de los universos y en el corazón de las formas visibles (*al-a'yān*). Se les desvelan los nombres de los secretos guardados en la casa de las luces ocultas. En ella entonces se hallan con aquella vida divina, [beneficiándose] de las bondades y los disfrutes de la misericordia (*al-tana'umāt al-rahmāniyya*).

El velo [luminoso] de la misericordia, aunque se separe [de ella], no se separa de la corte (*ḥaḍra*) del secreto. Por lo tanto, este [velo de la misericordia] concibe los secretos de las bondades a través de todos sus nombres y sus atributos. [Concibe estos secretos] conforme a las verdades y las sutilezas que descienden [395] a los lugares de los secretos. Esta corte santísima (*ḥaḍra*) es el espejo de los secretos de los universos; en él [se refleja y] acaece el descendimiento hacia los entes (*al-a'yān*) [con forma perceptible]. Esto es la vida del disfrute (*al-na'īm*) [eterno], y el alma [de la esencia] con la que se concreta y se establece [dicho disfrute].

Las finas huríes disponen del espíritu del secreto, y detrás de [este] secreto están todos los jardines eternos y lo que deleita la vista. Cuando el secreto desciende desde el mundo de la realeza, mediante el mandato [divino] y se concreta, se realiza el disfrute del secreto (*na'īm al-sirr*). Entonces todos se disponen a deleitarse (*yatana'am*) desde todos los ángulos, incluso desde los divanes (*al-asirra*) y desde los niveles (*al-marātib*).

Quien quiera disfrutar [de los encantos] de las huríes (*na'īm al-ḥūr*), [solo] con la mirada goza (*yatana'am*) lo que no hay de placer ni en la morada de su reino, ni en el lecho dentro de su palacio. Cuando quiere disfrutar del comer y de los demás placeres (*al-tana'umāt*) –de casarse o tener hijos¹⁵⁷– se les cumplen con la mirada y el pensamiento (*al-jaṭarāt*). Esto es debido a que lo universal reúne el conjunto de la sublimidad de la vida, y a que los atributos más perfectos están a su disposición, en el espejo del secreto. Como allí jamás se conoció nada más delicioso, ni más dulce y apetecible que el disfrute de los lechos y de la familia (*na'īm*); es un placer que nunca ha sido probado. Allí la conversación consiste en [el susurro] del secreto al secreto. No hay necesidad de desplazarse, y [los deseos se cumplen] solo con pensarlo. En un solo instante [con una breve mirada] se goza del placer del lecho (*na'īm al-asirra*), lo que no se logra con el disfrute (*na'īm*) tangible durante horas. Lo mismo ocurre con todos los placeres que se pueden denominar como tal (*na'īm*) [396].

Desde este lugar [como morada espiritual] asciende la consolidación (*al-rusūkh*) [en la sabiduría] hacia el conocimiento [divino], [para llegar a concebir la verdad] de que a Dios no se le puede atribuir compañera, ni descendencia. El sentimiento se eleva hacia el [verdadero] significado de la alabanza [de Dios], quien ordenó que esta se formulase en todo momento. [Desde la perspectiva de esta morada] se amplía la

¹⁵⁷ Hay un hadiz que informa que a los huéspedes del Paraíso, si desean tener hijos, se crean en un momento y tienen la edad que le apetezca a los padres. AL-TIRMIDHĪ, *Sunan...*, t. IV, 695, n° 2563.

visión [para concebir] que Dios ha reunido a todos los humanos en la espina dorsal de Adán, [desde su creación] hasta su entierro. Mediante [este conocimiento,] la visión alaba [a Dios], observa y medita [sobre Su providencia].

Cuando se acaba el día [con la ruptura del ayuno] y [los ayunantes] se van, su separación de la presencia [divina, no es completa, sino que] se separan [quedándose] dentro del velo [luminoso de la misericordia]¹⁵⁸.

En otro ámbito, está el disfrute exterior con lo tangible (*na'īm al-zāhir bi-l-zāhir*) desde el comienzo de la noche hasta el alba [cuando se retoma el ayuno]. Dios –jensalzado sea!– dijo: “Os está permitido uniros con vuestras mujeres la noche del [día del] ayuno [...] Y comed y bebed hasta [...]”¹⁵⁹. Entonces [por la noche] se sale de la corte (*ḥaḍra*) de la santidad desde el momento de la ruptura del ayuno. “El ayunante tiene dos alegrías: una cuando rompe el ayuno y otra cuando se encuentra con su Señor”¹⁶⁰. En este encuentro se honra [al intuir] las bondades [tras] del velo luminoso de la realeza (*na'īm al-ḥijāb al-malakūtī*). [Las disfruta] en la morada de su reino y dentro del lecho de su disfrute (*asirrat' ni'matihī*), desde el momento de la eclosión del alba de la realeza con las luces custodiadas, cuando se traslada hacia otro velo [de luz] más alto y de mayor santidad. Esta segunda dicha (*na'īm*) [de las revelaciones] (*al-tajalliyāt al-malakūtiyya*) es más bella y preciada¹⁶¹.

Con ello permanece con todo lo que conlleva esta dicha (*na'īm*), a lo largo del día [del ayuno], con los deleites (*na'īm*) de ver y escuchar la audición más dulce, [disfrutando de] la santísima luz [397] que nunca se agota ni tiene forma (*yatakayyaf*), [todo esto] supera toda descripción.

Si aquella corte del mundo de la realeza (*ḥaḍrat al-malakūtiyya*) envía a alguno de sus nobles ángeles, o de las señoras de su palacio y [Paraíso] eterno, quizás cada uno de los ayunantes se deje el disfrute (*na'īm*) de los secretos del agradable deleite (*tamattu'*) de la vista, así como de la delicia (*ḥalāwa*) de las comidas y las bebidas con la imaginación y la ocurrencia. Pero se les conserva el gozo (*ladhdhātim*), [de la noche anterior, quedando] registrado en el diván de sus dichas (*dīwān' na'īmihim*).

Cada vez que [los ayunantes] se reencuentran [en la faceta] exterior [por la noche], hallan el gusto de la confluencia de los secretos [esotéricos del previo ayuno diurno] en el plano del placer externo (*al-na'īm al-zāhir*). [Dicho gusto es] acompañante inseparable del placer de las miradas (*na'īm al-laḥazāt*) [y de los pensamientos]. En ambos [planos de gozo, interior y exterior] acaecen descendimientos [luminosos] en todo momento. El secreto se intima con el secreto. Solo hay sentimiento y plenitud de la luz sobre la luz, hasta que se cumple íntegramente la forma del placer externo,

¹⁵⁸ Aquí describe como el interior oculo disfruta del interior oculo.

¹⁵⁹ *El Corán*, 2:187, trad. M. Asad.

¹⁶⁰ AL-TIRMIDHĪ, *Sunan...*, t. III, 128-129, n° 766.

¹⁶¹ Apunta Ibn 'Arabī que son 'epifanías' del Ser y no de los Atributos. IBN 'ARABĪ, *Sharḥ*, 245; Ibn Qasī, *Khal' al-na'layn...*, 397, nota 515.

y el estado de la visión deja de ser sometido al juicio [del placer externo]. Entonces [la luz de] la lámpara vuelve sobre sí misma¹⁶² y [por la noche,] el espíritu toma el camino hacia la claridad [de la mañana]. No hay mayor felicidad (*na'īm*) que la del ayuno, ya que nadie lo recompensa excepto Él —¡ensalzada sea Su majestad!

Has de saber que el vestido con el que se adorna proviene del secreto bien guardado (*maṣūn*) [del ayuno] y de la luz de este nombre custodiado (*maknūn*)¹⁶³, siendo este vestido de oro. El perfume es uno de los adornos de la mujer, [al igual que las] pulseras en los brazos. Ellas son huríes desde la perspectiva del secreto [oculto, pero] son como pulseras visibles para el ojo.

Lo mismo rige para el [ornamento] del hombre y para el universo [sobre el aspecto esotérico y exotérico]: cuando lo miras desde el secreto [oculto] hallas la bendición de la visión. Asimismo, cuando lo ves con tus ojos, disfrutas por llevarlo puesto (*na'īm ru'yā*) y así es como llevas el adorno. De este modo puedes hacer comparación de lo exterior visible con lo interior oculto, sobre el perfume, o el gusto (*na'īm*) tanto de la comida, como de la bebida o la indumentaria. Todo tiene un alma. Has de tomar entonces [su esencia] de aquella casa —que es la casa de las almas y la esencia de los significados— y, de esta casa, tomar los aspectos exteriores corpóreos. Has de saber que la poesía se tiene que escuchar con el verdadero oído [interior]¹⁶⁴.

En esto consiste la diferencia entre el placer (*na'īm*) [de la ruptura del ayuno] y la felicidad (*na'īm*) del [ayuno en] ramadán. Sobre el secreto de este sentido se dijo: “Ramadán es uno de los nombres custodiados de Dios”¹⁶⁵. El último viernes del ramadán es cuando hay que despedirse [de este mes, con] una despedida acompañada de la tristeza por haberse finalizado. Esta es la verdad del precepto del ayuno en aquella casa [398].

¹⁶² Quizás contiene alusión a esta aleya: “Alá es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabito encendido [...] ¡Luz sobre Luz!” *El Corán*, 24:35, trad. J. Cortés.

¹⁶³ Quizás alude a que Ramadán es un nombre especial según el hadiz débil que menciona a continuación.

¹⁶⁴ Se refiere a una de las normas y los modales de escuchar el canto espiritual, cuestión tratada en los manuales del sufismo.

¹⁶⁵ Se trata de un hadiz débil, por eso Ibn Qasī usa la expresión ‘se dijo’. El hadiz está en AL-BAYHAQĪ, Abū Bakr – *al-Sunan al-kubrā*. Muḥammad ‘Atṭā (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, t. IV, 339, n° 7905.

[4.7.] La vigilia (*qiyyām*) [durante las noches de ramadán]

[Su verdad] consiste en el descendimiento del Majestuoso –¡ensalzada sea Su majestad!– hacia el reino de la gente del Corán (*ahl al-aḥzāb*), a sus palacios y las cúpulas de sus reinos. Se revela a cada uno de ellos en la cúpula de su reino¹⁶⁶ en una noche. [Durante la vigilia] se reúne la asamblea (*al-mala'*) de los profetas, los sinceros, los ángeles cercanos, y en especial, los que recitan el Corán (*al-aḥzābiyyūn*). Cuando se reúne dicha asamblea, [Dios] Se les manifiesta –¡ensalzada sea Su majestad!– dentro del velo del poderío bien custodiado (*al-'izz al-maknūn*), mientras que la gente [presente] está de pie contemplándolo. No hay cosa más bella, más grande, ni de valor más sublime, que el descender del Majestuoso hacia la morada de Su reino y la cúpula de Su poderío. Así –¡ensalzado sea!– sigue revelándose y proviniendo, complaciendo y acercando, hasta casi equiparar [a todos] los niveles y las categorías [entre sí], según su grado.

Cuando llega el momento de la ascensión [del Majestuoso], hace que la cúpula de los descendimientos [también] se eleve, y que el velo [luminoso suba] radiante con orgullo y poderío. Cuando alcanza su auge y se establece en su nivel, se levanta el esplendoroso y poderoso velo (*al-ḥijāb al-'azīz al-bahiyy*) del señor rey, y al quitarse el velo los presentes también se quitan los suyos, en su honor, como [antes ya] se habían enorgullecido de él los ángeles en la vida terrenal¹⁶⁷. Así permanecen la cúpula y el escabel (*al-sarīr*) extendidos con él sobre las cúpulas y elevados sobre los compartimentos (*al-ghuraf*) y las jaimas.

Entonces, en los jardines [del Paraíso] no queda nadie que no se deleite y sienta las revelaciones que dispensan el [mundo] oculto y el del secreto. [Él] –¡ensalzado sea!– sabe lo que hay dentro de los corazones¹⁶⁸, y lo que insinúa el secreto¹⁶⁹. Aquel sentimiento que les imbuye es debido a Su promulgación, y esta les emplaza para su debido momento: Cuando cumple el plazo, para hacer que la gente del Corán (*ahl al-aḥzāb*) brille ante los ojos [de los de la asamblea superior], y así extender sus barakas [en beneficio de] todas las criaturas¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Se refiere al mihrab, cuya ubicación suele ser identificada arquitectónicamente por medio de una cúpula.

¹⁶⁷ Hay hadices que informan que las reuniones de los musulmanes para practicar el *dhikr* es motivo de orgullo en la corte celestial. “El Mensajero de Allāh [...] se dirigió a un círculo de sus Compañeros y les preguntó: ‘¿Para qué estáis sentados?’ Ellos respondieron: ‘Estamos sentados para recordar a Allāh y alabarle porque nos ha guiado hacia el islam, favoreciéndonos con ello’. Preguntó: ‘¡Por Allāh!, ¿estáis sentados solo para eso?’. Dijeron: ‘¡Por Allāh!, estamos aquí sentados solo para eso’. Dijo: ‘No os he pedido que juréis porque sospeche algo, sino que Gabriel vino a mí y me informó que Allāh ¡Exaltado y Majestuoso! estaba mencionando vuestro mérito a los ángeles’, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 764, n° 6521.

¹⁶⁸ Alusión a *El Corán*, 28:69.

¹⁶⁹ Alusión a *El Corán*, 20:7.

¹⁷⁰ Al-Qurṭubī le dedica un epígrafe a la visión ‘beatífica’, cuando Dios se les manifiesta a los huéspedes del Paraíso, AL-QURṬUBĪ, Muḥammad Abū ‘Abd Allāh – *al-Taḥkīra bi-aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhirā*. Al-Ṣādiq Ibn Muḥammad (ed.). Riad: Maktabat Dār al-Minhāj, 2004, 1009-1017, que comienza exponiendo este hadiz: “Cuando la gente del Paraíso penetre en él, Allāh ¡Bendito y Exaltado! les dirá: ‘¿Queréis que os dé algo más?’ Y ellos dirán: ‘¿Acaso no nos has dejado una blanca pureza en nuestros rostros? ¿Acaso no nos has hecho entrar al Paraíso y nos has salvado del Fuego?’ Entonces Él levantará el velo y no se les habrá dado ninguna cosa

[Lo referido] trata de la primera entrada [de los huéspedes] a la casa de la felicidad (*na'im*) [el Paraíso], [cuando] con el fin de mostrar el mérito de los adelantados, se ponderan las categorías de quienes las gozarán. [Justo al entrar,] son como niños [recién] situados en aquella casa. [Aún] no conocen la magnitud de las bondades y los deseos en su plenitud. Tampoco se dan cuenta de que están posicionados en los altos rangos; estos se iluminan cuando se reafirman en el mundo del secreto, y cuando se les revela el espíritu de la orden [divina]¹⁷¹. Entonces crea [para ellos] todas las dichas predestinadas para sus deseos. Asimismo, solo con desearlas, poseen todas las atribuciones de los secretos de sus respectivos rangos [399].

Durante la noche que sigue [a la vigilia de ramadán] sucede lo mismo en el segundo reino. Así [pasan las noches] hasta que se completa el círculo, y se distingue la primera [noche] de la última. Mientras tanto, la gente no habla de otra cosa que no sea la excelencia con la que ha sido distinguida y elevada. Entretanto, desde su secreto custodiado (*maknūn*), Dios envía el espíritu a [Muhammad], el señor de los mensajeros e intercesor para todas las criaturas.

La gente del Corán se presenta ante el Señor de los mundos e interceden en favor de las criaturas¹⁷², siendo distinguida con esta alta categoría y esa posición esplendorosa. El conjunto [de la gente del Corán] y los profetas no se limitan a esta labor de intercesión en favor de la gente que la ha solicitado. En esta [extensión] consiste la forma de la intercesión: que el verdadero intercesor se ponga ante las manos de su Señor –¡ensalzada sea Su majestad!–. Cuando llega el momento de la visita, [el intercesor] se dispone a la derecha de Su lecho (*sarīr*), frente a la muchísima gente presente. Entonces el Majestuoso les concede la intercesión, anunciando: “¡Que así sea, y que así obren!” Esta es la primera [fase de la] intercesión, dentro del alcance de las primeras categorías [de los intercesores]¹⁷³.

Después de haber sido lo que fue, se revela el Majestuoso –¡ensalzada sea Su majestad!– en el último tercio de cada noche, siendo esta la verdad del descendimiento hacia el [primer] cielo del mundo. Entonces pregunta: “¿Quién Me suplica para que le conteste?, ¿Quién Me pide para que le dé? [...]”¹⁷⁴. Mientras tanto, los huéspedes del Paraíso siguen [beneficiándose de la baraka] de la gente del Corán. Para que les reconozcan el mérito y la bendición eterna y perpetua de su

más amada para ellos que la visión del rostro de su Señor, Poderoso y Majestuoso”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 75, n° 347.

¹⁷¹ Probablemente se refiere al ‘espíritu de la orden’ mencionado en esta aleya: “[...] Señor del Trono, echa el Espíritu [...] de ‘Su orden’ sobre quien Él quiere [...]”, *El Corán*, 40:15, trad. J. Cortés.

¹⁷² Intercesión que les es otorgada por la baraka del Corán que antes recitaban.

¹⁷³ Hay varios hadices que informan que las obras pías interceden en favor de quien las obró, en especial, la recitación del Corán y el ayuno. IBN MĀJA, *Sunan*..., t. II, 242, n° 3781 y ver nota 94.

¹⁷⁴ “Nuestro Señor ¡bendito y exaltado sea! desciende todas las noches hasta el cielo de este mundo cuando resta un tercio de la noche, y dice: ‘¿Quién me ruega para que le conteste?’ y ‘¿quién me pide perdón para que le perdone?’”, MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*..., trad. esp., 214-215, n° 1656.

condición [de recitadores del Corán]. Dios depositó su excelencia [de la recitación del Corán] en sus corazones y la honró en sus almas. [Bendición] que se manifiesta en ellos para siempre, ennoblecidos por toda la eternidad. Para la gente de aquella casa no hay cosa más alegre que la abundancia [de la bendición, otorgada a los que recitan el Corán]. El intelecto es incapaz de mencionar, aunque sea algo de su mérito.

[4.8.] La verdad del azaque del *fiṭr* (del fin de ramadán)

Comer es obligatorio cuando llega la hora [de la fiesta del final del ayuno (*ʿīd al-fiṭr*)], siendo además un derecho de terceros. No se puede cuidar al recién nacido sin lactancia. El azaque que se entrega con motivo del *fiṭr* es una clase de fe similar a la del recién nacido. [Es comparable] a la parte más sabrosa del hígado de la ballena, [el primer alimento de] el día de la entrada al Paraíso¹⁷⁵. Este día coincide con el día del *ʿīd al-aḏḩā* (fiesta del sacrificio). No es lícito ayunar ese día, tal como no se puede ayunar el día que se entra en el Paraíso –en el que se lleva a cabo el traslado dentro de la categoría. Es imposible [ayunar] debido al cambio que se realiza, como acabamos de mencionar. Aunque fuera lícito–con el propósito de beneficiarse de la bendición [del ayuno] (*naʿīm*)– estaría prohibido, debido a que esta bendición (*naʿīm*) tiene derecho a beneficiarse de tu bendición (*naʿīm*). En realidad, tú eres quien imparte la bendición (*al-munʿim*) [no el que la recibe]. Esta bendición parte de ti, recibiendo beneficio de ti (*naʿīmihī*); si [la bendición] rechaza [la bendición que tú le das], o tú impides [la bendición], esto te causaría perjuicio.

Lo mismo ocurre cuando no se acepta el mensaje [400] de los mensajeros [de Dios] y las profecías de los profetas. “Quienes ofenden a Dios y a su mensajero, tendrán un castigo doloroso”¹⁷⁶. La madre sería perjudicada si no amamanta a su recién nacido [o si él lo rechaza]. En esto hay una lección para aquel que reflexione, y un secreto [sutil] para aquel cuya morada espiritual (*maḩaluhu*) se halle a la puerta del secreto.

En esta coyuntura hay una perla *suryāniyya*¹⁷⁷ en bruto [de valor inestimable]; quien la busque la encontrará bajo los pies de los viandantes, o en el camino polvoriento de los caminantes –quienes la pisan con sus pies, mientras sus mentes y sus ojos no la ven. Es una sutileza, un secreto y una incógnita [que pertenece] al [mundo] oculto. Mediante ella, se hace lícita la lactancia del recién nacido y [así, él instintivamente] encuentra el modo de mamar¹⁷⁸.

Pasa lo mismo con el azaque del *fiṭr*: es una muestra del instinto natural (*fiṭra*) del recién nacido. Está depositado en él antes de salir de la oscuridad del vientre

¹⁷⁵ Ver nota 97.

¹⁷⁶ *El Corán*, 33:57

¹⁷⁷ Ver nota 156.

¹⁷⁸ Ver nota 99.

hacia el mundo –que se rige por las leyes [naturales]. Luego [el neonato] crece y adopta otra forma, como un árbol. Es bendecido (*yan'am*) con el instinto innato (*al-fiṭra*) que se halla en él, el cual consiste en [la intuición de] creer en Dios, en Sus ángeles, en Sus libros [sagrados], en Sus mensajeros, en el día [del juicio] final, y en el islam, con todos sus preceptos, sus *sunnas* y sus juicios.

Pero este don, que le ha sido otorgado de forma innata, no está relacionado con la comida y la alimentación, sino que se trata de una provisión que se le ha confiado. Es un instinto innato. Es una cuerda conectada con el grado del juicio [del intelecto], cuyos señales se manifiestan en él por su conocimiento [intuitivo] de Dios. Es un don mediante el cual percibe las ciencias y distingue los conocimientos en su camino. Sin [este instinto innato] no sería capaz de ver y de sentir. Por lo tanto, se interrumpiría [su conexión] y no saldría [al mundo].

El pago de la *fiṭra* (azaque del fin de ramadán) –que es una obligación individual– es similar a una cuerda extendida, conectada a tu categoría. Una vez realizado su pago, se concreta y se cumple. Esta es la verdad del azaque del *fiṭr* [401].

[4.9.] La verdad de la noche del destino (*laylat al-qadr*)

Es la intercesión (*al-shafā'a*) –para quien la pida– para trasladarse hacia [los rangos] más elevados. [Durante esa noche] las criaturas no gustan placeres (*ni'am*) ni se dedican a otra cosa que no sea reunirse e implorar la intercesión. Esta [noche] allí es la noche de la celebración. Por este motivo Dios ha insuflado [su valor] en los corazones, para que la conmemoren con la celebración [mediante la vigilia (*al-tarāwīḥ*)].

[Además,] por ser la noche del destino –la verdad [de la esencia] del mes de ramadán–, en ella se juntan todas las oraciones¹⁷⁹ para su conmemoración. Esta *sunna* (costumbre) [de rezar durante toda la noche] es una innovación (*bid'a*) plausible bendecida¹⁸⁰, que Dios inspiró y dispuso en los corazones, para [hallar] este preciado tesoro [de la noche del destino]. En el mundo del reino (*al-mulk*) y en el de la realeza de Dios (*al-malakūt*) no hay hambre, ni comida, salvo [el ansia] de alcanzar las categorías sublimes, y de elevarse hacia las más altas moradas.

Cuando se termina el disfrute de estas bondades [al finalizar la oración de la noche del destino], la gente del Paraíso se muestra en sus altas [mansiones]. Ahí quienes los observan les siguen en sus altas moradas; los ven como astros en sus órbitas y como lunas de estos astros. Dicha revelación de la gente de las altas moradas –dentro del disfrute (*na'im*) de los seguidores– no es visual, sino a través

¹⁷⁹ En las mezquitas se reza durante toda la noche en la noche del destino.

¹⁸⁰ Los *tarāwīḥ* (rezos durante las noches de ramadán) es una *sunna* establecida por el califa 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb de forma regular, mientras que en vida del profeta Muḥammad solo lo hizo en grupo las tres primeras noches de ramadán, para que no se convierta en obligatoria.

del conocimiento intuitivo [se percibe], porque la vista no se mancha con lo que es inferior, pero sí se santifica viendo lo que es superior. Aquella no es la casa del decrecimiento y el retroceso, sino de la perfección y del avance hacia adelante. Tal como en ella no se ve la nuca, ni la espalda, tampoco retrocede la vista hacia abajo, ni hacia atrás. Aquella revelación es específica para la noche del destino –que tiene lugar en alguna de las últimas diez noches [de ramadán]. Al estar, aquella noche, en el tiempo de la revelación, ¿por qué no puede ser también la noche de conmemoración [mediante la vigilia] en la casa mundana?

Cuando amanece en el momento de la manifestación, en el cual Dios sitúa el día de la fiesta de la ruptura del ayuno (*‘īd al-ḥajj*), salen todos [los que han ayunado en el ramadán] por la mañana para que se vean y se afiancen [en sus posiciones]. Entonces se cumple la revelación y la satisfacción. Sin [el contraste] de la oscuridad de la noche [la claridad de] la luz no se distinguiría. Tampoco se sabe de [la claridad de] las revelaciones y las manifestaciones [si no se contrasta] con la negrura del cuervo y sus rarezas.

Por la mañana se muestran los diseños de la gente del Paraíso y se cumplen sus deseos. Se identifica a los señores y se elevan las mansiones y las categorías. Cada [nivel] superior está por encima del otro por debajo suyo, hasta [llegar a] el primero más alto. [Y así], sucesivamente, desde el alto al más alto que él, hasta acercarse al límite (*sūr*) de los velos [de luz]¹⁸¹. Este no se puede concebir mediante el entendimiento, ni es posible conocer cómo es mediante la imaginación (*al-wahm*).

Se incrementan los rangos de las luces sublimes [perpetuamente], en concordancia con el desplazamiento [de la luz] que concurre en aquel momento. Las mansiones de menor rango se pueden apreciar gracias a estas luces, y con estos ojos. Pero ni ellos lo saben, ni otros se enteran [de que unos están por encima de otros, y viceversa]. Es algo similar a la mano blanca [radiante] para los que la ven¹⁸². Es una señal milagrosa para los universos¹⁸³. “Allí no sufrirán pena ninguna, ni jamás serán expulsados”¹⁸⁴ [402].

Así son también los [entes] espirituales de cualquier morada [donde se establecen]. Solo pueden verse a través de la visión del alcance del horizonte, y mediante la luz de quien los merece: [el] que ve que todo desplazamiento de la intercesión suprema hacia la corte (*al-ḥaḍra*) santa es debido al [mérito] de la supremacía del profeta Muḥammad. Por ese motivo, has de otorgar a la supremacía el valor que se merece, y reconocer a las moradas el mérito debido.

¹⁸¹ Quizás se refiere a *sidrat al-muntahā* (junto al azufaifo del confín), *El Corán*, 53:14, trad. J. Cortés.

¹⁸² Alusión a uno de los milagros de Moisés, *El Corán*, 7:108.

¹⁸³ Alusión a *El Corán*, 29:15.

¹⁸⁴ *El Corán*, 15:48, traducción propia, acorde con la opinión de Ibn Qasī sobre el placer del Paraíso: cada una/o es reina/rey de su morada y no siente que haya otra mejor que la suya, ni que una reina/un rey igual a ella/él, de lo contrario sentiría envidia y pena.

Tanto los lugares de las bondades y los beneficios, como cualquier estado en aquella casa, no se ilumina sin estar acompañado de la intercesión, ni sin la visita del viernes. Desde este [sentido, el profeta] anunció la verdad [del secreto] del regreso [hacia la otra vida], en la medida de la capacidad de los sabios de aguardar a la revelación del secreto. Aunque este secreto es exclusivo para nuestro profeta —¡paz y oraciones de Dios sobre él!, [mediante él,] la intercesión de todos los profetas va en aumento a lo largo del tiempo. Así continúa hasta la llegada del siguiente día de la fiesta de fin del ramadán, en el cual tiene lugar el nuevo desplazamiento hacia su [respectiva] morada espiritual. Este estado permanece [en aumento] para toda la eternidad.

Lo primero que sucede en este nivel es el nacimiento de un nuevo ser espiritual, saliendo de la estrechez a la holgura. El nivel mundano es angosto, mientras que las categorías superiores son vastas. Desplazarse hacia la amplitud del Altísimo, hacia la santidad de la pura esfera circundante del más santo (*quds al-muḥīt al-aqdas*), es como salir del vientre de la madre hacia la amplitud del mundo. [Luego] es recibido con la bienvenida y las fórmulas de las alabanzas al Señor de los mundos.

El recién nacido dispone del instinto natural para encaminarse a tomar la leche materna. Es [un instinto] similar al de la intuición innata de la fe. De igual modo en su [segundo] nacimiento en el mundo superior —y su traslado hacia la esfera de las luces más santas— posee la disposición natural de [crear] en la religión, habiendo sido señalado [por la Providencia como creyente] en el mundo superior. [Tal como en el primer nacimiento necesita a la madre al nacer, en el segundo nacimiento] necesita [encontrarse con] los compañeros que habían hecho peticiones a su favor en la vida mundana. Así lo ha dicho Dios, por ejemplo: “Los [ángeles] que llevan el Trono y los que están a su alrededor celebran las alabanzas de su Señor, creen en Él y Le piden que perdone a los creyentes”¹⁸⁵. [Quien nace en el segundo nacimiento] necesita [alcanzar] su perfección, porque ellos [los ángeles] son el mundo perfecto, cuya perfección con él es mayor. Él, en sí mismo, tiene gran capacidad de percepción, la cual es de gran beneficio para él.

[Pero] también se puede llegar a [concebir] un hecho solo con saber que existe y [reconocer] que es placentero [mediante la intelección]¹⁸⁶. No se puede idear [eso sí] antes de ser concebido por la imaginación. Por ejemplo, el impotente sabe que el sexo es placentero, pero no le apetece, ni lo extraña. Lo mismo le ocurre al invidente [403] ante las imágenes, y al sordo con la música. Por esta razón el juicioso debe concebir que los placeres del estómago y de los genitales son distintos

¹⁸⁵ *El Corán*, 40:7, trad. J. Cortés.

¹⁸⁶ Aquí la posición del punto que ha puesto al-Amrānī, editor de la obra, altera el significado. Ibn Qasī quiere decir que la *fiṭra* (el instinto natural) es el que empuja a hacer algo, pero también informa —copiando de al-Ghazālī— que, aunque el individuo no disponga de esta *fiṭra* la puede concebir por analogía mediante el razonamiento.

de los placeres intelectuales, y que no son comparables a ningún otro placer. Los principios del intelecto nos acercan a Dios –¡excelsa sea Su mención!–, Él les ha otorgado [a los eruditos] fuerza y materia [intelectual] de gran mérito, honor y superioridad extremos¹⁸⁷.

Los ignorantes emplean los placeres corporales [como ejemplos para idear la noción del placer], mientras que nosotros los concebimos mediante la analogía. Los animales sienten que el placer [concupiscente] es placer en sí, y que no hay otro que lo supere. Al igual que [en el lado opuesto] el placer de los ángeles consiste en la felicidad y la alegría que hallan en [las revelaciones] de la majestad de la bellísima corte [divina] (*ḥadra*). ¡Qué grave es nuestra imperfección y cuán grande es nuestro vicio (*ʿayb*), en comparación con estos [ángeles]!

[No obstante, aquellos ignorantes] a pesar de lo dicho, quizás sientan [la existencia de] las esencias [puras] nobles –que son nuestro origen, y el [prístino] espíritu absoluto– seguidas por el espíritu que está relacionado con nuestra especie y con los cuerpos [celestiales] superiores y las madres [inferiores]¹⁸⁸. Así, hasta que el conocimiento de nuestra alma complete [la concepción de] la forma [material] de la existencia. Entonces [el alma] se lanza hacia la clarividencia absoluta, tras concebir los [entes] existentes, ideándolos como formas dentro de ella. Para nosotros, estas formas son estables en la existencia. Por lo tanto, [nuestro ser] se convierte en conocedor existente, capaz de ver [todos] los entes, tanto los generales [abstractos], como los particulares. Nos unimos a ellos directamente con nuestra alma, a través de sus modelos, desde la forma de nuestra imperfección hacia sus esencias. Esto se consigue mediante [la adquisición] de la perfección [contenida en la totalidad del] mensaje divino transmitido¹⁸⁹, desde la perspectiva de los placeres apetecibles que se hallan en la naturaleza.

Asimismo, puede que [los entes generales y particulares] los hallemos mediante una búsqueda [intelectual. Pero,] queda blasfemo decir que Dios –¡ensalzado sea!– se une con las almas descuidadas. No puede haber inefabilidad y alabanza hacia Su honor, partiendo de la evidente [condición de] imperfección [de nuestra alma] ¿Cómo llegar a Él, conectando [nuestra] superficialidad con lo que es vigente en Su esencia? sino cuando Él sea [solo] Él, en espíritu y esencia; no siendo Él, desde [la perspectiva] de la distinción de su Ser del resto de los entes. Ahí es donde no hay separación: cuando el intelecto, lo inteligible, y el que ejerce la intelección son una misma verdad [o esencia]. Quien concibe [esta verdad] es más perfecto en sí mismo. A este –debido a su mayor capacidad de percepción [e intuición]– le es desvelado con la mínima búsqueda, por disponer [del conocimiento] de más [entes] que puede

¹⁸⁷ Probablemente se refiere a los ángeles también y no solo a los sabios píos y eruditos.

¹⁸⁸ [inferiores] es añadida por al-Amrānī, editor de *Khal' al-na'layn*.

¹⁸⁹ Ibn Qasī alude a la recomendación del seguimiento de los preceptos de todos los Libros Sagrados –y no solo de la sharía del Corán– para alcanzar la perfección.

utilizar [como modelos]. Por ello, tiene mayor alcance en el examen de lo que concibe, y mayor capacidad para discernir su sentido [esencial] de las adherencias añadidas, así como para profundizar en su interior y exterior –salvo [si lo hace] de manera accidental [pasajera] [404].

¿Cómo vas a comparar el placer concupiscente animal irascible (*al-ladhdha l-bahīmiyya l-ghadabiyya*) con la felicidad sublime, [con] la esmeralda suprema? Pero nosotros al estar [inmersos] en nuestro mundo [material] y en nuestros placeres [terrenales], hemos sido embebidos por los vicios y, por tanto, no llegamos a enterarnos de aquella felicidad. Nos hallamos en [el lugar de] la corrupción, conectados con nuestros deseos. Por ello, nuestro disfrute es como [dejar de] degustar los sabores deliciosos, [quedándonos solo con] con sus olores. Si nos apartamos de la gestión [de los asuntos] del cuerpo –sin el cual el alma no alcanza la perfección–, siendo [la perfección] su anhelo [del alma] –por su propia naturaleza, ya que tiende hacia la perfección–, sí podríamos concebir, mediante el intelecto, que [esta perfección] existe, pero el cuerpo la ha distraído –tal como señalamos– haciéndole olvidar [al alma] su propio ser y su anhelo.

[Esto es] parecido a la enfermedad cuando hace olvidarse del disfrute de las cosas apetecibles, no echándolas en falta [e incluso haciendo que al enfermo] le apetezcan alimentos poco apetecibles. Dios –¡excelsa sea Su faz!– dijo: “Han olvidado a Alá y Él les ha olvidado”¹⁹⁰, y dijo: “Se olvidaron de Dios, y Dios hizo que se olvidaran de sí mismos”¹⁹¹. Hasta que se convirtieron en heno oscuro [y seco, después de haber sido verde]¹⁹². En consecuencia, [el enfermo necesita] argumentos [racionales] para que le sea explicado [de nuevo el gusto por las cosas apetecibles]. Esto forma parte de la imperfección que supone el ocuparse por el aspecto exterior del cuerpo; hasta tal punto que se llega a pensar que se es el propio ser [esencial]. La mayoría de los *mutakallimūn* (teólogos de los dogmas de la fe) [lo ven así,] opinan que el ser humano es [solo] su propio ser y nada más¹⁹³. Esto es tener la vista tapada [407].

En cuanto al castigo –¡que Dios nos libre de él!– que se inflige [al alma] por quedarse atrás [entretenida con los placeres materiales], consiste en el fuego de la separación de la conexión entre ellos [: los placeres] y la complejidad humana [:el cuerpo]. Por medio de este se alcanzan aquellos placeres, y se manejan los seres [creados existentes], sin haber llegado aún [a conocer, el ser humano,] cómo los creó [Dios].

¹⁹⁰ *El Corán*, 9:67, trad. J. Cortés.

¹⁹¹ *El Corán*, 59:19, trad. ‘I. García.

¹⁹² Alusión a *El Corán*, 87:5.

¹⁹³ Varios teólogos del dogma (*mutakallimūn*) ven que *al-nafs* es un ente material, mientras que otros teólogos filósofos junto con al-Ghazālī, y por tanto varios sufíes, ven que *al-nafs* es de esencia espiritual inmaterial.

Además, el uso [de los placeres como ejemplo] es solo para lograr el acercamiento a los principios originales, mediante los cuales se acerca a la presencia (*ḥaḍra*) permanente. [Esta presencia] es el sustento de los sustentos, la casa de la felicidad, así como la [morada] de las altas disposiciones con las que se reemplazan los cuerpos pesados [de tierra y agua], junto con los actos escriturarios [perceptivos cuya obligatoriedad] ha sido transmitida a través de la revelación. Quien sus obras impías –relativas a la composición corpórea transitoria– le son sustituidas por obras pías –configuradas con la forma del mundo superior que circunda a la [morada] santa celestial *muḥammadiyya*– y [además] llega a su cima [siendo] concededor del alma y del intelecto, este será de los que “A estos Alá les cambiará sus malas obras en buenas”¹⁹⁴.

Quien no alcance a mantenerse firme mediante la meditación admonitoria, el temor solemne y la mente sagaz ¿qué menos que posea algo bueno en su carácter y [que tenga] merced hacia quienes le sigan? Que se emplee a fondo en el ejercicio [de la adoración], para que se reúna [con sus seres] queridos y se ponga por encima del estadio de quienes tienen que rendir cuentas. En caso contrario, tendrá que rendir cuentas y [pasar] por el Sendero (*Sirāt*) [que pasa por encima del Infierno, hacia el cielo] por debajo de sus pies. El cielo o el Infierno serán uno de sus destinos. Pero si se recupera de su enfermedad, se despierta de su sueño [dirigiéndose] hacia la cima de su dicha y la esencia de su elevada [categoría], a la rábita de su sublimidad y el lugar de su majestad, entonces habrá alcanzado el propósito [predestinado para él], y llegará a la mansión de sus jardines. Esta es la dicha y aquella la desdicha.

Vamos a hablar de nuevo sobre la morada de la felicidad [*maqām al-sa’āda*] con más claridad. El alma se purifica con dejar de dedicarse al cuerpo, y por hallarse en ella una especie de firme creencia en el destino reservado para almas similares a ella. Estas son disposiciones que se pueden explicar al vulgo, que es poco dado al ejercicio y [además, practica la adoración] por costumbre –mediante la cual se imagina aquella [morada de la felicidad de la otra vida]. [Estos,] aunque [sus almas] se desvinculen [de los asuntos corpóreos,] no disponen del anhelo que les atraiga más arriba de donde están –que es la perfección– haciéndoles subir hacia aquella [morada de la] felicidad. La perfección no se dirige hacia abajo; por tanto, seguirán desdichados por disfrutar de la desdicha. Más aún, sus almas se dirigen y se atraen hacia lo corpóreo. Entonces, [nada] impide que se queden en este estado para continuar en su disfrute [material]. [No obstante,] quizás algún día sientan ellos nostalgia por elevarse hacia sus moradas y se animen a dirigirse hacia arriba [408].

Quizás halles la salvación algún día en el que asciendas con tu visión hacia el reino de la realeza [de Dios] (*al-Malakūt*), vislumbres la morada del poderío y la omnipotencia, y contemples las verdades de las formas del mundo de la realeza,

¹⁹⁴ *El Corán*, 25:70, trad. J. Cortés.

antes de que sea tarde. Tú no concibes las cosas tangibles mediante los sentidos, ni las inteligibles con el intelecto. Tampoco te animas a dirigirte hacia la morada de la felicidad, ni a recorrer las cortinas de la gloria, mediante la excelencia de las categorías y la santidad de los espíritus luminosos marcados.

Para que seas merecedor de aquel derecho has de realizar la prosternación hacia la quibla de la verdad, desde el sitio de la sinceridad. Se te revelará como el brillo del relámpago. Aquello será tu propia noche del destino y la forma de tu “resurrección menor (*hay’at^a ḥashrik^a l-aṣghar*)”¹⁹⁵, hasta que llegue el momento de la resurrección mayor (*nashrik^a l-akbar*). Más aún, quizás guíes a la gente bien guiada y seas distinguido entre ellos con esta marca. O quizás resurjas de tu estadio material y tu lugar de retroceso, hacia tu forma [espiritual] sublime. Dios dijo: “Sus compañeros, lo invitan al camino bien guiado, diciéndole: ‘¡Ven a nosotros!’ Di: ‘En verdad, la guía de Dios es la única guía: y nos ha sido ordenado someternos al Sustentador de todos los mundos’”¹⁹⁶. Así, te dirigirás hacia las claras bondades y las moradas superiores con tu movimiento eterno y tus luces radiantes, tu preciada sublimidad y tu interior oculto inaccesible.

Que tu alma no sea de vil aspiración, que [solo] imagina las formas del castigo, que se desentiende de su fase interna y [solo] se prosterna en su fase externa, quedándose en el estadio límite de su alcance, siendo reprobable, y [quedando tu alma] atareada y obstaculizada. ¡Cuán grande es su impedimento y el lamento de su desdicha! ¡Cuán fuerte su tristeza al pasar por los largos pasillos del suplicio y las clases de las condenas y los abismos del castigo! “Cada vez que se les queme la piel, se la cambiaré por otra nueva para que continúen sufriendo el castigo”¹⁹⁷. “No tendrán más comida que el amargo fruto de un espino”¹⁹⁸, y no [dispondrán de] más bebida que pus y agua hirviendo (*ḥamīm*), y no [tendrán] otro destino sino el gran Infierno en donde ni viven ni mueren¹⁹⁹.

Ya habíamos mencionado cómo se traslada por primera vez de un nivel a otro en el momento del primer nacimiento: cómo el recién nacido sale de la estrechez hacia la amplitud. Aunque la categoría en la que ha estado [justo en el segundo nacimiento] esté entre las amplias categorías del Paraíso. Pero cuando se desplaza hacia una amplitud más alta, y a la más santa y pura esfera circundante (*al-muḥīt al-aqdas*), es como si saliera del mundo hacia la mansión de la otra vida. Respecto a la otra vida, la vida mundana es del vientre y las tinieblas; el recién nacido cuando

¹⁹⁵ La resurrección menor es la que sucede justo después de la muerte, mientras que la mayor tiene lugar el día del levantamiento (*yawm al-qiyāma*) para la congregación (*al-ḥashr*) de todas las criaturas.

¹⁹⁶ *El Corán*, 6:71, trad. M. Asad, modificada.

¹⁹⁷ *El Corán*, 4:56, ‘I. García.

¹⁹⁸ *El Corán*, 88:6, trad. M. Asad.

¹⁹⁹ “[...] que arderá en el tan grande Fuego, sin en él morir ni vivir”, *El Corán*, 87:12-13, trad. J. Cortés.

sale del vientre de su madre dispone de instinto natural. La primera leche que mama nada más nacer es comparable al azaque de la ruptura del ayuno.

El momento más recomendado para entregar el azaque es [409] [justo] después de acabar la oración del alba [y antes de la oración del *'īd*]. La oración [del alba] es la revelación [que anuncia la llegada del día] y su nacimiento en una nueva categoría. El desayuno del *'īd* (fiesta del final del ramadán) es similar a la leche que toma el recién nacido. También es comparable a la comida [ceremonial] que se da a la hora de pasar de una categoría a otra. Por este motivo, no es ilícito ayunar ese día, lo mismo que no se puede dejar sin amamantar al recién nacido. Asimismo, cuando entra a la [nueva] categoría, merece comer y beber por su derecho a ser honrado [con la bienvenida]. Este es un símil de cómo se entra en el Paraíso [410].

[4.10.] El lugar de esta epístola [a quién va dirigida]

[En esta obra] no he tratado las cuestiones externas visibles de las ciencias del alma²⁰⁰, sino solo las que han sido imprescindibles. He descornado la cortina y levantado el velo, guiando [con ello] hacia los secretos custodiados en los libros guardados en los estantes a los que no hay acceso. [He hecho estas revelaciones] de forma explícita para acercarme a mis hermanos, [después] de tener la certeza de que, en esta época, ya no hay quien herede estos secretos, y de que la gente hoy en día es menos apta que los precedentes, que eran capaces de adquirirlas [411].

A todos los hermanos [discípulos y cofrades] que lean este libro, les advierto que les he prohibido que lo transmitan a cualquier otra alma que sea malévolu u objetora oponente. Que no muestren este libro. Que solo lo sitúen en su lugar adecuado. A quien [lo revele], pongo a Dios como su demandante. A Él imploramos para que nos otorgue el acierto y la verdad, para que nos guíe hacia Su misericordia [412].

Fin de la traducción

²⁰⁰ De manera textual dice: “*al-‘ulūm al-zāhira min ‘ilm al-nafs*” que se podría traducir como las ciencias naturales, materiales, o físicas. Pero del contexto de la obra se puede apreciar que se refiere a los aspectos naturales del alma humana, independiente de su matiz de espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

- AL-BAYHAQĪ, Abū Bakr – *al-Sunan al-kubrā*. Muḥammad ‘Aṭṭā (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, 11 vols.
- BEN-NAS, Abdelkrim – *Al-Ināla l-‘ilmiyya de Ibn Luyūn, resumen de al-Risāla l-šušṭariyya, epistola de al-Šušṭarī en defensa de las prácticas de los sufíes. Estudio, edición crítica árabe y traducción española*. Alicante: Universidad de alicante, 2020. Tesis doctoral. 2 vols.
- Corán, Julio Cortés (trad. esp.) *El Corán*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Corán. *Al-Qur’ān al-Karīm*.
- Corán. M. ‘Īsā García (trad. esp.) Traducción comentada, *El Corán*. Bogotá, 2013.
- Corán. Muḥammad Asad (trad. ing.) *The message of the Qur’ān*. Traducción al español Abdurrasak Pérez, *El mensaje del Qur’ān, Traducción del árabe y comentarios Muḥammad Asad*. Córdoba: Centro de Documentación y Publicaciones de la Junta Islámica, 2001.
- EBSTEIN, Michael – “Was Ibn Qasī a Šūfī?”. *Studia islamica*, 110, 2 (2015), 196-232.
- EL HOUR, Rachid – “Ibn Qasī, Abū l-Qāsim”. en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez (dir. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. IV. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, (Enciclopedia de la Cultura Andalusí), 2006, 365-371.
- GHAZĀLĪ, Muḥammad Abū Hāmid – *Ma’ārij al-quds fī madārij ma’rifat al-nafs*. Muḥyī al-Dīn Šabrī al-Kurdī (ed.). El Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1927.
- IBN AL-ABBĀR, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad – *al-Ḥulla l-siyarā’*. Ḥusayn Mu‘nis (ed.). El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1985.
- IBN ‘AJĪBA, Aḥmad – *Sharḥ nūniyyat al-Shushtarī*. Al-‘Adlūnī al-Idrīsī, Muḥammad (ed.). Casablanca: Dār al-Thaqāfa, 2013.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn – “*al-Iṣṭilāḥāt al-šūfiyya l-wārīda fī l-Futūḥāt al-makkiyya*”. en Al-JURJĀNĪ, ‘Alī al-Sharīf – *Al-Ta’rīfāt*. El Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1938, 233-244.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn – “*al-Iṣṭilāḥāt al-šūfiyya*”, Alfonso Carmona González (trad. esp.). “Terminología sufi”. en Mohammed Amrani, Tosun Bayrak Jerrahi, & Rabia Terri Harris – *Ibn ‘Arabī. Guía espiritual: Plegaria de la salvación; Lo imprescindible; Terminología sufi*. Murcia: Imprenta Regional de Murcia, 1992, 75-131.
- IBN ‘ARABĪ, Muḥyī l-Dīn – *Sharḥ kitāb khal‘ al-na‘layn*. Muḥammad al-Amrānī (ed.). Murrākush, Mu‘assasat Āfāq, 2013.
- IBN ‘IDHARĪ, Aḥmad Abū l-‘Abbās – *al-Bayān al-mughrib*. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf y Maḥmūd Bashshār ‘Awwād (eds.). Túnez: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2013, 4 vols.

- IBN KHALDŪN, ‘Abd al-Raḥmān – *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Khalīl Shaḥāda (ed.). Beirut: Dār al-Fikr, 2001, 8 vols.
- IBN KHAṬĪB, Lisān al-Dīn – *A‘māl al-a‘lām*. E. Lévi-Provençal (ed.). Beirut: Dār al-Makshūf, 1956.
- IBN MĀJA, Muḥammad al-Qazwīnī – *Sunan Ibn Māja*. Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (ed.). El Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya (Fayṣal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī), s/f., 2 vols.
- IBN QASĪ, Aḥmad Abū l-Qāsim – *Khal‘ al-na‘layn wa-qtibās al-nūr min mawḍi‘ al-qadamayn*. Muḥammad al-Amrānī (ed.). Āsafī: IMBH, 1997.
- IBN ṢĀḤĪB AL-ṢALĀ, ‘Abd al-Malik – *al-Mann bi-l-imāma*. ‘Abd al-Ḥadī al-Tāzī (ed.). Líbano: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987.
- LAGARDERE, Vincent – “La tariqa et la révolte des Murīdūn en 539 H / 1144 en Andalus”. *Revue de L’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), 157-170
- MĀLIK, Ibn Anas – *Al-Muwaṭṭa’*. Abdurrasak Pérez (trad. esp.). *El Camino fácil*, Córdoba: Junta Islámica, 1999.
- MĀLIK, Ibn Anas – *Al-Muwaṭṭa’*. ‘Alī Kulāl (ed.). Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 2013.
- MARINHO, José Rodríguez “Moedas de Aḥmad Ibn Qasī batidas em Silves” en *O Arqueologo Portugues*, Serie IV, vol. 3. Lisboa, 177-196.
- AL-MURRĀKUSHĪ, ‘Abd al-Wāḥid – *al-Mu‘jib fī talkhīṣ akhbār al-maghrīb*. Muḥammad Sa‘īd al-Aryān y Muḥammad al-‘Arbī al-‘Alamī (eds.). El Cairo: Maṭba‘at al-Istiḳāma, 1949.
- MUSLIM, Ibn al-Ḥajjāj – *Ṣaḥīḥ Muslim*. ‘Abd al-Raḥmān Colombo Al-Āyerrāhī (trad. esp.). s/l: Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, s/f.
- MUSLIM, Ibn al-Ḥajjāj – *Ṣaḥīḥ Muslim*. Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (ed.). El Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, s/f, 5 vols.
- AL-NASĀĪ, Aḥmad y AL-SUYŪṬĪ, Jalāl al-Dīn – *Sunan al-Nasā’ī bi-sharḥ al-ḥāfiẓ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī wa-ḥāshiyat al-imām al-Sindī*. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda (ed.). Alepo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyya, 1984, 9 vols.
- AL-NĀṢIRĪ, Aḥmad Ibn Khālīd – *al-Istiḳā li-ajbār dual al-maghrīb al-aqṣā*. Ja‘far al-Nāṣirī y Muḥammad al-Nāṣirī (eds.). Casablanca: Dār al-Kitāb, 1997, 9 vols.
- AL-NAWAWĪ, Yaḥyā Ibn Sharaf – *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2015.
- AL-NAWAWĪ, Yaḥyā Ibn Sharaf – *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*. Zakariya Maza Vielva (trad. esp.). *El jardín de los justos*, Córdoba: Junta Islámica, 1999.
- NWYIA, Paul – “Rasā’il Ibn al-‘Arīf”. *al-Abḥāth* (revista de La universidad americana en Beirut), 27 (1978-1979), 47-56.
- AL-QURṬUBĪ, Muḥammad Abū ‘Abd Allāh – *(Tafsīr) al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān, Compendio del Tafsīr del Corán*, Zakariya Maza Vielva (trad. esp.). Granada: Cdad. Musulmana Española, 2005, 10 vols.
- AL-QURṬUBĪ, Muḥammad Abū ‘Abd Allāh – *al-Tadhkira bi-aḥwāl al-mawtā wa-umūr al-ākhira*. Al-Ṣādiq Ibn Muḥammad (ed.). Riad: Maktabat Dār al-Minhāj, 2004.

REI, Antonio – “Os Místicos no Ġarb al-Andalus”. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 13 (2017), 152- 174.

AL-SHA'RĀNĪ, 'Abd al-Wahhāb – *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Aḥmad al-Sāyih (ed.). El Cairo: Maktabat al-Thaqāfa l-ḍīniyya, 2005, 2 vols.

AL-ṬABARĀNĪ, Sulaymān Abū l-Qāsīm – *al-Mu'jam al-awṣaṭ*. Ṭāriq Ibn 'Awaḍ Allāh y 'Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī (eds.). El Cairo: Dār al-Ḥaramayn, 1995, 10 vols.

AL-TIRMIDHĪ, Muḥammad Abū 'Īsā – *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ wa-huwwa Sunan al-Tirmidhī*. Aḥmad, Shākir, Fu'ād 'Abd al-Bāqī y Ibrāhīm 'Awaḍ (eds.). [El Cairo]: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1968-1975, 5 vols.

Marjīq / Marachique (séculos IX a XIII) Encastelamento (*ḥiṣn*) entre a Norma (*fiqh*) e a Mística (*taṣawwuf*)¹

António Rei

Instituto de Estudos Medievais / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas,
Universidade Nova de Lisboa (IEM / NOVA FCSH)

Resumo

O local hoje chamado de “Castro da Cola”, na zona sul do Concelho de Ourique, teve, entre os séculos VIII e XIII o topónimo de *Marjīq*, o qual sobreviveu entre os séculos XIII e XV sob a forma *Marachique*, e que naquele último século medieval terá sido definitivamente abandonado, muito possivelmente em consequência das grandes epidemias, as “pestes”, que se prolongaram entre meados dos séculos XIV e XV. O que resta do povoado encontra-se relativamente bem estudado do ponto de vista arqueológico, embora para a Idade Média, mais exatamente para o período islâmico no Ġarb al-Andalus, algures entre 711 e 1250, e para o encastelamento (*ḥiṣn*) então designado como *Marjīq* ou *Murjīq* até ao presente praticamente nada se conhecia sobre indivíduos de *Marjīq / Marachique* que tivessem deixado algum rasto na História. De lá naturais ou que lá residiram. Este texto resgata um bom punhado daqueles indivíduos até aqui na sombra do olvido.

Palavras-chave

Castro da Cola; *Marachique*; *Marjīq*; juristas; sufis

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0072”.

Marjīq / Marachique**(9th to 13th centuries)****Castle settlement (*ḥiṣn*) between the Law (*fiqh*) and the Mysticism (*taṣawwuf*)****Abstract**

The place now called “Castro da Cola”, in the southern part of the municipality of Ourique, had the toponym Marjīq between the 8th and 13th centuries, which survived between the 13th and 15th centuries under the name Marachique, and which in that last medieval century was definitively abandoned, very possibly as a result of the great epidemics, the “plagues”, which lasted between the mid-14th and 15th centuries. What remains of the settlement has been relatively well studied from an archaeological point of view, although for the Middle Ages, more precisely for the Islamic period in Ġarb al-Andalus, somewhere between 711 and 1250, and for the fortification (*ḥiṣn*) then known as Marjīq or Murjīq, practically nothing is known to date about individuals from Marjīq / Marachique who have left any trace in history. They were natives or those who lived there. This text rescues a good handful of those individuals who until now have been forgotten.

Keywords

Castro da Cola; Marachique; Marjīq; jurists; Sufis

Ponto de situação

O local hoje chamado de “Castro da Cola”, na zona sul do Concelho de Ourique, teve, entre os séculos VIII e XIII o topónimo de *Marjīq*, o qual sobreviveu entre os séculos XIII e XV sob a forma *Marachique*, e que naquele último século medieval terá sido definitivamente abandonado, muito possivelmente em consequência das grandes epidemias as “pestes”, que se prolongaram entre meados dos séculos XIV e XV.

O que resta do povoado encontra-se relativamente bem estudado do ponto de vista arqueológico, e tal tem permitido traçar uma diacronia global de ocupação do mesmo desde a pré-história.

Entre os eruditos e investigadores que, desde o Renascimento até meados do século XX, se interessaram por aquele povoado fortificado, podemos referir André de Resende (1498-1573), Frei Manuel do Cenáculo Vilas-Boas (1724-1814), Estácio da Veiga (1828-1891), Gabriel Pereira (1847-1911), José Leite de Vasconcelos (1858-1941), e mais recentemente Abel Viana (1896-1964)².

Notícias e contribuições de valor e extensão desiguais, de diferentes épocas e com abordagens literárias e científicas consentâneas com as épocas que as viram surgir. Não iremos aqui analisá-las pois são conhecidas, bastante referidas e fáceis de localizar, já que hoje todas, ou quase, se encontram digitalizadas e disponíveis na internet.

A exceção será relativamente a algumas das últimas publicações de Abel Viana que contêm informações importantes para a diacronia da povoação, sobre a qual têm existido imprecisões e indecisões.

Para a Idade Média, mais exatamente para o período islâmico no Ġarb al-Andalus, algures entre 711 e 1250, e para o encastelamento (*hiṣn*) então designado como *Marjīq* ou *Murjīq* conhecem-se materiais vários que nos informam sobre a vida dos habitantes³, mas até muito recentemente pouco se sabia sobre gente,

² RESENDE, André de – *De Antiquitatibus Lusitaniae*. Évora, 1593; VILAS-BOAS, Frei Manuel do Cenáculo - *Cuidados literários do prelado de Beja em graça do seu bispado*. Lisboa, 1791; VEIGA, Estácio da - “Tempos Prehistoricos”, in *Antiguidades Monumentaes do Algarve*, 1891, 196-198 PEREIRA, Gabriel - *Notas d’Archeologia*. Évora, 1879; VASCONCELOS, José Leite de – *De terra em terra*, vol. II. Lisboa, 1927 (reed. in “Excursão pelo Baixo Alentejo – 1897”. *O Archeologo Português*, XXIX (1933), 230-240; VIANA, Abel – “Notas Históricas, Arqueológicas e Etnográficas do Baixo Alentejo”, *Arquivo de Beja*, vol. XV (1958), vol. XVI (1959) e vol. XVII (1960).

³ Viana - “Notas Históricas; CORREIA, Fernando Branco – “Castro da Cola”, in *Discover Islamic Art. Place: Museum With No Frontiers*, 2014, disponível em linha: https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;ISL;pt;Mon01;30;pt; CORREIA, Fernando Branco – *Intervenção Arqueológica no Castro da Cola – relatório*. Lisboa, 1997; MESTRE, J. F. - *Cerâmica Muçulmana do Castro de Nossa Senhora da*

indivíduos de *Marjīq* / *Marachique* que tivessem deixado algum rasto na História. De lá naturais ou que lá residiram.

A ocupação no período islâmico Um cotovelo na porta

A ocupação humana em *Marjīq* / *Marachique* durante o período islâmico, e apesar de existirem materiais, há duas décadas, identificados como da segunda metade do século X⁴, foi mais recentemente atribuída aos períodos almorávida (1094-1144) e almóada (1258-1230)⁵.

Esta última atribuição cronológica, que não toma em conta aquelas identificações anteriores, parece basear-se em dois dados: uma entrada “em cotovelo” na muralha da povoação, elemento de arquitetura militar geralmente associado aos períodos daqueles domínios norte-africanos; e a notícia da conquista, em 1144, de *Marjīq* por Ibn al-Mundīr e Ibn Wazīr no contexto militar da revolta dos *Muridūn*, a qual foi encabeçada por Ibn Qasī⁶.

O facto de esta conquista ter tido lugar entre o final do período almorávida e antes do início do período almóada, corroboraria aquela datação da ocupação humana, (que, de qualquer forma, não exclui em absolutos períodos anteriores), e fala-nos também da importância estratégica de Marachique na região do chamado “campo de Ourique”, entre Beja e Silves.

A localização estratégica de *Marjīq*

Aquela importante localização espacial terá feito com que *Marjīq* tivesse estado, em vários períodos, na órbita daquelas duas cidades.

Com a *fitna* das Taifas e a respetiva desagregação espacial, *Marjīq* surge (como se verá adiante em várias das notícias biográficas) integrando o espaço de Silves, e com esta cidade fez parte da Taifa de Sevilha, e da mesma forma esteve submetida aos poderes africanos subsequentes, ou seja, globalmente entre 1013 e 1230.

Cola. Ourique, 1992; GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana - “A Cerâmica de Verde e Manganês do Castro da Cola (Ourique)”. in *Cerâmica Medieval e Pós-Medieval – métodos e resultados para o seu estudo*. Tondela: Câmara Municipal de Tondela, 1998, 57-65.

⁴ Gómez Martíne, “A Cerâmica...”, 57-65.

⁵ Correia, “Castro da Cola...”.

⁶ Sobre Ibn Qasī, ver resumidamente, REI, António - “Os Místicos no Ġarb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)”. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 13 (2017), 152-174, disponível em linha em: www.dialogosmediterraneos.com.br

No entanto, para períodos anteriores à unificação califal (929-1009), e mesmo durante aquele período, se atendermos à origem bejense de alguns dos eruditos e ascetas que para lá se deslocaram e lá se radicaram, e que trataremos adiante, é aceitável admitir que nesse período entre 874 e 929, *Marjīq* fosse dependente de Beja e não de Silves, esta última ainda então sem a importância e a projeção que acabou tendo posteriormente.

No legado de Abel Viana

Vejamos o que Abel Viana nos deixou, e que deveria ter sido lido com a atenção que merecia, e merece, e não apenas e só referir-lhe, algo desatenta e acriticamente, os títulos da bibliografia.

A ter acontecido, nalgum momento das últimas seis décadas, uma leitura atenta, já teríamos uma outra cronologia para *Marjīq* para além, a montante, do período almorávida, e que achados cerâmicos vieram confirmar.

No rol de peças exumadas nas campanhas levadas a cabo sob a direção de Abel Viana, constam dois indicadores de grande importância, e valor absoluto, e ainda que à época não se trabalhasse com uma maior exatidão estratigráfica, como hoje é levado a cabo.

São duas moedas, dois dirhams (moedas de prata), um de *al-Mu'tadid* de Sevilha, que reinou entre 1042 e 1068; e um outro, ainda mais antigo, em nome do Califa Muhammad II *al-Mahdī*, que reinou em Córdoba entre 1009 e 1010⁷.

Portanto, e atendendo exclusivamente aos espécimes numismáticos em causa, teríamos que *Marjīq*, teve ocupação humana, pelo menos, desde o período califal, ou seja, cerca de um século, ou algo mais, antes da chegada dos Almorávidas.

Novos dados para *Marjīq* / *Marachique*

Nos últimos tempos, a partir da exploração de fontes andalusis especificamente ou maioritariamente biográficas⁸ tem-me sido possível identificar vários indivíduos com ligação a *Marjīq* / *Marachique*, por naturalidade e ou residência, e que, pelo menos, não apenas nos ajudam a situar no espaço aquelas existências, desde o século

⁷ Viana, “Notas Históricas...”, 153. A leitura das moedas árabes foi feita pelo Prof. Joaquim de Abreu Figanier (IDEM, *Ibidem*, pp. 153-154), discípulo do Professor David Lopes, e seu sucessor na FLUL.

⁸ IBN AL-FARADĪ - *Ta'rij culamā' al-Andalus*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, VII-VIII). Madrid: 1891-1892; IBN BAŠKUWĀL - *Kitāb al-Šila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, I-II). Madrid: 1883; IBN AL-ABBĀR - *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, V-VI). Madrid: 1887-1890; IBN AL-ABBĀR - *al-Mucjam al-Šadafi*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, IV). Madrid: 1885; IBN AL-ABBĀR - *al-Ḥulla al-Siyarā'*, ed. H. Mu'nis, 2 vols. Cairo, 1963-1964.

IX até ao século XIII, mas nos permitem também perceber dinâmicas de ensino e de cultura, num povoado que então desempenhou um papel de importância e influência no Ġarb al-Andalus.

Portanto, com estas informações biográficas tornou-se possível fazer retroceder, seguramente, a ocupação humana de *Marjīq / Marachique* no período islâmico em cerca de mais século e meio para trás das informações relativas às moedas antes referidas.

As notícias mais antigas, até agora identificadas, levam-nos ao início do período das chamadas “autonomias muladis”, que no Ġarb al-Andalus se prolongou entre 874 e 929⁹.

Os Banū Junnāḥ al-Bāji (c. 885-941)

O primeiro conjunto de notícias biográficas, ou mais exatamente prosopográficas, que se relaciona com *Marjīq / Marachique*, cobre mais de meio século entre os séculos IX e X, e identifica vários elementos, três mais exatamente, de uma mesma família, os Banū Junnāḥ al-Bāji.

Curiosamente três indivíduos com perfis marcadamente diferentes: o pai, um jurista temeroso que não se vendia a poderes emergentes.

Um filho, estudioso e buscador místico, que procurou na proximidade e na distância.

O outro filho, cuja vida ganha todo o significado, retrospectivamente, a partir do seu próprio fim, ao buscar, e conseguir, a morte em combate.

Šākir ibn Junnāḥ al-Bāji (Beja, c. 840 – Marachique, c. 900)

O primeiro referido desta família é Šākir ibn Junnāḥ¹⁰, natural de Beja, onde terá nascido cerca da década de 40 do século IX. A sua existência terá atingido o final do século ou os primeiros anos do século seguinte. Em determinado momento da

⁹ Sobre o período das chamadas “autonomias muladis” no Ġarb al-Andalus, v. SIDARUS, Adel - “O Alentejo durante a Grande Dissidência Luso-Muçulmana do Século IX/X”. *Actas do Encontro Regional de História «Nós e a História»*. Évora: Univ.de Évora, 1990, 31- 43; SIDARUS, Adel - “Um texto árabe do século X relativo à nova fundação de Évora e aos Movimentos Muladi e Berbere no Ocidente Andaluz”. *A Cidade de Évora*, 71-76 (1988-1993), 7-37.

¹⁰ IBN AL-FARADĪ - *Ta’rīḥ culamā’ al-Andalus...*, nº 594; VELHO, Martim - *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*. Évora, 1965, 24; SIDARUS, Adel - “A islamização religiosa do extremo Gharb al-Andalus (séculos VIII-X)”. in Teresa J. Gamito (ed.) - *Portugal, Espanha e Marrocos – O Mediterrâneo e o Atlântico*. Faro: Universidade do Algarve, 2004, 113-132, 120.

sua vida deixou a sua Beja natal e foi fixar-se em Marachique, lugar que nunca mais abandonou.

Seria um muladi, pela ausência de uma *nisba* alargada no seu nome, e em função das notícias dos seus dois filhos, que veremos adiante, propomos que pudesse ter tido a *kunya* de Abū Muḥammad ou Abū Naṣr, embora estejamos mais inclinados para a primeira hipótese.

Sendo um jurista (*faqīh*) que também emitia pareceres legais (*mufti*) na sua Beja natal, o abandono da sua cidade e das funções que lá exercia, poderá estar relacionado com a emergência das chamadas “autonomias muladis” que surgiram em vários pontos de al-Andalus, mas com significativa presença no Ġarb, a partir de 874 d. C.

Neste contexto autonómico, a cidade de Beja acabou integrando um domínio que tinha Mértola por capital, e foi dominado por ‘Abd al-Malik ibn Abī l-Jawwād.

Este, que, por volta de 874-875, fora um dos próximos de ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān al-Jilliqī, o principal senhor muladi do Ġarb al-Andalus e Senhor de Badajoz, a partir de cerca de 880 ‘Abd al-Malik ibn Abī l-Jawwād criou o seu próprio espaço, e nele governou a sua linhagem (ele, o seu filho e o seu neto), e aí dominaram até 929¹¹.

Ora estes novos poderes regionais necessitavam de um discurso legitimador da sua nova condição, para evitarem ser colocados “fora da lei” islâmica, e para a elaboração daqueles pareceres legais eram necessários os juristas.

Šākir ibn Junnāḥ, de acordo ao princípio alcorânico e jurídico de “ordenar o correto e negar o incorreto (*al-amr bi l-ma’rūf wa nahy ‘an al-munkar*)”¹², não entenderia como correta, aceitável e legal qualquer ação que levasse a uma quebra (*fitna*) da unidade da comunidade islâmica (*‘umma*) peninsular, como o que estava então de facto acontecendo em várias regiões, mas com especial incidência no Ġarb al-Andalus.

Šākir ibn Junnāḥ para escapar à pressão do novo poder que passou a dominar em Beja, e para evitar ser coagido a ter que elaborar um parecer jurídico que desse legitimidade a um poder que ele não reconheceria como legítimo, optou por se afastar, ainda durante a década de 80 do século IX, para *Marjīq / Marachique*, um meio bastante mais pequeno, onde se radicou até ao final da vida¹³.

Seria um jurista legitimista que, no seu íntimo, sempre se terá mantido leal aos Omíadas. Essa lealdade é passível de se constatar também nos comportamentos dos seus filhos, como veremos seguidamente.

¹¹ Sidarus, “O Alentejo durante a Grande Dissidência...”, 31- 43, 38-40.

¹² GARCÍA-ARENAL, Mercedes - “La practica del precepto de al-amr bi-maruf wa-l-nahy an al-munkar en la hagiografía magrebi”. *Al-Qantara* XIII (1992), 143-165.

¹³ *Ibidem*.

Šākir ibn Junnāḥ teve, como já atrás referido, pelo menos dois filhos que deixaram memória escrita. Atendendo à hipótese proposta de *kunya*, o primogénito seria Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ.

Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ al-Bājī al-Marjīqī (Beja / Maracique ? c. 880 – Marachique / Beja, 941)

Muḥammad¹⁴ terá nascido cerca de 880, possivelmente ainda em Beja, e muito pequeno acompanhou o seu pai e demais família na ida e estabelecimento em Marachique.

Terá feito os seus primeiros estudos com seu pai. E em data não conhecida, deixou al-Andalus e viajou para o Oriente (*riḥla*), onde permaneceu durante longa temporada.

Continuando o Ġarb al-Andalus repartido e em sedição relativamente a Córdoba, aquele afastamento terá sido, da parte de Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ, um possível sinal da desaprovação que o mesmo tinha relativamente à situação político-militar de então, e de alguma forma herdada de seu pai.

Durante aquela estadia, Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ esteve durante alguns anos em Meca, onde estudou e conviveu com Abū Sa‘īd al-‘Arabī, um místico de uma geração marcante de discípulos de Imām al-Junayd¹⁵.

Abū Sa‘īd al-‘Arabī acabou marcando muitos andalusis¹⁶ que, com inquietações místicas e espirituais viajaram ao Oriente naquela transição entre os séculos IX e X d. C., possivelmente também marcados pelo contexto andalusí de debilidade do poder omíada, frente às autonomias muladis que duraram mais de meio século, entre 874 e 929.

Estando em Meca durante a Peregrinação no ano de 930 d. C. Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ foi testemunha direta do ataque dos Qarmatas à Mesquita de Meca

¹⁴ IBN AL-FARAḌĪ, *Ta’rīj culamā’ al-Andalus...*, 26; MARÍN, Manuela - “Nómina de Sabios de al-Andalus (93-350/711-961)”. In *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (E.O.B.A.)* I. Madrid, CSIC, 1988, 23-182, nº 1210; MARÍN, Manuela - “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”. in Filipe Themudo Barata (ed.) - *Elites e redes clientelares na Idade Média*. Évora, Colibri / CIDEHUS-EU, 2001, 27-44, 38; Sidarus, “A islamização religiosa...”, 113-132, 120-121; MOLINA, Luis - “Lugares de destino de los viajeros andalusies en el *Ta’rīj* de Ibn al-FaraḌĪ”. In *E.O.B.A.*, I. Madrid: CSIC, 1988, 585-610, 597.

¹⁵ Sobre Abū Sa‘īd ibn al-‘Arabī, um místico discípulo de Imām al-Junayd, e importante transmissor de *ḥadīth* e de conceitos esotéricos a discípulos andalusis, MARÍN, Manuela - “Abū Sa‘īd Ibn al-Arābī et le développement du soufisme en al-Andalus”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée - Minorités religieuses dans l’Espagne médiévale*, 63-64 (1992), 28-38. (Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ surge referido na p. 35); ‘ABDEL-KADER, ‘Ali Hassan (ed. e trad.) - *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Londres : Gibb Memorial Trust – Luzac & Co. Ltd, 1976 (Nesta obra, no conjunto de fontes para estudo da vida e obra de Imām al-Junayd em primeiro lugar vem referido tudo o que remete para a Abū Sa‘īd ibn al-‘Arabī, v. “Introduction”, X-XII).

¹⁶ Marín, “Abū Sa‘īd Ibn al-Arābī...”, 28-38 ; ‘ABDEL-KADER, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd...*, XI e 47.

e ao roubo da Pedra Negra, por aquele grupo radical ši'ita, que apenas a devolveu vinte anos depois¹⁷, já depois da morte do próprio Muḥammad ibn Šākir.

Terá regressado a al-Andalus, talvez não muito depois daquele facto, atendendo à instabilidade que se instalou no Médio Oriente, e ao facto, por oposição, de que em al-Andalus se dera uma pacificação e reunificação do espaço andalusi, e que culminara com 'Abd al-Raḥmān III a tomar, em 929, o título Califal de *Al-Nāṣir li Dīn i-llah* (o Protetor da Religião de Deus).

Partira com um al-Andalus instável, e regressava com um al-Andalus pacificado, onde viveu os últimos anos da sua vida, e onde faleceu em 941 d. C., talvez em Marachique, talvez em Beja, embora sem se saber onde.

Foi um erudito (*ālim*) e um místico (*ṣūfī*) dos da primeira geração em al-Andalus, contemporâneo de Ibn Masarra, o qual é considerado o “patriarca do sufismo” em al-Andalus, e ambos tendo tido Abū Sa'īd al-'Arabī como mestre, em Meca.

Não se lhe conhecendo discípulos, seria um indivíduo bastante reservado e eventual seguidor de uma linha de afastamento social e de rigoroso comportamento e exame de consciência (*muḥāsibī*).

Naṣr ibn Šākir ibn Junnāḥ al-Marjīqī al-Bājī (Marachique, c. 885 d. C. – Muez, 920 d. C.)

Filho de Šākir ibn Junnāḥ e irmão de Muḥammad ibn Šākir ibn Junnāḥ, já terá nascido em Marachique, embora com origem familiar bejense.

O facto de ter sido elencado, aliás como também o seu irmão, por Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī¹⁸ como sendo dos notáveis “das gentes de Beja”, faz supor que tenha regressado para aquela cidade, terra de origem da sua linhagem.

A lealdade dos Banū Junnāḥ à dinastia reinante dos Omíadas atesta-se também neste outro membro da família que se alistou no exército que, em 920 d. C., se dirigiu ao norte cristão, na chamada “campanha de Muez”¹⁹ (no texto árabe *mu'aiš*)²⁰.

Naṣr ibn Šākir ia decidido a buscar o martírio, a morte em combate (*šahada*).

¹⁷ LAOUST, Henri - *Les Schismes dans l'Islam*. Paris: Payot, 1977, 140-143.

¹⁸ Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Bājī foi o autor de um texto prosopográfico em que, em torno da sua própria linhagem, elencou muitos eruditos bejenses, entre os séculos VIII e X (v. FIERRO, M., e MARÍN, M., “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II / VIII – comienzos s. IV / X)”. in P. Cressier e M. García-Arenal (eds.) - *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et du Maghreb occidentale*. Madrid: Casa de Velázquez / CSIC, 1998, 65-97, 83; Sidarus, “A islamização religiosa...”, 118.

¹⁹ CAÑADA JUSTE, Alberto - “Revisión de la Campaña de Muez: Año 920”. *Revista Príncipe de Viana*, 174 (1985), 117-144.

²⁰ IBN AL-FARADĪ, *Ta'riḥ culamā' al-Andalus...*, nº 1489; Velho, *Varões Árabes Ilustres...*, 25; Sidarus, “A islamização religiosa...”, 113-132, 121.

O exército califal acabou vencendo aquela campanha, que se desenrolou entre julho e gosto de 920, mas Naṣr conseguiu o seu desiderato, tendo morrido durante aquela campanha militar²¹.

Não havendo mais informações sobre este indivíduo, o seu desapego e a sua busca do martírio indicam-nos, no mínimo um asceta (*zāhid*).

Não havendo mais informações sobre os Banū Junnāḥ, ou se terão extinguido, ou outros elementos da família não terão atingido a notabilidade destas gerações anteriores e não deixaram notícia.

Durante as quase sete décadas, que transcorreram entre a morte do último dos Banū Junnāḥ (941) e o início da crise califal que conduziu à Grande Sedição (*al-Fitna al-Kubrā*) (1009), não constam, até ver, notícias sobre Marachique.

No entanto, durante aquele período Marachique afastou-se da órbita de Beja, e passou a privilegiar as relações com Silves, onde acabou por se integrar. A partir do século XI estas duas localidades passaram a estar interligadas administrativamente, mas também culturalmente, pois constatam-se cruzamentos de mestres e de discípulos provenientes de ambas as povoações.

Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn Sa’id ibn Lubḅāj al-Umawī al-Šantajiālī (Córdova, c. 980 d. C. – Córdova, 1045 d. C.)

Natural de Córdova, tinha ascendência omíada, o que o colocava na elite social andalusi. Na sua cidade natal al-Šantajiālī iniciou os seus estudos. No ano 1000 d. C. saiu de al-Andalus para o Oriente, tendo vivido em Meca a maior parte dos 40 anos que esteve ausente. Aí aprendeu com vários mestres, alguns dos quais se tornaram seus amigos.

Em 1038 d. C. al-Šantajiālī empreendeu a viagem de regresso a al-Andalus, tendo chegado a Córdova em julho de 1040 d. C. Encontrou uma realidade muito diferente: partira com o Califado no seu auge, pela mão do famoso *ḥājjib al-Mansūr*, e 40 anos volvidos, quando regressa, encontra tudo partido e repartido, por vezes envolvidos em conflitos entre os próprios muçulmanos.

Perante aquela situação, al-Šantajiālī abandonou Córdova em outubro daquele mesmo ano de 1040, e dirigiu-se ao Ġarb com intenção de retiro e ensino²².

²¹ IBN AL-FARADĪ, *Ta’rīj culamā’ al-Andalus...*, n° 1489.

²² IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila...*, 50-51; Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 154; MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa - “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”. *E.O.B.A.* VII

Esse período entre 1040 e 1044 repartiu-o em retiros por quatro *ribāt's*, em estadias que poderão ter sido iguais ou desiguais nas permanências, mas que também são importantes pela sequenciação de referências explícitas a localidades já então pré-existentes.

Uma primeira estadia, de retiro e ensino, na região de Badajoz. Apontamos para que esse lugar tivesse sido em Juromenha, castelo (*hiṣn*) já existente no século IX, quando das autonomias muladis²³, e que no final do século XII continuava tendo função de *ribāt*.²⁴

Uma segunda estadia teve lugar em Marachique (*hiṣn Marjīq*), onde al-Šantajiālī se radicou durante um segundo período, e onde também terá ensinado.

Uma terceira etapa aconteceu em Silves ou nas proximidades de Silves. Neste período ou eventualmente no anterior, ou em ambos porque sucessivos, al-Šantajiālī teve como discípulo Aḥmad ibn Mas'ūd al-Qanṭarī, indivíduo de uma família de juristas (*fuqahā'*) de Silves, os Banū al-Qanṭarī, e ele mesmo veio mais tarde a exercer funções daquela natureza na sua cidade, seguindo a tradição familiar²⁵.

E a última etapa de al-Šantajiālī no Ġarb al-Andalus, foi uma estadia no *ribāt* da Arrifana, no atual Município de Aljezur, e à época também integrando o espaço dependente de Silves (*'amal Šilb*).

Um enterramento que foi encontrado no *ribāt* da Arrifana, na campanha de escavações de 2009, identifica um indivíduo chamado Ibrāhīm ibn 'Abd al-Malik, que faleceu no ano de 1068 d. C.²⁶. Se atendermos ao lapso temporal, poderemos estar perante um possível discípulo de al-Šantajiālī; ou tratar-se apenas do epitáfio de um outro místico que também ali se foi estabelecer posteriormente à presença de al-Šantajiālī, e sem ter tido qualquer contacto com este mestre.

Aquela condição do *Ribāt* da Arrifana como local privilegiado para a vida mística, volta a reafirmar-se de novo, mais tarde, já no século XII d. C. quando Ibn

(1995), 117; LUCINI, Maria Mercedes - “Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla”, *E.O.B.A.* VII (1995), 301; ÁVILA, María Luisa - “Las mujeres “sabias” en al-Andalus”. In M^a J. Viguera (ed.) - *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid / Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid / Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, 139-184, 164-165.

²³ REI, António Rei e BRUNO, Patrícia - “Makḥūl ibn 'Umar, *Šāhib Jalmāniyya* (Senhor de Juromenha) (866 – 875 d. C.)”. *Callipole – Revista de Cultura* 28 (2022), 175-186.

²⁴ IBN AL-'ARABĪ - *Les Soufis d'Andalousie (Ruh al-Quds et Durrat al-Fakhira)*, trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris : Sindbad, 1979, 140-141; “Abū l-'Abbās Aḥmad b. Hammām, também conhecido como Al-Šaqāq (séc. VI / XII – VII / XIII), ofereceu-se como voluntário para a guerra na fronteira, tendo escolhido a *azóia* ou *ribat* de Juromenha (*Julumānya*), como local de destino. Pretendia lutar até conseguir a morte como mártir (*šahīd*)”. V. ainda Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...” 167.

²⁵ MARÍN, Manuela - “Familias de ulemas en Silves”. In Bruna Soravia e Adel Sidarus (ed.) - *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus*. Lisboa, Hugin, 2005, 205-206.

²⁶ Sobre Ibrahim b. 'Abd al-Malik, v. BARCELÓ, Carmen, GOMES, Rosa Varela, e GOMES, Mário Varela - “Estela Funerária Epigrafada, do Ribat da Arrifana (Aljezur)”. In *Cristãos e Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Encontros e Desencontros*. Lisboa: Instituto de Arqueologia e Paleociências das Universidades Nova de Lisboa e do Algarve, 2011, 147-156.

al-Munḍir de Silves também lá se recolheu em retiro, ainda antes de conhecer Ibn Qasī²⁷.

Al-Šantajīlī, em 1044 d. C. regressou a Córdoba, no que seria uma viagem curta para resolução de algumas questões²⁸, mas acabou falecendo na sua cidade natal, no início do ano de 1045.

Al-Šantajīlī, foi um homem extremamente devoto (*ābid*), sendo disso prova as quatro décadas em Meca, durante as quais realizou 35 Peregrinações, e em que visitou o túmulo do Profeta Muḥammad, em Medina, 72 vezes²⁹.

Foi um grande erudito (*ālim*) e um assumido místico (*ṣūfi*), que deixou discípulos no Ġarb, e dos quais o mais conhecido foi o atrás referido Aḥmad ibn Mas‘ūd al-Qanṭarī.

A partir deste período e durante mais de século e meio constata-se uma grande interligação entre mestres e discípulos de Marachique e também de Silves.

Um fator que terá sido importante para aquela proximidade entre as duas localidades foi o facto de ambas terem sido parte da região de Silves (*amal Šilb*), entre 1013 e 1048, que depois se tornou Taifa de Silves (1048-1063), e após 1063 ambas terem integrado a Taifa de Sevilha.

Não terá sido por acaso que al-Šantajīlī acabou fixando-se na região de Silves, então certamente mais tranquila do que Córdoba e mesmo a zona de Badajoz, e onde, para além propriamente de Silves, também Marachique e a Arrifana eram então partes integrantes, e em todos aqueles três lugares al-Šantajīlī esteve por longos períodos.

Durante a estadia de al-Šantajīlī no Ġarb, terão nascido, por volta de 1040, em Marachique dois meninos, que irão ser companheiros de estudo e de ensino, e que irão deixar marcas no futuro, respetivamente Ibn Šibrīn e Ibn Qintuluh, e que analisaremos em seguida.

²⁷ IBN AL-ABBĀR. *Hullat al-Sayarā...*, 202-211; DOMINGUES, J. Garcia - *História Luso-Árabe*, 2ª ed. Silves: CELAS, 2010 (ed.fac-sim. da 1ª ed., 1945), *passim*. Rei, “Os Místicos no Ġarb al-Andalus...”, 161.

²⁸ Talvez questões relacionadas com sua filha Khadīja bint Abī Muhammad `Abd Allah ibn Sa`īd al-Šantajīlī (v. IBN BAŠKUWĀL, *Kiṭāb al-Šila...*, nº 1425; ÁVILA, Maria Luisa - “Las mujeres “sabias” en al-Andalus...”, 164-165; VIGUERA MOLÍNS, Maria Jesús - “Dieciséis Mujeres andalusíes biografadas por el cordobés Ibn Baskuwal (494/1101- 578/1183)”. *Revista Al-Mulk* 14 (2016), 16.

²⁹ V. supra n. 21.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Šibrīn al-Marjīqī (Marachique, c. 1040 d. C. – Sevilha, 1110 d. C.)

Natural de Marachique, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Šibrīn³⁰ foi conterrâneo, companheiro e condiscípulo de Ibn Qintuluh, que trataremos em seguida.

Ibn Šibrīn seria de origem muladi (Ibn Šibrīn < “descendente de Severino”)³¹.

Terá feito os primeiros estudos na sua terra natal. Mais tarde, buscando ampliar os seus conhecimentos foi estudar com o famoso jurista maliki Abū al-Walīd al-Bājī³², com quem se tornou especialista em teologia e em direito.

Em virtude dos seus amplos conhecimentos foi, mais tarde, nomeado qāḍī (juiz) de Sevilha, cargo que exerceu até ao final da vida, tendo falecido em Sevilha no início de fevereiro de 1110 d. C.

Em Sevilha conheceu e tornou-se amigo de um outro místico do Ġarb, de Évora mais exatamente, Muḥammad ibn Khamīs al-Yāburī³³.

Este místico, tendo-se apercebido de que a sua vida estava no fim, pediu a Ibn Šibrīn que lhe rezasse a oração de funeral, o que efetivamente aconteceu, ainda no ano de 1109, e não muito antes do falecimento do próprio Ibn Šibrīn.

Durante o período entre 1089 e 1108 - entre o regresso punitivo dos Almorávidas ante a liberalidade e fraqueza das Taifas (1089); e a consolidação do poder almorávida em al-Andalus, impondo-se interna e externamente, vencendo os cristãos em Uclés (1108) -, quer Ibn Khamīs quer Ibn Šibrīn abandonaram Sevilha, por eventual descontentamento e desaprovação íntima dos conflitos inter-islâmicos, como, de forma similar, já acontecera no século IX com Šākīr ibn Junnāḥ, que trocou Beja por Marachique.

Ibn Khamīs foi para Ceuta, e Ibn Šibrīn, voltou ao seu Ġarb natal, mais exatamente a Silves, onde Ibn Qintuluh era jurista e *khaṭīb* da Mesquita principal (*al-masjid al-jāmi‘*). E em Silves, Ibn Šibrīn e Ibn Qintuluh, os dois mestres de

³⁰ IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila...*, n° 1135; Velho, *Varões Árabes Ilustres...*, 46; Marín e Ávila, “Nomina de sábios de al-Andalus...”, 158; CHEIKHA, Jomāa - “Silves (Shilb) ao longo da História segundo as fontes árabes”. *Xarajīb* 2 (2002), 47.

³¹ A *nisba* tribal “al-Juḍamī” que nalguns textos surge associada ao nome de Ibn Šibrīn, tratar-se-á de uma condição de *mawālī* (clientes) dos Banū Šibrīn a alguém árabe daquela origem. Um argumento a favor da origem muladi é o facto de os descendentes de Ibn Šibrīn, que se conseguem seguir até meados do século XIV, não usam aquela *nisba* árabe “al-Juḍamī”, mas todos usam “Ibn Šibrīn”. Se fossem efetivamente árabes não esqueceriam a sua origem (v. LUCINI, Maria Mercedes - “Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla”. *E.O.B.A.* VII (1995), 340).

³² IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila...*, n° 449; PONS BOIGUES, F. - *Ensayo de un diccionario bio-bibliográfico*. Madrid: 1898, 155.

³³ Sobre Muḥammad ibn Khamīs al-Yāburī, v. IBN JAMIS DE ÉVORA - *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā (El Lenguaje de los Sufis)*, (ed. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin e GARRIDO CLEMENTE, Pilar). Cáceres: Universidade da Extremadura, 2010, em especial 26-92; Marín e Ávila, “Nomina de sábios de al-Andalus...”, 153.

Marachique, ensinaram ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad al-Qaysī, conhecido por Ibn al-Tallā’, de quem falaremos adiante.

Terão regressado ambos, Ibn Khamīs e Ibn Šibrīn, a Sevilha, por um curto período, em que decorreram os epílogos de ambas as existências.

Ibn Šibrīn, sendo um assumido jurista, era simultaneamente um homem de mente rigorosa, atenta e escrupulosa (*muḥāsibī*), e nunca se tendo vendido a cargos mais proeminentes.

A partir de uma notícia referente a um seu descendente, um seu terceiro-neto, Abū Bakr Muḥammad ibn Šibrīn (nascido em Ceuta em 1276 d. C., e que terá falecido em Tunes, em 1346 d. C.), é possível estabelecer a uma linhagem muladi com origem marjīqī bastante longa, que cobre cerca de 400 anos, desde meados do século X d. C. a meados do século XIV d. C.³⁴

Abū l-Ḥasan Mūsà ibn Aḥmad ibn Mūsà ibn al-Ḥasan ibn Qintuluh al-Marjīqī (Marachique, c.1040 – Marachique, 1113)

Mūsà ibn Aḥmad ibn Qintuluh³⁵, o companheiro e conterrâneo de Ibn Šibrīn, seria também ele um muladi, com a particularidade de manter uma *nisba* com remota origem latina pois “Qintuluh” é a arabização do termo latino *Quintulo*, o pequeno *Quintus*.

Terá estudado, de início, na Marachique natal. E foi aprofundar os seus conhecimentos em direito para Córdoba, tendo como mestre Abū l-Walid ibn Rušd, *qāḍī* de Córdoba e avô do seu neto homónimo, que ficou celebrizado como “Averróis”³⁶.

Mūsà ibn Qintuluh estudou depois *Ḥadīṭ* (relatos proféticos) com Abū ‘Abd Allah ibn Farāj³⁷ e com Abū ‘Alī al-Ġassānī³⁸.

³⁴ KAHHĀLA, ‘Umar Riḍā - *Muḥjam al-mucallifīn. Tarājim muṣanni fi l-kutub al-‘arabiyya*. Damasco: Maktabah al-‘Arabiyya bi-Dimašqī, 1957-61, vol. VIII, 317; LUCINI, Maria Mercedes, “Andalusies...”, 340. V. ainda *Prosopografia de los ulemas de al-Andalus* (PUA), disponível em linha em: <https://www.eea.csic/pua/id/8372> [consultado em 25 agosto 2023].

³⁵ IBN AL-ABBĀR - *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. HARRĀS, ‘Abd al-Salām, 4 vols. Beirute: Dār al-Fikr, 1995, vol. 2, nº 451; v. ainda *Prosopografia de los ulemas de al-Andalus* (PUA), disponível em linha em: <https://www.eea.csic/pua/id/11078> [consulta em 25 agosto 2023]. Uma referência pontual e apresentando a grafia “Qantala”, em CARVALHO, António Rafael, “O Castro da Cola (Marachique/ Hisn Murūyīq): aspectos administrativos e religiosos – do final do Emirato al-Murābitūn até ao início da Fitna Murīdūn do šūfi Ibn Qasī (539/1144)”. *Cadernos Culturais d’Ourique V* (2012), 15.

³⁶ PUENTE, Cristina de la - “La transmisión de Hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/ XII a través de la biografía de Ibn Baškuwāl”. *E.O.B.A.* VII (1995), 240.

³⁷ *Ibidem*, p. 247.

³⁸ *Ibidem*, p. 246.

Mais tarde, já em Silves, com Ibn Šibrīn ensinaram ambos, e desses discípulos sobressai, sem dúvida, o já antes referido ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad al-Qaysī, também conhecido como Ibn al-Ṭallā’, e que trataremos mais adiante.

Ibn Qintuluh foi um jurista, filólogo, poeta e excelente orador. Foi *khaṭīb* da Mesquita principal (*al-masjid al-jāmi‘*) de Silves até ao final da sua vida.

Faleceu na sua Marachique natal e lá foi sepultado na mesquita local, junto à *qibla* (direção de Meca), em 1113 d. C.³⁹

Fez os seus estudos ainda durante o período das Taifas e depois fixou-se em Silves, numa periferia mais tranquila escapando às grandes cidades, onde tiveram lugar os grandes recontros e lutas, entre os estritos, mas poderosos Almorávidas, contra os liberais e decadentes Taifas.

Não procurou lugares mais chamativos, nem protagonismos, nem poder nas grandes cidades de al-Andalus.

Foi, de alguma forma, naquele período, como vimos, o protetor de Ibn Šibrīn, com quem manteve, à época, uma parceria de ensino que deu frutos, como já referimos e veremos também adiante.

Abū l-Ḥusayn ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Hišām b. Sa’d al-Qaysī, Ibn al-Ṭallā’ (Silves, 1082 d. C. – Silves, 1156 d. C.)

‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Hišām b. Sa’d al-Qaysī, Ibn al-Ṭallā’ foi um erudito silvense. Sobre a sua origem, temos reservas, uma vez mais, sobre a eventual *nisba* árabe qaysita, pelas razões já aduzidas atrás no relativo a Ibn Šibrīn.

Ibn al-Ṭallā’ começou os seus estudos na sua cidade, tendo aprendido com os dois mestres de Marachique, Ibn Šibrīn e Ibn Qintuluh.

Foi mais tarde para o leste de al-Andalus, tendo-se radicado em Múrcia onde, junto de Abū ‘Alī al-Šadāfī⁴⁰ estudou por um longo período.

Estudou ainda, em al-Andalus, com Abū ‘Abd Allah ibn Farāj⁴¹, com Abū ‘Alī al-Ġassānī⁴² e com Abū l-Qāsim al-Hawzanī⁴³.

³⁹ V. supra n. 35.

⁴⁰ Abū ‘Alī Ḥusayn b. Muḥammad b. Firruh, al-Saraqustī al-Šadāfī, Ibn Sukkara. Manzil Maḥmūd (Zaragoza), 454/1062 – Cutanda (Teruel) 514/1120. Jurista, asceta, especialista em tradições proféticas.

Conserva-se o dicionário composto por Ibn al-Abbār, *al-Mu’jam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī ‘Alī al-Šadāfī* (Compendio dos discípulos do Qadī e Imam Abū ‘Alī al-Šadāfī), onde constam biografias de 316 alunos de al-Šadāfī. PUENTE, Cristina de la - <https://dbe.rah.es/biografias/58990/al-sadafi> (consultado em 11-8-2023). V. ainda IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila...*, n.º 327; Pons Boigues, *Ensayo de un diccionario...* 177.

⁴¹ Puente, “La transmisión de Hadiz...”, 247.

⁴² *Ibidem*, 246.

⁴³ HOUR, Rachid El - “La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas”. *E.O.B.A.* IX (1999), 261-305: “Los Banū Hawzanī”, 293-295. Para além destes três Mestres, os outros mais de trinta mestres com quem Ibn al-Ṭallā’ aprendeu, em al-Andalus e no Oriente, justificam um futuro estudo só sobre este caso.

Viajou depois para o Oriente, onde escutou e estudou com um largo número de mestres.

Quando regressou a al-Andalus Ibn al-Tallā' foi nomeado, pelo poder almorávida, *qāḍī* (juiz) de Marachique.

Estava ele naquela condição e naquela localidade, quando um corpo armado de seguidores (*murīdūn*) de Ibn Qasī, em 1144, sob o comando de Ibn al-Munḍir e de Ibn Wazīr (os quais abordaremos em seguida), e que em rota de Silves para Beja, de caminho conquistaram Marachique aos Almorávidas.

Ibn al-Tallā' foi destituído do cargo de *qāḍī*, e tendo regressado a Silves, logo assumiu a função de *khaṭīb* na Mesquita principal de Silves.

Ibn Qasī, depois do regresso a Silves, após o período em que esteve Mértola (entre agosto e dezembro de 1144 d. C.), e onde tinha sido aclamado como *Imām* e *Mahdī*, o *ṣaykh* dos *murīdūn* destituiu Ibn al-Tallā' também de *khaṭīb*.

Ainda assim, Ibn al-Tallā' sobreviveu a Ibn Qasī e aos movimentos secundários que a revolta dos *Murīdūn* provocou, e ainda viu o poder almóada estabelecer-se quase totalmente em al-Andalus. Veio a falecer em 1156 d. C., tendo deixado fama de homem afável, acessível e generoso.

Foi um jurista (*faqīh*), um especialista nos Relatos Proféticos (*muḥādīṭ*), imām da Oração da 6ª feira (*khaṭīb*), juiz (*qāḍī*) e um gnóstico (*ārif*), ainda que com uma abordagem da vida espiritual muito diferente da de Ibn Qasī, sendo este um assumido ativista, e Ibn al-Tallā' um quietista. Foi ainda linguista e genealogista⁴⁴.

Abū l-Walīd Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Munḍir (Silves, c. 1096 – Salé [Marrocos] 1162 d. C.)

Abū l-Walīd Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Munḍir era um silvensense de muito antiga origem muladi. Era homem de excelente caráter. Estudou, desde muito novo, em Sevilha, em letras e em direito.

Regressado à sua Silves natal, presidiu ao Conselho Jurídico (*ṣūra*) da sua cidade.

Num dado momento da sua vida abandonou todos os cargos oficiais que detinha, deu os seus haveres e retirou-se para o *ribāt* da Arrifana.

No início da década de 30 do século XII d. C. Ibn al-Munḍir tornou-se companheiro de Ibn Qasī, e passou a ser o mentor jurídico do Movimento dos Murīdūn. A sua proeminência no Movimento é atestada pela correspondência que Ibn al-'Arīf de Almeria também lhe dirigiu.

⁴⁴ IBN AL-ABBĀR, *Takmilā li-kitāb al-Ṣila...* II, n° 1715; IBN AL-ABBĀR, *al-Mu'jam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī 'Alī al-Ṣadāfi...*, n° 232.

Ibn al-Munḍir reconheceu Ibn Qasī como seu guia espiritual (*muršīd*), e iniciou depois uma ação de chamamento à rebelião, peregrinando por toda a região.

Em 1144, Ibn al-Munḍir com Ibn Wazīr, conquistaram Marachique para o Movimento dos *Muridūn*, facto que conduziu à imediata destituição de Ibn al-Tallā' do cargo de *qāḍī* de Marachique.

Ibn al-Munḍir foi governador de Silves e chefe militar em várias campanhas, tendo-o recompensado Ibn Qasī com o título de “Poderoso por Deus” (*‘Aziz bi’llah*).

Em 1146 Ibn Qasī mandou-o atacar Ibn Wazīr, que inicialmente estivera no Movimento, mas se rebelara contra Ibn Qasī e se autonomizara em Évora e Beja.

Ibn Wazīr, que se encontrava em Beja, no confronto venceu Ibn al-Munḍir, prendeu-o e vazou-lhe os olhos. Ibn Qasī esqueceu Ibn al-Munḍir, e este esteve preso e na miséria entre 1146 e 1151.

Ibn al-Munḍir não perdoou Ibn Qasī, e quando finalmente foi libertado, transformou-se na alma da revolta do povo de Silves contra Ibn Qasī, quando este buscou uma aliança com Afonso Henriques. A revolta terminou com a morte de Ibn Qasī, por linchamento popular.

Ibn al-Munḍir, em quem os Almóadas não confiavam, levaram-no para o Norte de África, e lá terminou os seus dias em Salé, na costa do atual Marrocos, em 1162⁴⁵.

Abū Muḥammad Sydray ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Wazīr al-Qaysī (Silves, c. 1110 – Sevilha ?, c. 1175)

Abū Muḥammad Sydray ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Wazīr al-Qaysī, era natural de Silves, de origem muladi, e esteve ligado ao Movimento dos *Muridūn* na sua fase inicial.

Quando se ligou a Ibn Qasī, foi um dos primeiros incitadores à revolta, para o que deambulou por todo o Ocidente peninsular. Mais tarde Ibn al-Munḍir acompanhou-o naquela tarefa de pregação.

Quando começou a ação armada, Ibn Wazīr e Ibn al-Munḍir foram os conquistadores do Castelo de Marachique, facto que levou à destituição de Ibn al-Tallā' do cargo de *qāḍī* daquela povoação.

⁴⁵IBN AL-ABBĀR. *Ḥullat al-Sayarā...*, 202-211; Domingues, *História Luso-Árabe...*, *passim*. Na p. 211 García Domingues diz, sem remeter para qualquer fonte, que Ibn al-Munḍir teria falecido em 1162. Como o texto árabe é lacunar nas dezenas da data, dizendo apenas “oito ... e cinco centos”, sendo impossível ser 508 (1114 d. C.), corrigimos para “oito e cinquenta e cinco centos”, 558, que corresponde a 1162. V. ainda Rei, “Os Místicos no Garb al-Andalus...”, 161-162.

Após esta ação militar, que culminou com a submissão de Beja ao Movimento dos *Muridūn*, Ibn Wazīr e Ibn al-Munḍir foram a Mértola reconhecer Ibn Qasī como seu Imām.

No entanto, algum tempo depois, por causa de uma discussão que teve com Ibn Qasī, e ao fim da qual este último o mandou prender, Ibn Wazīr afastou-se de Ibn Qasī, e tornou-se mesmo seu inimigo.

Em 1146 Ibn Qasī mandou Ibn al-Munḍir atacar Ibn Wazīr, que se autonomizara em Évora e Beja. Ibn Wazīr encontrava-se em Beja e no confronto venceu Ibn al-Munḍir. Prendeu-o, vazou-lhe os olhos e manteve-o na miséria entre 1146 e 1151.

E até à chegada dos Almóadas conseguiu ser o mais poderoso senhor do Ġarb al-Andalus entre os anos de 1146 e 1151, chegando a dominar Évora, Beja, Badajoz e Mértola e respetivas regiões, em que se incluíria Marachique⁴⁶.

Tendo começado com um perfil místico, Ibn Wazīr, ao afastar-se de Ibn Qasī, assumiu um papel mais político, procurando formas de tomar o poder, e de exercer esse mesmo poder.

De todo o movimento foi o único que soube adaptar-se às várias situações, e que conseguiu, para si e para a sua descendência, a sobrevivência pessoal e política, e até prosperou com o novo regime almóada tendo-se tornado um importante conselheiro militar do próprio califa, no relativo ao espaço do Ocidente peninsular⁴⁷.

Abū ‘Amr Murajjā ibn Yūnus ibn Sulaymān ibn ‘Umar ibn Yāḥyā al-Ġafiqī al-Marjīqī (Marachique, c. 1115 d. C. – Tânger, 1203 d. C.)

Murajjā ibn Yūnus al-Marjīqī⁴⁸ nasceu em Marachique, embora a *nisba* al-Ġafiqī, que surge associada à sua denominação, não nos garanta uma segura origem árabe, pois poderá tratar-se de uma situação semelhante à que terá existido com Ibn Šibrīn e com Ibn al-Tallā’, em que a *nisba* árabe revela não uma verdadeira linhagem árabe, mas uma condição de clientela (*mawlā*) a alguém árabe, e em que neste caso seria, alguém de origem al-Ġafiqī.

⁴⁶ Durante aquele período entre 1146 e 1151 Ibn Wazīr cunhou moeda e deixou uma lápide evocativa de obras no espaço da mesquita principal de Évora, e, quer nas moedas quer na lápide, usou o designativo de *Imām* (guia, chefe) e o *laqab* (título honorífico) de “*al-Manšūr bi-llah*” (O Vitorioso por Deus), o que evidencia a sua condição de ser então o principal senhor muçulmano do Ġarb al-Andalus. (V. Marinho, “Moedas muçulmanas...”, 177-196; BORGES, Artur Goulart de Melo - “Duas inscrições árabes inéditas no Museu de Évora”. *A Cidade de Évora* 67-68 (1984-85), 3-13).

⁴⁷ IBN AL-ABBĀR. *Ḥullat al-Sayārā...*, 271; IBN ŠĀHIB AL-ŠALĀ - *Al-Mann bi-l Imāma*, ed. AL-TAZĪ, ‘Abd al-Ḥadī. Beirute: Dar al-Andalus, 1964; trad. esp. HUICI MIRANDA, A. Valência, 1969; Domingues, *História Luso-Árabe...*, *passim*. A origem silvense dos Banū Wazīr vem referida por IBN SA’ĪD - *Al-Muġrib fi hulla al-Maġrib*, ed. Šawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols. Cairo: Dar al-Ma’arif bi Misr, 1953-1955, I, 382.

⁴⁸ IBN AL-ABBĀR - *Takmila li-kitāb al-Šila...*, nº 1152; IBN AL-ABBĀR - *Takmila li-kitāb al-Šila...*, II, nº 545; Marín, “Familias de ulemas...”, 207; Cheikha, “Silves (Shilb) ao longo da História...”, 48.

Murajjā ibn Yūnus começou a estudar com mestres da sua terra, mas foi depois para Silves onde estudou com Abū l-Qāsim Muḥammad al-Qanṭarī⁴⁹, neto de Aḥmad ibn Mas'ūd al-Qanṭarī, o qual fora discípulo de al-Šantajjālī, durante a estadia deste último no Ġarb al-Andalus, entre 1040 e 1044.

Tendo pouco mais de trinta anos quando começou a revolta dos *Murīdūn* sob a chefia de Ibn Qasī, não há qualquer informação relativa a este indivíduo, para o período entre 1144 e 1156, quando o poder almóada se impôs no Ġarb al-Andalus.

O seu mestre Abū l-Qāsim al-Qanṭarī fez parte de uma delegação da cidade de Silves que em 1163 foi prestar homenagem ao novo califa almóada, Abū Ya'qūb Yūsuf⁵⁰. Será que Murajjā ibn Yūnus teria ido nessa delegação e decidiu ficar pelo Mağrib?

Em algum momento da sua vida, antes ou depois daquela visita formal de homenagem, Murajjā ibn Yūnus radicou-se, definitivamente, para o Mağrib.

Fixou-se inicialmente em Ceuta, e depois em Tânger, tendo em ambas vivido e ensinado. E veio a falecer em Tânger, no ano de 1203 d. C.

Provavelmente durante o período em que esteve em Ceuta, onde assentara aquela linhagem dos al-Yaḥṣūbī, teve, entre os vários discípulos, um que se destacava pela sua ascendência: de seu nome Abū l-Faḍl 'Iyāḍ ibn Muḥammad ibn 'Iyāḍ al-Yaḥṣūbī, ou seja um neto do famoso Qadi 'Iyad⁵¹, o qual, curiosamente, tinha sido discípulo de Ibn Khamīs al-Yāburī, o amigo eborense de Ibn Šibrīn.

Homem correto e culto, foi um excelente linguista, gramático e recitador do Alcorão⁵².

⁴⁹ Marín, “Familias de ulemas...”, 206-209.

⁵⁰ Marín, “Familias de ulemas...”, 209.

⁵¹ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila...*, I, n° 1152; IBN AL-ABBĀR - *Takmila li-kitāb al-Šila...*, II, n° 545.

⁵² V. supra n. 48.

Conclusão

A partir de fontes biográficas andaluses, foi possível resgatar Marachique ao seu silêncio, e à estreiteza de uma cronologia que a remetia para um declinante e escuso período almorávida-almóada, em função de uma porta em cotovelo e de uma pouco atenta leitura das publicações de Abel Viana, no relativo àquelas significantes e significativas moedas do século XI.

Agora passamos a ter uma povoação que, pelo menos para o período islâmico, terá tido ocupação sempre.

Terá sido um possível reduto de hispano-godos logo após a conquista árabe de Beja e de Ossónoba em 712, e ao posterior assentamento de árabes naquelas regiões⁵³. Com o tempo ter-se-ão islamizado, se não antes, provavelmente a partir do início do século IX, quando as autonomias moçárabes desapareceram em todo o Ġarb⁵⁴, mas sem nunca abandonarem as suas raízes.

O nome “Qintuluh” (o pequeno Quintus) é a marca evidente de uma origem familiar romana, uma identidade nunca perdida, nem no período germânico, nem no islâmico. Um Severino que se islamiza e foi antepassado de Ibn Šibrīn. E mesmo os Banū Junnāh, e ainda que vindos de Beja, pelas suas onomásticas, seriam muladis.

As *nisbas* árabes “al-Juḍamī”, “al-Qaysī” e “al-Ġafiqī”, quanto a nós, identificam linhagens muladis que eram, ou teriam sido, clientes (*mawālī*) de árabes, muito provavelmente dos primeiros ocupantes após 712, geralmente designados de baladis (*baladiyyūn*).

Um argumento a favor das origens muladis, é o facto de os descendentes de Ibn Šibrīn, que se rastreiam até meados do século XIV, não usarem a *nisba* árabe “al-Juḍamī”, mas todos usarem “Ibn Šibrīn” nos seus conjuntos onomásticos. Se fossem árabes não esqueceriam a sua origem; sendo muladis, também não esqueceriam as suas.

Sendo Marachique uma pequena povoação encastelada (*hiṣn*) algures numa periferia, o Ġarb al-Andalus, de um al-Andalus já si periférico no mundo islâmico, ainda assim não se constata que estivesse de todo isolada culturalmente, pois deste grupo de dez indivíduos relacionados com Marachique, entre 874 e 1203, por origem, radicação ou trânsito, constata-se três que viajaram, estudaram e viveram no Oriente (explicitamente Meca, e implicitamente Cairuão e Cairo, etapas obrigatórias

⁵³ SIDARUS, Adel - “Assentamento árabe e primórdios do domínio islâmico em Beja (712-788)”. *Arquivo de Beja*, série III, II/III (1997), 3-15; REI, António - “Moçárabe. Conceitos e Realidades Cultural e Social (Séculos VIII – XII)”. *Xarajib* 8 (2015), 19.

⁵⁴ REI, António - “Os Condes de Coimbra no século VIII. Ascendências e descendências”. *Armas e Troféus* 16 (2014), 307-308; REI, António - “Profetismo moçárabe e / ou ideologia prospetiva neo-goda (séc. VIII - XI)”. In José Meirinhos, Celia López Alcalde e João Rebalde (eds.) - *Secrets and Discovery in the Middle Ages. Proceedings of the Congress*. Barcelona / Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales (FIDEM), 2017, 105.

de al-Andalus a Meca), enquanto os restantes sete tiveram as suas formações em al-Andalus (Sevilha, Córdova e Múrcia), mesmo no Ġarb al-Andalus (Beja e Silves), e até mesmo inicialmente em Marachique.

E constata-se também que existe em praticamente todo o grupo uma simbiose entre a formação jurídica (que em alguns dos casos deu origem a cargos relevantes: *faqīh*, *mufti*, *khaṭīb* e *qāḍi*); e a preocupação espiritual, que tomou várias formas, entre o ascetismo (*zuhd*), e o comprometimento com um mestre e uma linhagem de mestres (*taṣawwūf*), ou ainda uma forma intermédia, entre a erudição e a ascese, em que o conhecimento adquirido acaba produzindo um filtro de exame muito regular da consciência (*iḥtisab*).

Aquele Marachique, hoje chamado de Castro da Cola e deserta de gente, tem um passado islâmico bastante mais longo do que o que lhe era atribuído até há bem pouco, e onde foi possível resgatar rostos, indivíduos, vidas, que nos irão fazer olhar e sentir de outra maneira aquele sítio que, apesar de ermado, continua a manter uma vibração muito particular e, sem dúvida a preservar.

BIBLIOGRAFIA

Fontes árabes

- IBN AL-‘ARABĪ – *Les Soufis d’Andalousie (Ruh al-Quds et Durrat al-Fakhira)*. trad. ingl. de R.W. Austin, versão franc. de Gerard Laconte. Paris: Sindbad, 1979.
- IBN AL-ABBĀR – *al-Ḥulla al-Siyarā’*. ed. H. Mu’nis, 2 vols.. Cairo, 1963-1964.
- IBN AL-ABBĀR – *al-Mucjam al-Ṣadafī*. ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, IV). Madrid: 1885.
- IBN AL-ABBĀR – *Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, V-VI), 2 vols. Madrid: 1887-1890;
- IBN AL-ABBĀR – *Takmila li-kitāb al-Ṣila*, ed. HARRĀS, ‘Abd al-Salām, 4 vols. Beirute: Dār al-Fikr, 1995.
- IBN AL-ABBĀR, *Al-Mu’jam fī Aṣḥāb al-Qādī al-Imām Abī ‘Alī al-Ṣadafī* (Compêndio dos Condiscípulos do Qadī e Imam Abū ‘Alī al-Ṣadafī), ed. F. Codera, *Bibliotheca Arabico-Hispana* IV, Madrid, 1885.
- IBN AL-FARADĪ – *Ta’rīj culamā’ al-Andalus*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, VII-VIII). Madrid: 1891-1892.
- IBN BAŠKUWĀL – *Kitāb al-Ṣila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, I-II). Madrid: 1883.
- IBN JAMIS DE ÉVORA – *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā (El Lenguaje de los Sufis)*. ed. Mehmet Necmeddin Bardakçı, e Pilar Garrido Clemente. Cáceres: Universidade da Extremadura, 2010.
- IBN SA’ĪD – *Al-Muğrib fī hulla al-Mağrib*, ed. Šawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols. Cairo: Dar al-Ma’arif bi Misr, 1953-1955.
- IBN ŠĀḤĪB AL-ŠALĀ – *Al-Mann bi-l Imāma*. ed. ‘Abd al-Hadī al-Tazī. Beirute: Dar al-Andalus, 1964; trad. esp. A. Huici Miranda. Valência, 1969;

Fontes secundárias

- KAḤḤĀLA, ‘Umar Riḍā – *Mucjam al-mucallifin. Tarājim muṣanni fi l-kutub al-‘arabiyya*, XV vols. Damasco: Maktabah al-‘Arabiyya bi-Dimašqī, 1957-61.
- Prosopografía de los ulemas de al-Andalus* (PUA), disponível em linha em: <https://www.eea.csic/pua/id/8372> [consulta em 25 agosto 2023].

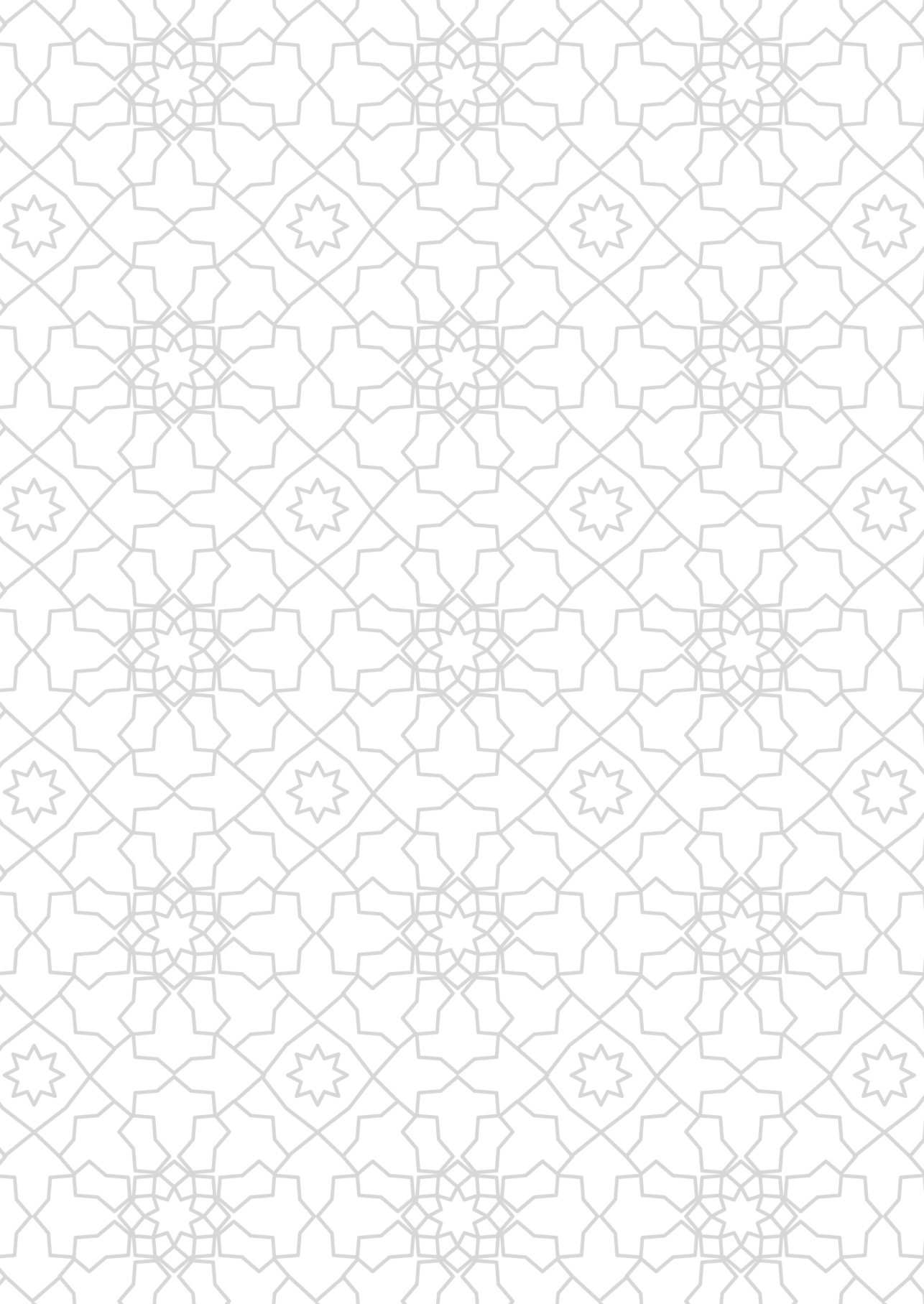
Estudos

- ‘ABDEL-KADER, ‘Ali Hassan (ed. e trad) – *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Londres: Gibb Memorial Trust – Luzac & Co. Ltd, 1976.
- ÁVILA, Maria Luisa – “Las mujeres “sabias” en al-Andalus”. in Mª J. Viguera (ed.) – *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid / Editoriales Andaluzas Unidas, 139-184.

- BARCELÓ, Carmen, GOMES, Rosa Varela, e GOMES, Mário Varela – “Estela Funerária Epigrafada, do Ribat da Arrifana (Aljezur)”. in *Cristãos e Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Encontros e Desencontros*. Lisboa: Instituto de Arqueologia e Paleociências das Universidades Nova de Lisboa e do Algarve, 2011, 147-156.
- BORGES, Artur Goulart de Melo – “Duas inscrições árabes inéditas no Museu de Évora”. *A Cidade de Évora* 67-68 (1984-85).
- CAÑADA JUSTE, Alberto – “Revisión de la Campaña de Muez: Año 920”. *Revista Príncipe de Viana* 174 (1985), 117-144.
- CARVALHO, António Rafael – “O Castro da Cola (Marachique/ Hisn Murýiq): aspectos administrativos e religiosos – do final do Emirato al-Murâbitûn até ao início da Fitna Murîdûn do şûfi Ibn Qasî (539/1144)”, *Cadernos Culturais d’Ourique* V (2012), 11-21.
- CHEIKHA, Jomâa – “Silves (Shilb) ao longo da História segundo as fontes árabes”. *Xarajib* 2 (2002), 41-52.
- CORREIA, Fernando Branco – “Castro da Cola”, in *Discover Islamic Art. Place: Museum With No Frontiers*, 2014, disponível em linha em: https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;ISL;pt;Mon01;30;pt
- CORREIA, Fernando Branco – *Intervenção Arqueológica no Castro da Cola – relatório*. Lisboa, 1997.
- DOMINGUES, J. Garcia – *História Luso-Árabe*, 2ª ed. Silves: CELAS, 2010 (ed.fac-sim. da 1ª ed., 1945).
- FIERRO, M., e MARÍN, M. – “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II / VIII – comienzos s. IV / X)”, in P. Cressier e M. García Arenal (eds.) – *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et du Maghreb occidentale*. Madrid: Casa de Velázquez / CSIC, 1998, 65-97.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes – “La pratica del precepto de al-amr bi-maruf wa-l-nahy an al-munkar en la hagiografía magrebí”. *Al-Qantara* XIII (1992), 143-165.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana – “A Cerâmica de Verde e Manganês do Castro da Cola (Ourique)”. in *Cerâmica Medieval e Pós-Medieval – métodos e resultados para o seu estudo*. Tondela: Câmara Municipal de Tondela, 1998, 57-65.
- HOUR, Rachid El – “La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas”. *E.O.B.A.* IX (1999), 261-305.
- LAOUST, Henri – *Les Schismes dans l’Islam*. Paris : Payot, 1977.
- LUCINI, Maria Mercedes – “Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla”. *E.O.B.A.* VII (1995), 295-375.
- MARÍN, Manuela – “Abû Saïd Ibn al-Arâbi et le développement du soufisme en al-Andalus”. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée - Minorités religieuses dans l’Espagne médiévale* 63-64 (1992), 28-38.

- MARÍN, Manuela – «Nómina de Sabios de al-Andalus (93-350/711-961)». *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (E.O.B.A.)* I (1988), 23-182.
- MARÍN, Manuela – “Familias de ulemas en Silves”, in Bruna Soravia e Adel Sidarus (ed.) - *Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus*. Lisboa: Hugin, 2005, 201-219.
- MARÍN, Manuela – “Los Ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”. in Filipe Themudo Barata (ed.) – *Elites e redes clientelares na Idade Média*. Évora: Colibri/CIDEHUS-EU, 2001, 27-44.
- MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa – “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”. *E.O.B.A.* VII (1995), 55-189.
- MARINHO, J. R. – “Moedas muçulmanas de Beja e de Silves, Sesimbra, 1968”. *O Arqueólogo Português*, Série IV, 3 (1985), 177-196.
- MESTRE, J. F. – *Cerâmica Muçulmana do Castro de Nossa Senhora da Cola*. Ourique: 1992.
- MOLINA, Luis – “Lugares de destino de los viajeros andalusies en el Ta’rij de Ibn al-Faraḍī”. *E.O.B.A.*, I (1988), 585-610.
- PEREIRA, Gabriel – *Notas d’Archeologia*. Évora: 1879.
- PONS BOIGUES, F. – *Ensayo de un diccionario bio-bibliográfico*. Madrid: 1898.
- PUENTE, Cristina de la – <https://dbe.rah.es/biografias/58990/al-sadafi> (consultado em 11-8-2023).
- PUENTE, Cristina de la – “La transmisión de Hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Baškuwāl”. *E.O.B.A.* VII (1995), 231-284.
- REI, António Rei e BRUNO, Patrícia – “Makḥūl ibn ‘Umar, *Ṣāhib Jalmāniyya* (Senhor de Juromenha) (866 – 875 d. C.)”. *Callipole – Revista de Cultura* 28 (2022), 175-186.
- REI, António – “Moçárabe. Conceitos e Realidades Cultural e Social (Séculos VIII – XII)”, *Xarajib* 8 (2015), 13-27.
- REI, António – “Os Condes de Coimbra no século VIII. Ascendências e descendências”. *Armas e Troféus* 16 (2014), 295-311.
- REI, António – “Os Místicos no Ġarb al-Andalus e os modelos sociológicos das suas vivências (séculos X a XIII)”. *Revista Diálogos Mediterrânicos* 13 (2017), 152-174, disponível em linha em: www.dialogosmediterraneos.com.br
- REI, António – “Profetismo moçárabe e / ou ideologia prospetiva neo - goda (sécs. VIII - XI)” José Meriinhos, Celia López Alcalde e João Rebalde (ed.) – *Secrets and Discovery in the Middle Ages. Proceedings of the Congress*. Barcelona / Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales (FIDEM), 2017, 101-111,
- RESENDE, André de – *De Antiquitatibus Lusitaniae*. Évora, 1593.
- SIDARUS, A. – “Assentamento árabe e primórdios do domínio islâmico em Beja (712-788)”. *Arquivo de Beja*, série III, II/III (1997), 3-15.

- SIDARUS, Adel – “A islamização religiosa do extremo Gharb al-Andalus (séculos VIII-X)”. in Teresa J Gamito (ed.) - *Portugal, Espanha e Marrocos – O Mediterrâneo e o Atlântico*. Faro: Universidade do Algarve, 2004, 113-132.
- SIDARUS, Adel – “O Alentejo durante a Grande Dissidência Luso-Muçulmana do Século IX/X”. in *Actas do Encontro Regional de História «Nós e a História»*. Évora: Universidade de Évora, 1990, 31- 43.
- SIDARUS, Adel – “Um texto árabe do século X relativo à nova fundação de Évora e aos Movimentos Muladi e Berbere no Ocidente Andaluz”. *A Cidade de Évora 71-76* (1988-1993), 7-37.
- VASCONCELOS, José Leite de – *De terra em terra*, vol. II. Lisboa: 1927 (1ª publ. in “Excursão pelo Baixo Alentejo – 1897”, *O Archeologo Português* XXIX (1933), 230-240.
- VEIGA, Estácio da – “Tempos Prehistoricos”. *Antiguidades Monumentaes do Algarve*, 1891, 196-198.
- VELHO, Martim – *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*. Évora: 1965
- VIANA, Abel – “Notas Históricas, Arqueológicas e Etnográficas do Baixo Alentejo”. *Arquivo de Beja* XV (1958), XVI (1959), XVII (1960).
- VIGUERA MOLÍNS, Maria Jesús – “Dieciséis Mujeres andalusíes biografadas por el cordobés Ibn Baskuwal (494/1101- 578/1183)”. *Al-Mulk* 14 (2016), 9-18.
- VILAS-BOAS, Frei Manuel do Cenáculo – *Cuidados literários do prelado de Beja em graça do seu bispado*. Lisboa: 1791.



El ascenso místico al Paraíso por medio del Vacío del mihrāb. Memoria, identidad y experiencia sensorial en época Omeya¹

Belén Cuenca

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla

Resumen

En el presente capítulo se prestará atención a la simbología del vacío en el mihrāb en los primeros años de codificación de la ortodoxia islámica. El mihrāb es uno de los elementos principales que componen el espacio de culto islámico y centro de la liturgia individual y colectiva. La tradición islámica vincula este nicho vacío a un recuerdo del Profeta Muhammad y que marca la dirección de la oración a La Meca. El vacío de su interior ha quedado relacionado con el rechazo de la ortodoxia islámica a las representaciones figurativas. Sin embargo, el contexto cultural y religioso en el que se desarrolla el islam en sus primeros años, relacionado con la dinastía Omeya, estaba influenciado por una nueva forma de concebir tanto el espacio de culto como el concepto de lo sagrado en términos mucho más abstractos. En este escrito se propone una forma distinta de entender el mihrāb y la intención emocional del vacío bajo el gobierno Omeya, cuyo mejor ejemplo iconográfico será el mihrāb de la ampliación de al-Ḥakam II en la Mezquita de Córdoba.

Palabras clave

vacío; mihrāb; microcosmo; espacio sagrado; emoción

¹ Este capítulo ha sido financiado por la Unión Europea: “NextGenerationEU”, por el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia y por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España, en el marco de las Ayudas “Margarita Salas” para la recualificación del Sistema Universitario Español 2021-2023 convocadas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla.

Biografía

La autora es investigadora postdoctoral en la modalidad de ayudas “Margarita Salas”. La investigadora es doctora con SB cum laude en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (2021). También es graduada en Historia del Arte y Máster Universitario de Ciencias Religiones, ambas titulaciones otorgadas por la Universidad Complutense de Madrid en 2015 y 2016, respectivamente. Sus investigaciones han combinado la metodología en Historia del Arte junto a la Antropología de la Religión y la Islamología, lo cual dio lugar a una tesis doctoral que volvía sobre cuestiones simbólicas y relaciones interculturales que tenían su reflejo en el arte islámico de época Omeya en la Península Ibérica. En la actualidad, la autora realiza una estancia de investigación en el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, donde investiga sobre las manifestaciones artísticas y religiosas de la comunidad mudéjar en el Reino de Valencia, un patrimonio que debe ser puesto en valor por su peligroso estado de conservación. La investigadora ha participado como miembro del equipo de trabajo del *Proyecto de Investigación al-Acmes*, liderado por la Universidad Complutense de Madrid y compuesto por un consorcio de más de diez centros de investigación europeos, financiado por el Ministerio de Innovación y Ciencia del Gobierno de España (2018-2022). También realizó una estancia de investigación predoctoral en la Universidad de Granada, en el Departamento de Antropología Social.

Ha publicado sus investigaciones en capítulos de libros y artículos científicos y de transferencia del conocimiento, además de haber participado en más de cincuenta congresos nacionales e internacionales.

Mystical ascent to Paradise through the Empty miḥrāb. Memory, identity and sensorial experience in Umayyad times

Abstract

In this chapter, attention will be paid to the symbology of the empty in the miḥrāb in the first years of codification of Islamic orthodoxy. The miḥrāb is one of the main elements that compose the Islamic sacred space and the center of individual and collective liturgy. Islamic tradition links this empty niche to a memory of the Prophet Muhammad and that it marks the direction of prayer to Mecca. The emptiness of its interior has been related to Islamic orthodoxy's rejection of figurative representations. However, the cultural and religious context in which Islam developed in its early years, related to the Umayyad dynasty, was influenced by a new way of conceiving both the cult space and the concept of the sacred in

much more abstract terms. This paper proposes a different way of understanding the mihrāb and the emotional intention of emptiness under the Umayyad government, whose best iconographic example will be the mihrāb of the extension of al-Ḥakam II in the Mosque of Córdoba.

Keywords

empty; mihrāb; microcosm; sacred space; emotion

Biography

The author is a postdoctoral researcher under “Margarita Salas” Grant Program. She holds a Ph.D with *SB cum laude* in History and Humanistic Studies: Europe, America, Art and Languages from the University Pablo de Olavide in Seville (2021). She also graduated in Art History and done a Master’s degree in Religious Sciences, both awarded by the University Complutense of Madrid in 2015 and 2016, respectively. Her research combines the methodology of Art History with the Anthropology of Religions and Islamology, resulting in a doctoral thesis that revisits symbolic issues and intercultural relationships reflected in Ummayad Islamic art in the Iberian peninsula.

Currently, the author is conducting a research stay in the Area of Arabic and Islamic Studies at the University of Alicante, where she researchs about the artistic and religious demonstrations of the Mudéjar community in Valencia Kingdom. This cultural heritage requires valorization due to its precarious state of preservation. The researcher has participated as team member in the Research Project Al-Acmes, led by University Complutense of Madrid and composed by a consortium of over ten European research centers, funded by Ministry of Innovation and Science of the Government of Spain (2018-2022). She also completed a predoctoral research stay at the University of Granada in the Social Anthropology Department.

Her research findings have been published in book chapters and scientific articles, as well as in knowledge transfer publications. Additionally, she has actively participated in more than fifty national and international scientific conferences.

Institución/Institution: Universidad/University Pablo de Olavide, Sevilla.

Contacto/contact: bcueabe@upo.es / dhpatrimonio@gmail.com

Introducción

Los elementos que componen el espacio de culto y que sirven a fines rituales constituyen un *totum* en cooperación, haciendo que el lugar litúrgico actúe como un cuerpo perfectamente coordinado en plena acción ritual. Este hecho del ritual reiterado del mismo modo tiene como principal fin generar una serie de sensaciones y expectativas entre la comunidad de creyentes que participa en él. Por tanto, conocen los significados de cada elemento que participa del ritual en el presente, pero también es importante considerar que la forma de comprender dichos elementos se codifica a lo largo del tiempo.² Las antiguas cámaras de los dioses en los espacios templarios egipcios o mesopotámicos, en el concreto *opisthodomio* griego, incluso en la *stupa* de Buda en India o, más atrás, en los santuarios prehistóricos, se situaban en la parte más alejada del acceso al lugar sagrado. Idéntica posición ocupa el mihrāb en el contexto de la mezquita. Por esta razón, en el presente estudio se plantea que el mihrāb podría haber contenido otros significados simbólicos, más cercanos al contexto cultural en el que se desarrolla el islam en sus inicios, como un recuerdo de la presencia de lo sagrado.³

El mihrāb constituye uno de los elementos más importantes en la arquitectura de mezquita. Tradicionalmente, marca visualmente la dirección del rezo en el muro de alquibla.⁴ Sin embargo, en el presente texto se plantea la posibilidad de que el mihrāb, en sus inicios, caracterizado por su vacío, pudiera haber adquirido otras connotaciones simbólicas vinculadas con tradiciones religiosas presentes en el Mediterráneo de la Tardorromanía. Para ello, se tomará como ejemplo el mihrāb monumental de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba, realizado en la segunda mitad del siglo X. Por la posición que ocupa en el contexto de la Mezquita de Córdoba y la articulación de la maqsura califal, esta sala, de dimensiones inusuales y completamente vacía, podría recuperar la idea del *sancta sanctorum* y del templo microcósmico, espacio ritual que permite experimentar el ascenso místico al Paraíso.⁵ Empero, un santo de los santos transformado a un lenguaje islamizado, en un ejercicio de memoria orquestado por el segundo califa Omeya en Occidente. Para ello, se atiende no solamente a los recursos estéticos que se despliegan tanto en la fachada de acceso como en el interior de la sala, ya investigados por Susana Calvo,⁶

² DURKHEIM, E. – *Elementary forms of the Religious Life*. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1954, 375.

³ PARADA, M. – “El trono preparado. Reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte tardoantiguo y su proyección en la Hispania visigoda y al-Andalus”. *Anales de Historia del Arte* 23 (2013), 110-111.

⁴ MAÍLLO, F. – *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Akal, 1999, 156.

⁵ SCHIBILLE, N. – *Hagia Sophia and the Byzantine aesthetic experience*. Londres: Routledge, 2014, 137.

⁶ CALVO, S. – “La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones”. *Goya: Revista de Arte* 323 (2008), 89-107.

sino que se realizará un recorrido por las implicaciones y expectativas emocionales que generaba la presencia de una sala completamente vacía y llena de luz, en el lugar más profundo de la Mezquita de Córdoba. Así pues, la importancia reside en cómo es percibida la imagen del mihrāb vacío por parte de los espectadores, es decir, los participantes del ritual.

El mihrāb en la tradición ortodoxa islámica. La memoria del Profeta

Los māhārīb (sg. mihrāb) suelen mostrarse como nichos excavados en el muro a modo de hornacina, coronados por una venera en numerosos ejemplos. Uno de los casos más paradigmáticos es el de la Mezquita de Medina, datado en el siglo VIII y con unas dimensiones considerables.⁷ Según la ortodoxia islámica, el mihrāb tiene la misión de señalar la dirección del rezo en el muro de alquibla hacia La Meca.⁸ Sin embargo, la tradición de dirigir la oración hacia Meca quedó recogida en un hadiz del historiador al-Bujari, siglo IX, donde identifica la Mezquita Sagrada coránica con el santuario de La Meca y pone en relación la orientación con las acciones del Profeta:

“Una vez establecida la obligación de rezar, Mahoma dirigió sus oraciones hacia Jerusalén, pero al cabo de dieciséis meses pidió permiso a Gabriel para cambiar de dirección. Éste le transfirió la aleya «Vemos tu rostro revolviéndose al mirar al cielo. Te volveremos hacia una alquibla con la que estarás satisfecho: Vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección», por lo que Mahoma se orientó hacia la Kaaba, qibla de los Profetas, en un claro gesto de diferenciación y ruptura con los judíos.” (*Sahih*, 397. Rius, trad.)⁹

El mihrāb con la forma de un nicho cóncavo no aparece en la arquitectura de mezquita inmediatamente después de la muerte del Profeta, siendo en los primeros tiempos una pequeña señal realizada en el muro de alquibla.¹⁰ No obstante, el historiador del arte Oleg Grabar apunta a que esto no parecía suficiente razón para explicar la ausencia arqueológica de māhārīb anteriores al siglo IX, ya que la

⁷ GRABAR, O. – *The formation of Islamic Art*. Londres: Yale University Press, 1973, 121.

⁸ Maíllo, *Vocabulario de...*, 156.

⁹ RIUS, M. – *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000, 72.

¹⁰ Maíllo, *Vocabulario...*, 156.

orientación de la mezquita la marca la totalidad del muro sagrado, no únicamente el mihrāb.¹¹

La tradición islámica suele atribuir la colocación de los primeros mǎhārīb a los tiempos del califa al-Walid I (m. 715), como sucedió en Egipto durante la dominación Omeya, según referencias documentales tardías¹².

Según la ortodoxia islámica y ya se ha indicado, la presencia -e importancia- del mihrāb es precisa para dirigir el rezo hacia la *Kaaba* situada en La Meca. Una de las problemáticas con respecto a esta cuestión ha sido el asunto de la orientación de las primeras mezquitas.¹³ El interés con respecto a esta pregunta reside, por tanto, en averiguar cuándo comenzó a estandarizarse la orientación a La Meca en los oratorios islámicos, debido a que mezquitas como la de Damasco, las primeras mezquitas en el Norte de África o la Mezquita de Córdoba están orientadas hacia el orto del sol en el solsticio de invierno.¹⁴ Según este hecho, muy conocido,¹⁵ se puede concluir que la fijación de la orientación a La Meca, así como de otros elementos que otorgan particularidad al desarrollo de la religión islámica, tienen un proceso de codificación progresivo. La mayor parte de estos elementos parecen cristalizar hacia el siglo IX, en el contexto abasí, coincidiendo con la recopilación definitiva de los textos coránicos y de canonización de la vida del Profeta con el desarrollo del Hadiz.¹⁶

Cabe colegir, por tanto, que antes del siglo IX el islam tanto en sus manifestaciones espirituales como visuales cuenta con un proceso de transformación de tradiciones previas que resulta sumamente interesante y será el hilo conductor para las siguientes páginas. Es importante destacar algo que señaló Stephen Shoemaker, en tanto que las primeras comunidades proto-musulmanas de los siglos VII y VIII, que contaban con un reducido número de seguidores, mantuvieron la tradición de dirigir el rezo hacia Jerusalén.¹⁷ Este hecho resulta del todo lógico, pues Jerusalén se mantendrá como una de las ciudades santas del islam, sobre todo en época Omeya, relacionada también con episodios de la vida del Profeta Muhammad. Una de las más conocidas, importante para las próximas páginas, se vincula con la sura coránica al-‘Isrā, que narra el ascenso a los cielos del Profeta en su viaje nocturno en

¹¹ Grabar, *The formation of...*, 1978, 121.

¹² CALVO, S. – *Las Mezquitas de al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2014, 57-59.

¹³ Rius, *La alquibla en...*; KING, D. – “The enigmatic orientation of the Great Mosque of Cordoba”. *Suhalyl: International Journal for History of Exact and Natural Sciences in Islamic Societies* 16/17 (2019), 33-111.

¹⁴ Rius, *La alquibla en...*, 19; Calvo, *Las Mezquitas...*, 178.

¹⁵ Ver también: SAMSÓ, J. – *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 1992; GONZÁLEZ, C. – *Las mezquitas de la Córdoba islámica. Concepto, tipología y función urbana*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2015.

¹⁶ MALLAT, C. – “Readings of the Qur’ān in London and Najaf: John Wansbrough and Muḥammad Bāqir al-Ṣadr”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1 (1994), 166.

¹⁷ SHOEMAKER, S. – *The Death of a Prophet. The end of Muhammad’s life and the beginnings of Islam*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2010, 220.

sueños. Este episodio se conmemoró y materializó con la construcción de la Cúpula de la Roca por orden del califa Omeya ‘Abd al-Mālik justo en el lugar donde se ubicaba el sancta sanctorum en el interior del Templo de Jerusalén.

Como se ha indicado con anterioridad, séra al-Bujari (810-870), junto con otros tradicionistas vinculados al califato abasí de Bagdad, los que desarrollaron la idea de que la masjid al-Aqsa, el recinto sagrado más lejano para los seguidores del Profeta en Medina y así mencionada en los textos coránicos se situara en la ciudad de Jerusalén¹⁸. Y desde allí se produjese el Ascenso a los Cielos del Profeta. La propia sura en las aleyas 1-3 alude a Moisés, personaje que según el relato bíblico ascendió a los cielos y cuya “alianza” con Dios permaneció en Jerusalén, en un espacio del Templo. Posteriormente, la dinastía Omeya construyó en este mismo lugar los primeros edificios conmemorativos: la Cúpula de la Roca y la Mezquita al-Aqsa.

Sin embargo, la ortodoxia abasí generada en Bagdad entre los 800-850 estableció definitivamente que el rezo debía dirigirse a La Meca,¹⁹ tal vez para desvincularse de los lugares sagrados promocionados por la dinastía Omeya en Oriente Próximo, a la que habían derrocado, así como para alejarse de las tradiciones judeocristianas. Se ha de considerar que los califas abasíes incorporaron la Cúpula de la Roca y de la Mezquita al-Aqsa en Jerusalén a los lugares sagrados marcados por la ortodoxia islámica dotándolos de un nuevo nivel de significado que, incluso, se observa en las crónicas de conquista.²⁰ Así, Jerusalén pasa a formar parte de un itinerario sagrado a través de espacios que conmemoran la posibilidad de acercamiento a Dios,²¹ de fundamento únicamente musulmán, con arraigo en una tradición ligada al Profeta y recogida en los textos coránicos.²²

En definitiva, la colocación del mihrāb como punto esencial del ritual y lugar de recuerdo del Profeta, parece constituir una tradición irradiada desde la órbita abasí, fruto de la conformación de la historia sagrada del islam generada gracias a la labor de los califas de Bagdad. Pero en sus inicios vinculados a la dinastía Omeya y a Jerusalén, se plantea la probabilidad de que el mihrāb aglutinase antiguos niveles de significado iconológico, mantenido por los califas Omeyas en al-Andalus, y que se observarán con el ejemplo del mihrāb *de al-Hakam II* en la Mezquita de Córdoba.

¹⁸ Grabar, *The formation of...*, 50.

¹⁹ Shoemaker, *The death...*, 241-244.

²⁰ Grabar, *The formation of...*, 50.

²¹ HALBWACHS, M. – *Topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2014, p. 46. El proceso de creación de itinerarios sacros promocionados por el poder regio no es una novedad en el contexto de los Santos Lugares. Como explica Halbwachs a propósito del itinerario de peregrinación creado a partir del siglo IV gracias a los relatos de los Evangelios, la intención sobre estos Santos Lugares es generar «testimonios sensibles» donde el pasado de estos personajes piadosos puede percibirse. Es decir: «El pasado se convierte parcialmente en presente: se toca, se está en contacto directo con él».

²² Mallat, “Readings of the Qur’ān...”, 166.

La interpretación del Vacío: el miḥrāb como paradoja de la visibilidad de lo invisible

“Desde luego hay mezquitas muy sobrias, pero hay otras en las que el vacío «habla», y lo hace con una fuerza tal que estrangula y corta la respiración.”²³
(Otto, 2009: 123).

El miḥrāb se caracteriza por la elocuencia del vacío.²⁴ Este vacío se ha interpretado como una de las posiciones más características de la ortodoxia islámica: la prohibición de representar a la divinidad con atributos humanos. Sin embargo, en el proceso de formación de la estética islámica se deben analizar una serie de circunstancias vinculadas al contexto cultural en el que se desarrolla, más allá de lo que la historia sagrada musulmana, recopilada tardíamente, haya querido transmitir.²⁵

Se conoce que a partir del siglo VI se impulsó una nueva concepción del templo relacionada con la *Renovatio Imperii* de Justiniano I y Teodora de Constantinopla. De forma progresiva, la divinidad se comprenderá en términos más trascendentes, simbólicos y metafóricos.²⁶ Lo sagrado toma cuerpo por medio de la potencia de su invisibilidad, apoyándose en la recuperación de aquellos textos sagrados que así lo manifiestan. El caso más paradigmático será el Éxodo y el ascenso de Moisés al Sinaí, donde se establece que pudo observar la Gloria de Dios, pero no su rostro.²⁷

En esta ocasión la atención recaerá en algunas posibles interpretaciones del miḥrāb por medio de su lectura desde el contexto artístico y cultural ligado a la nueva concepción del templo como microcosmos²⁸, donde existe un espacio de habitación de la divinidad. Precisamente, el miḥrāb de al-Ḥakam II en la Mezquita

²³ OTTO, R. – *Ensayos sobre lo Numinoso*. Madrid: Trotta, 2009, 123.

²⁴ TORRES-BALBÁS, L. – “Nichos y arcos lobulados”. in *al-Ándalus* 21. Madrid: Instituto Miguel Asín, 156.

²⁵ Shoemaker, *The death of...*, 3 y ss.

²⁶ Algunas interpretaciones, a nuestro juicio un tanto obsoletas, han vinculado la eliminación de elementos figurativos para la representación de lo sagrado en el islam con la crisis iconoclasta desarrollada en el Imperio Romano de Oriente a lo largo del siglo VIII. Se ha comprobado que este iconoclasmo se desarrolló en un ambiente muy concreto, en Constantinopla, y que se convirtió en un problema de estado durante el gobierno del emperador León III. Ver: GRABAR, A. – *La iconoclastia bizantina*. Madrid: Akal, 1998, 16-17 y 112; BLOCH, M. – *Los Reyes Taumaturgos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008, 63. Sin embargo, según nuestro criterio, este hecho está relacionado con una eliminación de la idea de Dios con atributos humanos presente desde la codificación del templo microcósmico a lo largo de la cuenca mediterránea durante la Antigüedad Tardía y los inicios de la Alta Edad Media.

²⁷ Éxodo 33, 19-23. Disponible online: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=%C3%89xodo%2033%3A12-23&version=DHH> (consultado el 29 de diciembre de 2023).

²⁸ Ver las características del templo microcósmico en: GRABAR, A. – *The art of Byzantine Empire: Byzantine Art in the Middle Ages*. Nueva York: Greystone, 1967, 59-74.

de Córdoba, por su antigüedad y a su estado de conservación, representa un ejemplo muy ilustrativo para observar el fenómeno.²⁹

El desarrollo del templo microcósmico representa la visualización de toda una filosofía relacionada con el entendimiento del monoteísmo en clave neoplatónica, cuyo fin último es la salvación del alma y el alcance del Paraíso eterno.³⁰ A partir del siglo VI, con la construcción de Santa Sofía de Constantinopla, se observará como el espacio sagrado se transforma durante el ritual en un lugar de experimentación con la grandeza de lo sagrado, cuyo culmen se recoge en la generación de una serie de expectativas emocionales que producen la observación, o experimentación, de la Gloria de Dios.³¹ Para ello, recursos estéticos como la luz y la penumbra, la recitación de los himnos, la ocultación de los oficiantes y de la pareja imperial, los colores, etc., preparan al fiel para sentir.³² Uno de los recursos más interesantes es la observación, parcial, del vacío de la Morada Sagrada, bañada por la luz, situada en el espacio más íntimo del santuario -en el ábside, al fondo de la nave principal y oculto por diferentes elementos arquitectónicos-. Esta forma de interpretar el ritual y comprender lo sagrado en términos abstractos se apoya en un gran desarrollo de la literatura religiosa y la utilización de metáforas en la cultura visual, a lo largo de los siglos VI y IX. Coincide, por tanto, con los inicios del islam y la construcción de las primeras mezquitas. Como señala Cox, la imagen humana de Dios deja de tener importancia en este contexto cultural mediterráneo y su representación se torna invisible, en una “estructura espiritual” captada por medio de elementos físicos y de una estética de lo trascendental que se potencia gracias a la utilización de la luz y del vacío.³³

Tanto en la capital imperial, Constantinopla, como en otras regiones del Imperio Romano de Oriente, se puede observar este tipo de expresión artística, de carácter monumental, ligada a la representación simbólica de lo divino por medio de la iconografía del templo y la recuperación de metáforas presentes en las leyendas antiguas, y comunes, a las tres religiones monoteístas.³⁴ Las regiones influenciadas por el Imperio Romano de Oriente en el Norte de África, incluyendo Egipto, Oriente Próximo, así como el Occidente latino y la Península Ibérica mantuvieron una actividad constructiva muy activa tal y como reflejan los restos conservados de basílicas levantadas o ampliadas durante los siglos VII al IX.³⁵ La importancia

²⁹ Ver: CUENCA, B. – “Islam y Arte. El simbolismo del templo microcósmico en la maqsura de al-Hakam II”. *Imago Crítica. Revista de Antropología, Comunicación y Estudios Culturales* 9 (2024) [en prensa].

³⁰ BROWN, P. – *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971, 65 y ss.

³¹ Schibille, *Hagia Sophia...*, 91 y ss.

³² Durkheim, *Elementary forms...*, 3 y ss.

³³ COX-MILLER, P. – *The corporeal imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, 30-31.

³⁴ Parada, “El trono preparado...”, 122.

³⁵ KRAUTHEIMER, R. – *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Madrid: Cátedra, 2005, 330-351.

de estos espacios de culto reside en la reproducción de la nueva estructura interior del templo microcósmico, caracterizada por su articulación compleja que oculta el santo de los santos, y con un protagonismo esencial de la cúpula delante del santuario, símbolo de la bóveda celeste y donde se sitúa el Trono de Dios.³⁶ Esta misma estructura es la que posteriormente se reproduce en la ampliación califal de al-Ḥakam II de la Mezquita de Córdoba, con una cúpula delante del monumental mihrāb.

La memoria del *mihrāb Dawwud*³⁷ y la leyenda del Tabernáculo en el espacio sagrado Omeya

Tanto Moisés, como David como Salomón constituyen tres personajes clave en las leyendas que envuelven al desarrollo del templo microcósmico. El primero, por representar el ascenso a los cielos, la contemplación de la Gloria de Dios y transmisor de la revelación de la Morada Sagrada en la Tierra.³⁸ El segundo, el rey David, por haber instalado definitivamente la Morada en Jerusalén, protegiendo el Pacto entre Dios y su pueblo; por último, Salomón, que se constituye como ejemplo de gobernante justo y como rey constructor que monumentalizó la Morada Sagrada por medio de una segunda revelación que tiene como consecuencia la rica construcción del Templo de Jerusalén. Estos personajes y su papel como protectores de la esencia de lo sagrado son reconocidos en la literatura árabe temprana,³⁹ incluidos los textos coránicos.

Como se ha indicado con anterioridad, los primeros edificios levantados por los Omeyas se sitúan en el antiguo solar que ocupaba el Templo de Jerusalén, en cuyo interior se custodiaba el santo de los santos, y que en árabe se menciona como el *mihrāb Dawwud*, el santuario de David. El sancta sanctorum es el espacio, metafórico, donde la divinidad habita entre su pueblo desde la construcción del Tabernáculo, origen del templo. La estructura del Tabernáculo, caracterizada por su riqueza ornamental, fue revelada por Dios a Moisés. Se trataba de una construcción portátil donde se custodiaba el Arca de la Alianza, contenedora del Pacto entre Dios y su pueblo. Debido a su carácter portátil, Dios siempre acompañaba a su pueblo

³⁶ K HOURY, N.N. – “The meaning of the Great Mosque of Córdoba in the tenth century”. *Muqarnas* 13 (1996), 88.

³⁷ Grabar, *The formation...*, 54; *El Corán* 38: 17-22. Disponible online: <https://noblecoran.com/index.php/coran-traducido/traduccion-de-abdel-ghani-melara/188-38-sura-de-sad> (consultado el 29 de diciembre de 2023).

³⁸ ROITMAN, A. – *Del Tabernáculo al Templo. El espacio sagrado en el judaísmo*. Madrid: Verbo Divino, 2016, 43 y ss.

³⁹ PUERTA, J.M. – *Historia del Pensamiento Estético Árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal, 1997, 60-64.

y su Gloria se manifestaba mediante una columna de fuego que se alzaba desde el santo de los santos hacia el cielo.⁴⁰ Esta disposición vertical entre la Morada Sagrada reproducida en la Tierra y el Trono de Dios, en el centro de la bóveda celeste, es la metáfora que visualmente se recuperó en el templo microcósmico bizantino gracias a la cúpula.⁴¹ La cúpula marca la posición del santuario cristiano. En el caso islámico, como se puede ver en las mezquitas de Damasco, Cairuán o Córdoba, se reproduce una forma idéntica con la cúpula señalando visualmente la posición del lugar más sagrado del espacio: el mihrāb. Así pues, se observa cómo la propia arquitectura del templo se comunica con la comunidad de fieles por medio de una estructura que reproduce leyendas y relatos que eran comprensibles. Como señalaba Krautheimer: “Esta interpretación simbólica de una composición arquitectónica, en términos tanto religiosos como políticos, era menos fantástica para un hombre del siglo VI de lo que parece hoy”.⁴² La representación simbólica de la divinidad por medio de la presencia invisible de la misma se convierte en el núcleo del ritual cristiano, y posiblemente, también en la liturgia que se desarrolló en el ceremonial califal en la Mezquita de Córdoba.

Para finalizar, se ha de destacar que la filosofía neoplatónica, también desarrollada a lo largo de la Antigüedad Tardía, ejerció un papel esencial en la asimilación de estos conceptos vinculados a la grandiosidad de lo sagrado y, sobre todo, en la metáfora del templo como lugar de experimentación del ascenso al Paraíso. El espacio sagrado se transforma en el camino hacia la salvación del alma, que en términos platónicos se asimila a la elevación hacia el conocimiento.⁴³ La importancia de este hecho reside en la colocación de un espacio completamente vacío, como un punto brillante destacado en la oscuridad del templo y que únicamente podía ser observado por aquellos que se situaban en la nave central del espacio de culto. La comunidad de creyentes únicamente podía observar este espacio de forma parcial, lo cual, a nuestro juicio, generaba una serie de emociones que permitían al fiel conectar con la divinidad por medio de la imaginación.⁴⁴

La posición que ocupa el mihrāb en el interior de las mezquitas antiguas, de época Omeya, se corresponde con lo explicado anteriormente, al fondo de la nave principal y, durante la jutba, presidido por el califa y el imām. La comunidad de fieles, distribuida en las naves destinadas a ello, dirige sus plegarias hacia este muro y hacia el hueco del mihrāb, oculto por diferentes elementos como las celosías.

⁴⁰ Roitman, *Del Tabernáculo...*, 2016, 47.

⁴¹ Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 254.

⁴² *Ibidem*, 257.

⁴³ Schibille, *Hagia Sophia...*, 16, 20-21, 54, 96.

⁴⁴ *Ibidem*, 29-30.

La renovación islámica del Pacto. La maqṣūra de al-Ḥakam II y su miḥrāb vacío como narrativa visual de ascenso místico al Paraíso

A lo largo del presente artículo se ha propuesto una lectura simbólica del miḥrāb desde la influencia de los diferentes cambios que afectaron a la consideración del espacio de culto en el contexto cultural que envolvió al islam inicial en la cuenca mediterránea. El templo adquiere una santidad sin precedentes⁴⁵ debido a la decisión de vaciar de contenido explícito el espacio del santuario representativo del universo inteligible.⁴⁶ La metáfora del Tabernáculo que contiene la esencia sagrada, invisible, es un recurso constante en la literatura himnica del siglo VI.⁴⁷ Alude, por tanto, al modelo simbólico de representación de lo sagrado, de la paradoja de la presencia por medio de ausencia.⁴⁸

La cuestión que se nos plantea es: ¿cómo pudo llegar todo este simbolismo a la Córdoba califal en tiempos de al-Ḥakam II? Como ya se ha comentado en otras ocasiones,⁴⁹ la idea clave parte de un estudio realizado por Ruiz Souza en 2001 a propósito de la posición que ocupaba la maqṣūra de al-Hakam II con respecto a la Mezquita de Córdoba y cómo era observada por la comunidad de fieles que asistía a la jutba del viernes.⁵⁰

La nueva sala del miḥrāb levantada por orden del califa al-Hakam II en su programa de ampliación de la Mezquita de Córdoba fue construida en la segunda mitad del siglo X.⁵¹ Esta sala reproduce una composición artística conocida en la cultura visual del Mediterráneo de la Antigüedad, llamada hornacina de la veneración, cuyo diseño responde a un arco de medio punto sostenido por columnas y rematado por una vena.⁵² Este diseño fue habitual en los primeros māhārīb Omeyas. Sin embargo, la sala del miḥrāb de al-Hakam II reproduce la hornacina de la veneración en 3D, es decir, alcanza una monumentalización inusual en los māhārīb.

La mayor parte de las investigaciones sobre este miḥrāb establecen una continuidad simbólica con los parámetros dictados por la ortodoxia islámica que

⁴⁵ Tal y como determinaron Grabar, *The art of Byzantine Empire*, 147; McVEY, K. – “The domed church as a microcosm: literary roots and architectural symbol”. *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1983), 97, y Shibille, *Hagia Sophia...*, 236.

⁴⁶ Schibille, *Hagia Sophia...*, 236.

⁴⁷ McVey, “The domed church...”, 97-98.

⁴⁸ Cox-Miller, *The corporeal...*, 27-29.

⁴⁹ Ver Cuenca, “Islam y Arte...”, 2024, [en prensa]; CUENCA, B. – *La maqṣūra de al-Hakam II y la formación del arte islámico peninsular*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2021 [tesis doctoral], 481-507. Disponible online: <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=WM7AKTOLPHE%3D>

⁵⁰ RUIZ SOUZA, J.C. – “La fachada luminosa de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba. Hipótesis para un debate”. in *Madrid's Mittei-lungen* 42. Madrid: Instituto Arqueológico Alemán, 2001, 432-444.

⁵¹ ABAD, C. – “El oratorio de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 21 (2009), 10.

⁵² Parada, “El trono preparado...”, 109-110; Calvo, *Las Mezquitas...*, 87.

vinculan la razón de ser del mihrāb a Medina y al Profeta. Esta conclusión tiene como consecuencia la idea de que su composición y canon estético resulta inusual en la arquitectura de mezquita. Se puede confirmar que no se han conservado indicios de un mihrāb con la monumentalidad del de al-Hakam II en ningún santuario islámico a lo largo de la cuenca mediterránea.⁵³ No obstante, salas de este tipo constituyeron el santuario de algunos espacios cristianos aparecen en ejemplo peninsulares de época tardoantigua, como es el caso de la basílica de Cabeza de Griego en Segóbriga o, más cercana, la de Bobastro, en Málaga, construida en el siglo IX. También es interesante destacar que la planta octogonal, como la que ofrece el mihrāb de al-Hakam II, aparece en la Cúpula de la Roca y en edificios conmemorativos anteriores, con todas sus implicaciones simbólicas.⁵⁴

Un aspecto fundamental para tener en cuenta es que el vacío del mihrāb de al-Hakam II debe comprenderse desde la totalidad, es decir, es un elemento que completa todo el programa iconográfico desarrollado en la maqṣūra.⁵⁵ Dicha maqṣūra se convierte en un edificio, como en un oratorio privado, en el interior de la antigua Mezquita de Córdoba, clausurada a la mirada de los fieles. Gracias a los recursos lumínicos, como el uso de la luz y el reflejo del mosaico, este espacio central se convertía en un punto de brillo durante la jutba.⁵⁶

Más allá de las implicaciones exclusivamente islámicas, existen muchos elementos que hacen pensar en la voluntad de al-Hakam II de recuperar ideas, como recurso de legitimidad, que estaban presentes en las primeras mezquitas de sus antepasados Omeyas, relacionadas con el Templo de Jerusalén y el islam como garante de la continuidad del pacto entre Dios y su pueblo. La maqṣūra de al-Hakam II reproduce las formas del templo microcósmico: tres naves que desembocan en el muro de alquibla [Figura 1], tripartito. Estas tres aberturas aparecen en el templo microcósmico, en el ábside, con la función de albergar las especies litúrgicas y como recuerdo del ascenso tripartito de Moisés al Sinaí.⁵⁷ En un plano iconográfico, podría aludir también a la imagen del triunfo, de la fe, por medio del icono del arco de triunfo de tres huecos, presente en la arquitectura romana y tardorromana. Como señaló Ruiz, las estructuras tripartitas se repiten en la entrada a la maqṣūra⁵⁸ y en el muro de alquibla, siendo también frecuentes en las basílicas cristianas visigodas y mozárabes.⁵⁹

⁵³ Ruiz, “La fachada luminosa...”, 444; Calvo, *Las Mezquitas...*, 88.

⁵⁴ Calvo, “La ampliación califal...”, 96-97.

⁵⁵ Ver con atención Khoury, “The meaning of...”, 80-98; Calvo, “La ampliación califal...”, 89-106; Abad, “El oratorio...”, 9-30.

⁵⁶ Ruiz, “La fachada luminosa...”, 442.

⁵⁷ Schibille, *Hagia Sophia...*, 155.

⁵⁸ *Ibidem*, 440-441.

⁵⁹ DODDS, J. – “The Great Mosque of Cordoba”. in *Al-Andalus. The Art of Islamic Spain*. Nueva York: Metropolitan Museum, 1992, 18-21.



Figura 1. Muro de alquibla. Mezquita de Córdoba. ©Imagen de la autora

Continuando con el análisis del templo microcósmico en este espacio, se advierte cómo la nave principal y la que antecede al muro de alquibla son más anchas que el resto, jerarquizando el espacio más sagrado del templo. El mihrāb queda destacado tanto al interior como al exterior por medio de una cúpula que lo antecede y que representa el lugar donde se sitúa el trono de Dios.⁶⁰ Bajo ella, a modo de baldaquino⁶¹ lleno de riqueza, se sitúa el califa para presidir la oración comunitaria, protegido por las celosías. El califa es el único que puede contemplar la Gloria de Dios, el mihrāb vacío, lleno de luz, del mismo modo que Moisés. Por tanto, el califa participa de la jutba como el soberano que experimenta el ascenso místico, oculto a la mirada de los fieles, y que garantiza el mantenimiento del Pacto. Además, gracias a la construcción de este espacio renovado, se asemeja al rey constructor, identificado con Salomón. Así pues, la totalidad de la maqṣūra podría estar reproduciendo, a nuestro juicio, el Templo de Jerusalén, en un lenguaje visual completamente islamizado.

Tanto la fachada en la alquibla como el interior del propio mihrāb representan un despliegue ornamental que puede relacionarse con la riqueza con la que se describen tanto el Tabernáculo como el santo de los santos recopiladas en el Éxodo y en el Libro de Reyes 1, 6. La policromía, por ejemplo, es uno de los recursos

⁶⁰ Calvo, “La ampliación califal...”, 2008, 95.

⁶¹ Abad, “El oratorio...”, 9.

estéticos más importantes para el análisis iconológico y simbólico de la sala.⁶² Los colores seleccionados en el mihrāb de al-Hakam II cumplen con los nuevos ideales neoplatónicos con los que se concebía el nuevo templo microcósmico: rojo carmesí y dorado, combinados en el interior del mihrāb eran frecuentes en la paleta cromática de la Antigüedad,⁶³ junto con el color blanco, que facilita que la luz resbale por los muros de la sala. La utilización del rojo para destacar algunas partes de la sala del mihrab se ha puesto en relación con una leyenda ligada al califa omeya Mua'wiya en la batalla de Siffin (657). Según el relato en el centro del campamento militar se colocó una *qubba* o tienda roja, cuajada de joyas, en la que se dispuso una copia del Corán con una función apotropaica.⁶⁴

Los colores rojo, carmesí, escarlata y oro, que aportan dignidad regia, aparecen como definitorios de las pieles que debían cubrir la Tienda donde se alojaba el Tabernáculo,⁶⁵ así como ciertas partes del Arca de la Alianza contenedora del Pacto. Por tanto, la historia de las tiendas rojas podría haber tomado inspiración en la literatura bíblica con respecto a la tradición de la constitución del Tabernáculo portátil y la Tienda del Encuentro. La construcción del mihrāb de al-Hakam II coincide también con un momento de prosperidad, unificación y pacificación de los territorios de al-Andalus iniciado por los emires Omeyas y, especialmente, gracias a la labor del primer califa 'Abd al-Rahmān III, padre de al-Hakam II. Del mismo modo que la historia de Moisés, David y Salomón metaforiza un esfuerzo constante para lograr el mantenimiento de la comunidad de Creyentes unida,⁶⁶ la dinastía Omeya consiguió sobrevivir en Occidente. Como afirma Susana Calvo, los Omeyas andalusíes requirieron de un programa visual sobre el que cimentar su legitimidad como soberanos de la península Ibérica.⁶⁷ Uno de los espacios más distinguidos por su simbolismo sería la Mezquita de Córdoba, fundada por el primer emir 'Abd al-Rahmān I tras haber sobrevivido a la matanza abasí en Damasco.

Así pues, el esfuerzo en la fe, uno de los principales preceptos de la religión islámica, el cumplimiento de la obediencia al califa y, de ese modo, la garantía del alcance del Paraíso son conceptos asimilados en la comunidad de creyentes andalusí, incluyendo a cristianos y judíos, que se rememoran con el uso de metáforas y personajes conocidos. Estos personajes míticos se utilizan como recurso para dotar

⁶² Calvo, "La ampliación califal...", 94 y ss. II se han podido realizar interpretaciones iconológicas que vinculan el color rojo de la sala con un recuerdo de la tienda roja bajo la que el Profeta tuvo un encuentro con Dios. Esta tradición está recogida en los Hadices o Tradiciones del Profeta. Algunos cronistas recopilaron una tradición que indica que en el periodo de las conquistas el Profeta levantó una tienda roja en el centro del campamento militar y que aquí podría situarse el origen de la *qubba* islámica -sala centralizada- que cumple la función de identificación visual del poder político y religioso.

⁶³ Schibille, *Hagia Sophia...*, 118-120.

⁶⁴ Calvo, *Las Mezquitas...*, 84.

⁶⁵ Roitman, *Del Tabernáculo...*, 42. Ver Éxodo 26, 14-36.

⁶⁶ Roitman, *Del Tabernáculo...*, 48-49.

⁶⁷ Calvo, *Las Mezquitas...*, 92-95.

de dignidad a la figura del soberano, del mismo modo que habían hecho Justiniano y otros monarcas del Mediterráneo.⁶⁸ En todo este compendio, se puede llegar a la conclusión de que la presencia invisible de lo sagrado queda cristalizada en el espacio de culto Omeya en un mihrab que no significa una sola cosa, si no que despliega toda una historia dinástica que conecta el espacio terrenal y el celestial, y que recrea la memoria del Templo de Jerusalén, donde los Omeyas recuperaron el espacio destruido mediante la construcción de la monumental Cúpula de la Roca desde la que el Profeta ascendió a los Cielos.

Para finalizar, es importante atender brevemente a la acción ritual mediante la que todos estos elementos, en conjunto, emanan estos mensajes simbólicos sobre acerca del alcance del Paraíso: la jutba de cada viernes presidida por el califa ante el mihrāb. Se puede justificar esta afirmación gracias al análisis de otros recursos visuales y su iconografía. La jutba daba comienzo cuando el califa accedía a la maqṣūra a través de la apertura de la puerta del sābāt, situada a la derecha del mihrāb, y se colocaba bajo la cúpula.⁶⁹ El sonido de la puerta, así como de la extracción del mimbar, era percibida por la comunidad de fieles a través del oído, ya que no podían observar lo que sucedía en el interior de la maqṣūra. Ante los ojos del califa, e iluminados por la lámpara de araña que caía del centro de la cúpula, brillaban los mosaicos vidriados que componen la fachada del muro de alquibla, lleno de vegetación y elementos suntuosos. Teselas doradas, azules, rojas y verdes se combinan para crear una composición que alude al Paraíso Celestial, tal y como indican las inscripciones en árabe que también aparecen en la fachada.⁷⁰ La mirada continúa hacia el centro de la cúpula (Figura 2) siguiendo las líneas ascendentes de los mosaicos, para volver a descender, en una conexión mística y vertical entre lo terrenal y la bóveda celeste de la que manan los rayos del sol.⁷¹ Según Schibille, en la Antigüedad Tardía la trascendencia de lo sagrado se identificaba con distintas fuentes de iluminación, física y espiritual, definidas en los principios del neoplatonismo alejandrino. Una de las metáforas lumínicas era la expansión, desde un centro, de los rayos del sol, utilizando el color amarillo y posteriormente el dorado. Estos colores aluden a las propiedades del brillo lumínico, símbolo de la divinidad.⁷²

⁶⁸ Ver OUSTERHOUT, R. – “New Temples and New Solomons: the rethoric of Byzantine Architecture. In *The Old Testament in Byzantium*. Paul Magdalino and Robert Nelson (eds.). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, 223-255.

⁶⁹ Khoury, “The meaning of...”, 88.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Calvo, “La ampliación califal...”, 98.

⁷² Schibille, *Hagia Sophia...*, 104 y 118.



Figura 2. Cúpula delante del mihrāb. Mezquita de Córdoba. ©Imagen de la autora

También es interesante para potenciar el brillo de la luz el uso, en el interior de la sala del mihrāb, de mármoles de colores.⁷³ El reflejo de la luz sobre la superficie del mármol generaba una intensidad de la misma que inundaba todo el espacio y que ayudaba a fomentar la “percepción sensible de la divinidad”.⁷⁴

Otro recurso muy frecuente, ya comentado en profundidad en otros estudios, es el uso del estilo enjoyado. Los espacios que aluden a la divinidad, a lo trascendente y ayudan a situar la escena en un plano paradisíaco a menudo están cuajados de joyas, perlas, coronas y piedras preciosas, atributos de lo sagrado, del poder regio y fuentes que reflejan la luz.⁷⁵ La sala de mihrāb quedó cubierta por una cúpula en forma de venera (Figur 3) cóncava, vinculada a la perla y al lugar donde metafóricamente se salvaguarda la luz,⁷⁶ donde reside la Gloria de Dios, invisible, que se manifiesta por el vacío.

⁷³ Calvo, “La ampliación califal...”, 2008, p. 95.

⁷⁴ Schibille, *Hagia Sophia...*, 11.

⁷⁵ Calvo, “La ampliación califal...”, 95; Schibille, *Hagia Sophia...*, 137. Ver también JANES, D. – *God and Gold in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 36.

⁷⁶ Parada, “El trono preparado...”, 118.



Figura 3. Cúpula del interior de la sala del mihrâb. Mezquita de Córdoba.
©Imagen de la autora

El acceso al mihrâb se realiza por medio del gran arco de herradura profusamente decorado (Figura 4), custodiado por dos especies vegetales estilizadas que podrían hacer alusión a las palmeras datileras que también aparecían a la entrada del sancta sanctorum del Templo de Jerusalén, según la descripción que ofrece el Libro de Reyes 1, 6. Palmeras que también aparecen en la Cúpula de la Roca y la Mezquita de Damasco.



Figura 4. Arco de acceso a la sala del mihrâb. Mezquita de Córdoba. ©Imagen de la autora

De una profusión decorativa plagada de especies vegetales llenas de color, llama la atención, en un plano visual, el traspaso del umbral del acceso al mihrāb. El intradós del arco de herradura ofrece una banda de mosaicos dorados (Figura 5) sin ningún tipo de referencia figurativa o cromática. Sólo el dorado, la luz de Dios.



Figura 5. Intradós del arco de acceso a la sala del mihrāb. Mezquita de Córdoba. ©Imagen de la autora.

Una vez traspasado ese umbral, en el interior del mihrāb, el Corán (24:35) señala que la Luz de Dios es la luz de los cielos y de la tierra y “es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido”. La visión del mihrāb bañado por la luz simboliza, a nuestro parecer, la metáfora del alcance del conocimiento, de la Gloria de Dios y, por tanto, del acompañamiento constante de la divinidad en el corazón mismo del templo islámico más antiguo de la península Ibérica. Su activación lumínica durante la jutba marca el culmen de la esperanza de la comunidad de creyentes de alcanzar el Paraíso celestial, que solamente podrá darse si cumplen con la obediencia al califa y con los preceptos marcados por la fe.

Consideraciones finales

Como se mencionaba al inicio del escrito, el mihrāb podría contener en su razón de ser diferentes niveles de significado. Uno de ellos, en el contexto Omeya, de continuidad con la tradición de la presencia constante de lo sagrado en el interior del templo. Y, también, como elemento culmen de ascenso místico al Paraíso, en sentido metafórico. Este simbolismo del mihrāb viene justificado, en primer lugar, por el arraigo de la dinastía Omeya a las tradiciones religiosas vinculadas a la ciudad santa de Jerusalén; en segundo lugar, por el contexto cultural en el que nace y se desarrolla el islam Omeya, que produce una serie de espacios sagrados que, visualmente, conectan con el desarrollo del templo microcósmico en el Imperio Romano de Oriente. Una de las principales características espirituales y visuales del templo microcósmico, y que aparece en las mezquitas Omeyas con la apertura del mihrāb, es protagonismo del vacío y la presencia de la cúpula para marcar el lugar más sagrado del recinto de culto. Este espacio, además, se privatiza, con el fin de generar un lugar dinámico gracias al juego de luces y sombras, tomando como referencia los principios de visualización y ocultación. Así, se alimenta la ilusión, la imaginación y la presencia de lo sagrado, cuyo conocimiento propicia el alcance del Paraíso. El vacío del mihrāb, del mismo modo que ocurría en el santo de los santos, simboliza la metáfora de la grandeza de Dios y el mantenimiento del Pacto entre Dios y su pueblo, el único camino que permite al fiel y a los bienaventurados acceder a la promesa de la Salvación y la permanencia en el Paraíso.

Son muchos los recursos estéticos comunes en los espacios sacros del cristianismo mediterráneo tardorromano y los que aparecen en los principales edificios religiosos vinculados a la dinastía Omeya. El caso de la ampliación califal de al-Ḥakam II, y las cotas de grandiosidad del proyecto de la maqṣūra, así como del mihrāb, permiten confirmar muchas de las ideas que se han ido desarrollando en las páginas anteriores.

A nuestro parecer, este conjunto monumental situado en la Mezquita de Córdoba adolece de una falta de profundización en las sensaciones que producía la maqṣūra durante la celebración de la jutba. Se conoce la posición del califa, su punto de vista, pero aquellos mensajes que la maqṣūra y el mihrāb irradiaban estaban dirigidos a los espectadores externos. Los procesos de ocultación durante la ceremonia ritual ayudaban a generar una serie de expectativas emocionales que ayudaban a la experimentación trascendental de lo sagrado durante la liturgia. El Misterio que se pretendía evocar en el interior del tramo presbiterial, vinculado al sacrificio que permite el ascenso, como Moisés en el Sinaí, al Paraíso donde se encuentra la Gloria de Dios, necesitaba de recursos estéticos como los mencionados que ayudaran a recrear un espacio activo para la participación individual y colectiva.

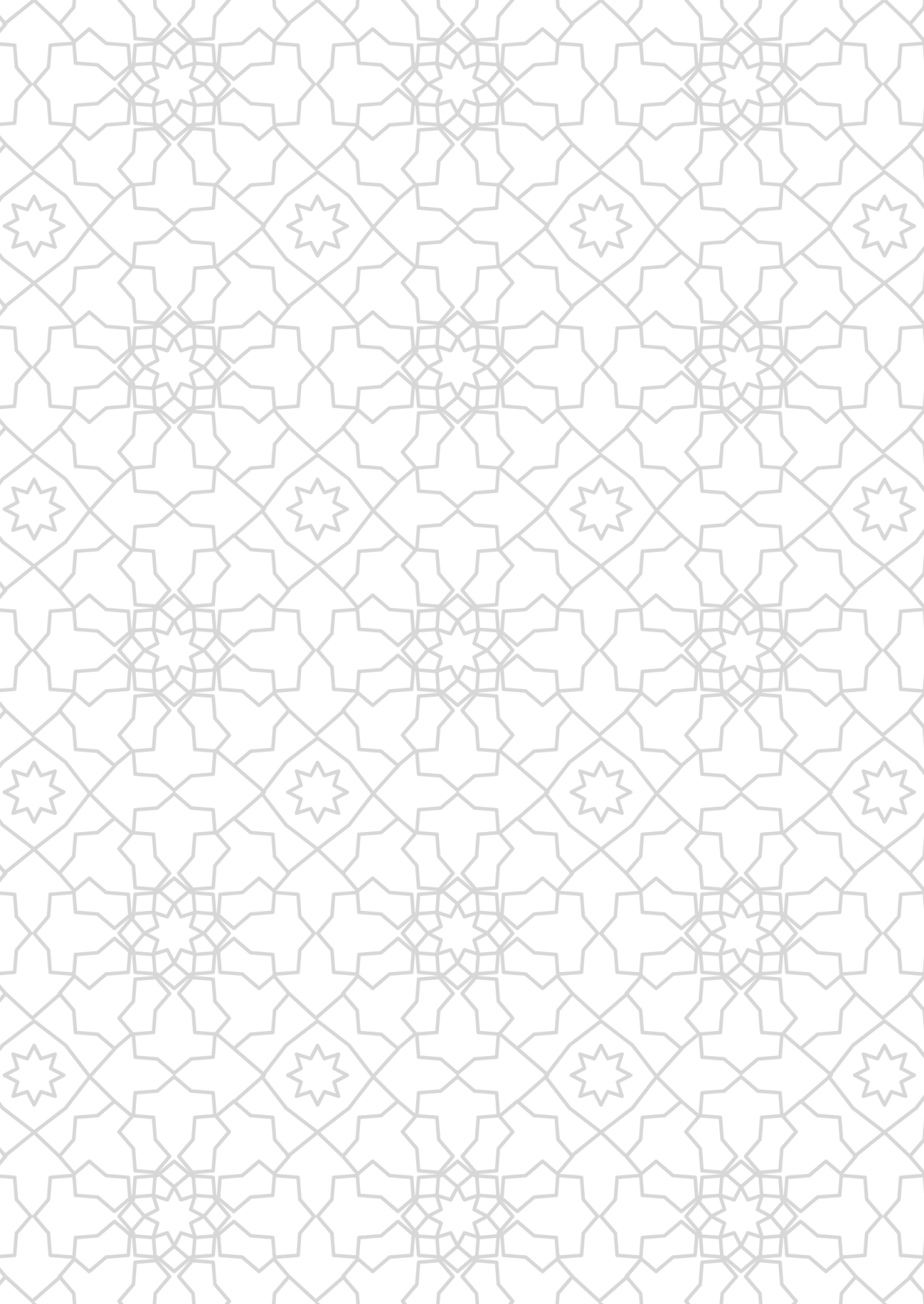
Tal y como se ha mencionado, a lo largo del siglo IX, cuando el islam surgido de la ortodoxia de Bagdad genera sus propias tradiciones, el nicho del mihrāb *adoptará* otros niveles de significado iconográfico, dejando a un lado su función como sancta sanctorum *donde la* divinidad habita.

Sin embargo, el mihrāb cordobés del siglo X desentierra parte de un simbolismo trascendental muy peculiar que conecta con antiguas tradiciones mediterráneas, recuperadas por al-Ḥakam II, asociado a sí mismo como Salomón, en un mecanismo de afianzamiento de su propio poder y la legitimidad de su dinastía como soberanos del Occidente Islámico.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, C. – “El oratorio de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 21 (2009), 9-30.
- BLOCH, M. – Los Reyes Taumaturgos. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BROWN, P. – *The world of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.
- CALVO, S. – “La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba: mensajes, formas y funciones”. *Goya: Revista de Arte* 323 (2008), 89-107.
- CALVO, S. – *Las Mezquitas de al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2014.
- COX-MILLER, P. – *The corporeal imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- CUENCA, B. – “Islam y Arte. El simbolismo del templo microcósmico en la maqsura de al-Hakam II”. *Imago Crítica. Revista de Antropología, Comunicación y Estudios Culturales* 9 (2024) [en prensa].
- CUENCA, B. – *La maqsura de al-Hakam II y la formación del arte islámico peninsular*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2021. Tesis Doctoral.
- DODDS, J. – “The Great Mosque of Cordoba”. in *Al-Andalus. The Art of Islamic Spain*. Nueva York: Metropolitan Museum, 1992, 11-25.
- DURKHEIM, E. – *Elementary forms of the Religious Life*. Londres: George Allen & Unwin LTD, 1954.
- GONZÁLEZ, C. – *Las mezquitas de la Córdoba islámica. Concepto, tipología y función urbana*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2015. Tesis Doctoral.
- GRABAR, A. – *La iconoclastia bizantina*. Madrid: Akal, 1998.
- GRABAR, A. – *The art of Byzantine Empire: Byzantine Art in the Middle Ages*. Nueva York: Greystone, 1967.
- GRABAR, O. – *The formation of Islamic Art*. Londres: Yale University Press, 1973.
- HALBWACHS, M. – *Topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2014.
- JANES, D. – *God and Gold in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KHOORY, N.N. – “The meaning of the Great Mosque of Córdoba in the tenth century”. *Muqarnas* 13 (1996), 80-98.
- KING, D. – “The enigmatic orientation of the Great Mosque of Cordoba”. *Suhayl: International Journal for History of Exact and Natural Sciences in Islamic Societies* 16/17 (2019), 33-111.
- KRAUTHEIMER, R. – *Arquitectura paleocristiana y bizantina*. Madrid: Cátedra, 2005.
- MAÍLLO, F. – *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*. Madrid: Akal, 1999.

- MALLAT, C. – “Readings of the Qur’ān in London and Najaf: John Wansbrough and Muḥammad Bāqir al-Ṣadr”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57/1 (1994), 159-173.
- MCVEY, K. – “The domed church as a microcosm: literary roots and architectural symbol”. *Dumbarton Oaks Papers* 47 (1983), 91-121.
- OTTO, R. – *Ensayos sobre lo Numinoso*. Madrid: Trotta, 2009.
- OUSTERHOUT, R. – “New Temples and New Solomons: the rethoric of Byzantine Architecture. In Paul Magdlaino and Robert Nelson (ed.) – *The Old Testament in Byzantium*. Washignton: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, 223-255.
- PARADA, M. – “El trono preparado. Reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte tardoantiguo y su proyección en la Hispania visigoda y al-Andalus”. *Anales de Historia del Arte* 23 (2013), 105-122.
- PUERTA, J.M. – *Historia del Pensamiento Estético Árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal, 1997.
- RIUS, M. – *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000. *Tesis Doctoral*.
- ROITMAN, A. – *Del Tabernáculo al Templo. El espacio sagrado en el judaísmo*. Madrid: Verbo Divino, 2016.
- RUIZ SOUZA, J.C. – “La fachada luminosa de al-Hakam II en la Mezquita de Córdoba. Hipótesis para un debate”. in *Madrider Mittei-lungen* 42. Madrid: Instituto Arqueológico Alemán, 2001, pp. 432-444.
- SAMSÓ, J. – *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 1992.
- SCHIBILLE, N. – *Hagia Sophia and the Byzantine aesthetic experience*. Londres: Routledge, 2014.
- SHOEMAKER, S. – *The Death of a Prophet. The end of Muhammad’s life and the beginnings of Islam*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2010.
- TORRES-BALBÁS, L. – “Nichos y arcos lobulados”. *al-Ándalus* 21 (1956), 25-56.



اللغة الصوفية وانزياحها -الخصائص والاستعارات-

A linguagem sufi e a sua deslocação - Características e Metáforas -

أ.د. حاج بنبريد

جامعة مولود معمري - تيزي وزو، الجزائر

Pr. Hadj BENAÏRED

Universidade Mouloud Mamari - Tizi Ouzou, Argélia / Mouloud Mamari University - Tizi Ouzou, Algeria
Email: hbennaired@gmail.com

- الملخص: البحث هو دراسة للغة الصوفية من حيث خصائصها واستمداها وانزياحها، فقد تميّزت بخصائص تختلف عن المعروف عن اللغة البشرية، وهذا راجع إلى طبيعة التصوف في حد ذاته، وفي مصدر المعرفة والتلقي، فالصوف من العلوم الدوقية؛ يخضع إلى التجربة الصوفية نفسها، فيتجاوز العقل والمنطق ويتخطى الإسناد والنقل، وهذا هو المبرر الأساسي في اختلاف لغة التصوف عن غيره من المعارف والأنساق، فصارت للمتصوفة لغتهم الخاصة بهم، وتتميز بالغموض والتأويل واتساع المعنى مع ضيق العبارة، وهذا ما جعله يستعير من غيره من العلوم والفنون؛ وعلى رأسهم الشعر؛ إذ تجربة المتصوف تشبه تجربة الشاعر وهي أعمق منه، فاستعار المتصوف من الشاعر أسلوبه وأغراضه؛ كالغزل والخمريات، واستعار من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف الكثير من المعاني الإيمانية والمفردات اللغوية، كما استعار من الفلسفة وعلم الكلام مفرداتهما كونهما تشاركانه في العمق والتأمل، وخلص البحث إلى أن اللغة الصوفية لم تسعها المفردات والعبارات، وتجاوزت ذلك إلى الاستعارات والرموز والكنائيات؛ فصارت لغة التصوف لغة رمزية وإشارية.
- الكلمات المفتاحية: تصوف، خصائص، لغة، إشارة، انزياح.

Resumo

A investigação é um estudo da linguagem sufi, de acordo às suas características, emanção e deslocamento. Está subordinada à experiência sufi, em si mesma, pelo que transcende a razão e a lógica, e também a atribuição e a transmissão, e esta é a principal justificação da diferença entre a linguagem do sufismo e outros conhecimentos e sistemas, pelo que os sufis se converteram no seu próprio idioma. Caracteriza-se pela ambiguidade, pela interpretação e um significado amplo numa expressão sucinta, isto sendo o que tomou emprestado de outras ciências. Nas suas cabeças há poesia, pois como a experiência do místico é semelhante à experiência do poeta, ainda que mais profunda, o místico tomou emprestado do poeta o seu estilo e propósitos, como a trama e os vinhos; do Sagrado Alcorão e do hadice do nobre Profeta tomou significados de fé e muito vocabulário linguístico; tomou vocábulos da filosofia e da teologia porque compartilham profundidade e contemplação. A linguagem do sufismo converteu-se numa linguagem simbólica e indicativa.

Palavras-chave

Sufismo; características; linguagem; signo; deslocação

Sufi language and its displacement - Characteristics and Metaphors -**Abstract**

The research is a study of the Sufi language in terms of its characteristics, emanation, and displacement. It is subject to the Sufi experience itself, so it transcends reason and logic and transcends attribution and transmission, and this is the main justification for the difference of the language of Sufism from other knowledge and systems, so the Sufis became their own language, and it is characterized by ambiguity, interpretation, and broad meaning with narrow expression, and this is what made him borrow from other sciences. arts; And on their heads is poetry; As the experience of the mystic is similar to the experience of the poet and is deeper than him, so the mystic borrowed from the poet his style and purposes; Such as spinning and wines, and it borrowed from the Holy Qur'an and the noble Prophet's hadith a lot of faith meanings and linguistic vocabulary, as it borrowed from philosophy and theology their vocabulary because they share depth and contemplation. The language of Sufism became a symbolic and indicative language.

Keywords:

Sufism; characteristics; language; sign; displacement

- **مقدمة:** من بلاد الأندلس تخرّج كبار المتصوّفة؛ وظهر إنتاجهم الغزير من كتب دواوين شعريّة، لا تزال تُثير الجدل إلى اليوم، من حيث عمق لغتها، وغموض دلالتها، وبديع جمالها، فيقدر ما يحضر عنصر الحيرة والغموض في اللّغة الصّوفيّة يحضر الجمال والإبداع والانبهار. فمن هذه البلدة مدينة مُرسية خرج أبو العباس المُرسّي، ورحل إلى شمال إفريقيا للاستزادة في التّعلّم، فأخذ عن أبي الحسن الشاذلي، ورحل تحديدا إلى الإسكندرية فأفاد بها، وتخرّج عليه أبرز علماء الصّوفيّة؛ أشهرهم ابن عطاء الله السكندري صاحب (الحكم العنانيّة) وغيرها ممّا استرشد به المريدون وتدارسه العلماء، وفكّ رموزه البلاغيّون. ومن الأندلس خرج أحد أكبر علماء التّصوّف الإسلامي؛ ونعني به ابن عربي (ت638هـ)، وارتحل إلى المشرق، وبالشّام والحجاز ذاع صيته وانتشر علمه؛ فألّف الكتب ونظم القصائد والدّواوين في بسط علومه ووصف تجاربه، فكان كتاب (الفتوحات المكيّة) و(فصوص الحُكم) من أعلى ما أنتجه التّصوّف الإسلامي على مدى العصور، ولا تزال موادّ خصبة للدراسات الأكاديميّة في كلّ مكان، حتّى قال فيه المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت1978هـ) بأنّه من أعمق التّجارب في تاريخ البشريّة، وأنّه فهمه يحتاج إلى مشروع ضخم، وتأسيس لمعارف متينة في هذه السّياق. وقد أُسبل كثير من الحبر حول المصطلح الصّوفيّ، وألّفت فيه الكثير من المعاجم، ونستطيع أن نعتبر أنّ لكلّ عالم بارز من أعلامه رصيذا مصطلحيّا خاصّا به، كاصطلاحات ابن عربي واصطلاحات الشّهاب السّهورديّ واصطلاحات جلال الدّين الرّوميّ وغيرهم، وقد خصّصت لمصطلحات كلّ منهم بعض المعاجم والدراسات، كما أنجزت حولها -أي المصطلحات الصّوفيّة- الكثير من الدّراسات من المستشرقين ومن العرب، والحقيقة أنّ فضاء المصطلح الصّوفيّ مفتوح ومواضيعه لا تنضب، كسعة التّصوّف نفسه، ويعدّ حقل التّصوّف من أوسع الحقول المعرفيّة، بحيث تطرح أمامنا كمّا لا متناهيّا من المواضيع والمناهج، فضلا عن المصطلحات؛ مسبوقه بخلفيّات ومرجعيات لا مناص منها تتحكّم في هذه الدّراسات والمناهج، وبالتالي في نتائجها وأحكامها، وإن كانت شخصيات علميّة ودينيّة بارزة في نقد التّصوّف والمصطلح الصّوفيّ من المتقدّمين كابن تيميّة (ت726هـ)، فإنّنا نرى بالمقابل بحثا لا حصر تؤثّل له تأصيلا وتفريعا، وربطها عند كلا الفريقين بالنّصّ القرآنيّ والحديث النّبويّ الشّريف ومصادر اللّغة والتّشريع؛ وعندها يقف المصطلح الصّوفيّ على مرمى حجر منهما؛ تتجاوزه النّصوص الشّرعية من جهة ومصادر الفلسفة اليونانيّة والفارسيّة بصفة خاصّة والفلسفة الشّرقية بصفة عامّة، وينضاف إليها محاولات بعض المستشرقين على رأسهم لويس ماسينيون وهنري كوربان وغيرهما في توجيه بعض من هذه المصطلحات من خلال بعض أعمالهم؛ مثل: (آلام الحلاج) لماسينيون و(الخيال الخلاق عند ابن عربي) لتلميذه هنري كوربان.

- **الإشكالية:** لطالما تميّزت اللّغة الصّوفيّة بصعوبة الفهم وبالغموض والرّموز والإشارات والاستعارات؛ فهي لغة إشاريّة بالأساس؛ لعمق المعاني والتّجارب أو الواردات بالمصطلح الصّوفي على قلب المتصوّف فتعجز اللّغة عن إدراك تلك المعاني والتّعبير عنها؛ فيضطرّ المتصوّف إلى استعمال الرّمز والإشارة للدّلالة عليها، وتوظيف الاستعارات للتّلميح والتّلويح، وعليه يمكننا صياغة الإشكال الآتي: كيف يُمكن للمتصوّف أن يُعبّر عن تلك المعاني البعيدة والقاصية بلغة بشريّة يشترك فيها المتخاطبون؟ أو كيف يوصل المتصوّف خطابه وتجربته الرّوحانيّة إلى جمهور المتلقّين؟ وما مدى قدرة اللّغة البشريّة على احتواء التّجارب الصّوفيّة الوجدانيّة والرّوحانيّة؟

وإذا كانت التّجربة عند المتصوّف أقوى من اللّغة بحيث يصعب عليه إيجاد ألفاظه لتلك المعاني الغامضة فيمكننا أن نطرح تساؤلاً بريئاً ولكنّه أكثر دقّة؛ وهو أين يجد المتصوّف مفرداته؟ ومن أين يستمدّها ويستعيرها؟

- **الفرضية:** يستمدّ المتصوّف لغته من معاجم اللّغة حيثما وُجدت، وإذا كانت التّجربة الصّوفيّة وجدانية وروحانيّة فإنّ الأديب الصّوفي يستعمل لغة خاصّة بذلك السياق، وبالتالي فهو من حيث الالتزام أقرب إلى لغة القرآن الكريم والسّنّة النبويّة الشّريفة، ومن حيث الذّوق والمواجد أقرب إلى لغة الشّعر، ومن حيث عمق الدّلالة والفكرة أقرب إلى لغة الفلسفة، فهو يحتاج إلى كلّ تلك المنابع التي يستقي منها لغته، ويتخيّر منها مصطلحاته وعباراته التي تُقرّبه إلى الإفصاح عن مقصوده ومعانيه.

واقترحت العناصر التّالية:

- الكتابات في المصطلح الصّوفي.
- خصائص اللّغة الصّوفيّة.
- استعارات اللّغة الصّوفيّة من: الشّعر العربي، القرآن الكريم، الحديث النبويّ الشّريف، الفلسفة وعلم الكلام.

1. **الكتابات في المصطلح الصّوفي:** ظهرت مجموعة من الكتابات المعجمية في مجال الاصطلاح الصّوفي تقوم بتفكيك المصطلحات وشرحها عرفانيا ورمزيا واستقراء دلالاتها السياقيّة داخل الممارسات الصّوفيّة والتّجارب الدّوقيّة، كما ظهرت كتابات نظرية حول الاصطلاح الصّوفيّ تحاول دراسة المصطلح دراسة نقدية وتأويليّة وتفكيكيّة، الهدف منها دراسة منابع المصطلح الصّوفيّ وطبيعته ومفهومه ومرجعياته ومستوياته التّواصلية.

ومن المعاجم الصّوفيّة نستحضر كتاب (البيان عن المشكلات) للسّراج الطّوسي (ت387هـ)؛ شرح فيه الألفاظ الجارية في كلام الصّوفيّة، ورسالة الإمام القشيريّ

(ت465هـ)؛ وتميّزت رسالة القشيريّ بإيراد الشواهد من القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف أثناء عرض وشرح المصطلح الصوفيّ، و(كشف المحجوب) للهجويريّ (ت465هـ)، و(اصطلاحات الصوفيّة) لمحيي الدين ابن عربي (ت638هـ)، ومعجم (اصطلاحات الصوفيّة) لعبد الرزاق الكاشاني (ت735هـ)، والذي يعدّ بداية لنضج المصطلح الصوفيّ، إضافة إلى معجمه (لطائف الإعلام)، ويصبح المصطلح الصوفيّ جزءاً لا يتجزأ من المصطلحات العلميّة والفنّيّة للحضارة الإسلاميّة مع الشّريف الجرجاني (ت816هـ) في تعريفاته والتّهانوي في (كتّاف اصطلاحات العلوم والفنون) سنة 1158هـ، و(معجم الكلمات الصوفيّة) لأحمد النقشبندي الخالدي، و(المعجم الصوفي) للدكتورة سعاد الحكيم، ومعجم الدكتور الحفني، وكتاب (معجم ألفاظ الصوفيّة) لحسن الشرفاوي، وكتاب (المصطلح الصوفيّ بين التجربة والتأويل) لمحمد المصطفى عزام، وكتاب لويس ماسينيون (بحث حول جذور المعجم التقني للتصوف الإسلامي).¹ ويلاحظ أنّ أوسعها هو معجم (لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام) لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني السمرقندي (ت735هـ)؛ حيث ضمّ ألفاً وستمئة وثمانية وخمسين مدخلاً (1856)، في حين بلغ معجم سعاد حكيم ستمائة وسبعة مصطلحات، هناك كتبا تفرّدت بالمعجم الصوفي وتخصّصت فيه بشكل محدد ومستقل، وفي المقابل هناك كتب تناولت المصطلح الصوفي مع باقي المصطلحات المعرفية الأخرى التي تنتمي إلى الفلسفة واللغة والشريعة والآداب والعلوم والفنون والحرف الأخرى ككتاب "كتّاف اصطلاحات الفنون" لمحمد علي التهانوي، و"المصطلح الفلسفي عند العرب" للدكتور عبد الأمير الأعسم، و"المعجم الفلسفي" لجميل صليبا.

2. خصائص اللّغة الصوفيّة:

- اتّساع الدلالة وضيق العبارة: تنبّه كبار الصوفيّة إلى قضية عدم كفاية اللغة البشرية للتعبير عن دلالات ما ورائيّة؛ ولهذا قال النّوري: "إذا اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"، وإلى هذا المعنى يشير الحلاج²: [البسيط]

حُبِّي لِمَوْلَايَ أَضْنَانِي وَأَسْقَمَنِي فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلَايَ مَوْلَايَ
إِنِّي لِأَرْمُقُهُ وَالْقَلْبُ يَعْرِفُهُ فَمَا يُنْزِجُهُ عَنْهُ غَيْرُ إِيْمَائِي

وذكر أنّ الكلاباذي سأل أبا العباس ابن عطاء السكندريّ: ما بالكم أيها الصوفيّة قد اشتققتُم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتّمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه ولعزّتنا عليه ولعزّته علينا، ثمّ اندفع يقول³: [الوافر]

إِنَّ أَهْلَ الْعِبَارَةِ سَأَلُونَا أَجَبْنَاهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ

¹ - L.Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1968.

² - انظر: الهجويري، أبو الحسن عليّ بن عثمان، كشف المحجوب، حقّقه وقدم له: إبراهيم الدسوقي شتاء، دار الثراث العربي، القاهرة، 1974م، ص180.

³ - انظر: الكلاباذي، أبو بكر محمد، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق: عبد الحلیم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م، ج2ص59.

نُشِيرُ بِهَا فَنجَعُهَا غُمُوضاً تُفَصِّرُ عَنْهَا تَرْجَمَةُ الْعِبَارَةِ
وَنَسْنَهُدْهَا وَنَسْنَهُدْنَا سُرُوراً لَهُ فِي كُلِّ جَارِحَةٍ إِشَارَةٌ
تَرَى الْأَقْوَالَ فِي الْأَحْوَالِ أَسْرَى كَأَسْرِ الْعَارِفِينَ ذَوِي الْخَسَارَةِ

- **الغموض:** تتّصف اللّغة الصّوفيّة بغموض الألفاظ والعبارات، وكلّما أغرقت التّجربة الصّوفيّة في المعاني الفلسفيّة والرّوحانيّات كلّما ازدادت غموضاً، وابتعدت عن المألوف من كلام النّاس، وصارت لغتهم عُرُفا بينهم واصطلاحات لا يكاد يفهمها غيرهم، بل صار لكلّ عالم بارز منهم لغة خاصّة به؛ كاصطلاحات الحلاج والجيلاني وابن عربي وابن الفارض والجيلي وغيرهم. ويمكننا تبرير ظاهرة الغموض في الأدب الصّوفيّ بماهية التّصوّف نفسها؛ كونها علماً ذوقياً ينأى عن العقل والنقل أو هو موازٍ لهما، وأكثر عمقا في التّعبير والدّلالة.

- **الحقول الدّلاليّة:** لاحظنا أنّه يمكننا تصنيف اصطلاحات التّصوّف إلى حقولٍ دلاليّة، يمكننا من خلالها حصر تلك المصطلحات وتيسير فهم الإشارات والرّموز والاستعارات في الفكر الصّوفي، ويمكننا تصنيفها بحسب تجارب كبار المتصوّفة؛ كحقل العشق والمحبة عند ابن عربي وغيره؛ فنجد مصطلحات ورموز الحبّ؛ مثل: أسماء أعلام النّساء: هند، ليلى، ونحوها؛ فهي عادة للدّلالة على مطلوب العارف من الحبّ الإلهي، ونجد فيها أيضا مصطلحات: الشّوق، والوجد، والنوى أو البعد، وما يقابلها من الوصل، والقرب ونحوها العشق، الحبّ. وأمّا في باب الفناء فنجد استعارات من أدب الخمريّات كتجربة ابن الفارض ومصطلحاته في السّكر، والخمرة، الكروم (شجرة العنب)، للدّلالة على الشّوق إلى بلوغ أعلى مقامات المريدين. ومن جهة أخرى نجد مصطلحات الرّهديّات عند الإمام الجنيد والجيلاني وغيرهما من أقطاب التّصوّف السّنيّ؛ فنجد مصطلحات ورموز الفقر، والحاجة، والعجز، والمدد، ونحوها كإشارات للافتقار إلى الله في كلّ وقت والحاجة إلى مدده ومعونته.

- **التّأويل والمصطلح الصّوفي:** ومعنى التّأويل الحقيقة الّتي يؤول إليها الكلام مع اتّساع مدلولات الألفاظ وسياقات الكلام، وارتبط التّأويل في القرآن بالمتشابه، وله معنى التّفسير والبيان، بينما صار معنى التّأويل عند المتأخّرين بمعنى صرف الآية عن معناها الظّاهر إلى معنى تحتمله، مع وجود ضوابط وقرائن تحيل إلى المعنى الباطن أو الطّارئ أو الدّقيق واللّطيف، والتّأويل بهذا المعنى هو المصطلح الّذي شاع واشتهر بين المفسّرين والمتكلّمين وعلماء اللّغة والصّوفيّة، وبالتالي هنا تبدأ دائرة الخلاف بين المذاهب والفرق الكلاميّة، والصّراع على المعنى المراد من التّصوُّص المتّفق

عليها، ومنه تبدأ مرحلة نشوء المصطلحات العلمية الخاصة بكل فنّ ومذهب، ومنه ظهور التفسير الإشاري الذي ينطلق من التأويل، أو نعتبر التأويل عند الصوفيّة آية التفسير الإشاري للقرآن الكريم، أو لنقل بشكل أدقّ أنّ الإشارة هي تأويل التأويل. يقول سهل بن عبد الله التستري: "ما من آية في القرآن إلّا ولها أربعة معانٍ؛ ظاهر وباطن وحدّ ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عزّ وجلّ، فالعلم الظاهر علم عامّ، والفهم لباطنه والمراد به خاصّ"⁴.

- **النّماس والاتّصال بين التّصوّف ومختلف المشارب:** إنّ الحديث عن منطقة التّواصل بين المنظومات الفكرية في الحقيقة هو بحث في نظرية التلقّي والمعرفة، ولولا وجود حدود بين هذه الدوائر اقتضت وجود خلاقات وتجاذبات لما أقررنا أو انتبهنا إلى البحث عن الخلفيات المعرفية والمشارب العلمية لكلّ حقل معرفي أو بالأحرى لكلّ منظومة فكرية، ممّا انجزّ عنه وجود يؤرّ خلاف بينها ثمّ ما ترتّب عليها من وجود مذاهب واتّجاهات ومدارس فكرية وعقدية وفلسفية، وهو عند المتكلمين والفلاسفة عملية عقلية تتدرّج من المحسوس إلى المعقول، كما أنّ المحمول على الاتّصال يتضمّن شقين: الأوّل منه فكرة وهو أبحاث الفلاسفة في الاتّصال، والثاني منه حالة وهي تجارب الصوفيّة⁵.

- **التّصوّف واللّغة:** من الظواهر المرافقة للتّصوّف هي قصور اللّغة عن التّعبير عن المعاني الصوفيّة الموعلة في الغموض، لذلك جاءت عباراتهم غامضة تحتاج إلى التفسير، كما أنّنا نشعر بجماليتها ورفقيها الفنّي العالي، بحيث صارت العبارات الصوفيّة لها سحر وجذب وإن غمض معناها، حتّى قيل إنّ الشعر الصوفي من أرقى ما خلفه الأدب العربي، وقد قال التّفري: "إذا اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"، وهو ما يفسّر ظاهرة الشّطحات الصوفيّة، التي هي في نهاية المطاف توظيف للّغة وفق نمط إشاري يتجاوز منطق اللّغة ذاتها، وهو ما يتفق عليه أصحاب التجربة الصوفيّة في أرقى تجلياتها، وفي كلّ الديانات واللّغات أيضا⁶، فالإشكال لا يقتصر على اللّغة العربية بل يشمل اللّغات التي كتبت بها التّجارب العرفانية والصوفيّة الرّاقية، حتّى قال قائلهم:

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاجِدٌ وَكُلُّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يُشِيرُ

فاللّغة الصوفيّة إذن هي لغة إشارية رمزية، لها ميزاتها المتفردة الخاصة بها، تكاد تكون كلّ كلمة منها مصطلحا خاصّا بالقوم أهل الدّوق، فاستعاروا المعاني الحسيّة للإشارة إلى الدّوقية، وهي تتفاوت بتفاوت عمق التجربة الصوفيّة، فكأما كانت التجربة أعمق كانت اللّغة أشدّ غموضا، فقد نجد لكلّ أديب صوفي مصطلحه ولغته، كاصطلاحات ابن عربي والشّهاب السهروردي وغموض عبد الكريم الجيلي، ومنه أيضا يمكننا تبرير بساطة اصطلاحات أمثال رابعة العدوية والإمام الجنيد وإبراهيم بن أدهم وغيرهم من أصحاب التّصوّف السّنيّ، بينما نجد هذه المصطلحات أشدّ إيغالا في الغموض والشّطح عند أصحاب التّصوّف الفلسفي

4 - التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله، تفسير التستري، تحقيق: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ، ص16.

5 - إبراهيم، مجدي، مشكلة الاتّصال بين ابن رشد والصوفيّة، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 2001م، ص12.

6 - انظر: ولتر ستيس، التّصوّف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفّاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999م، ص337 وما بعدها.

أمثال أبي يزيد البسطامي والحلاج وابن عربي وغيرهم، فقد استعاروا مثلاً السكر وما يدخل في حقله الدلالي من الكرم، والشراب، والخمر ونحوها للدلالة على معاني الفناء في المحبوب واضمحلال الوجود في حضرة الموجد المعشوق، وقد يشتد الأمر عليهم فيستعبرون معاني الموت والدّم للرمز على شدة الوجد والشوق، بحيث لا يمكن التعبير عن ذلك إلا باستعارة المعاني الحسيّة، ثمّ يختلف هذا الاقتباس وشدة الأثر، فيستعبرون معاني الوجد والدّوق ومقدّمات الجماع ونحوها للدلالة على معاني ذوقية سامية لا يستطيعون التعبير عنها إلا بالاستعارة من المعاني الحسيّة، فيقع ما يعرف بالشّطحات، وبالتالي يقع الإنكار عليهم في ذلك، وفي حقيقة الأمر فإنّ هذا التّجاذب بين الحسّ والمعنى، هو ما أعطى سمة التناقض الفنّي، ولا يخفى في نوامس استلاب الذات هو اجتماع التناقض في الشيء الواحد، وهو يأسر النّفس ويحكم قبضته عليها، كاجتماع صفات العدو مع صفات الحبيب في الذات الواحدة، وهو مدعاة إلى القلق والحيرة، وهي من صفات المتصوّف، وينعكس ذلك على اللّغة الصّوفيّة، وهذا يؤدّي إلى التعلّق غير المبرّر بما يشبه السحر بالمتناقض، ومنه نقف على ملمح من ملامح التعلّق الشّديد بذات الله - سبحانه وتعالى-، فهو الغفور الرّحيم، وهو أيضاً شديّد العقاب، والغرض التلميح إلى سحرية اللّغة الصّوفيّة واستعاراتها المعاني الحسيّة للدلالة على المعاني العلوية والحقائق الإيمانيّة، فصارت بذلك مصطلحات خاصّة بالمتصوّفة على اختلاف مشاربهم ومضاربهم. والإشكال في اللّغة الصّوفيّة ينطلق أساساً من التّجربة الصّوفيّة ذاتها، وينبع من استعمال اللّغة للتعبير عن معان لا يراها سوى صاحب هذه التّجربة، أو ما لا يمكن وصفه على حدّ تعبير وليام جيمس؛ وقد حاول وضع قائمة في ذلك؛ بوصفه إحدى الخصائص المشتركة العامّة للتصوّف في كلّ مكان وفي جميع النّقافات⁷، وبالتالي يُصاب صاحب التّجربة الدّوقية بالبكم والحيرة وينتج عنه اختراع معان جديدة لكلمات قديمة لها معان معروفة في عالم الحسّ، لتقريب الوجد والدّوق في خط متواز بين عالمي الحسّ والدّوق، ومنه نفهم كثرة المصطلحات المتقابلة في المصطلح الصّوفيّ، وهي ظاهرة متميّزة يجد فيها البنيويّون والسيميائيّون مجالاً خصباً لتطبيق نظريّاتهم عليها؛ كونها تحاول "فحص البنى العميقة للمادة التي يتناولها ويقترّب من عمقها والقوانين التي تركيبها مع نبذ الانغلاق النّصّي ... مع مراعاة مستويين السّطحي والعميق"⁸. وهو ما أوجد نظريّات في ما لا يمكن وصفه لتبرير هذه الظّاهرة أو تفسيرها ومحاولة حصرها؛ منها نظرية ديونيسيوس في المجاز والاستعارة، أو نظرية العمى الرّوحيّ، أو نظرية الانفعال، أو نظرية الحسّ المشترك، والرّمزيّة.

- **المصطلح الصّوفي:** لا يمكن الحديث عن التّجربة الصّوفية أو الممارسة العرفانية الدّوقية إلا بتحديد المصطلحات التي تصف ما يجده الصّوفي السّالك في حضرته الدّنيّة، وسفره الرّوحاني، وما يعيشه من مجاهدات ورياضات قلبيّة، وما يسلكه من مدارج على مستوى المقامات والأحوال، والتي يعدّ الفناء والبقاء نواة هذه التّجربة التي يرد ويصدر منها أهل الدّوق والمجاهدات، وما يترتّب عليها فيما بعد من مفاهيم ومصطلحات كالوحدانيّة (وحدة الوجود والشّهود) عند نيكلسون، فالوحدة التي يشاهدها

7 - ولتر ستيس، التّصوّف والفلسفة، المرجع السّابق، ص338.

8 - مسابيل السّعدّي، "سيميائيّة الخطاب الصّوفيّ في النّيان الكبير لمحبيّ الدّين ابن عربي"، أطروحة دكتوراه العلوم، كلية الآداب واللغات، قسم اللّغة العربيّة وأدائها جامعة سطيف، 2017/2018، ص37.

المتصوّف هي وحدة قد تعجز اللّغة المعيّنة أن تدرّكها لأنّ اللّغة موضوعة لوصف الأشياء الواقعة بالفعل، وهي حين تصف وجودا كأننا ما كان على الحقيقة، "قد لا تؤدّي الغرض المطلوب بما هو في الحقيقة موجود في المساحة الوجدانية المجعولة له، لكنّما كان وجدان الشّاعر شيئا، ثمّ ما يأتي من لغة مكوّنة من كلمات وحروف وضعت لوصف ما يعتمل به مثل هذا الوجدان شيء آخر"⁹، ولهذا كانت اللّغة الصّوفيّة فوق الاستعارة والكنائية، وإنّما هي إحياءات ومضات وإشارات، وإنّما التّرجمة عن المساحة الدّوقية الوجدانية الدّاخلية تأتي إشارة وإيماء لا تتكيّف بألفاظ اللّغة؛ كما قال الحلاج¹⁰: [البسيط]

حُبِّي لِمَوْلَايَ أَضْنَانِي وَأَسْفَمَنِي فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلَايَ مَوْلَايَ
إِنِّي لِأَرْمُقُهُ وَالْقَلْبُ يَعْرِفُهُ فَمَا يُتْرَجَمُ عَنْهُ غَيْرَ إِيْمَانِي

وذكر أنّ الكلاباذي سأل أبا العباس ابن عطاء: ما بالكم أيها الصّوفيّة قد اشتقتتم ألفاظاً أغربتم بها على السّامعين وخرجتم عن اللّسان المعتاد، هل هذا إلّا طلب للتّمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال: ما فعلنا ذلك إلّا لغيرتنا عليه ولعزّتنا عليه ولعزّته علينا، ثمّ اندفع يقول¹¹: [الوافر]

إِنَّ أَهْلَ الْعِبَارَةِ سَأَلُونَا أَجَبْنَاَهُمْ بِأَعْلَامِ الْإِشَارَةِ
نُشِيرُ بِهَا فَتَجْعَلُهَا غُمُوضاً تَقْصُرُ عَنْهَا تَرْجَمَةُ الْعِبَارَةِ
وَتَشْهَدُهَا وَتَشْهَدُنَا سُرُوراً لَهُ فِي كُلِّ جَارِحَةٍ إِشَارَةٌ
تَرَى الْأَقْوَالَ فِي الْأَحْوَالِ أَسْرَى كَأَسْرِ الْعَارِفِينَ دَوِي الْحَسَارَةِ

ولا يمكن للسّالك المرید أيضا أن يسافر في تعراجه الصوفي من أجل امتلاك حقيقة الإنسان الكامل أو الوصول إلى حقيقة القطب إلّا بمعرفة المفاهيم والمصطلحات الصوفية التي قد ترشده وتهديه في سفره الوجداني وترحاله الروحاني، والتي ستساعده بلا ريب على امتلاك قبس المعرفة الإشرافية، والسيطرة على مفاتيح الحضرة اللدنية، والقدرة على استنكاه التجليات الربانية، والارتشاف من معين الإشراق الإلهي والكشف النوراني.

ومن المعروف أن استيعاب المصطلح الصوفي وتمثله خطوة أساسية ومرحلة عملية مهمة لفهم التجربة الصوفية وتفسيرها. ولكن هذا الاصطلاح العرفاني ليس مثل غيره من الاصطلاحات العلمية والفنية المقننة بدلالات حرفية معينة، وإنما هو اصطلاح زئبقي تتغير دلالاته المفهومية والتصورية حسب كل صوفي ومقام سلوكي وتجربة عرفانية. وبالتالي، تدخل الكتابة الصوفية والاصطلاحية ضمن عالم مجرد مغلف بالمجاز، ومسيج بنسق مكثف من الإشارات والعلامات الرمزية. كما تتخذ هذه الكتابة أبعادا سيميائية إيحائية تنزاح عن الدلالات اللغوية والمعجمية الحرفية. ولهذا فيذهب الكثير من الدارسين والشّراحيّ لشطحات المتصوّفة أنّ الخلاف بين أهل الظاهر (الحديث) وبين أمثال الحلاج إنّما هو خلاف في

9 - إبراهيم، مجدي محمّد، التّجربة الصّوفيّة، المكتبة الصّوفيّة، القاهرة، 2000م، ص136.

10 - انظر: الهجويزي، أبو الحسن عليّ بن عثمان، كشف المحجوب، حقّقه وقدم له: إبراهيم التسويقي شتا، دار التّراث العربي، القاهرة، 1974م، ص180.

11 - انظر: الكلاباذي، أبو بكر محمّد، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م، ج2ص59.

العبارة والاصطلاح وليس في جوهر الشيء؛ يقول الهجويري: "وبعض أهل السنّة ينكرون عليه - أي الحلاج- أقواله التي تشير بالامتزاج والاتحاد، ولكن خطأه في التعبير وحده لا في المعنى، لأن من غلبته النشوة على أمره لا قوة له على دقة التعبير، وزد على ذلك أن المعنى المقصود من التعبير قد يصعب فهمه، لذلك فإنّ الناس قد يجهلون مقاصد الكاتب، وهم بذلك لا ينكرون المعنى الحقيقي الذي أراده، ولكن ينكرون الفكرة التي كوّنها لعقولهم عمّا أراد الكاتب أن يقول"¹²، ولذلك تشترك اللّغة الصّوفيّة ومعها مصطلحاتها في كون اللّفظ يحتمل المعنى الظاهر؛ وهو فهم عامّة النّاس، ومعنى باطن يُدرك بلطائف الإشارات وبفتح وهبة يختلف فيها النّاس بحسب فهمهم وتجاربهم؛ وقد أنكر النّاس على ابن عربي تشبيهه وغزله كما أنكروا خمريات ابن فارض، وهو ظاهر لغتهم، بينما هي عندهم اصطلاحات أشاروا بها إلى غوامض المعاني النّاتجة عن عمق تجاربهم الصّوفيّة؛ حيث يقول ابن عربي في هذا الصّدد حين أنكروا عليه تشبيهه: "وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أنّ الولد بدر الحبشي والولد إسماعيل ابن سودكين سألاني في ذلك، وهو أتهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهيّة، وأنّ الشّيخ يتسرّ لكونه منسوباً إلى الصّلاح والدّين، فشرعت في شرح ذلك وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم يحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمع ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الإنكار على الفقهاء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتّشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهيّة، ... أشير بها إلى معارف ربّانيّة، وأنوار إلهيّة، وأسرار روحانيّة، وعلوم عقليّة، وتنبيهات شرعيّة، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتّشبيب لتعشق النّفوس بهذه العبارات فتتوقّر الدّواعي على الإصغاء إليها ..."¹³، فالمعنى الحقيقي لا يزال كامناً في بطن التّجربة، فإذا جاء التّعبير عنه بلغة العقل واللّفظ قد تكون الفكرة المكوّنة في عقول النّاس عنه موضعاً للإنكار، ومردّد هذا إلى عدم الاطّلاع على التّجربة الصّوفيّة، فإنّهم لو علموا لفهموا المقصود من اصطلاحات القوم، ولذلك أيضاً قال النّقري: "إذا اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة"، ولما سئل الغزالي عن العلوم الباطنة التي تحصل بالتّجربة؛ أجاب بأنّها لا تكيف بالقول ولا بالكتابة؛ لأنّها ذوقيّة، وكلّ ما كان ذوقياً لا يكيف بالقول ولا بالكتابة، فلا تعلمه إلّا إذا وصلت إليه، وما مثلك في ذلك إلّا كمثل من جهل الحلوة أو المرارة مثلاً وأراد أن يكيفه بمجرد القول والكتابة فلا يقدر عليه البيّنة¹⁴، وإن كان القشيريّ بأنّ بعض القوم يتعمّدون التّليغز والتّعمية في اصطلاحاتهم؛ حيث يقول: "وهذه الطّائفة يستعملون ألفاظاً فيما قصدوا الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإخفاء والسّتر على من يباينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجنب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"¹⁵.

وقد ظهرت عدة كتب ومعاجم خاصة بالمصطلحات الصوفية تسهل على القارئ العادي أو السالك المرید معاني الممارسة الصّوفيّة وتغوص به في أعماقها الرّوحانيّة كشفاً وتأويلًا، ولقد تعدّدت الاصطلاحات وتجاوزت أكثر من تسعين مصطلحاً صوفياً¹⁶، بل تجاوزت

12 - الهجويري، كشف المحجوب، ص181.

13 - ابن عربي، محيي الدّين، شرح ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرّحمن المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م، ص24، 25.

14 - انظر: الغزالي، أبو حامد، خلاصة الصّانيف في التّصوّف، اعتناء: محمّد أمين الكردي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط4، دت، ص13، 14.

15 - القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مطبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1974م، ج1ص200.

16 - انظر: محمد المصطفى عزّام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، نذاكم للصحافة والطباعة، ط1، 2001م، ص178.

المائة أو الألف، ورُتبت إمّا بطريقة ألفبائية، وإمّا بحسب الموضوعات وإمّا بحسب المقامات والأحوال.

- **الشّطحات:** قصور العبارة وعجزها عن الإمام بالتّجربة الصّوفيّة وعمقها وصعوبتها وتفجّر معانيها جعل الشّاعر الصّوفي يستعير معانيه وعباراته وألفاظه من الشّعر العربي القديم من الغزل والخمريّات والحنين إلى الأماكن وغيرها؛ فصار يُعبّر عن مواجيدِه وعشقه الإلهي المقدّس بالعشق البشريّ؛ وهذا ما أوقعه في ما يُعرف بالشّطحات الصّوفيّة، والتي تُوهّم السّامع باستهانة الصّوفيّة بالذّات العلية وتشبيهاها بالذّات البشريّة، وهو ما أوقعهم في المحذور، وأنكره عليهم الفقهاء والمحدّثون؛ كابن تيمية (ت728هـ) وغيره. يضطرّ المتصوّف إلى استعمال اللّغة البشريّة الدنيويّة أو لغة عالم الشّهادة للدّلالة على المعاني الغيبيّة، أو الواردات والخواطر التي تهجم على قلبه؛ فيستعمل الرّمز والكناية والتّلوّيح دون التّصريح¹⁷.

3. استعارات اللّغة الصّوفيّة:

تستعير اللّغة الصّوفيّة مصطلحاتها ودلالاتها من مصادر مختلفة ومتنوّعة؛ بسبب تنوّع تيارات النّصوّف نفسه، وتعدّد مدارسِه، وبالأحرى تنوّع التّجربة الصّوفيّة عند كلّ متصوّف عارف، وتستمدّ اللّغة الصّوفيّة وتستعير من عدّة مشارب ومصادر؛ من:

- **أوّلاً: الشّعر العربيّ *poesia árabe*:** كون التّجربة الصّوفيّة هي في الأصل تجربة ذوقية تصل بالمشاعر إلى منتهاها، وبالمواجيد إلى أقصاها، وهي تُشارك الشّعر في هذه النّاحية، وتتغلّب عليه في عمق التّجربة، وبالتالي غموض المصطلح والدّلالة، ولمّا علمنا بضيق العبارة واتّساع التّجربة استعار المتصوّف لغته وعبارته من الشّاعر؛ فاعتمد المتصوّف على الشّعر في كثير من الأحيان للتّعبير عن مواجيدِه ومشاعره، بل للإعراب عن فلسفته وأفكاره والإفصاح عنها من خلال الشّعر، ويمكن تفصيل استعارات المتصوّف من الشّاعر في ما يلي:

- **عمود الشّعر:** استعار الشّاعر الصّوفي أوزان الشّعر العربي القديم، وإيقاعه، وقافيته، ورويّه، بل استعار وحدة البيت والموضوع، وبناء القصيدة من مقدّمة ظلية، وتشبيب وغزل، وتفرّغ إلى الموضوع من حبّ إلهي أو مديح نبوي، أو دعاء وتوسّل وما إلى ذلك من اهتمامات الشّاعر الصّوفيّ.

- **الغزل:** استعار الشّاعر الصّوفيّ لغته ومعانيه في التّعبير عن الحبّ الإلهي من أشعار الغزل العذري أو حتّى الغزل الماجن، للتّعبير عن معانٍ مشحونة بالغيبيّات، بحيث لا تُطوِّع اللّغة البشريّة للدّلالة عليها؛ فيلجأ إلى استعارتها من الغزليّات العربيّة؛ كأشعار

17 - انظر: حلمي، محمّد مصطفى، ابن الفارض والحبّ الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م، ص148 وما بعدها.

مجنون ليلي، وكثير عزة، وجميل بُثينة في الغزل العذري، وفي الغزل الإباضي الماجن نجد عمر ابن أبي ربيعة.

وُشير إلى أنّ المستشرقة الألمانية المعاصرة ريناته يكوبي (Renate JACOBI) قد تنبّهت إلى قضية استمداد الشعر الصوفي من الغزل والخمريات في الشعر القديم، فصار مثلاً مجنون ليلي لديهم أعلى رمز للصوفي المحبّ الفاني في الحبّ الإلهي المطلق، وقد استخلصت ذلك من خلال دراستها حول التجربة الصوفيّة ابن الفارض¹⁸.

وفي هذا نجد أنّ عمر ابن الفارض (ت632هـ/1234م) -الملقب بسُلطان العاشقين- استعار بعض أشعاره من الغزل العذري؛ كقول قيس بن الملوّح مثلاً: [الطويل]

كَيْفَ يَسْتَوِي مِنْكَ الْفُؤَادُ الْمُعْدَبُ وَنَجْمُ الثَّرِيَا مِنْ وَصَالِكَ أَقْرَبُ
غَرَامٌ وَوَجْدٌ وَإِسْتِيَاقٌ وَلَوْعَةٌ وَهَجْرٌ وَتَعْدِيْبٌ بِهِ الْعُمْرُ يَذْهَبُ

وأما ابن الفارض فيستعير المعاني البشريّة للدلالة على الحبّ الإلهي، حتّى إنّه يُظنّ أنّ غزله إنّما قصد به آدميّة معيّنة¹⁹، ولذلك نجده على سبيل المثال يوظّف أسماء أعلام مؤنّثة للدلالة على أدواقه ومواجيده، فنجده مثلاً استعار كلمة "ليلى" ليدلّ على مراده في قوله: [الطويل]

أَبْرُقُ بَدَا مِنْ جَانِبِ الْعُورِ لَامِعُ أَمْ ارْتَفَعْتُ عَلَى وَجْهِ لَيْلَى الْبَرِافِعُ

ويستعير "سلمى" ويستعملها بالتصغير "سليمي" للتحبيب والتدليل في قوله: [الطويل]

لَعَلَّ أَصِيْحَابِي بِمَكَّةَ يَبْرُدُوا بِذِكْرِ سُلَيْمَى مَا تَجَنُّ الْأَضَالِعُ

ويستعير ابن عربي (ت638هـ) عدّة أعلام مؤنّثة، ويناديها لاستدعاء مواجيده، وجعلها ترجمانا لأشواقه؛ فقال²⁰: [الطويل]

وَنَادِ بِدَعْدٍ وَالرَّبَابِ وَرَيْبِ وَهِنْدٍ وَسُلْمَى تَمَّ لُبْنَى وَرَمَزَمِ

وعندما يستعير ابن عربي تلك النسوة إنّما يوظّفها رموزاً لما عجزت اللّغة عن بيانه، والجمل عن إعرابه؛ فهو يئنّس ويتعلّل بقصص الغرام المشهورة في التراث العربي؛ حيث يصرّح في هذا السياق²¹: [الطويل]

لَنَا أَسْوَةٌ فِي بَشْرِ هِنْدٍ وَأُخْتَهَا وَقَيْسٍ وَلَيْلَى، تَمَّ مَيِّ وَغَيْلَانَ

18 - انظر: حسن، أحمد حسن أنور، "الشعر الصوفي في الدراسات الاستشراقية: المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين نموذجاً، المجلة العلميّة لكلية الآداب جامعة أسيوط، مصر، العدد84، أكتوبر 2022م، ص1885، 1886.

19 - انظر: حلمي، محمّد مصطفى، ابن الفارض والحبّ الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985م، ص407، 408.

20 - ابن عربي، محيي الدّين بن عليّ ابن عربي الأندلسي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م، ص39.

21 - ابن عربي، محيي الدّين بن عليّ ابن عربي الأندلسي، ديوان ترجمان الأشواق، ص63.

ويقول في شأن "سلمى" 22: [الطويل]

سَلَامٌ عَلَى سَلْمَى وَمَنْ حَلَّ بِالْحَمَى وَحَقَّ لِمَثَلِي رِقَّةٌ أَنْ يُسَلِّمًا
وماذا عليها أَنْ تَرُدَّ تَحِيَّةً عَلَيْنَا وَلَكِنْ لَا احْتِكَامَ عَلَى الدُّمَى
وهذا نظير قول إبراهيم بن هرمة (ت170هـ) 23:

إِنَّ سَلْمَى وَاللَّهُ يَكُلُّهَا ضَنْتٌ بِشَيْءٍ مَا كَانَ يَرْزُؤُهَا
وَعَوَّدَتْنِي فِيمَا تُعَوِّدُنِي أَظْمَاءٌ وَرِدِّ مَا كُنْتُ أَجْرُؤُهَا

وفي الغزل الماجن استعار ابن الفارض قوله 24: [الكامل]

صَدَّ حَمَى ظَمَائِي لِمَاكَ لِمَاذَا وَهَوَاكَ صَارَ قَلْبِي مِنْهُ جُذَاذَا

وكقوله أيضا:

أَهْوَاهُ مُهْفَهْفَاهَا ثَقِيلَ الرَّدْفِ كَالْبَدْرِ يَجِلُّ حُسْنُهُ عَنِ الْوَصْفِ

- **الخمريات:** وهو ما يُقال أيضا عن استعارة الشاعر الصوفي لشعر الخمريات من سُكَّر وشُرب ونديم رفيف الشراب- لتعبير عن حالة الوجد والجذب والفناء التي يقع فيها المتصوف في تأملاته الماورائية؛ كقول ابن الفارض أيضا: [الطويل]

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً فَسَكِرْنَا بِهَا قَبْلَ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

- **الأطلال والديار:** ذكر الديار والشوق إليها من أبرز الخصائص الفنية الكلاسيكية للشعر العربي القديم؛ واشتهرت القصيدة الجاهلية بالمقدمات الطللية، ومنها المعلمات، يشير بها الشاعر إلى شوقه وافتقاده لأحبائه وشبابه، وهذا المعنى استعاره الشاعر الصوفي للدلالة على معنى آخر؛ وهو شوق الروح إلى محلها الأصلي ومنبعها الأزلي، وشوق المحب إلى محبوبه وخالقه؛ وقد وجدنا أن ابن عربي من أكثر شعراء التصوف استدعاءً للأطلال والوقوف عليها في أشعاره، وهي عنده رموز للمعاني الغيبية، كشوق النفس إلى محلها الأصلي والأزلي، فهو يقول في إحدى المواضع 25: [الطويل]

خَلِيلِيَّ عُوْجَا بِالْكَثِيبِ وَعَرَّجَا عَلَى لَعْلَعٍ وَأَطْلَبُ مِيَاهَ يَلْمَلُمِ
فَإِنَّ بِهَا مَنْ قَدْ عَلِمْتَ وَمَنْ لَهْمُ صِيَامِي وَحَجِّي وَاعْتِمَارِي وَمَوْسِمِي

22 - ابن عربي، محيي الدين بن علي ابن عربي الأندلسي، ديوان ترجمان الأشواق، ص41.

23 - شراب، محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمهات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2007م، ج1ص77.

24 - ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن، دار صادر، بيروت، دت، ص26.

25 - ابن عربي، محيي الدين بن علي ابن عربي الأندلسي، ديوان ترجمان الأشواق، ص35.

والضّمير يعود على الصّفة القدسيّة والذّات العليّة، وهو هنا يستعير لفظ النّابغة الجعدي ومعناه ووزنه: [الطّويل]

خَلِيلِيَّ عُوْجَا سَاعَةً وَتَهَجَّرَا ولوما على ما أحدث الدهرُ أو نرا

بينما يستعير معنى السّجن الدّنّيوي والحنين إلى الأخرى من قول أبي فراس الحمداني في وصف حمامة وهو بالسّجن: [الطّويل]

أَقُولُ وَقَدْ نَاحَتْ بِقُرْبِي حَمَامَةٌ أَيَا جَارَتَا هَلْ تَشْعُرِينَ بِحَالِي
فيقتنص ابن عربي هذا اللفظ والمعنى فيستعيره للدلالة على غربة النّفس وشوقها إلى أصلها فيقول²⁶: [الكامل]

نَاحَتْ مُطَوِّفَةٌ فَحَنَّ حَزِينُ وَشَجَاهُ تَرْجِيْعُ لَهَا وَحْنِينُ

وفي استنارة الهمم إلى المعالي والتدرّج في معراج مقامات العارفين؛ يستعير استحداث السّير وحدو العيس للمشي والسّير، وإنما السّير هو سير بالله وإلى الله، وفي ذلك ينظم ابن عربي قوله: [البسيط]

يَا حَادِيَّ الْعَيْسِ لَا تَعْجَلْ بِهَا وَقِفَا فَأَيْنِي زَمْنٌ فِي إِثْرَهَا غَادِي
قِفْ بِالْمَطَايَا وَشَمِّرْ مَنْ أَزَمَّتْهَا بِاللَّهِ، بِالْوَجْدِ وَالتَّبْرِيحِ يَا حَادِي

وهذا أسلوب شعريّ معروف في التّراث العربي؛ فالشّريف المرتضى (ت436هـ/1044) يقول مثلاً: [البسيط]

يَا حَادِيَّ الْعَيْسِ عَرِّجْ بِي عَلَى الدِّمَنِ فكم لنا عندهنّ اليوم من شجن
وقال غيره بنفس الوزن والمعنى: [البسيط]

يَا رَاحِلَ الْعَيْسِ عَرِّجْ كَيْ أُوَدِّعَهُمْ يَا رَاحِلَ الْعَيْسِ فِي تَرْحَالِكَ الْأَجَلُ

- **ثانياً: القرآن الكريم O Sagrado Alcorão:** تستمدّ اللّغة الصّوفيّة الكثير من ألفاظها ومصطلحاتها من القرآن الكريم، وكلّما اقتربنا من دائرة النّصوّف السنّي كلّما وجدناها مليئةً بألفاظ من القرآن الكريم، واستعمالها رموزاً للدلالة على المعاني الغامضة والمُبهمّة التي يُريد أن يعبر عنها العارف الصّوفيّ؛ وهي في نظر ذلك العارف حصناً من الزّلل وعصمة من الضّلال والخطأ مادامت مستمدة من نور القرآن، وفي هذا المعنى يقول الإمام الجُنيد عن أبي سليمان الدّاراني: "إنّه ليقع في قلبي النّكتة من نُكت القوم أيّاماً فلا أقبل منه إلاّ بشاهدين عدلين: الكتاب والسّنّة"²⁷، وهو يقصد بالنّكتة تلك المعاني

26 - ابن عربي، محيي الدّين بن عليّ ابن عربي الأندلسي، ديوان ترجمان الأشواق، ص67.
27 - الدّهبي، شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النّبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1982م، ج10ص184.

والدلالات الغامضة التي تُردُّ على قلب المتصوِّف. وتتبع استمداد اللُّغة الصوِّفيَّة من القرآن الكريم يحتاج إلى دراسة مستقلَّة، ونكتفي بذكر بعض التَّمادج اللُّغويَّة ذات المصدر القرآني؛ منها:

- **الكهف "a gruta":** يستمدُّ الأدب الصوِّفي كثيراً من سورة الكهف؛ كونها سورة تعبِّر عن الرُّوحانيَّات وعن الحقائق الغيبيَّة والإيمانيَّة، فهي مصدر يُعشُّ المعجم الصوِّفي؛ فكلمة **"الكهف"** نفسها صارت رمزاً للخلوَّة والعزلة يبتغي بها المُريد تزكية نفسه والعروج في مقامات المريدين؛ وهو ما تحقَّق لفتية الكهف، فصاروا عبدة ومعجزة، والعزلة نفسها مذكورة فيها في قوله تعالى: (إِذِ اعْتَرَّتْهُمُهَا وَمَا يَعْجُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا) [الكهف:16].

- **الجبل "a montanha":** ومن مستلزمات **"الكهف"** وحقلها الدلالي: **"الجبل"**، وهو مظنة لنزول الوحي والكرامات، فصار عنواناً للمرابطين والمريدين وكبار العارفين يلجأون إليه طلباً لتزكية النفس والعلوِّ في المقامات، ومنه يمكننا أن نفسر ظاهرة بناء القباب في أعالي الجبال؛ وقد لاحظتها في كثير من جبال الجزائر تعلوها قباب بيضاء. ومن أبرز التَّمادج التي ذكرها القرآن هو جبل الطُّور؛ والذي قصده موسى للتعبُّد واستلام صحفه، ومن التَّمادج المشهورة في العالم الإسلامي جبل ثور بالمدينة المنورة، جبل المقطم بمصر؛ اشتهر به سلطان العاشقين عمر ابن الفارض.

- **علم الظَّاهر وعلم الباطن "A ciência do externo e a ciência do interno":** ويستفاد من قصة موسى والخضر عليهما السلام في سورة الكهف، فالنبيِّ موسى عليه السلام يمثِّل علم الظَّاهر، بينما يمثِّل الرَّجُل الصَّالح علم الباطن، وهذا هو أساس مصدر المعرفة الصوِّفيَّة؛ في تقسيم العلم إلى ظاهر وباطن، فاختصَّ الفقهاء وعلماء الحديث بعلم الظَّاهر، بينما صار علم الباطن سمة خاصَّة بالصوِّفيَّة، ويسمى أيضاً **"بالعلم اللدني"**، وهذا المصطلح مأخوذ من سورة الكهف في قوله تعالى: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) [الكهف:65]، فصار هناك علم اختصَّ الله سبحانه من لدنه به العبد الصَّالح؛ أي العلم اللدني.

وقد أستعيرت تلك الألفاظ للدلالة على معانٍ أخرى في التَّصوِّف؛ فأستعيرت كلمة **"الكهف"** رمزاً ودلالة على التَّضحية، والعزلة، والخلوَّة، والحكمة، والمعرفة، واختصَّ كلمة **"الجبل"** برمزية الصُّعود والارتقاء نحو المقامات العالية والمكانة الرِّفيعة، بينما صارت رمزيَّة الجبل في الفلسفة الغربيَّة الحديثة عند نيتشه رمزاً للأزمة الوجوديَّة والإنسانيَّة.

وبهذا فإنَّ لغة الباطن غامضة وتحتاج إلى لغة الظَّاهر للتَّبليغ والإفصاح، فيستعير الأديب الصوِّفي ألفاظاً ذات دلالات ظاهريَّة ويجعلها رموزاً وإشارات لمعانيه القويَّة التي لا يجد

لها ألفاظاً إلا من خلال لغة الظاهر؛ فيقع في ظاهرة لغوية تُعرف بالمشترك اللفظي، فيقصد الأديب شيئاً بينما يفهم المتلقي بحسب ذوقه معاني أخرى، فتتفجر المعاني من تلك اللغة الصوفية وتتعدد المفاهيم والرؤى، وهذه القضية تفسر لنا الكثير من المتناقضات والجدالات حول التصوف؛ ومنها جمالية اللغة الصوفية وجاذبيتها رغم صعوبة فهمها.

- **السّرّ و الأسرار:** وهو الحجاب الفاصل بين الظاهر والباطن، فلو لا السّرّ لم يكن هناك ظاهر ولا باطن، ومنه يتم الاختراق اللغوي، وتجاوز المؤلف والمعهود إلى الغريب والمستوحش، وهذا في الحقيقة هو بدوره سرّ من أسرار الانزياح اللغوي في الأدب والفكر الصوفي، و"السّرّ" من مصطلحات ومفاتيح الفهم في الخطاب الصوفي، وهذا ما يمكن قراءته من خطاب الرجل الصالح لموسى عليه السلام في القرآن الكريم في قوله تعالى: (قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) [الكهف: 69].

ويعدّ المستشرق لويس ماسينيون أول من التفت إلى الأصل القرآني للمصطلح الصوفيّ، كون المتصوفة مواظبين على تلاوته واصطباغ كلامهم به، وكتب بحثاً في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي منها: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. وتختلف كثرة الشواهد وقلتها من معجم إلى آخر فابن عربي لم يساعمل سوى ثلاثة شواهد في (معجم اصطلاحات الصوفية، بينما يعتمد الكاشاني بعد الشرح اللغوي للمداخل على الشواهد القرآنية وكذلك الشواهد من الحديث النبوي الشريف ما وجد مناسبة إلى ذلك، فيما يمكن أن نجعل المصطلح الصوفيّ ذا المشرب القرآني أو النبوي على نوعين:

- **النوع الأول:** مصطلحات صوفية لها أصول قرآنية أو نبوية من جهة اللفظ والمعنى؛ كالإخبارات والإنابة والتوكل والاستقامة.

- **النوع الثاني:** مصطلحات صوفية لها أصول قرآنية من جهة اللفظ دون المعنى، كمدرسة ابن عربي وتلامذته، حيث استخدمت فيها ألفاظ القرآن على غير المعاني الأصلية مع وجود مناسبة ما بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد، ومنه يشتغل التأويل في صياغة الدلالة وفق الرؤية الصوفية للمتصوف، وغالبا ما تنزع إلى علم الكلام والفلسفة، فيصطبغ المعنى الأصلي بالخلفية المعرفية للمتصوف، كفلسفة الإشراق للشهاب السهروردي، ولفظ "الإشراق" نفسه له استعمال في القرآن الكريم، وله دلالة فلسفية معرفية وعرفانية تستمد من المانوية وغيرها في فلسفة السهروردي.

وكلفظ "الغراب" في القرآن الدالّ على الطائر المعروف، أما عند ابن عربي فيشير إلى الجسم الكليّ؛ "وهو أول صورة الجوهر الهبائيّ، وبه عمّ الخلاء، وهو امتداد متوهم من غير جسم، وحيث قبل الجسم الكليّ من الأشكال الاستدارة، علم أنّ الخلاء مستدير، ولما كان هذا الجسم أصل الصور الجسمية الغالب عليها غسق الإمكان وسواده فكان في غاية

البعد عن عالم القدس وحضرة الأحديّة، سمّي بالغرّاب الذي هو مثل البعد والسّواد²⁸، وكالإحرام مثلا الذي له معنى شرعيّ أو فقهيّ كونه أوّل أركان عبادة الحجّ، فهو في العرف الصّوفيّ بمعنى آخر، وهو ترك شهوة المخلوقات، كما أنّ معنى التّحلّل من الإحرام فهو بمعنى التّوسّع للخلق والنزول إليهم²⁹.

- **ثالثا: الحديث النبويّ الشّريف O noble hadice do Profeta**: ويأتي الحديث النبويّ الشّريف في الرّتبة الثّانية من حيث الاستمداد في المصطلح الصّوفيّ؛ وخاصّة المتصوّفة الأوائل أو ما يُعرف بالتّصوّف السّنيّ، وهذا أيضا يحتاج إلى تتبّع المعاجم الصّوفيّة المتخصّصة ومقارنتها بمعجم الحديث النبويّ الشّريف، فإذا كانت علوم التّصوّف علوما ذوقيّة وجدانيّة، فإننا عثرنا على مصطلح "الدّوق"، ومصطلح "الوُجد" في معجم الحديث النبويّ:

- **الدّوق**: جاء في الحديث النبويّ الشّريف مصطلح الدّوق من الفعل "ذاق" في قوله عليه الصّلاة والسّلام: "ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام ديناً وبمحمّد صلّى الله عليه وسلّم رسولا" [رواه مسلم رقم: 151، والترمذي رقم: 2623]، وفيه استعارة الأشياء المحسوسة وهي ذوق الطعومات والتميز بها إلى المعنويّات؛ وهي الرّوحانيّات والإيمان بالغيبّيّات؛ فصار الدّوق آلة يُنظر بها إلى الإيمان بالغيبّيّات؛ فاستعاره الصّوفيّة للدّلالة على علم التّصوّف فصار يوصف بالعلوم الدّوقيّة.

- **الوُجد**: صارت المواجيد خصيصة من خصائص المتصوّفة، وهي ما يجده المتصوّف من شوق ومحبة أثناء رياضاته من خلوة وذكر وصوم ونحوها؛ وهذا المصطلح موجود بصيغة الفعل أيضا "وَجَد" في قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "ثلاثٌ من كُنَّ فيه وَجَدَ بهنّ حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبّ إليه مما سواهما، وأن يحبّ المرء لا يحبه إلاّ لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يُفدّ في النار" [الحديث متفق عليه رواه البخاريّ ومسلم]. وقد أُستعير مصطلح "الوُجد" و"المواجيد" للدّلالة على الواردات الإلهيّة على قلب المرید السّائر إلى الله، ثمّ انزاحت كلمة المواجيد لتصبح دلالة على الفولكلور الصّوفيّ من خلال ممارسات الطّرق الصّوفيّة في الموالد والحضرات.

- **رابعا: الفلسفة وعلم الكلام**: يستعير المتصوّف ذو النزعة الفلسفيّة لغته من الفلسفة وعلم الكلام، فتجد أمثال عبد الكريم الجيليّ أبرز مؤلّفي هذا النّوع، وكانت لغته من أغمض وأصعب ما أنتجه المتصوّفة، وهذا النّوع يستعير لغته من مقولات الفلسفة وآراء المتكلّمين، وبالتالي فهي في أحيان كثيرة تتعدّى اللّغة العربيّة إلى لغات أخرى كالفارسيّة

28 - الجرجاني، الشّريف أبو الحسن عليّ بن محمّد، التّعريفات، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2000م، ص163.

29 - انظر: الثّهانوي، محمّد بن عليّ بن عليّ، كتّاف اصطلاحات العلوم والفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2006م، ج1ص388.

والهنديّة والسريانيّة واليونانيّة وغيرها؛ فتستعير منها مفرداتها ومصطلحاتها كالإكسير والنّبراس والقرطاس وغيرها:

- المصدر النّخيل أو الأجنبيّ للمصطلح الصّوفي: تكاد تطبق دراسات المستشرقين على الزّعم أو الطّرح بالأثر الأجنبيّ على التّصوّف الإسلاميّ، وبالتالي على مصطلحاته أيضاً، وخاصّة من الثقافة الفارسيّة والهنديّة والسريانيّة والديانات الأخرى كالمسيحيّة واليهوديّة، ويبرّر محمّد الشّرقاوي ذلك بأنّ هؤلاء المستشرقين انطلقوا في دراسة التّصوّف الإسلاميّ من خلال ثقافتهم المسبقة حول تلك المشارب والمنازع³⁰، منهم أربري الذي قال بفارسيّة التّصوّف الإسلاميّ، بينما يزعم نيكلسون يونانيّته لاسيّما الأفلاطونيّة المحدثّة والمانويّة والغنوصيّة³¹، ثمّ اعترف بعد ذلك بصعوبة الفصل أو العزو إلى سبب واحد في نشأة التّصوّف بشكل عامّ، فيما يرى ماسينيون بأنّ المصطلح الصّوفيّ يستمدّ من:
 - القرآن الكريم.
 - ثمّ العلوم العربيّة الإسلاميّة كالحديث والفقّه والنّحو وغيرها.
 - ثمّ مصطلحات المتكلّمين الأوائل.
 - ثمّ اللّغة العلميّة التي تكوّنت في الشّرق في القرون السّنة الميلاديّة الأولى من لغات أخرى كالإغريقيّة والفارسيّة وغيرها، وأصبحت لغة العلم والفلسفة³².
- فمن المصطلحات التي نهلها المتصوفة من القرآن الكريم نذكر: الذكر، والسر، والقلب، والتجلي، والاستمتاع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والإخلاص، والرياء، والرضى، والخلق، والعلم، والنفس المطمئنة، والسكينة، والتوبة، والدعوة، واليقين، والله، والنور، والحق.
- ومن المصطلحات التي أخذت من الحديث النبوي الشريف نستحضر: الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذكر، والرداء.
- ومن المفاهيم الصوفية التي استلهمت من النحو: الغياب، والحضور، والمعرفة، والاسم، والحال، والمعرفة، والرسم، والعلة، والصفة، والشاهد، والإشارة، والواحد، والجمع، والوصل والفصل.
- ومن المصطلحات التي أخذت من علم الكلام كما لدى المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والماتريديّة نذكر: التوحيد، والعقل، والعدل، والعرض، والجوهر، والذات، والصورة، والتنزيه، والقديم، والثبوت، والوجود، والأزل.
- كما استفاد المعجم الصّوفي من بعض المصطلحات الدخيلة منذ العصر الجاهلي كالأفلاك والأزياج والمهرجان والدستور والثرياق والديوان.

30 - انظر: الشّرقاوي، محمّد عبد الله، الاتّجاهات الحديثة في دراسة التّصوّف الإسلاميّ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م، ص22.

31 - انظر: نيكلسون، رينولد، الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، القاهرة، 1974م، ص15 وما بعدها.

32 - انظر: الاتّجاهات الحديثة في التّصوّف الإسلاميّ، مرجع سابق، ص168، 169.

ومن المصطلحات الصوفيّة التي تنتمي إلى المرجعيّة الفقهيّة: الصلّاة، والوضوء، والطّهارة، والزّكاة، والحجّ.

ومن المصطلحات التي أخذت من المرجعيّة الفلسفيّة نذكر: العقل، والنفس، والحسّ، والهيولى، والعقل الأوّل، والفيض، والنفس الكلية، والنظر.

ومن مصطلحات المرجعية الكيميائية نستحضر: الكيمياء، وكيمياء السعادة، وكيمياء العوام، وكيمياء الخواص، والإكسير، والعقاقير، والتدابير.

ولا ننسى كذلك المرجعية الفلكية وألفاظ علم التنجيم ككوكب الصبح، وكون الفطور غير مشئت للشمل، واللوامع، وليلة القدر... ومنها ألفاظ الطبيعة والأدب والعروض والأوتاد.³³

- **طبيعة اللّغة الصّوفيّة:** من المعروف أن الفلاسفة يعتمدون كثيرا على النظر العقلي والاستدلال البرهاني والمنطقي ويرون أن العقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة اليقينية الصادقة، أما علماء الكلام فيرون أن الجدل الافتراضي هو المسلك الوحيد للوصول إلى الحقيقة، في حين يذهب الفقهاء إلى أن ظاهر النص هو مشكاة اليقين و نواة الحقيقة الربانية. بيد أن المتصوفة هم على العكس يعتمدون على الذوق والقلب في الوصول إلى الحقيقة الربانية عن طريق الحدس والكشف العرفاني.

ومن هنا، فالمصطلح الصوفي له وجهان: وجه ظاهري سطحي يدرکه عامة الناس عن طريق النص أو النظر العقلي، ووجه باطني لا يدرکه سوى الخاصة من علماء الباطن والسلوك الذوقي اعتمادا على العرفان والقلب والحدس. وينتج عن هذا أن للمصطلح الصوفي دلالتين: دلالة حرفية لغوية ظاهرية، ودلالة إيحائية رمزية قائمة على الانزياح والمجاز، وتستوجب هذه الدلالة الرمزية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها.

زد على ذلك أن الصوفي يستخدم في بوحه وكشفه وكتابات الوجدانية وتجلياته وشطحاته وكراماته مجموعة من الخطابات التعبيرية منها: الكتابة الشعرية، و الكتابة النثرية، والكتابة المقطعية الشذرية، والكتابة السردية المناقبية، والكتابة الفلسفية، وقد يختار كذلك ضمن وسائل الكتابة إما الكتابة الدينية وإما الكتابة الجدلية. كما ينوع المتصوف من أساليبه في التعبير والتصريح والكشف، وغالبا ما يختار أسلوب التلميح والإضمار والإيهام والإغراب والغموض والإيجاز والإشارات بدلا من أسلوب الوضوح والبيان والإظهار. لذلك يجد الصوفي صعوبة كبيرة في إيصال الرسالة إلى المتلقي البسيط، ويفشل في عملية التبليغ وتوصيل التجربة العرفانية الذوقية إلى عموم الناس بسبب عجز اللغة التواصلية التي تمتاز بالمفارقة التعبيرية الناتجة عن قلة الألفاظ وكثرة المعاني. لذلك يلتجئ المتصوف في كتابته التعبيرية إلى الانزياح اللغوي والخرق الشعري واستخدام اللغة الرمزية المجردة والإكثار من الاشتقاق اللغوي وتوظيف طاقة التوليد وتقنية التوسع والتصرف.³⁴

- الخاتمة:

تتقابل حكمة الصوفيّة وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد؛ حكمة الصوفيّة حكمة ذوقية، وهي نور مقدوف من الله في قلوب أحبائه، وحكمة الفلسفة عقلية ترجع إلى الحسّ وتوظف العقل والتجريد، وهاتان الطاقتان هما موطن الحكمة التي يستمدّ منها الحكيم كشفه لنور الوجود،

³³ - انظر: حمداوي، جميل، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهره، ط1، 2016م، ص32 وما بعدها.

³⁴ - انظر: حمداوي، جميل، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهره، ط1، 2016م، ص32 وما بعدها.

ويتميّز بهما عالما الغيب والشهادة، وهو ما أدركه ابن رشد حين سأل ابن عربي: "هل وجدتم بالدّوق ما وجدناه نحن بالنظر؟"، وما أحسن إجابة ابن عربي حين قال: "نعم ولا"، فالحقيقة تتجاوز حدود المنطق، فلا يسوغ فيها النفي والإثبات، بل تُنال بالوصول إليها ومعابيتها، وبهذا نفهم تداخل المصطلح الصّوفي الذي تتجاذبه مصادر المعرفة في الدّيانات عموماً، وفي الإسلام خصوصاً؛ بين وحي (الكتاب المقدّس)، وذوق، وعقل، وكيف أثرى النّصّ القرآني المصطلح الصّوفي وكذلك الحديث النبويّ، ثم كيف انزاحت الكثير من معاني المصطلحات الصّوفيّة عن المعنى الأصلي لها إلى المعنى الجديد وفق الرّؤية الصّوفيّة والتّجربة الدّوقيّة، وهي طبعا تختلف باختلاف التّجارب والمناهل التي يصدر عنها الصّوفيّ، فوجدنا على سبيل المقال اصطلاحات الحلاج التي تنزع إلى الالتقاء والافتراق ومعاناة الشّوق، ووجدنا اصطلاحات ابن عربي التي تأخذ من العشق العذري الكثير، ووجدنا اصطلاحات ابن الفارض التي تتكئ على معاني السّكر والخمرة، وتنتجّه إلى الفناء في ذات الله، وإن كانت تتفق من حيث المبدأ بالانطلاق من المعنى الظّاهري المحسوس، وتتخذ منه إشارات ولطائف إلى المعنى الباطن الذي يصعب إدراكه على عامّة النّاس، وبالتالي صار هناك طبقات للفهم، شكّل فيها المصطلح الصّوفيّ رابطاً ورامزاً ودالاً عليها.

ويتبين لنا بعد هذا العرض الوجيز أن التمكن من المصطلح الصّوفي مسلك ضروري وخطوة أساسية لفهم التجربة العرفانية ومعاشية الرحلة الوجدانية والاطلاع على النسق المذهبي على مستوى التنظير والتأطير والتكوين. كما أن المرید السالك لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المحمدية والولاية القطبية إلا عن طريق التدرج في مجموعة من المقامات والأحوال التي تستوجب من المرید أن يفهم مصطلحاتها وأن يتمثلها سلوكاً وتجربة ومذهباً.

وإذا كان الفلاسفة يستخدمون العقل النظري في اكتشاف الحقيقة، فإن الصّوفية يستعملون القلب في ذلك، ويعني هذا أن المصطلح الصّوفي ينقسم إلى ظاهر له دلالة سطحية حرفية، وباطن يتسم بلغة انزياحية رمزية مجردة.

ويلاحظ كذلك أن المصطلح الصّوفي قد خضع لجدلانية التّأثر والتأثير على حد سواء؛ مما جعل لهذا الاصطلاح منابع داخلية وخارجية ومرجعيات متعددة.

بالإضافة إلى ذلك، نجد أن هذا المصطلح الصّوفي قد أثار بسبب مجازيته واتساع نطاقه التجريدي مجموعة من المشاكل على مستوى التلقي والتّمثّل والشرح والتفسير والتأويل، وتعود هذه المشاكل الاصطلاحية في مجال التسمية الصّوفية إلى اختلاف المعاني وكثرة اللفظ المشترك وتعدد الألفاظ المترادفة واختلاف التجربة الوجدانية من صوفي إلى آخر، ومن مذهب سلوكي إلى آخر، والانتقال من ممارسة خاصّة إلى ممارسة عامة.

المصادر والمراجع

BIBLIOGRAFIA – fontes e estudos

- إبراهيم، مجدي، التجربة الصوفية، المكتبة الصوفية، القاهرة، 2000م.
- إبراهيم، مجدي، مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2001م.
- ابن تيمية، أبو العباس عبد الحلیم بن عبد السلام، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط2، دت.
- ابن عربي، محيي الدين محمد ابن علي، تفسير ابن عربي، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، دت.
- ابن عربي، محيي الدين، شرح ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي)، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م.
- التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله، تفسير التستري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ.
- الثهاني، محمد بن علي بن علي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، ط1، 1987م.
- حمداوي، جميل، التصوف الإسلامي من خلال قضاياها وظواهره، ط1، 2016م، د مط.
- الشرقاوي، محمد عبد الله، الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.
- الشيخ كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحلیم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960م.
- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، 1982م.
- عبد الرزاق، محمود، المعجم الصوفي، مكتبة سلسبيل، القاهرة، 2007م.

- الغزالي، أبو حامد، خلاصة التصانيف في التصوّف، اعتناء: محمّد أمين الكردي، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط4، دت.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرّسالة القشيريّة، تحقيق: عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشّريف، مطبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1974م.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1981م.
- الكلاباذي، أبو بكر محمّد، التّعريف لمذهب أهل التصوّف، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1961م.
- محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، نداكوم للصحافة والطباعة، ط1، 2001م.
- مسایل، السّعدي، "سيميائيّة الخطاب الصّوفيّ في الدّيوان الكبير لمحيي الدّين ابن عربي"، أطروحة دكتوراه العلوم، كلية الآداب واللّغات، قسم اللّغة العربيّة وآدابها جامعة سطيف، 2017م/2018م.
- نيكلسون، رينولد، الصّوفيّة في الإسلام، ترجمة: نور الدّين شريبة، القاهرة، 1974م.
- الهجويري، أبو الحسن عليّ بن عثمان، كشف المحجوب، حقّقه وقدم له: إبراهيم الدّسوقي شتا، دار الثّراث العربي، القاهرة، 1974م.
- ولتر ستيس، التصوّف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999م.
- Essai sur les origines du lexique technique de la mystique ,L.Massignon 1968. ,Paris ,musulmane

La Mística y el Sufismo como superación de los fundamentalismos

Juan José Tamayo

Emérito de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones.
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen

Mi exposición comenzará con un análisis del fenómeno de los fundamentalismos hoy y de sus plurales manifestaciones tanto en el ámbito religioso como en el político, cultural, económico, ecológico y antropológico. A continuación, analizaré el despertar de la mística y el cambio de imagen en los místicos y las místicas: de la actitud pasiva al inconformismo. Posteriormente me centraré en la mística en el cristianismo y el islam como ejemplificación del inconformismo. Terminaré con la propuesta de una mística interreligiosa, intercultural y laica.

Palabras clave

Misticismo; Sufismo; Cristianismo; Islam; Fundamentalismos

Mysticism and Sufism as the overcoming of fundamentalisms

Abstract

My presentation will begin with an analysis of the phenomenon of fundamentalism today and its diverse manifestations in the religious, political, cultural, economic, ecological, and anthropological spheres. I will then analyze the awakening of mysticism and the changing image of mystics: from a passive attitude to nonconformity. I will then focus on mysticism in Christianity and Islam as an exemplification of nonconformity. I will conclude with a proposal for an interreligious, intercultural, and secular mysticism.

Keywords

Mysticism; Sufism; Christianity; Islam; Fundamentalisms

Deseo expresar mi agradecimiento a la profesora Pilar Garrido Clemente por tan generosa invitación a pronunciar la conferencia inaugural del Congreso sobre “Misticismo islámico en al Ándalus. Gnosis, símbolo y metáfora” celebrado en Ricote (Murcia), tierra de moriscos, del 27 al 29 de septiembre. Fue una oportunidad para conocer el valle de Ricote y compartir experiencias y reflexiones con colegas de diferentes universidades de España y Portugal en un clima de convivencia interdisciplinar.

Mi exposición tiene el siguiente desarrollo. Comenzaré con un análisis del fenómeno de los fundamentalismos hoy y de sus plurales manifestaciones tanto en el ámbito religioso como en el político, cultural, económico, ecológico y antropológico. A continuación, analizaré el despertar de la mística y el cambio de imagen en los místicos y las místicas: de la actitud pasiva al inconformismo. Posteriormente me centraré en la mística en el cristianismo y el islam como ejemplificación del inconformismo. Terminaré con la propuesta de una mística interreligiosa, intercultural y laica.

Fundamentalismo y mística son dos fenómenos poco conciliables, por no decir claramente irreconciliables. Quizá podría decirse –y ésta es la idea principal a desarrollar en esta conferencia- que el renacimiento de la mística es una respuesta al auge de los fundamentalismos religiosos y se presenta como una alternativa a los mismos.

Un fantasma recorre el mundo: los *fundamentalismos*

Estamos asistiendo al avance imparable de los fundamentalismos como una manifestación no precisamente ejemplar del despertar de las religiones. Remedando el comienzo de *El Manifiesto Comunista*, de Marx y Engels, bien podría decirse: “Un fantasma, o más bien, una realidad, recorre no sólo Europa sino el mundo entero: ¡los fundamentalismos!”¹.

El fenómeno más extremo de los fundamentalismos hoy es el cristoneofascismo, que consiste en la alianza entre la extrema derecha política y las organizaciones cristianas fundamentalistas e integristas, que cuentan con el apoyo del neoliberalismo y la legitimación de algunas jerarquías cristianas. El cristoneofascismo pone en peligro la democracia, falsean los valores originarios del cristianismo y fomentan discursos de odio contra los inmigrantes, el feminismo, la teoría de género, las

¹ Cf. Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2009, 2ª ed.

personas LGTBIQ, el matrimonio igualitario, el matrimonio igualitario, la educación afectivo-sexual, los derechos sexuales el laicismo. Tales discursos desembocan con frecuencia en delitos de odio y prácticas violentas².

El fenómeno fundamentalista suele darse –aunque no exclusivamente– en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles. Se produce muy especialmente en las religiones monoteístas, que se caracterizan por la creencia en un solo y único Dios verdadero, considerado universal, que revela su voluntad a un profeta, quien la escribe en un libro sagrado, considerado Palabra de Dios.

El término “fundamentalista” tiende a aplicarse a personas creyentes de las distintas religiones, sobre todo a los judíos ultra-ortodoxos, a los musulmanes integristas y a los cristianos tradicionalistas.

Actualmente el uso del término “fundamentalismo” trasciende la esfera religiosa y se aplica a otros campos. Así, se habla de fundamentalismo político, económico, cultural, patriarcal, étnico, científico, democrático. Todos tienen elementos en común: *absolutización* de lo relativo, que desemboca en idolatría; *universalización* de lo local, que desemboca en imperialismo; *generalización* de lo particular, que desemboca en pseudo-ciencia; elevación de lo que es opinable a la categoría de dogma, que desemboca en dogmatismo; *simplificación* de lo complejo, cuyo género literario es el catecismo; *eternización* de la temporal, que desemboca en teología perenne; *reducción* de lo múltiple a lo uno, que desemboca en verdad única, *sacralización* de lo profano.

Todos los fundamentalismos desembocan en violencia o la legitiman.

- El fundamentalismo religioso recurre a la violencia, que justifica en nombre de Dios, a quien convierte, como dijera José Saramago en su novela *Caín*, en un asesino, y desemboca con frecuencia en guerra de religiones.
- El fundamentalismo político del Imperio lleva a cabo intervenciones militares contra los pueblos y Estados que se niegan a someterse a sus órdenes y de cuyas riquezas se apropia.
- El fundamentalismo económico se caracteriza por el ejercicio de la violencia estructural y por la imposición de reglas comerciales que conducen a la extorsión económica de los pueblos oprimidos a quienes mantiene en el subdesarrollo.
- El fundamentalismo cultural absolutiza la cultura hegemónica, la impone incluso por la violencia, hasta desembocar en colonialismo, culturicidio y violencia cognitiva.

² Cf. JOSÉ TAMAYO, Juan José - *La Internacional del odio. ¿Cómo se construye? ¿Cómo se deconstruye?*. Barcelona: Icaria, 2020.

- El fundamentalismo patriarcal tiene su base en la naturalización de la inferioridad de las mujeres, legitima su sumisión y recurre a la violencia de género, a los feminicidios (en España, ahora 48 asesinatos de mujeres) como instrumento estructural y sistemático y como manifestación extrema del odio hacia las mujeres.
- El fundamentalismo científico se considera poseedor único de todo el mapa de la verdad, niega los conocimientos y saberes que no se atienen a la metodología de las ciencias llamadas “naturales” ni al canon de la epistemología occidental, y desemboca en epistemicidio.
- El fundamentalismo antropocéntrico coloca en el centro del cosmos al ser humano, que se considera dueño y señor de la naturaleza, a la que niega sus derechos, le provoca sufrimientos, explota y depreda en su propio beneficio. La relación con ella no es de sujeto a sujeto, sino de sujeto –el ser humano- a objeto -la naturaleza-, contra la que ejerce violencia.

Lo más preocupante del fenómeno fundamentalista es que se encuentra instalado en la cúpula de las distintas instituciones: políticas, económicas, culturales, religiosas, etc.

Los fundamentalismos no están vinculados ni directa ni necesariamente a las religiones, ni pertenecen a su esencia, sino que constituyen una de sus mayores perversiones. La experiencia religiosa auténtica está tan alejada del fundamentalismo como de la idolatría. Idólatras y fundamentalistas son dos de los peores enemigos de las religiones. La experiencia religiosa se caracteriza por la relación gratuita con lo divino, el encuentro con el Misterio inmanipulable, la vivencia de la trascendencia en la historia, el respeto al otro, a la otra y el reconocimiento de su dignidad. Las características del fundamentalismo están en las antípodas de la experiencia religiosa.

Sin embargo, ha sido en el interior de las religiones donde más se han fomentado las manifestaciones fundamentalistas, las expresiones más dogmáticas, los integristas más contumaces, las posiciones más intransigentes, los fanatismos más ciegos, que han desembocado con frecuencia en guerras de religiones. Hoy se habla de “choque de civilizaciones” (Huntington, Lewis). Históricamente puede hablarse de *choque de fundamentalismos religiosos*, que con frecuencia han provocado conflictos bélicos por mor de la imposición de las creencias a toda la ciudadanía y de la ocupación de espacios de influencia para la expansión e imposición de la propia religión.

Despertar de la mística y nueva imagen de las místicas y de los místicos

En plena época de fundamentalismos y de secularización -las dos caras que muestra hoy la situación sociorreligiosa-, de increencia generalizada y de indignancia religiosa, en plena crisis de las instituciones religiosas, bajo el impacto de los nuevos movimientos religiosos y del imperio de la razón instrumental, viene produciéndose un despertar de la mística, que constituye, a mi juicio, una de las principales respuestas a los fundamentalismos religiosos, junto con el diálogo interreligioso. Un despertar que se produce en dos campos: el de los estudios e investigaciones y el de la experiencia mística en todas las religiones.

Estamos viviendo una época fecunda en investigaciones sobre el fenómeno místico en las tres religiones monoteístas: el sufismo en el islam³, las diferentes tendencias de la mística judía⁴ y las distintas tradiciones místicas en el cristianismo⁵. Dichas investigaciones se llevan a cabo de manera no confesional ni apologética, y desde las distintas disciplinas que estudian el fenómeno religioso: la historia de las religiones, la filosofía y la fenomenología de la religión, la antropología cultural, la literatura, la estética, la psiquiatría y otras.

En el cristianismo se reconoce a Jesús de Nazaret como persona mística que mantiene una relación directa, sin intermediarios, con Dios, a quien llama Abba, papá-mamá, se estudia la mística medieval y la renacentista del Siglo de Oro, con especial acento en la recuperación de la mística femenina.

En el islam, la mirada se dirige a la experiencia mística de Mahoma como punto de partida del nacimiento de la nueva religión, y la tradición sufí, que encuentra sus momentos-cumbre en los místicos Rumi y Ibn Arabi. Pilar Garrido Clemente es una de las investigadoras que más ha contribuido a recuperar la centralidad del sufismo en el islam, y este Simposio es un ejemplo.

El misticismo judío ha sido estudiado con profundidad y rigor por Gershom Scholem en *Las grandes tendencias de la mística judía*, donde expone las características del misticismo judío, las etapas más importantes de su evolución, la interpretación del pensamiento místico, su sentido profundo para la historia del judaísmo, así como su función en los diversos periodos del judaísmo, en sus ideales y en el tratamiento de los problemas de cada época.

Hay consenso entre los investigadores del fenómeno religioso en que la experiencia que mejor y más auténticamente expresa la vivencia religiosa es la mística, valorada por creyentes y no creyentes.

En los estudios sobre el fenómeno místico se ha producido un cambio de escenario. Hoy no es solo ni principalmente la teología la que se ocupa de dicho

³ Cf. SHAH, Idries - *Los sufís*, introducción de Robert Graves. Barcelona: Kairós, 1996.

⁴ Cf. SCHOLEM, Gershom - *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela, 1996.

⁵ Cf. HAAS, Alois M. - *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999.

fenómeno. Esta, más bien, suele ignorarla. Son también, y de manera preferente, las diferentes ciencias humanas y de las religiones las que investigan sobre él en sus aspectos antropológico-sociales y le conceden especial importancia en nuestra cultura⁶. Ha cambiado también la perspectiva de los estudios que tienen una orientación crítica y laica. Ambos cambios dan como resultado una modificación sustancial en la concepción de la mística y en la imagen de las personas místicas.

La mística ha sido presentada como un fenómeno pre-lógico, pre-racional e incluso anti-intelectual y anti-racional, como si se moviera solo en la esfera puramente emocional. Sin embargo, los más recientes estudios interdisciplinares parecen desmentirlo y las experiencias religiosas profundas muestran que la mística compagina el intelecto y la afectividad, la razón y la sensibilidad, la experiencia y la reflexión, la facultad de pensar y la de amar.

Los especialistas en la literatura mística coinciden en afirmar que las raíces de la subjetividad moderna europea se encuentran en el movimiento místico, ya que es a través de él como se llega al fondo de la propia esencia de cada ser humano. La experiencia mística torna al ser humano libre y autónomo. La mística femenina constituye un cuestionamiento de lo que la sociedad imponía a las mujeres y proporciona a estas un espacio de libertad que no encontraban ni en las estructuras jerárquico-patriarcales de la Iglesia institucional ni en las instituciones políticas. La unión directa con Dios autorizaba a las mujeres a actuar de forma atípica, por encima de las normas establecidas. Se oponían así al patriarcado, exponiéndose a la acusación de degeneradas porque no cumplían lo establecido para su género.

La filósofa María Zambrano considera la experiencia mística como *experiencia antropológica fundamental*⁷.

Si otrora se ponía el acento en su carácter ahistórico, desencarnado, puramente celeste y angelical de la mística, hoy se subraya su *dimensión histórica*. La mística tiene mucho de sueño y se mueve en el mundo de la imaginación, es verdad, pero el sueño y la imaginación están cargados de utopía. Y, como dice Walter Benjamin, la utopía “forma parte de la historia”, se ubica en el corazón mismo de la historia, mas no para acomodarse a los ritmos que impone el orden establecido, sino para subvertirlo desde sus cimientos, no para quedarse a ras de suelo, sino para ir a la profundidad y, como dijera el mismo Walter Benjamin, pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.

A la mística se la ha acusado de huir de la realidad como de la quema y de recluirse en la soledad y la pasividad de la contemplación por miedo a mancharse las

⁶ Cf. MARTÍN VELASCO, Juan - *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999; MARTÍN VELASCO, Juan (ed.) - *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.

⁷ Cf. ZAMBRANO, María - *Claros del bosque*, introducción de Joaquín Verdú de Gregorio. Madrid: Alianza Editorial, 2023, 4ª ed.; Idem - *El hombre y lo divino*, introducción de Carmen Revilla Guzmán. Madrid: Alianza Editorial, 2021, 2ª edición.

manos con la acción. Pero eso es desmentido por los propios místicos y místicas como la carmelita descalza Christine Kauffmann, para quien la mística, en el cristianismo, “es el dinamismo interno de toda actividad solidaria y creativa del cristiano. Crea personas de incansable entrega a los demás, de capacidad de transformación de las relaciones entre las personas, ya que hace vivir al sujeto en consciente y operativa comunicación con la fuente misma de la vida: Dios”⁸.

Los místicos y las místicas aparecen, a los ojos de la gente, como personas excéntricas, pacatas, conformistas, integradas en el sistema. Sin embargo, su vida se encarga de falsar esa imagen. En realidad, se comportan con gran libertad de espíritu y con un acusado sentido crítico. Son personas desinstaladas, con frecuencia comprometidas en la reforma de las instituciones religiosas, y con capacidad de desestabilizar el sistema, tanto religioso como político.

Por eso resultan la mayoría de las veces incómodas para el poder que no puede controlarlos y son sospechosas de heterodoxia, de rebeldía y de dudosa moralidad. Ello explica que sean sometidos a todo tipo de controles de ortodoxia por parte de los inquisidores, de control de fidelidad institucional por parte de los gobernantes y de control de integridad moral por parte de los cancerberos de la moralidad.

Baste recordar a algunos de los más relevantes místicos del cristianismo y del islam: del cristianismo: Juan de la Cruz, el Maestro Eckhart y Margarita Porete; del islam: la bagdadí Rabia al Adawiya, el persa Rumi y el español Ibn Arabi.

Mística en el cristianismo

Juan de la Cruz, una de las cumbres de la poesía y la teología místicas, fue raptado por los enemigos de la Reforma carmelitana, junto con su compañero Germán de San Matías, por trabajar activamente en favor de la renovación de la Orden al lado de Teresa de Jesús. Unos carmelitas calzados, ayudados por voluntarios civiles armados, lo maniataron y lo sacaron violentamente de la casita donde vivía junto al monasterio de la Encarnación de Ávila en diciembre de 1577.

Fue llevado primero al convento del Carmen de Ávila y después lo condujeron a lomo de un mulo a Toledo, donde estuvo preso durante nueve meses “en una oquedad de seis pies de ancho y unos diez de largo, con un respiradero de tres dedos” hasta que pudo escapar en agosto de 1578⁹. Fue allí donde escribió una parte del *Cántico espiritual* bajo el epígrafe “Canciones entre el Alma y el Esposo”, inspirado en el *Cantar de los Cantares*, libro del canon bíblico hebreo. El *Cántico* es uno de los

⁸ KAUFMANN, Cristine - “Mística”. in Casiano Floristán y Juan José Tamayo (dirs.) - *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, 826.

⁹ JOSA, Lola - “Estudio”. in San Juan de la Cruz - *Cántico espiritual*, nueva edición de Lola Josa a la luz de la mística hebrea. Barcelona: Lumen, 2023, 55ss.

poemas mayores de la literatura universal y una de las cumbres de la poesía mística de todos los tiempos. Estas Canciones nacieron “de la experiencia de abandono, oscuridad, hambre y sufrimiento, y de la meditación [...] corporeizada”¹⁰.

San Juan de la Cruz fue una persona incómoda para las fuerzas y la vigilancia oficiales, “poco menos que un revolucionario que defendía que no necesitaba nada que pudiera ofrecer el orden implantado. Él pobre de nacimiento, que cuidó a enfermos desahuciados, sabía que la bondad y la caridad, atributos de la voluntad del vacío, pueden más que cualquier gobierno”¹¹. En la primera estrofa del *Cántico* deja implícita la *nada* de Dios y su ocultamiento en plena sintonía con el himno de la carta de Pablo de Tarso a los filipenses (Flp 2,6-11).

Para tener a Dios es necesario que el alma, el corazón y la voluntad estén vacíos y desnudos, ya que los bienes de Dios no caben en un corazón lleno. La unión con Dios solo tiene lugar por amor. En suma, afirma Lola Josa, e una de las más especialistas más reconocidas en San Juan de la Cruz a nivel mundial, en el *Cántico* el ‘vacío’, el ‘amor’ y Dios son equivalentes, al igual que lo son en la mística hebrea por el valor de sus números y letras¹². El Descalzo habla de la nada, del vacío y de la desnudez, como condiciones necesarias para acceder a Dios, más aún, la nada, la desnudez y el vacío son lo mismo que Dios.

El Maestro Eckhart, referente de la experiencia mística de todos los tiempos, fue acusado en 1326 de difundir doctrinas heréticas en lengua alemana. De poco le valieron sus largos escritos de autodefensa y sus apelaciones al Papa. El 27 de marzo de 1329, cuando Eckhart ya había fallecido, el Papa Juan XXII promulgó la bula *In agro dominico* contra el maestro declarando heréticas 11 sentencias suyas y 17 sentencias más sospechosas de herejía. Según Alois M. Haas, Eckhart encarna la exigencia de la espiritualidad dominicana: ser contemplativo en la acción y activo en la contemplación¹³.

Eckhart relata una anécdota que le permite explicar su concepción de Dios. Preguntó un cardenal a san Bernardo: ¿Por qué debo amar a Dios y de qué modo debo hacerlo? A lo que san Bernardo respondió:

«Quiero deciroslo: Dios (mismo) es el fundamento por el cual se le ha de amar. El *modo* de ese amor es *sin modo alguno*, porque Dios es nada. No que el careciese de sentido; (antes bien) él no es ni lo uno ni lo otro que pueda expresarse: Él es ser más allá de todos los seres. Él es un ser sin modalidad, por eso, el modo en que se le ha de amar debe ser sin modo, es decir, más allá de todo lo que pudiese decirse»¹⁴.

¹⁰ *Ibid.*, 57-58.

¹¹ *Ibid.*, 100.

¹² *Ibid.*, 97.

¹³ HAAS, Alois M. - *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.

¹⁴ La cita en Haas, *Maestro Eckhart...*, 37. Para una profundización sobre imagen de Dios en el pensamiento del místico medieval, cf. ECKHART, Maestro - *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 1998.

Al no tener modalidad, al ser la nada de todas las determinaciones que pudiesen limitarlo, reclama del ser humano la ausencia de modo. Como comenta certeramente Alois M. Haas, uno de los mejores expertos en Eckhart, no hay camino hacia Dios que no pase por la ausencia de camino y de modalidad.

Eckhart desconfía de toda manifestación divina concreta y de las mediaciones con que pudiera representarse a Dios. La visión nocturna es la que mejor expresa la nada de Dios. En la mística ser y nada coinciden: “El ser no es sino la nada; la nada no es sino el ser”, leemos en el poema *Escritura de cincel del espíritu creyente*, de Sengts’an. La experiencia de Dios es vivida como inmersión en el abismo de la incognoscibilidad sin fondo. Dios es Misterio y, como tal, inmanipulable y contrario a la magia, ajeno a todo utilitarismo religioso¹⁵.

Al Dios de los místicos parece referirse el escritor portugués y premio Nobel José Saramago cuando escribe: «Dios es el gran silencio del Universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio»¹⁶. Decir más me parece una irreverencia para con Dios y una falta de respeto hacia el Misterio que se esconde en él. Los místicos se sitúan, así, dentro de la mejor tradición judía de la prohibición de las imágenes (teología negativa por excelencia): «No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra... No te postrarás ante ellas ni les darás culto... No pronunciarás el nombre de Yahvé en falso» (Ex 20,4.5.7).

El 1 de junio de 1310 era quemada ante las autoridades civiles y eclesiásticas y con presencia de numeroso público “cierta beguina llamada Margarita Porete”, según el documento que la condenaba, en pleno corazón de París, la Place de Grève, por orden de la Inquisición. Quienes fueron testigos de tan macabro espectáculo quedaron impresionados de la entereza de ánimo de la beguina. ¿Por qué quemó viva la Inquisición a esta mujer?

Esta es la respuesta: por haber traspasado y trascendido las divinas Escrituras y haber errado en los artículos de la fe, haber dicho palabras contrarias y perjudiciales sobre el sacramento de la eucaristía y, por ello, haber sido condenadas por los maestros en teología. Todo esto lo encontraron los inquisidores en el libro que la beguina había escrito en 1290 bajo el título *Espejo de las almas simples*¹⁷, uno de los hitos de

¹⁵ Cf. Velasco, *El fenómeno místico...*

¹⁶ La definición de José Saramago se encuentra en los *Cuadernos de Lanzarote*, de 1993 y la reproduce Juan Arias en el libro-entrevista *José Saramago: El amor posible*. Barcelona: Planeta, 1998, 128. Es una definición que yo he difundido y elogiado, como el mismo Saramago reconoce en *El Cuaderno*. Madrid: Santillana, 2009, 152-153: “Hace muchos años, nada menos que en 1993, escribí en *Los cuadernos de Lanzarote* unas cuantas palabras que hicieron las delicias de algunos teólogos de esta parte de la Península, especialmente Juan José Tamayo, que, desde entonces, generosamente, me dio su amistad”, y cita la definición referida.

¹⁷ PORETE, Margarita - *El espejo de las almas simples*, edición y traducción de Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.

la literatura mística en plena escolástica y una de las referencias irrenunciables de la espiritualidad femenina en un cristianismo dominado por el patriarcado.

El libro fue condenado en 1306 por monseñor Gui de Colmieu, obispo de Cambrai, y quemado en la plaza de Valenciennes en presencia de la autora, a quien se le prohibió, “bajo pena de excomunión, escribir, difundir o predicar sus ideas”¹⁸. Bajo la misma pena se prohibió su uso y su lectura. El libro contó, empero, con la aprobación de tres clérigos que eran autoridades de prestigio en la Iglesia.

La autora tuvo que comparecer ante el tribunal de la Inquisición y fue encarcelada durante año y medio en París en condiciones cada vez más severas en la medida en que se negaba a declarar ante el tribunal inquisitorial y a prestar el juramento que se le exigía. Tras el examen de una lista de quince artículos extraídos de *El espejo de las almas simples* por parte de 21 teólogos, Margarita Porete fue declarada hereje relapsa y ella y su libro terminaron en la hoguera.

El tema central de la obra es la liberación que logra el Alma al aniquilarse en Dios por amor, hasta transformarse en Dios. “*Amor: Yo soy Dios, pues Amor es Dios y Dios es Amor, y esta Alma es Dios por condición de Amor y yo soy Dios por naturaleza divina, y esta Alma es por justicia de Amor. De forma que esta mi preciosa amiga es instruida y conducida por mí sin ella, pues ella se ha transformado en mí*”¹⁹. Hay aquí una identidad entre Dama Amor y Dios. Es la unión sin diferencia.

Se trata, en definitiva, de una radicalización de la doctrina tradicional de la *deificación* en la línea de la patrística griega y del pseudo-Dionisio, que es común a las místicas del siglo XIII y tiene su fuente de inspiración en Guillermo de Saint Thierry. En sintonía con la mejor tradición mística medieval, Margarita Porete afirmaba: “Esta Alma –dice el Amor- recibe su verdadero nombre de la nada donde mora. Y puesto que ella es nada, no le importa nada ni ella, ni su prójimo, ni su propio Dios”²⁰.

Victoria Cirlot y Blanca Garí llaman igualmente la atención sobre la coincidencia entre el silencio de la beguina a lo largo de todo el proceso y lo que ella misma dice en *El espejo*: “El alma libre si no quiere no responde a nadie que no sea de su linaje; pues un gentilhomme no se dignaría responder a un villano que lo retara o requiriera a batalla; por ello, quien reta a un Alma así no la encuentra, sus enemigos no encuentran respuesta”²¹.

¹⁸ CIRLOT, Victoria, e GARÍ, Blanca - *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez-Roca, 1999, 224.

¹⁹ Porete - *El espejo...*, 97.

²⁰ Porete - *El espejo...*, cap. 85, líneas 3-5.

²¹ *Ibid.*, líneas 7-10.

Mística en el islam

Dentro de la tradición musulmana, la mística del maestro sufí persa Rumi (+ 1273) constituye un ejemplo de superación de los fundamentalismos religiosos y un referente del diálogo interreligioso que lleva a cabo en su propia persona, al no sentirse identificado con un determinado sistema de creencias, ni ubicarse en un determinado lugar, ni tener que elegir drásticamente entre dos caminos u opciones. Rumi se sitúa más allá de las religiones, de las fronteras geográficas, de las categorías antropológicas dualistas, incluso de sí mismo. Dos poemas lo ponen de manifiesto:

“¿Qué puedo hacer, ¡oh musulmanes!, pues no me reconozco a mí mismo.
Yo no me reconozco en mi ser.
No soy cristiano, ni judío, ni parsi, ni musulmán.
No soy del este, ni del oeste, ni de la tierra, ni del mar.
Mi lugar es el no-lugar. Mi señal, la no-señal.
No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.
He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.
Uno busco, uno conozco, uno veo, uno llamo.
Estoy embriagado con la copa del amor.
Los dos mundos han desaparecido de mi vida.
No me resta sino danzar y celebrar!
no soy judío, ni cristiano, ni musulmán,
no soy del paraíso ni del infierno.
Mi lugar es el no-lugar.
He dejado de lado la dualidad”²².

“Si hay un amante en el mundo, ¡oh musulmanes!, ese soy yo.
Si hay un creyente o un eremita cristiano, ese soy yo.
Las heces del vino, el copero, el trovador, el arpa y la música.
El amante, la vela, la bebida, y la alegría del bebedor, ese soy yo.
Los setenta y dos credos y sectas del mundo
No existen: juro a Dios que todo credo y toda secta están en mí.
Tierra, aire, agua y fuego, y hasta el cuerpo y el alma,
La verdad, la mentira, lo bueno y lo malo,
Lo sencillo y lo difícil desde el principio hasta el fin,
El saber y el aprender, el ascetismo, la piedad y la fe, todo eso soy yo.
El fuego infernal, podréis estar seguros, con sus limbos flamígeros.

²² Tomo el poema de Rumi de BÁRCENA, Halil - “Un pájaro persa llamado Rumi”. *El Ciervo* 39 (2007).

Sí; el paraíso y el Edén y las huríes,
 La tierra y el cielo y todo cuanto contienen,
 Ángeles, genios y humanidad, todo eso soy yo”²³.

Otro ejemplo de experiencia mística superadora de las tendencias fundamentalistas en el islam es la bagdadí Rabia Al Adawiya, nacida en una familia pobre, huérfana desde niña y vendida como esclava. Pasó su juventud en la indigencia y trabajando servilmente. Una vez liberada vivió un tiempo como vagabunda y después construyó una celda donde residir en solitario. Hizo la peregrinación a Meca y terminó sus días retirada en el desierto. Se caracterizó por la prudencia, la gnosis y el auto-control ascético.

Su perfección y virtudes superaron a muchos de los sufíes varones. En su peregrinación no se sintió deslumbrada por la Kaaba. Todo lo contrario, según su propio testimonio: “¿Qué puedo hacer con la Kaaba? No me interesa la Kaaba ni disfruto con su belleza. Mi único deseo es encontrar a Aquel que dijo: ‘A todo aquel que se acerque un palmo hacia Mí, yo me acercaré un codo a él’”²⁴.

En la tradición mística islámica ocupa también un lugar relevante el poeta y teólogo sufí español Ibn Arabi (Murcia, 1165-Damasco, 1240), llamado “el más Grande Maestro”. Su estilo alternativo de vida y su pensamiento heterodoxo fueron una amenaza para la sociedad de su tiempo y para el islam oficial.

Lejos de poner sus excepcionales dotes intelectuales al servicio del escolasticismo, como era frecuente entre los teólogos de su tiempo, musulmanes o no, generó un pensamiento transgresor. Lo que llevaba a no pocos de sus colegas a considerarlo “embustero declarado, maestro entre los herejes y sufí empedernido”. Acusado de herejía en Egipto a punto estuvo de ser asesinado por un fanático.

Uno de los campos en los que se manifestó la oposición a Ibn Arabi de manera más severa fue el de la poesía amorosa, en la que establecía una estrecha conexión entre la belleza humana y la realidad divina.

La vida itinerante de ibn Arabi constituye un ejemplo de superación del fundamentalismo religioso. Su extensa obra, que acusa influencias filosóficas múltiples, es una muestra excelente de diálogo entre culturas y religiones. Su experiencia inter-espiritual es la mejor prueba de la importancia de la intercomunicación religiosa y cultural. Así se pone de manifiesto en los siguientes poemas:

“Capaz de acoger cualquiera
 de entre las diversas formas

²³ Citado por NICHOLSON, Reynold A. - *The Mystics of Islam*. Londres: G. bell and Son LTD, 1914, 161.

²⁴ NURBAKHSI, Javad - *Mujeres sufíes*. Madrid: Ediciones Nur, 1999, 29.

mi corazón se ha tornado:
 es prado para gacelas
 y convento para el monje,
 para los ídolos templo,
 Kaaba para el peregrino,
 Es las Tablas de la Torá
 Y es el libro del Corán.
 La religión del amor
 Sigo adonde se encamine
 Su caravana, que amor
 Es mi doctrina y mi fe”²⁵.

“Las creencias más diversas
 Tienen de Dios las personas,
 mas yo las profeso todas:
 Creo en todas las creencias”.

“En el Levante el rayo ha contemplado
 Y así quedó prendado del oriente,
 Mas si hubiera brillado en el poniente,
 A Occidente se habría encaminado.
 De tierras no depende o paradores.
 Mi amor se debe al rayo sus fulgores”²⁶.

La rigurosa edición crítica y la excelente traducción de Pilar Garrido Clemente de la *Obra completa del sufí Ibn Masarra de Córdoba*²⁷ me ha permitido conocer con mayor profundidad al primer pensador original y realmente significativo de la historia del pensamiento de al-Ándalus de inspiración sufí, que elabora una interpretación simbólica y metafísica de tendencia neoplatónica del Corán y considera la razón un imperativo coránico (Corán, 10,99-100). Fue acusado de heterodoxia y herejía y es reconocido como maestro del sufismo por otros sufíes, como Ibn Arabi.

²⁵ IBN ARABI - *El intérprete de los deseos*, traducción y comentarios de Carlos Varona Narvió. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2002, 125.

²⁶ Ibn Arabi, As-Sustari de Granada, Al-Harraq y otros autores - *La taberna de las luces. Poesía sufí de al-Ándalus y el Magreb (del siglo XII al siglo XX)*, selección, presentación y traducción de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006, 24 y 7.

²⁷ *La obra completa del sufí Ibn Masarra de Córdoba*. Estudio, edición crítica y traducción anotada de Pilar Garrido Clemente. Córdoba: Ediciones Almuzara, 2022. Las citas se refieren a esta edición. Cf. mi reseña de esta obra en El País-Babelia 16-9-2023: JOSÉ TAMAYO, Juan - “Razón y corazón en Ibn Masarra”.

Ibn Masarra considera que el *ser humano es hermeneuta de los signos de las tres dimensiones del Libro*: la Palabra divina, el Universo y el Libro (*Epístola de la interpretación*, p. 100). 10 siglos después será el teólogo cristiano David Tracy quien definirá al ser humano como “intérprete”: “lo seamos o no, el ser humano es un hábil intérprete”, afirma²⁸. El sufi cordobés propone la conveniencia, la necesidad y la obligación de la interpretación como imperativo divino expresado en el Corán (p. 70), así como de la reflexión sobre los signos de la creación y de la Escritura:

- “Cada cosa que Dios ha creado es motivo de reflexión y objeto de indagación, cuyo significado ha de buscarse” (*Epístola de la interpretación*, p. 77).
- “En su libro [Dios] advierte, estimula, reitera y solicita que practique la reflexión, el recuerdo y la perspicacia” (id., p. 78).
- “Él nos ha mandado interpretar todo esto y ha indicado alusivamente cómo iniciar la reflexión a partir de las aleyas que se refieren a la tierra, tales como su palabra” (id., p. 79).

Ibn Masarra afirma la *relación inseparable entre razón y corazón*. Asocia razón o intelecto con corazón, pureza, inspiración, visión interior y proximidad a Dios (p. 72). Habla de “la visión de los corazones” y de que “sus corazones dan testimonio de que es verdad” (*Epístola de la interpretación*, p. 81). Garrido habla de “razón revelada”, y de “razón contemplativa”, sin que ello sea un oxímoron. Todo lo contrario: es una genialidad de la autora. Ahora bien, subraya que la razón de Ibn Masarra no debe confundirse con la libre reflexión de un librepensador. Se trata de la comprensión, la interiorización y actualización del libro por parte del intérprete (p. 74).

Adela Cortina habla de “razón cordial”. Pascal: afirma que “El corazón tiene razones que la razón no entiende”. Antoine de Santi-Exupery escribe en *El Principito*: “Solo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos”.

El sufi cordobés establece una relación entre filosofía y revelación, profecía e interpretación racional: *Profecía e interpretación racional no difieren, sino que están de acuerdo y se ayudan mutuamente* (*Epístola...*, pp. 80-81). “La prueba racional, la demostración -comenta la profesora Garrido-, ayuda a la prueba de la revelación, el signo del signo divino” (p. 81).

²⁸ TRACY, David - *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997.

Construyendo una mística interreligiosa, intercultural y laica

Creo necesario dar un paso más sobre la recuperación de la mística: la activación de una *espiritualidad* interreligiosa, *intercultural y laica*, en correspondencia con el mundo religiosa y culturalmente plural en el que vivimos y con la era inter-espiritual en la que se eliminan las fronteras y los antagonismos que a lo largo de milenios de pre-historia e historia de la humanidad han separado y enemistado a las religiones y a los distintos movimientos de espiritualidad.

No vivimos en tiempos de religión y de cultura únicas. El momento presente se caracteriza por el pluriverso religioso y cultural y por la secularización, que requiere una triple actitud: interculturalidad, diálogo entre religiones y laicidad.

La transgresión de fronteras religiosas en el sentido indicado desemboca en el surgimiento de nuevas identidades interreligiosas. La inter-espiritualidad tiene el mismo signo: ser cruce y encuentro de experiencias espirituales, morales y rituales de las diferentes tradiciones religiosas.

En el origen de las religiones hay siempre una experiencia mística, vivida en toda su radicalidad por los fundadores y los primeros seguidores. El hinduismo se remonta a los *rishis*, los sabios del bosque. El *dharma* budhista arranca del momento de la Iluminación de Siddharta Gautama, el Buddha. El judaísmo tiene su origen en la revelación de Yahvé a los patriarcas de Israel, a Moisés el Libertador y a los profetas.

El cristianismo nace del encuentro de Jesús con Dios, a quien, en un gesto de confianza quizás inédito y desacostumbrado en el judaísmo, según Joachim Jeremias, se dirige llamándole *Abba* (=papá-mamá). Se trata de una experiencia que implica una relación directa, sin mediaciones institucionales, con Dios, que tiene su continuidad en la mística cristiana. El origen del islam se encuentra en la revelación de Dios a Mahoma y en la experiencia mística del Profeta, que tiene su continuidad en el *sufismo*, una de cuyas máximas figuras es el ya citado teólogo y poeta murciano Ibn Arabi.

«Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan», escribió Raimon Panikkar, teólogo místico pionero del diálogo intercultural e interreligioso²⁹. Él mismo ha sido también, a través de su vida y de sus escritos, un ejemplo de apertura a otras culturas y religiones. Lo mismo diría yo de la mística: “sin diálogo entre sí las místicas religiosas se asfixian y los místicos se anquilosan”. De ahí mi propuesta de una *mística interreligiosa, intercultural y laica para tiempos de pluriverso religioso y cultural y de secularización como camino de superación de los fundamentalismos*.

²⁹ PANIKKAR, Raimon – “Religión (Diálogo intrarreligioso)”. in Casiano Floristán y Juan José Tamayo (dirs.) - *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, Madrid, 1993, 1144-1155.

A Simbologia do Paraíso no Corão e no Misticismo Islâmico

Natália Maria Lopes Nunes

IELT - FCSH-UNL

Resumo

“Salvo aqueles que se arrependem, crerem e praticarem o bem; esses entrarão no Paraíso, e não serão injustiçados” (Corão, 19: 60)

O Corão refere a existência do Paraíso, descrevendo-o como um espaço de beatitude e de prazer eterno. Porém, essa descrição apresenta diversos níveis, tendo em conta as acções desenvolvidas na vida terrena. Sendo a morte uma certeza, com ela, apenas os eleitos poderão habitar esse espaço paradisíaco, enquanto as almas danadas serão condenadas ao fogo eterno.

As descrições do Paraíso no Corão desencadearam diversos debates teológicos e reflexões, nomeadamente entre alguns místicos do Islão, como por exemplo, Rābi’ al-‘Adawiyya, al-Ghazālī, Mawlānā Jalāl-ad-Dīn Muhammad Rūmī e Ibn ‘Arabī. Segundo estes sufis, o homem devia amar Deus sem medo da condenação eterna. Nesse sentido, para atingirem a união com Deus, os místicos realçam o grande *jihād* (combate interior de aperfeiçoamento), a prática de rituais ascéticos, o *dhikr* e o *samā’*, entre outros.

Palavras-chave

Corão; Paraíso; Sufismo; condenação; salvação

The Symbology of Paradise in the Koran and in Islamic Mysticism

Abstract

“Except those who repent, that they may believe and those who practice good actions, they shall enter into Paradise, and shall not be wronged” (Koran 19: 60)

The Koran refers to the existence of Paradise, describing it as a space of bliss and eternal pleasure. However, this description presents several levels, taking into account the actions developed in earth life. Since death is a certainty, with it, only the elect can inhabit this paradisiacal space, while the evil souls will be condemned to eternal fire. The descriptions of Paradise in the Koran have triggered a number of theological debates and reflections, notably among some mystics of Islam, such as Rābi’ al-‘Adawiyya, al-Ghazālī, Mawlānā Jalāl-ad-Dīn Muhammad Rūmī and Ibn ‘Arabī. According to these Sufis, man should love God without fear of eternal damnation. In this sense, to achieve union with God, the mystics emphasize the great *jihād* (inner combat of perfection), the practice of ascetic rituals, *dhikr* and *samā’*, among others.

Keywords:

Koran; Paradise; Sufism; condemnation; salvation

A Simbologia do Paraíso no Corão e no Misticismo Islâmico

As religiões, sobretudo as monoteístas, apresentam discursos soteriológicos, tendo em vista uma teologia da salvação. O objectivo é salvar o homem dos seus pecados e respectivas consequências. Contrariamente ao Cristianismo, a salvação no Islão apenas é possível pela total submissão e adoração a Deus. Sendo o Corão um livro revelado, onde se apresenta a última revelação divina, Deus apela ao arrependimento, à sinceridade e ao perdão, pois só assim é possível a salvação, de forma a aceder ao Paraíso. Assim, no Corão, e mesmo em muitos dos *hadiths*, existem diversas referências ao Paraíso, como recompensa, em oposição ao Inferno, como castigo. Passamos a citar alguns excertos do Corão, onde se observa essa oposição:

“23. São Jardins do Éden, nos quais entrarão com seus pais, seus companheiros e sua prole que tiverem sido virtuosos; e os anjos entrarão por todas as portas, saudando-os:

24. Que a paz esteja connosco por vossa perseverança! Que magnífica e última morada!

25. Em troca, aqueles que violam o compromisso com Deus, depois de o haverem constituído, que desunem o que Deus ordena fosse unido e causam corrupção na terra, sobre eles pesará a maldição e obterão a pior morada.

35. Eis a descrição do Paraíso prometido aos tementes, abaixo do qual correm os rios; seus frutos são inesgotáveis, assim como as suas sombras. Tal será o destino dos tementes, O destino dos incrédulos, porém, será o Fogo. (Corão, 13: 23-25 e 35)

60. Salvo aqueles que se arrependerem, crerem e praticarem o bem; esses entrarão no Paraíso, e não serão injustiçados.

61. (Repousarão nos) Jardins do Éden, que o Clemente prometeu aos Seus servos, por meio da revelação, incognoscivelmente, e Sua promessa é infalível.

62. Ali não escutarão futilidades, mas palavras de saudações, e receberão o seu sustento de manhã e à tarde.

63. Tal é o Paraíso, que deixaremos como herança a quem, dentre os Nossos servos, for devoto. (Corão, 19: 60-63)

33. Jardins do Éden, os quais adentrarão, onde serão enfeitados com braceletes de ouro e pérolas; e suas vestimentas serão de seda pura.

35. E, em virtude de Sua graça, alojou-nos na morada eterna, onde não nos molestará a fadiga, nem tampouco a languidez!

36. Por outra, os incrédulos experimentarão o fogo infernal. Não serão condenados a morrer, nem lhes será aliviado, em nada, o castigo. Assim castigamos todo o ingrato. (Corão, 35: 33 e 35-36)

15. Estarão sobre leitos incrustados (com ouro e pedras preciosas).
16. Reclinados neles, frente a frente,
17. Onde lhes servirão jovens (de frescores) imortais,
18. Com taças, jarras, e ânforas, cheias de néctares (provindos de mananciais celestes),
19. Que não lhes provocará hemicrania, nem intoxicação.
20. E (também lhes servirão) as frutas de sua predilecção,
21. E carne das aves que lhes apetecerem.
22. Em companhia de huris, de cândidos olhares,
23. Semelhantes a pérolas bem guardadas.
24. Em recompensa por tudo quanto houveram feito.
35. Sabei que criamos, para eles, uma (nova) espécie
36. E as fizemos virgens.
37. Amantíssimas, da mesma idade.
92. Por outro lado, se for um dos desmentidores, extraviados,
93. Então terá hospedagem na água fervente,
94. E entrada na fogueira infernal. (Corão, 56: 15-24; 35-37 e 92-94)”

Poderíamos continuar com as citações, pois, no Corão, abundam os versículos referentes ao Paraíso, em oposição ao Inferno, mostrando que a vida futura do Além apenas é possível para os que foram piadosos e bons. Estes serão recompensados, enquanto os maus, infiéis e arrogantes serão condenados ao fogo eterno do Inferno. Segundo o Corão e os hadiths, o Paraíso situa-se no sétimo céu, abaixo do trono de Deus, mas nele existem vários níveis de acordo com o grau de fé, de piedade e de boas acções desenvolvidas durante a vida. No patamar superior, encontram-se os profetas, os crentes mais fiéis. Os corredores têm pedras preciosas e rubis e o chão está coberto de almíscar e de açafraão e outros excelentes perfumes. No Paraíso, correm rios de mel, de leite e de vinho e nele não existem doenças nem a morte.

Al-Ghazzālī (1058-1111), místico de origem persa, numa carta que escreve a um dos seus discípulos, revela bem a preocupação com a salvação. Segundo ele, apenas os que fizeram boas obras serão recompensados, os outros, aqueles que não fizeram as suas orações e que não se desprenderam das suas paixões profanas, serão levados à perdição:

“ ‘Quiconque, donc, espère rencontrer son Seigneur, qu’il fasse de bonnes actions’; ‘en récompense de ce qu’ils se sont acquis’; ‘Ceux qui croient et font de bonnes œuvres auront pour résidence les Jardins du Paradis, où ils demeureront éternellement, sans désirer aucun changement’; ‘Puis leur succéderent des générations qui délaissèrent la prière et suivirent leurs

passions. Ils se trouveront en perdition, sauf celui qui se repent, croit et fait le bien : ceux-là entreront dans le Paradis et ne seront point lésés’¹.

Contudo, no Sufismo (na mística islâmica) a maior parte dos sufis apresenta uma visão diferente do Paraíso, assim como as relações que os místicos devem desenvolver em vida com o espaço do Além. A história que se segue ilustra bem a diferença entre os místicos sufis e os restantes muçulmanos:

“Un musulman dit à un soufi :

- Nous sommes pareils en vérité. Nous lisons tous deux le Coran, et tous deux nous croyons au Prophète ... Au fond, il n’y a pas de différence entre nous...

- Non, nous ne sommes pas pareils, l’interrompt le soufi, nous sommes différents. Toi tu souhaites le paradis, tandis que moi je cherche Dieu”².

Râbi’a al-Adawwiyya (714/717/718-801), de Basora, uma das primeiras mulheres místicas do Islão, apresenta uma visão completamente diferente relativamente à salvação e ao Paraíso, diminuindo a sua importância. Uma das histórias que lhe é atribuída relata o seguinte:

“Un jour, un groupe de jeunes gens vit Râbi’a qui courait en grande hâte, du feu dans une main et dans l’autre de l’eau.

Ils lui demandèrent : « Où vas-tu ainsi, Maîtresse ? Que cherches-tu ?

- Je vais au ciel, répondit-elle. Je vais porter le feu au Paradis et verser l’eau dans l’Enfer.

Ainsi le Paradis disparaîtra, et l’Enfer disparaîtra, et seul apparaîtra Celui qui est le but”³.

Além disso, numa das suas vigílias em oração, Râbi’a al-Adawwiyya realça o amor por Deus, reafirmando que isso é o seu único objectivo de vida:

“Après une nuit passée dans la prière, elle chantait à l’aube :

‘ Ô ma joie, mon désir, ô mon appui,

Mon compagnon, ma provision, ô mon but,

¹ *Lettre de l’Imâm al-Ghazâlî à son disciple*, disponível em linha em: http://islam.bf/index.php?page=page&id_article=684.

² «Le paradis», disponível em linha em: http://www.jeudutao.fr/sys-addons/labyrinthe/popup.asp?page=islam_paradis.

³ RÂBÎ’A AL-ADAWWIYYA - *Les Chants de la recluse*. Traduit de l’arabe par Mohammed Oudaimah et Gérard Pfister. Paris: Éditions Arfuyen, 2002, 22.

Tu es l'esprit du coeur, Tu es mon espoir,
 Tu es mon confident, mon désir de Toi est mon viatique.
 Sans toi, ô ma vie, ô ma confiance,
 Je ne me serais jamais lancée dans l'immensité du pays.
 Combien de grâce s'est montrée,
 Combien de dons et de faveurs Tu as pour moi !
 Désormais ton amour est mon but et mon délice
 Et la splendeur de l'oeil de mon coeur assoiffé.
 Tant que je vivrai, je ne m'éloignerai pas de Toi.
 Tu es seul maître de l'obscurité de mon coeur.
 Si Tu trouves plaisir en moi,
 Alors, ô désir du coeur, ma joie débordera !⁴

Por outro lado, para Rābi'a al-Adawwiyya, Deus deve amar-se por si mesmo e não pela preocupação em atingir o Paraíso, ou por medo de ser condenado ao Inferno: "Ô mon Dieu, si je Tadore par crainte de l'enfer, brûle-moi en enfer, et si je Tadore par espoir du paradis, exclus-moi du paradis; mais si je Tadore uniquement pour Toi-même, ne me prive pas de Ta beauté éternelle"⁵. As citações apresentadas demonstram que ela não se preocupa com a recompensa do Paraíso, nem com a condenação ao Inferno. Tudo isso era secundário, pois o importante era o seu desejo e Amor por Deus. No entanto, sabe-se que essa visão não foi, nem é, a mais difundida no Islão, visto o Corão, e alguns *hadiths*, difundirem a ideia de que a recompensa do Paraíso deve ser o principal objectivo dos muçulmanos relativamente à salvação. Em oposição, e como nos mostra Rābi'a al-Adawwiyya, Deus deve ser amado em si mesmo, pois o verdadeiro prazer e a grande recompensa estarão nessa proximidade com a divindade através da sua contemplação, não devendo o ser humano preocupar-se com a morada, mas sim com o Amor e com a união com Deus.

Ibn 'Arabī (1165-1240), o grande místico do al-Andalus, na sua obra *al-Futūhāt al-makkiyya (As Iluminações de Meca)*, refere cerca de cinquenta paragens que podem levar o homem para o Paraíso ou para o Inferno. Em cada paragem existem diversas estações, onde cada um será avaliado pelo bem ou pelo mal. Porém, tal como outros sufis, segundo Ibn 'Arabī, para se conseguirem vencer os vícios e as paixões deste mundo, existem vários rituais para atingir a etapa final, a união com Deus através do Amor Divino. Por exemplo, Ibn 'Arabī, em muitas das suas obras, a partir dos comentários à sura 89, versículos 27 e 28, refere as mortificações do corpo com o objectivo de apaziguá-lo, para que a alma atinja a sua origem. Mas o homem apenas estará junto de Deus, quando a alma não estiver dominada pelo ego,

⁴ *Ibidem*, 16-17.

⁵ MEYEROVITCH, Eva de Vitray - *Anthologie du soufisme*. Paris: Albin Michel, 1995, 154.

pois, só assim, poderá atingir a beatitude. Deste modo, a procura da paz interior e o combate com o ego são considerados o grande *jihād* (*jihād akbar*) ou *mujâhada*, a luta interior que o místico tem de ter nesta vida. Subjacente a este aspecto está a ideologia desenvolvida por Ibn ‘Arabî sobre o Homem Perfeito, pois ele é o espelho e o olho de Deus no cosmos. Além disso, o ser humano perfeito respeita todas as religiões e procura o conhecimento de si mesmo:

“El ser humano perfecto venera a Dios por medio de todas las religiones reveladas, lo glorifica en todas las lenguas, y actúa en calidad de receptáculo de todas sus auto-revelaciones: a condición de que cumpla con la realidad de su humanidad y se conozca a sí mismo, pues nadie conoce a su Señor sino aquel que se conoce a sí mismo. Si cualquier cosa le impide percibir su propia totalidad, habrá cometido una falta contra sí mismo y no será un ser humano perfecto”⁶.

Por isso, num dos seus poemas intitulado “A religião do Amor”, extraído da obra *Turjumân al-Ashwâq* (*O intérprete dos desejos*), Ibn Arabî realça o respeito e compreensão, visto que o principal objectivo do místico é a sua religião intitulada a Religião do Amor. Nada mais deve ocupar o homem, apenas o Amor, não importando se é pagão, judeu, cristão ou muçulmano:

“O meu coração pode adoptar todas as formas.
Uma pradaria para as gazelas
Um convento para os monges!

Um templo para os ídolos,
Uma ka’ba para os peregrinos,
As tábuas da Torá
O livro d’O Corão!

Eu professo a religião do Amor.
Por onde quer que passe a sua caravana
O Amor é a minha religião e a minha fé”⁷.

Por outro lado, Ibn ‘Arabî aprendeu o caminho que conduz o homem à perfeição, baseado na vida solitária, contemplação, piedade, abnegação, angústia,

⁶ CHITTICK, William C. - *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala Ediciones, 2003, 67-68 (*Fut.*, II 69.27).

⁷ IBN ‘ARABÎ - *Turjumân al-Ashwâq* (*L’interprète des désirs*). Trad. Maurice Gloton, Paris: Albin Michel, 1996, 117-118 (a tradução do poema para o português é nossa).

mortificação, oração mental, visões extáticas, poesia e canto, recitação do Corão milagres, jejuns, concentração em si mesmo e em Deus. Na concepção do Homem Perfeito (*al-Insân al-Kāmil*), está presente o que se pode chamar de microcosmo e macrocosmo, sendo Maomé a síntese perfeita do Homem Perfeito ou Homem Universal, o protótipo do microcosmo e do macrocosmo.

Assim, aquele que procura Deus é o que terá como principal mestre o Profeta Maomé, ele será o iniciador e mestre por excelência. No século XIII, esta tradição maometana criou as suas raízes na mística sufi, fazendo do Profeta o símbolo de toda a santidade. Citando Nelly Amri:

“On sait l’importance que revêt, à partir du VII^e/XIII^e siècle, cette inscription des expériences de sainteté dans la réalité muhammadienne (*haqīqa muhammadiyya*) dont l’Homme parfait est l’héritier, ainsi que dans la sainteté (*walāya*) muhammadienne, Muhammad étant extérieurement le Sceau des prophètes, mais intérieurement, il est aussi le Sceau de la sainteté – universelle et muhammadienne”⁸.

Então, Ibn ‘Arabī reforça essa ideia de santidade, apelando à purificação, mas não com o objectivo da recompensa do Paraíso: “Aquele que purifica su adoración, despojándose de la idea de toda recompensa, es un *ḥanif*, sigue la vía directa. Por consiguiente, cumple conforme a la “orden” y pertenece al mundo de la luz y no al de la recompensa”⁹. Além disso, segundo Ibn ‘Arabī, aquele que se conhece a si mesmo, conhece o seu Senhor e a entrada no Paraíso depende, essencialmente, desse aspecto, como ele próprio refere:

“[...] y entra en mi Paraíso que es mi velo, y ese velo no eres más que tú mismo, porque eres tú quien me oculta con tu ser. Yo no puedo ser conocido excepto por ti, igual que tú obtienes la existencia a través de mí. Quien te conoce, me conoce porque yo no soy conocido hasta que tú no eres conocido. Cuando entres en el Paraíso, penetrarás en ti mismo. Entonces te conocerás a ti mismo con una gnosis distinta a la que te permitió conocer a tu Señor conociéndote a ti mismo, puesto que poseerás dos tipos de conocimiento. El primero de ellos, consistente en conocerle a Él conociéndote a ti mismo, y el segundo, que consiste en conocerle a Él y a ti a través de Él”¹⁰.

⁸ AMRI, Nelly - La Sainte de Tunis. Présentation et Traduction de l’hagiographie de ‘Aisha al-Mannūbiyya (m.665/1267). Arles: Sindbad, 2008, 88-89.

⁹ IBN ‘ARABÍ - *El libro de la extinción en la contemplación*. Málaga: Editorial Sirio, 2007, 43.

¹⁰ IBN ‘ARABÍ - Los engarces de la(s) sabiduría(s). Trad. Andrés Gujarro. Madrid: Editorial Edaf, 2009, 107-108.

Nesse sentido, o caminho recto pertence a Deus e manifesta-se em tudo: “La vía recta, que pertenece a Dios, se manifiesta en todo; no se oculta. Está presente en lo grande y le pequeño, en los conocedores y en los ignorantes. Por todo ello, Su misericordia la abarca todo: tanto lo magnífico como lo ordinario”¹¹. Assim, na obra *Al-Futûhât al-Makkiyya (Iluminações de Meca)*, Ibn ‘Arabî apresenta alguns conselhos que tanto se aplicam aos místicos como a todos os fiéis. Seguindo esses conselhos, a relação com Deus torna-se muito mais fácil. Citaremos alguns excertos de cinco desses conselhos:

[...] C’est pourquoi l’être humain, en s’unifiant en conformité avec la Religion d’Allâh, n’est dominé par aucun démon, homme ou djinn, qui cherche à le circonvenir par des suggestions, et cela grâce à l’heureuse assistance de la Foi et de l’ange qui le protège avec ses auxiliaires. (Conselho 1 : ‘a união faz a força’)

[...] Toutes les fois que tu te souviens d’une faute que tu as commise, repens-toi des conséquences qu’elle entraîne pour toi et demande pardon à Allâh. Souviens-toi de Lui à cette occasion selon la nature de cette désobéissance. Le Messager d’Allâh - sur lui la Grâce et la Paix d’Allâh - disait : ‘Fais suivre le mauvais comportement d’un bon comportement qui l’effacera’, car Allâh a dit ‘Certes, les bons comportements dissipent les mauvais’ (Coran, 11/114). C’est alors que ce précepte divin sera pour toi le critère par lequel tu apprécieras la juste valeur des mauvais et des bons comportements. (Conselho 2 : ‘a prática do bem’)

Aie la bonne opinion (*zhann*) et non la mauvaise au sujet de ton Seigneur en toute circonstance (*hâl*), car tu ne sais pas si tu n’es pas en train de rendre ton dernier souffle qui va provoquer ta mort. Rencontre donc Allâh avec la bonne opinion à Son égard et non avec la mauvaise, puisque tu ne peux savoir si Dieu te saisira dans le souffle que tu expires [...] (Conselho 3: ‘ter Deus em boa estima’)

[...] Quand tu gardes, quel que soit ton état, la conscience permanente du Dhikr d’Allâh en ton coeur, celui-ci se trouve assurément illuminé par la lumière du dhikr, de sorte que celle-ci t’accorde le dévoilement (*kashf*), car par elle, les choses se dévoilent [...] (Conselho 4: ‘obrigação de invocar Deus’) Applique-toi à parvenir à l’entière proximité par l’effort intense autant que possible en tout temps et en toute circonstance, selon la signification attachée à ce temps et à cette circonstance par lesquels Dieu le Réel s’adresse à toi [...] (Conselho 5: ‘a proximidade de Deus’)¹².

¹¹ *Idem*, 129-130.

¹² GLOTON, Maurice - «Les cinq premiers Conseils d’Ibn ‘Arabî». Disponível em linha em: <http://oumma.com/Les-cinq-premiers-Conseils-d-Ibn>

Na sequência destes conselhos, no Sufismo, existem três técnicas contemplativas que são fundamentais para a relação profunda entre o místico e Deus: o *dhikr*, invocação ou lembrança constante de Deus; o *samā'*, audição espiritual, e a contemplação da Beleza. Um dos rituais sufís mais importantes e que contribui para uma maior aproximação entre o homem e Deus, levando à união com a divindade, é o *dhikr*, ou seja, a invocação de Deus, através da qual a Sua lembrança permanente na memória. Ibn Ata Allāh al-Iskandarī (1250/60-1309), místico do Egito, no tratado *Miftāh al-Falāh wa Misbāh al-Arwāh* (*A chave da realização espiritual e a iluminação das almas*), escrito no século XIII, aborda a importância do *dhikr* e ainda outros conceitos, tais como os nomes de Deus, as boas regras para com as criaturas e o seu Criador, entre outros. Por outro lado, através desta técnica, é possível o aniquilamento ou extinção do ego, ou seja *al-fanā*. A propósito do *dhikr*, Ibn Ata Allāh al-Iskandarī refere o seguinte:

“L’invocation... extirpe l’inquiétude et la tristesse du coeur, attire à celui-ci la joie et le bien-être... (...)
L’invocation fortifie le coeur et le corps, met de l’ordre dans les affaires de l’intérieur et de l’extérieur, égaye le coeur et le visage le faisant irradier.
L’invocation crée la vigilance qui amène à la station de la vertu spirituelle dans laquelle le serviteur adore”¹³.

Muitas das vezes, o *dhikr* é feito através da invocação dos diversos nomes de Deus (99 nomes), pois eles são excelentes remédios para os males que fustigam o homem. Citando novamente Ibn Ata Allāh al-Iskandarī:

“Sache que les Plus Beaux Noms de Dieu sont un remède pour les maux du coeur et pour les maladies de ceux qui cheminent vers la divine présence du Connaissant du Monde Invisible. On ne doit pas administrer n’importe quel remède pour guérir une maladie. Pour chacune est appropriée un Nom précis. Par exemple « Celui qui donne » est bénéfique pour une maladie particulière du coeur. Un Nom qui ne convient pas à cette situation n’est pas prescrit, et ainsi de suite”¹⁴.

Ibn ‘Arabī também realça a importância do *dhikr* como forma de aniquilação do ego, pois só assim o místico pode atingir a etapa mais importante, a contemplação e a união com Deus:

¹³ IBN ATA ALLĀH AL-ISKANDARĪ - *Miftāh al-Falāh wa Misbāh al-Arwāh* (*La clef de la réalisation spirituelle et l’illumination des âmes*). Trad. Riordan Macnamara, Beirut: Éditions Albouraq, 2002, 85.

¹⁴ *Idem*, 93.

“Continúa con el *dikr* hasta que te vacíes del mundo de la imaginación y vislumbres el de los significados abstraídos de toda materia. Conságrate al *dikr*, el recuerdo, hasta que se te manifieste Aquel a quien recuerdas y que el hecho de invocar en tu memoria se disuelva en el recuerdo verdadero. La extinción del *dikr* no sólo constituye la esencia de la contemplación sino también del sueño. La manera de distinguir entre ambos es que la contemplación deja sus pruebas y es seguida por un estado de felicidad, mientras que el sueño no deja nada tras de sí y es seguido, al despertar, por los remordimientos y la imploración”¹⁵.

O *samā'* ou audição espiritual é outra das técnicas que facilita a via espiritual. Consiste na audição de poemas místicos cantados, acompanhados de flauta, tambor, batimento de mãos, ou dança. O *samā'*, ou audição, surge essencialmente a partir do século X, sendo a poesia e a música as formas de expressão desse ritual espiritual. A temática das composições poéticas desenvolve-se à volta do amor de Deus, do profeta Maomé como mensageiro divino e da ideologia sufi, centrada no Amor e na união com Deus. Esta vivência, onde Deus é o centro de tudo, pressupõe um estado interior de purificação e o êxtase, etapa fundamental na união com a divindade. Nesse sentido, o *samā'* surge ligado ao apelo divino através do qual o sufi atinge o estado extático que lhe permite desvendar os mistérios, ou seja, rasgar os véus para aceder ao conhecimento supremo. Através do *samā'* estabelece-se o diálogo entre Deus e o místico. A propósito do *samā'*, ou audição musical, During refere o seguinte:

[A música] “resserre les liens sociaux horizontaux (convivialité, communication, rassemblement) ainsi que les liens verticaux en permettant au groupe d'accéder aussi à une transcendance d'ordre culturel, affectif ou métaphysique. Il perpétue enfin une parole et une sagesse des textes anciens”¹⁶.

Um dos grandes impulsionadores deste ritual místico foi Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī (1207-1273) de Konya. Segundo as experiências místicas, o *samā'*, juntamente com o *dhikr* e com os movimentos circulares do corpo, permitem o aniquilamento do eu e a entrada no Espaço Sagrado, permitindo a união com Deus. Sobre a técnica do *samā'*, diz-nos al-Ghazālī:

¹⁵ IBN 'ARABÍ - *Voyage vers le maître de la puissance*. Paris: Éditions du Rocher. Tradução castelhana Viaje al Señor del Poder. Málaga: Editorial Sirio, (1987), 2002, 56.

¹⁶ DURING, J. - *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*. Lagrasse: Verdier, 1994, 185.

“Sache que Dieu détient un secret dans le coeur de l’homme qui est caché en lui comme le feu dans le fer, de sorte que, par le choc de la pierre au contact du fer, ce feu secret devient manifeste et clair. De même, le beau *samâ* avec ses mélodies mesurées, fait surgir cette substance (*gowhar*) du coeur et lui fait trouver quelque chose en lui, sans que le sujet y puisse rien. Et la raison de cela vient d’une analogie qui existe entre cette substance de l’homme et le monde de l’âme. Car le monde d’en Haut est un univers de grâce et de beauté et le principe de la beauté et de la grâce (*husn*) est l’équilibre (*tanasub*) ; or, tout ce qui est harmonique est le signe renvoyant à la beauté de ce monde-là. Plus encore, toute beauté, grâce et harmonie ressentie dans ce bas monde sont les fruits de la beauté, de la grâce et de l’harmonie de ce monde-là. Ainsi donc, les mélodies belles et mesurées présentent une ressemblance avec les merveilles de ce monde-là, en ceci qu’elles suscitent un réveil dans le coeur et engendrent le mouvement, l’ardent désir (*shawq*), même si l’homme ignore ce qu’il en est”¹⁷.

A terceira técnica referida anteriormente, a contemplação, remonta à poesia pré-islâmica, ao amor *udri* e ao mito de Layla e de Majnun e é uma das principais preocupações dos místicos sufis. O que está em causa é a contemplação do Belo, pois ele é o meio que permite contemplar o próprio rosto de Deus. O par amoroso Layla e Majnun é o que melhor expressa esse ideal de amor e que os místicos muçulmanos, de entre eles Ibn ‘Arabî, procuraram interpretar como símbolo da união com Deus. O mito de Layla e de Qays (Majnun) é uma das belas histórias de amor humano, tornando-se o símbolo do Amor por Deus, tal como era preconizado pelo Sufismo. Qays apaixonara-se por Layla (em árabe, o nome da amada significa noite), uma amante da poesia. Porém, ultrapassando todos os limites, quebrando todos os rituais ligados ao casamento, ele transgrediu as tradições ancestrais, cantando pública e desmesuradamente o seu grande amor por Layla. A declaração pública de amor desmedido que o consumia tornou-se um escândalo, afastando-o da mulher amada. Layla foi obrigada a casar com outro homem e Qays, refugiando-se no deserto, nu e entre os animais selvagens, foi declamando os seus poemas de amor dedicados à amada. Perante a loucura, passou a ser conhecido por Majnun, ou seja, aquele que está “fora de qualquer forma de razão”. A loucura levou-o à sublimação do grande amor por Layla: quando alguém lhe perguntou se ainda amava Layla, respondeu que não e afirmou as seguintes palavras, citadas por Sabrina Mervin e Carol Prunhuber: “ ‘O amor é o mensageiro necessário ao reencontro. Ora em mim tal já não se dá:

¹⁷ DURING, J. - *Musique et extase, l’audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Éditions Albin Michel, 1988, 47-48.

Layla sou eu, eu sou Layla...’¹⁸. Levado a Meca para recuperar a racionalidade, julgou ter ouvido a voz de Layla e não a de Deus - Layla transformara-se no amor divino, na encarnação da própria divindade e da poesia em geral. Assim, e como afirmamos em *Representações Femininas na Literatura Medieval – a Donzela, a Dama, a Prostituta/Santa e a Virgem*: “Layla será a representação humana da manifestação de Deus, onde se pressupõe a existência da Unidade, sendo a própria Criação uma teofania. Saliente-se, no entanto, que Layla é um ser humano, uma mulher, a imagem de Deus, a mediadora entre o amor humano e o amor divino”¹⁹. Sobre este assunto, Henri Corbin é bem explícito ao afirmar o seguinte:

“La Création étant théophanie, et étant comme théophanie anthropomorphisée, c’est-à-dire manifestation de Dieu sous la forme humaine céleste (cf. encore infra), il s’ensuit que dès la prééternité de la Création, il y a *unio mystica* entre la divinité et la forme humaine. C’est ce même rapport théophanique, fondement spéculatif (*speculum*, miroir) de l’identité entre amour, amant et aimé, qui fonde la révélation de l’amour divin dans l’amour humain, parce que l’amour humain, à la limite de son expérience mystique, est précisément cette forme de l’amour divin [...]. Majnûn est Layla ; il sait que c’est Layla qui s’aime elle-même dans l’amour de Majnûn pour elle. Majnûn a alors compris le *tawhîd* ésotérique: c’est dieu qui s’aime soi-même dans son amour, à lui Majnûn, pour la beauté de Layla qui lui révèle ce Dieu”²⁰.

Assim, na sequência do que já foi referido anteriormente, verifica-se que a obsessão dos místicos não é o Paraíso, mas é o êxtase e a união com Deus. Para isso, são exigidas também algumas vivências para o desenvolvimento da via espiritual. O místico sufi do al-Andalus Ibn al-‘Arîf (1088-1141), na sua obra *Mahâsin al-majâlis (Esplendores dos Ensinamentos Sufis)*, apresenta diversos ensinamentos sobre a Via espiritual e o Amor Divino, destacando alguns aspectos que os sufis devem ter presentes na sua vida espiritual, nomeadamente, o ascetismo, a paciência, a tristeza, a gratidão, o amor e o desejo ardente, entre outros:

“Le véritable amour ne s’exprime pas chez l’amant par ses paroles, mais se révèle plutôt par ses qualités, sa conduite et sa vie. Seul l’aimé peut comprendre

¹⁸ MERVIN, Sabrina, e PRUNHUBER, Carol - *Mulheres - Os Grandes Mitos Femininos através do Mundo*, vol. 1, 1ª ed., trad. Manuel Portela. Mem Martins: Vega/Multilar, 1994, 95.

¹⁹ NUNES, Natália Maria Lopes - *Representações Femininas na Literatura Medieval – a Donzela, a Dama, a Prostituta/Santa e a Virgem*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2008 (Tese de Doutoramento), 341.

²⁰ CORBIN, Henri - *En Islam Iranien - Aspects spirituels et philosophiques*, Tome III, *Les Fidèles d’amour: Shî’isme et soufisme*. Paris: Gallimard, 1972, 80-81.

la réalité profonde de l'amant, et ce en vertu d'une compénétration de leur être intime et de leur cœur [...].

Quant à l'expérience de l'amour que connaissent les gens de l'élite spirituelle, c'est un amour qui ravit, qui prend en en défaut toute expression, et met en échec toute allusion. Il est impossible de caractériser cet amour mystique, car il n'est connu qu'à travers la perplexité et le silence"²¹.

Em conclusão, no Sufismo, os místicos estão mais preocupados com a união com Deus do que com o Paraíso. A representação desse amor tem como modelo o mito de Layla e Majnun, onde se dá a fusão entre o eu e o tu, formando um só. Alguns versos atribuídos quer a Majnun, quer a Hallajj (858-922), sufi de origem persa, demonstram essa preocupação do místico, ao referir que ele próprio é aquele (ou aquela) que ama e aquele (ou aquela) que ama é ele próprio. Ou seja, nessa fusão levada à perfeição é Deus que contempla o seu próprio rosto que é eterno.

Assim, o místico sufi, em vez de estar obsecado com a recompensa do Paraíso, preocupa-se mais com o Amor por Deus. Para isso, deixa para trás todo o seu passado e aniquila o seu ego, *al-fanā*, de forma a que, gradualmente, passe da fase da purificação à iluminação e, finalmente, à união. Para os místicos sufis, influenciados pelo neoplatonismo, as três vias na relação com Deus são a *sharia* (lei dada por Deus), a *ṭarīqah* (caminho difícil com diferentes graus até à identificação e confissão da unicidade divina) e, finalmente, a *ma'rifa* ou *ḥaqīqah* (onde não existem diferenças entre eu e Tu e, pelo êxtase, se atinge a união com Deus). Para atingir a última via, os sufis desenvolveram técnicas e praticaram rituais que lhes permitissem essa união sagrada. Em suma, e como afirmámos em *Annales du Patrimoine*:

“À travers les chansons, les poèmes et la danse, les mystiques soufis atteignaient l'Extase Divin, la profonde intimité avec Dieu, celle qui libère l'homme de tous les obstacles qui pourraient empêcher le Bien-Aimé (*suf*) d'atteindre Dieu. En conséquence, les chansons, la poésie et la danse sont une sorte de stratégie spirituelle afin d'aboutir le plan divin"²².

²¹ IBN AL-'ARĪF - *Splendeurs des Enseignements Soufis. Mahâsin al-majâlîs*. Trad. Jean-Louis Bour. Paris: Albouraq, 2012, 38.

²² NUNES, Natália - «La science de l'amour dans les poèmes et dans les contes soufis». *Annales du Patrimoine*, 11 (2011), disponível em linha em: <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html>.

BIBLIOGRAFIA

- AMRI, Nelly - *La Sainte de Tunis. Présentation et Traduction de l'hagiographie de 'Aïsha al-Mannûbiyya (m.665/1267)*. Arles: Sindbad, 2008.
- CHITTICK, William C. - *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala Ediciones, 2003.
- CORBIN, Henri - *En Islam Iranien - Aspects spirituels et philosophiques*, Tome III, *Les Fidèles d'amour; Shi'isme et soufisme*. Paris: Gallimard, 1972.
- DURING, J. - *Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Éditions Albin Michel, 1988.
- DURING, J. - *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*. Lagrasse: Verdier, 1994.
- GLOTON, Maurice - «Les cinq premiers Conseils d'Ibn 'Arabî». Disponível em linha em: <http://oumma.com/Les-cinq-premiers-Conseils-d-Ibn> (consultado em 18/9/2016), 2002.
- IBN 'ARABÎ - *Turjumân al-Ashwâq (L'interprète des désirs)*. Trad. Maurice Gloton. Paris: Albin Michel, 1996.
- IBN 'ARABÎ - *Voyage vers le maître de la puissance*. Paris: Éditions du Rocher. Tradução castelhana *Viaje al Señor del Poder*. Málaga: Editorial Sirio, (1987), 2002.
- IBN 'ARABÎ - *El libro de la extinción en la contemplación*. Málaga: Editorial Sirio, 2007.
- IBN 'ARABÎ - *Los engarces de la(s) sabiduría(s)*. Trad. Andrés Guijarro. Madrid: Editorial Edaf, 2009.
- IBN AL-'ARĪF - *Splendeurs des Enseignements Soufis. Mahâsin al-majâlis*. Trad. Jean-Louis Bour. Paris: Albouraq, 2012.
- IBN ATA ALLĀH AL-ISKANDARĪ - *Miftâh al-Falâh wa Misbâh al-Arwâh (La clef de la réalisation spirituelle et l'illumination des âmes)*. Trad. Riordan Macnamara. Beirute: Éditions Albouraq, 2002.
- MERVIN, Sabrina, e PRUNHUBER, Carol - *Mulheres - Os Grandes Mitos Femininos através do Mundo*, vol. 1, 1ª ed., trad. Manuel Portela. Mem Martins: Vega/Multilar, 1994.
- MEYEROVITCH, Eva de Vitray - *Anthologie du soufisme*. Paris: Albin Michel, 1995.
- NUNES, Natália Maria Lopes - *Representações Femininas na Literatura Medieval – a Donzela, a Dama, a Prostituta/Santa e a Virgem*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2008 (Tese de Doutoramento).
- NUNES, Natália - «La science de l'amour dans les poèmes et dans les contes soufis». *Annales du Patrimoine*, 11 (2011), disponível em linha em: <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html> (consultado em 18/9/2016).
- RĀBĪ'Ā AL-ADAWWIYYA - *Les Chants de la recluse*. Traduit de l'arabe par Mohammed Oudaimah et Gérard Pfister. Paris: Éditions Arfuyen, 2002.

Lettre de l'Imâm al-Ghazâlî à son disciple, disponível em linha em: http://islam.bf/index.php?page=page&id_article=684 (consultado em 20/9/2016).

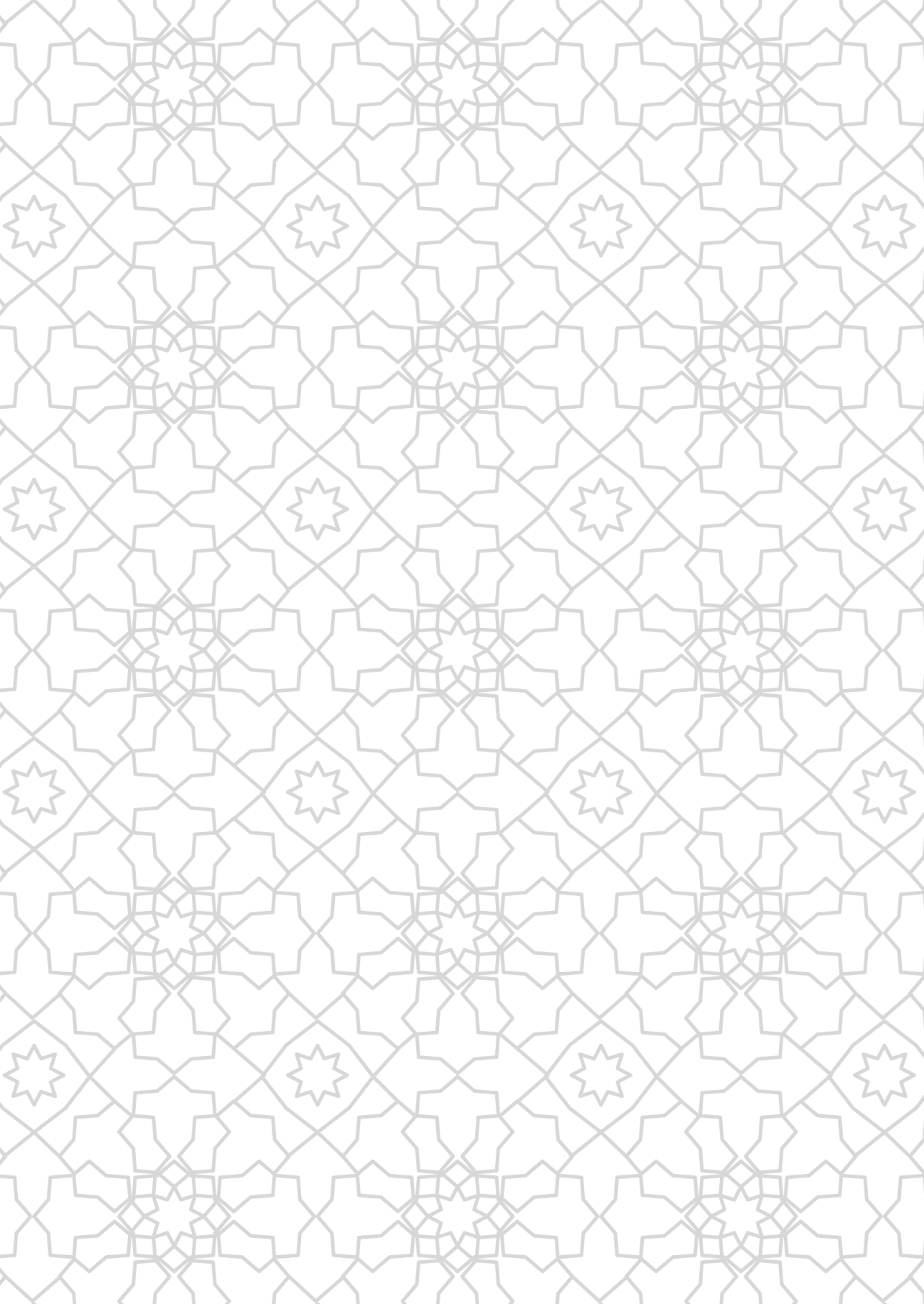
«Le paradis», disponível em linha em: http://www.jeudutao.fr/sys-addons/labyrinthe/popup.asp?page=islam_paradis (consultado em 18/9/2016).

III. COLÓQUIO INTERNACIONAL

Misticismo Islâmico em al-Andalus
“Gnose, Norma e Transgressão”

IEM NOVA FCSH e ARHIS – UMU
Campus de Campolide, Lisboa

2 e 3 de julho de 2024



Místicos Muçulmanos de Évora (séculos XI-XIV)¹

António Rei

IEM / NOVA FCSH

Resumo

Setenta e cinco anos após a o texto “Évora Muçulmana”, de José Pedro Machado, de 1948, e depois publicado n’A *Cidade d’Évora* (1949), e apesar de, desde então, e bem mais recentemente, terem saído alguns trabalhos sobre determinados períodos da Évora islâmica, os quais incidiram principalmente sobre a destruição e a reconstrução da cidade, no início do século X, e também sobre o período das chamadas “taifas almorávidas”, em meados do século XII, ainda assim poucos rostos, poucos indivíduos, têm emergido para todo aquele período entre 712 e 1165. Alguns detentores do poder e Ibn ‘Abdūn são, por norma, quem ilustra e povoa, muito escassamente, quatro séculos e meio de Yābura.

Apesar de existirem mais indivíduos, a pedirem ser resgatados e divulgados num futuro que se pretende próximo, entre políticos, juristas, letrados, poetas e místicos relacionados com Évora, por origem, residência ou permanência mais ou menos longa, o que agora nos ocupa é um conjunto de místicos muçulmanos, que vai do século XI ao século XIV.

Palavras-chave

Évora; Yābura; Garb al-Andalus; *zāhid*; *ṣūfī*

¹ “Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0072”.

Muslim Mystics from Évora (11th-14th centuries)

Abstract

Seventy-five years after the text “Évora Muçulmana”, by José Pedro Machado, at 1948, and later published in “A Cidade d’Évora” (1949), and despite the fact that, since then, and much more recently, some works have been published about certain periods of Islamic Évora, which focused mainly on the destruction and reconstruction of the city, at the beginning of the 10th century, and also on the period of the so-called “Almoravid taifas”, in the middle of the 12th century, even so, few faces, few individuals, have emerged for that entire period between 712 and 1165.

Some holders of power and Ibn ‘Abdūn are those who illustrate and populate, very sparsely, four and a half centuries of Yābura.

Although there are more individuals, needing a rescued and publicized in the near future, among politicians, jurists, scholars, poets and mystics related to Évora, by origin, residence or more or less long stay, which now concerns us occupies is a group of Muslim mystics, ranging from the 11th to the 14th century.

Keywords

Évora; Yābura; Garb al-Andalus; *zāhid*; *ṣūfī*

Nota introdutória

Setenta e cinco anos após a o texto “Évora Muçulmana”, de José Pedro Machado, de 1948, e depois publicado n’*A Cidade d’Évora* (1949), e apesar de, desde então, e bem mais recentemente, terem saído alguns trabalhos sobre determinados períodos da Évora islâmica, os quais incidiram principalmente sobre a destruição e a reconstrução da cidade, no início do século X, e também sobre o período das chamadas “taifas almorávidas”, em meados do século XII² ainda assim poucos rostos, poucos indivíduos, têm emergido para todo aquele período entre 712 e 1165.

Alguns detentores do poder e Ibn ‘Abdūn são, por norma, quem ilustra e povoa, muito escassamente, quatro séculos e meio de Yābura.

Apesar de existirem mais indivíduos, a pedirem ser resgatados e divulgados num futuro que se pretende próximo, entre políticos, eruditos, juristas, letrados, poetas e místicos relacionados com Évora, por origem, residência ou permanência mais ou menos longa, o que agora nos ocupa é um conjunto de místicos muçulmanos, que vai do século XI ao século XIV.

Usamos no título o termo “místico” por ser mais genérico, e poder englobar realidades que não são propriamente idênticas, como “*zāhid*” (asceta) ou “*ṣūfī*” (místico), e que definimos resumidamente como: o *ṣūfī* é um *zāhid*, mas nem todo o *zāhid* é um *ṣūfī*.

² SIDARUS, A. “Um Texto Árabe Do Século X Relativo À Nova Fundação De Évora e Aos Movimentos Muladi e Berbere No Ocidente Andaluz”, *A Cidade de Évora*, n.º 71-76 (1988-1991), pp. 7-37; IDEM, “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques”, *2º Congr. Histórico de Guimarães: D. Afonso Henriques e a sua época – Actas*, CM Guimarães / Univ. Minho, 1997, vol. II, p. 247-67; ANTUNES, M. T. e SIDARUS, A., “Moedas árabes de Beja invocando Ibn Qasi: Nova leitura e interpretação histórica”, *Nummus*, 2ª sér., n.º 14-15 (1991-92), p. 25-40 (+ 2 est. c/ 6 fig.); IDEM & IDEM Fração de dinar de Ibn Wazir de Évora invocando o emir almorávida Ishaq ibn ‘Ali (Significado histórico e político), *ibidem* (1992b), p. 41-51; IDEM & IDEM (1993) “Mais um quirate cunhado em Beja em nome de Ibn Qasi e Abu Talib al-Zuhri (Alcaria Longa – Baixo Alentejo)”, *Arqueologia Medieval* 2, Mértola / Porto, CAMértola / Afrontamento, p. 221-23.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn Sa’īd ibn Khamīs al-Yāburī

(Évora, c. 1040 - Sevilha, 503 h. / 1109 d.C.)

Nascimento e origem social

Poucas e muito breves notícias nos dão informação sobre a vida de Ibn Khamīs³. Estas notas biográficas, a *nisba* associada ao seu nome, e as referências à sua obra são os únicos dados conhecidos para traçar uma biografia deste místico eborense.

Sabemos que seu nome era Muḥammad ibn Sa’īd ibn Khamīs, e que ele tinha a *kunya* de Abū ‘Abd Allāh. Natural de Yābura (Évora), cidade do Ġarb al-Andalus, onde nasceu por volta do ano de 1040⁴. Daquela origem permaneceu a *nisba* al-Yāburī (o eborense, o de Évora) que o deixou identificado para a posteridade⁵.

Ibn Khamīs terá residido em Évora durante as duas primeiras décadas da sua vida, e terá deixado a sua cidade durante a terceira década, como consequência dos contextos político-militares que mencionaremos mais adiante, e nunca mais regressou à sua cidade natal. No entanto, apesar do afastamento físico e geográfico da sua região natal, nunca abandonou aquela *nisba* que, atestando a sua origem, perdurou na sua identificação.

O seu nome, mesmo na sua formulação mais longa, é curto e pode indicar que este homem seria um muladí, tendo sido o seu pai, Sa’īd ibn Khamīs, o primeiro a converter-se ao Islão. O pai de nosso místico tem um nome ainda mais curto, não apresentando *nasab* patrilíneo, e no qual este é substituído pelo que parece ser um apodo, construído a partir do termo “khamīs” (possível forma abreviada de “yawm al-khamīs”: quinta-feira).

Assim, a expressão Ibn Khamīs: “o de quinta-feira”, ou “o que vem ou procede de quinta-feira” pode, a nosso ver, identificar um comerciante, de origem cristã ou judaica, que prosperou económica e socialmente a partir de um mercado que teria

³ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. HARRĀS, I, n° 1226; AL-DABBĪ, *Buġyat al-multamis*, (ed. CODERA, F. e RIBERA, J.), in *Biblioteca Árabe-Hispana (BAH)*, Madrid, 1885, n° 114; AL-MARRAKŪŠĪ, *Al-Ḍayl wa-l-Takmila*, (ed. ‘ABBĀS, I., et all.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, n° 563; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā* (*El lenguaje de los Sufies*), (ed. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin e GARRIDO, Pilar), Cáceres – Universidade da Extremadura, 2010, pp. 32-36.

⁴ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā ...*, 40.

⁵ IBN JAYR, *Fahrāsa* (ed. CODERA, F., e RIBERA, J.), Saragoça, 1895, p. 302; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā ...*, 18-19 e 36-39. Apesar de o nome de Muḥammad ibn Khamīs associado à *nisba* “al-Yāburī” já estar presente na *Fahrāsa* de Ibn Kḥayr, publicada in *BAH* (ed. CODERA e RIBERA), 1895, p. 302, e de ter sido repetida por VIZCAÍNO, Juan Manuel, “Las Obras de *Zuhd* en al-Andalus”, *Al-Qantara* v. 12 (1991), Madrid, CSIC, pp. 417-437, p. 437, surpreendentemente a origem eborense deste místico desaparece, quer na reedição da *Fahrāsa de Ibn Jayr* realizada pelo mesmo VIZCAÍNO PLAZA, Juan Manuel, in *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (E.O.B.A.)* XII, Madrid, CSIC, 2002, p. 314; quer em MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa, “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”, *E.O.B.A.* VII (1995), pp. 153-154. Também a base de dados *Prosopografía de Ulemas de al-Andalus (PUA – Ulemas v1.7)*, Escuela de Estudios Arabes (EEA - CSIC) insere liminarmente Muḥammad ibn Khamīs em Sevilha (!), sem a mínima menção a Évora ou à *nisba* “al-Yāburī” (v. https://www.eea.csic.es/pua/personaje/consulta_personaje.php?id=8944).

lugar, regularmente todas as quintas-feiras, e isso justificaria o apelido em questão⁶. A sua conversão finalmente consolidaria sua nova condição social, facto que traria eventuais benefícios para ele e para a sua família.

Ibn Khamīs em Sevilha (c. 1070 - c. 1090) e em Ceuta (c. 1090 - c. 1108)

Évora foi uma cidade que, durante quase todo o século XI, esteve integrada na taifa de Badajoz. Esta taifa sob o domínio da dinastia Aftássida, principalmente durante o período entre 1025 e 1069, durante quase meio século, foi a arqui-inimiga da taifa ‘Abbávida de Sevilha.

Esse contexto mudou a partir do momento em que, no espaço da taifa Aftássida, após a morte de Muḥammad *al-Muẓaffar*, houve uma divisão espacial e também uma questão de sucessão, entre 1067 e 1072. Essa divisão levou a um confronto fratricida entre Yaḥyà ibn Muḥammad *al-Manṣūr*, Senhor de Badajoz, e seu irmão, ‘Umar ibn Muḥammad *al-Mutawakkil*, Senhor de Évora.

O confronto motivou a procura de alianças, tendo Badajoz estabelecido aliança com Toledo, e Évora aliou-se com Sevilha⁷. Esta aliança terá começado após 1069, ano em que *al-Mu’tamid* sucedeu ao seu pai na Taifa sevilhana. Esta nova condição pacífica entre as duas Taifas terá permitido uma mais fácil circulação de pessoas e bens entre Évora e Sevilha.

Se acrescentarmos àquela situação o facto de poucos anos antes, em 1064, Coimbra ter sido conquistada por Fernando I de Leão e Castela⁸, levando a fronteira norte da Taifa Aftássida muito mais para sul, para bem mais perto de Évora, nesta conjuntura de instabilidade a norte, terá sido por essa altura que Ibn Khamīs terá abandonado a sua cidade natal, indo-se instalar junto às margens do Guadalquivir.

Pela mesma época, e em virtude daquele avanço cristão para sul, *al-Mu’tamid* terá entregue a ‘Umar ibn Muḥammad *al-Mutawakkil* a região de Lisboa e o Vale do Tejo, para evitar que Sevilha mantivesse uma fronteira direta com Leão e Castela. Lisboa e a região circundante tinham sido dominadas pelos ‘Abbávidas de Sevilha durante cerca de meio século, entre 1027 e cerca de 1075⁹.

Ibn Khamīs viveu em Sevilha durante grande parte do reinado de *al-Mu’tamid* (1069-1091), o último monarca da Taifa ‘Abbávida.

⁶ Ainda hoje, em Marrocos, existem povoações que receberam seus nomes de mercados regulares no mesmo dia da semana, por exemplo, *Souk Tleta*: mercado de terça-feira; *Souk Arba*: mercado de quarta-feira; ou *Souk Khemis*: mercado de quinta-feira.

⁷ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā* ..., 42. IDRIS, Hady R., «Les Aftásides de Badajoz», *Al- Andalus* XXX (1965) 277-290, 285-286; REI, António, “Os Rostos do Poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”, in *Lisboa Medieval – Os Rostos da Cidade* (Livro do II Colóquio Nova Lisboa Medieval), Lisboa, Livros Horizonte / Instituto de Estudos Medievais, 2007, pp. 60-71, p. 64.

⁸ IDRIS, Hady R. (1965), «Les Aftasides de Badajoz», pp. 283-284; REI, António (2007), “Os Rostos do Poder...”, p. 64.

⁹ REI, António, “Os Rostos do Poder...”, 63-65, e p. 69. n. 46,

Durante a *fitna* que teve lugar entre o final do período das Taifas e a consolidação almorávida na Península (1089-1108), em algum momento Ibn Khamīs terá abandonado a Península e ter-se-á estabelecido em Ceuta, onde se terá mantido até perto de 1108, quando o poder dos Almorávidas se consolidou, internamente em al-Andalus, e frente aos reinos cristãos do norte, ao venceram os castelhanos e leoneses na batalha de Uclés.

Durante aquele período em Ceuta Ibn Khamīs terá redigido, parcial ou completamente, o seu tratado místico, e também durante aquele período ensinou na sua principal mesquita, e teve como seu discípulo, entre outros, ‘Iyād ibn Musa ibn ‘Iyād al-Yahṣubī, o futuro famoso *qāḍī* (juiz).

Ibn Khamīs foi grande amigo e companheiro do *qāḍī* Abū ‘Abd Allah Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Šibrīn (Marjīq, c. 1040 - Sevilha, 1110)¹⁰. Aquela proximidade pessoal fez com que Ibn Khamīs tivesse pedido a Ibn Šibrīn que lhe conduzisse a sua oração fúnebre, como de facto acabou acontecendo¹¹. Ibn Khamīs morreu em Sevilha, no ano 503 h. / 1109 d.C.¹².

A sua vivência mística

Ibn Khamīs adotou uma vida de grande austeridade e grande desapego dos bens materiais, que eram tão escassos que, quando viajava, sempre levava consigo todas as poucas coisas que possuía¹³.

Os biógrafos de Ibn Khamīs coincidem que ele levou uma vida de grande austeridade, pobreza e desapego, sendo um asceta, reto e virtuoso, e muito exigente na prática dos preceitos rituais (de perfil *muḥāsibī*), e um grande mestre entre os mestres sufis do seu tempo¹⁴. Aquele modelo não se manifestou apenas na vivência pessoal de Ibn Khamīs, mas também nos seus próprios estudos e reflexões sobre a

¹⁰ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, pp. 34-39; IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al- Šila* (ed. CODERA, Francisco), in *Biblioteca Árabe-Hispana*, 1883, t. I: “Muhammad ibn ‘Abd ar-Rahman ibn Šibrīn”, n.º 1135; trad. port. VELHO, Martim, *Ilustres Homens Árabes da Andaluzia Ocidental*, Évora, 1965, 46; GARRIDO, Pilar, “Sobre o Kitāb al- Garīb al- Muntaqā min Kalām Ahl al- Tuqā de Ibn Jamīs de Évora, atribuído a Ibn Masarra”, *Al-Qantara* v. 30 / f.2 (2009), pp. 467-490. O artigo traça o “estudo preliminar” da futura edição, bastante extenso e exaustivo (92 pp.), havendo, no entanto, quer no artigo quer na edição, a repetição de um lapso na identificação de Marachique (hoje Castro da Cola), entendido como Monchique (p. 473), devido à semelhança fonética entre os dois.

¹¹ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, 35-36. Um dos principais laços de proximidade e ajuda mútua entre Ibn Khamīs e Ibn Šibrīn terá sido pelo facto de ambos terem origem muladí, sendo que a *nisba* final de Ibn Šibrīn, nos diz que ele descendia de um “Severino” (> Šibrīn), um antepassado cristão.

¹² IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, pp.18-19 e 33-36.

¹³ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, p. 33.

¹⁴ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. HARRĀS, I, n.º 1226; AL-MARRAKŪŠĪ, *Al-Ḍayl wa-l-Takmila*, (ed. ‘ABBĀS, I., et al.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, n.º 563; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, pp. 33-36.

obra *Kitāb al-Ricāya* de Harīṭ al-Muḥāsibī¹⁵, sobre a qual elaborou um comentário, e da qual fazia matéria de estudo para os seus discípulos¹⁶.

Terá tido vários professores, porém, nenhum dos seus biógrafos identificou algum deles. Independentemente de quem fossem seus professores, ele teria homenageado aqueles que o ensinaram, pois era considerado o “primeiro dos mestres sufis do seu tempo” (*ṣadr fī šuyūkh al-šūfiyya fī waqtihi*) no Ocidente islâmico, em ambos os lados do Estreito¹⁷.

Alguns dos vários discípulos que ele teve são conhecidos, talvez o mais conhecido dos quais foi qāḍī Abū l-Faḍl ‘Iyāḍ ibn Musa ibn ‘Iyāḍ al-Yaḥṣubī, famoso jurista maliki do período almorávida, nascido em Ceuta, que morreu e foi sepultado em Marraquexe¹⁸.

Ibn Khamīs compôs um tratado de conteúdo místico, que intitulou de *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā* (*Tratado sobre a Insólita Linguagem dos Valores Dogmáticos das Gentes de Piedade*), sobre o qual falaremos mais adiante.

Ibn Khamīs terá escrito aquela obra em Sevilha, ou mais possivelmente durante o período em que residiu em Ceuta, e onde o seu manuscrito poderá ter sido posteriormente copiado e ou aprendido pelos seus discípulos¹⁹.

Ibn Khamīs, dada a época em que viveu, e relativamente aos círculos místicos da época no al-Andalus, deve ter feito parte de uma geração intermédia, entre os místicos que se retiraram dos centros urbanos para locais isolados, e os que já estavam começando a ter uma maior interação social.

É possível que Ibn Khamīs tenha conhecido a obra de Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111), de quem foi contemporâneo, e cujos ecos chegaram a Sevilha através de Abū Bakr ibn al-‘Arabī (m. 543 h./1148 d.C.), sendo possível que o místico de Évora tivesse frequentado os mesmos círculos intelectuais sevillanos que Abū Bakr ibn al-‘Arabī²⁰.

¹⁵ ‘ABDEL-KADER, ‘Ali Hassan (ed. e trad), *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, Gibb Memorial Trust – Luzac & Co. Ltd, 1976: sobre al-Muḥāsibī, mestre de al-Junayd, v. pp. 18-28.

¹⁶ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. HARRĀS, I, n° 1226; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā ...*, pp. 33-35.

¹⁷ V. supra n. 14.

¹⁸ HERMOSILLA LLISTERRI, M^a. José (1978/79). “Em torno do Qadi ‘Iyad. Dados Biográficos”, em *Miscelânea de Estudos Árabes e Hebraicos*, vol. 27/28, 149-164; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā ...*, pp. 33-34.

¹⁹ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. HARRĀS, I, n° 1226; AL-MARRAKŪŠĪ, *Al-Ḍayl wa-l-Takmila*, (ed. ‘ABBĀS, I., et all.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, n° 563; IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Ġarīb al-Muntaqā ...*, pp. 33 e 35-36.

²⁰ Sobre Abū Bakr ibn al-‘Arabī, vida e obra, v. LAGARDÈRE, Vincent, « Abū Bakr Al-‘Arabi, grand cadi de Seville », in *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°40, 1985. Al-Andalus – Culture et société. pp. 91-102.

Talvez também conhecesse alguns místicos das então novas gerações, e ainda no início dos seus percursos, como Ibn Barraĵān de Sevilha (m. 536/1141) ou Ibn al-‘Arīf de Almeria (m. 536/1141), para citar apenas os mais renomados entre eles²¹.

O tratado místico *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā*

Um manuscrito (ms.) até então desconhecido, da obra *Al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā*, foi encontrado recentemente, e ao qual tinha sido atribuída a autoria de Ibn Masarra, místico andaluz do século X²².

O manuscrito em questão está na Biblioteca Vahid Pasha, na cidade turca de Kutahya²³. O investigador turco Mehmet Necmeddin Bardakçı foi quem o encontrou e quem primeiro trabalhou sobre ele, tendo produzido uma primeira edição do texto manuscrito inédito na sua tese de doutoramento. No entanto, e seguindo anotações do próprio manuscrito que surgem lateralmente, Bardakçı também identificou o texto como obra de Ibn Masarra, como fica claro no título da tese²⁴.

Mais tarde e em contactos posteriores de Bardakçı com a arabista espanhola Pilar Garrido levaram a que, com base na citação do referido título (*Al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā*) noutras fontes árabes, a autoria da obra fosse finalmente atribuída a Ibn Khamīs al-Yāburī, sendo este um importante, embora ainda praticamente desconhecido, elo na história do sufismo andalusi.

Aqueles dois investigadores acabaram produzindo uma primeira edição da obra de Ibn Khamīs, que foi publicada pela Universidade da Extremadura²⁵.

Em datas próximas daquela edição, ambos os autores da mesma publicaram, cada um de *per se*, artigos em que dão a conhecer a obra, o autor e em que se referem à edição. Pilar Garrido publicou primeiro, e Mehmet N. Bardakçı publicou depois²⁶.

²¹ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā ...*, 47; GARRIDO, Pilar. “No Kitāb al-Garīb al-Muntaqā ...”, p. 477. Ibn Barraĵān de Sevilha e Ibn al-‘Arīf de Almeria mais tarde estabeleceriam uma conexão com Ibn Qasī.

²² Sobre este místico, vida, obra e vivência mística, v. GARRIDO CLEMENTE Pilar, *Obra completa del Sufi Ibn Masarra de Córdoba*, Córdoba, Ed. Almuzara, 2022.

²³ O manuscrito está na Biblioteca Vahid Pasha, na cidade turca de Kutahya. É parte do códice n.º 349, e ocupa as páginas 1a-98b. Nunca havia sido identificado, uma vez que não fora mencionado em nenhum estudo, catálogo ou repertório bibliográfico previamente conhecido, nem naquela biblioteca nem em qualquer outra.

²⁴ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, *Ibn Masarra'nın ratevvyuf Düsünce tarihi Icindeki Yerivê al-Muntaqâmin kalâmi Ahli'l-Tuqâ adl Eseri* [*O Pensamento Sufi de Ibn Masarra e sua importância na história do Sufismo: estudo de seu tratado al-Muntaqâ min kalâm ahl al-tuqâ*], Tese de Doutoramento, Departamento de Teologia e Estudos da Religião, Universidade Suleyman Demirel de Isparta, Turquia, 1998.

²⁵ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al-Garīb al-Muntaqā min Kalām Ahl al-Tuqā* (*El lenguaje de los Sufies*), (ed. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin e GARRIDO, Pilar), Cáceres – Universidade da Extremadura, 2010.

²⁶ GARRIDO, Pilar, “No Kitāb al-Garīb al-Muntaqā ...” 467-490; BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Muhammad ibn Hamis and his treaty “Al-Muntaqâ min Kalâmi Ahl al-Tuqâ”, *Süleyman Demirel Üniversitesi – İlahiyat fakultesi Dergisi*, n.º 24/1 (2010), pp.1-18.

Curiosamente, e apesar do trabalho conjunto de edição, existem diferenças significativas no conteúdo dos artigos. Vejamos, mesmo depois de trabalhar com Pilar Garrido, e da correta identificação que esta investigadora faz de Évora como berço de Ibn Khamīs²⁷, Mehmet N. Bardakçi, surpreendentemente (é o mínimo que se pode dizer), identificou Évora como sendo Elvira²⁸(!) [antigo nome da cidade de Granada], sem inicialmente procurar tentar esclarecer as evidentes dúvidas com a colega espanhola.

Ele discorda de Pilar Garrido, *a posteriori*, sobre a data de nascimento de Ibn Khamīs, que ela situa por volta de 1040 d. C.²⁹, e do qual Bardakçi diz “Muhammad ibn Hamis, cuja data de nascimento é desconhecida”³⁰.

E sobre a morte de Ibn Khamīs, e sobre seu enterro, que Garrido coloca, corretamente, em 1109³¹, Bardakçi diz que “Muhammad ibn Hamis [...] morreu provavelmente na primeira metade do século XII”³², a partir de uma interpretação textual, na qual, usando pontuação ausente no texto árabe original, afirma que foi Ibn Khamīs quem rezou no funeral de Ibn Šibrīn, e não o contrário³³.

Atendendo aos poucos, e algo imprecisos, dados que se conhecem sobre a vida e obra de Ibn Khamīs, é sem dúvida uma figura que merece futuros estudos mais aprofundados.

²⁷ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, pp. 26-28, 34 e 36-43; GARRIDO, Pilar, “No Kitāb al- Gariīb al- Muntaqā ...” p. 475.

²⁸ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Muhammad ibn Hamis e seu tratado...”, pp. 4-5. Tirando uma conclusão baseada apenas em certa semelhança fonética, o pesquisador turco propõe conexões pessoais irrealistas que teriam ocorrido na juventude de Ibn Khamīs, em Elvira (!) com outros místicos de Granada (pp. 4-5).

²⁹ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, p. 40.

³⁰ BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Muhammad ibn Hamis e seu tratado...”, p. 6.

³¹ IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Garīb al- Muntaqā ...*, pp. 34 e 39; GARRIDO, Pilar, “No Kitāb al- Gariīb al- Muntaqā ...” p. 473.

³² Relativamente à data de falecimento de Ibn Khamīs, VIZCAÍNO Juan Manuel, “Las Obras de *Zuhd* en al-Andalus”, *Al-Qantara* v. 12 (1991), pp. 417-437, p. 437, e em VIZCAÍNO PLAZA, Juan Manuel, *Fahrasa de Ibn Jayr* in *E.O.B.A.*, XII, p. 314, este autor refere que este místico teria falecido pouco antes do ano 544 da hégira, ou seja, entre os anos 1159 e 1160 da Era Cristã, sem que diga como chegou àquela datação. Também MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa, “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”, *E.O.B.A.* VII (1995), ..., pp. 153-154, propõem, sem mais, que Ibn Khamīs teria falecido pouco antes de 520 h., correspondendo ao ano de 1125.

³³BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Muhammad ibn Hamis e seu tratado...”: pp. 6-7.

‘Abū Ḥafṣ ‘Umar bin Khalaf ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Yāburī, Ibn al-Yatīm

‘Umar bin Khalaf ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Yāburī, nasceu em Évora, em data desconhecida, embora certamente no século V h / XI d.C. Apontamos para que o seu nascimento tivesse ocorrido por volta de 1060 d.C., pois para ainda ter estudado com Abū l-Walīd al-Bājī, que faleceu em 1081 d.C., não poderia o seu nascimento ter sido muito mais tarde.

Teve a *kunya* de Abū Ḥafṣ, mas também foi conhecido como Ibn al-Yatīm, e pelo conjunto onomástico tratar-se-á de um *muladi*.

‘Umar bin Khalaf al-Yāburī começou os seus estudos com o seu pai, em Évora. Depois deixou a sua cidade, em busca de mais formação, indo estudar com o famoso *faqīh* (jurista) Abū l-Walīd al-Bājī, provavelmente em Almeria, onde al-Bājī residiu na fase final da vida³⁴, e a Évora regressou após aquele período de formação. Na sua época ninguém o ultrapassaria em conhecimento das Bases da Religião (*Uṣūl al-Dīn*) e da Crença (*al-I’tiqād*).

Sem que se saiba exatamente em que época da sua vida, conhece-se-lhe, pelo menos, um discípulo, Abū ‘Abd Allah ibn Khalaf al-Ilbīrī³⁵.

Em determinado momento da sua vida ‘Umar bin Khalaf al-Yāburī deixou Évora e foi estabelecer-se na região de *Qaṣr Abū Dānis* (atual Alcácer do Sal).

Sendo um asceta (*zāhid*), poderá ter tomado aquela decisão de abandono da cidade após a proibição, pelo regime almorávida, de todo o contato com textos místicos, sendo proibida a leitura, individualmente ou em grupo, ou mesmo apenas a posse das obras, completas ou de excertos das mesmas.

Aquela proibição começara a vigorar após o auto-de-fé dos textos de Imām al-Ġazālī, em Córdoba no ano de 1109³⁶.

‘Umar bin Khalaf al-Yāburī, vivendo apartado do mundo, não guardava nada para si. A comida que tinha, expunha-a na sua frente, e se outras pessoas lha vinham pedir, ele repartia por elas o que tinha, e apenas comia o que sobrava, se sobrava.

Com as roupas procedia de forma semelhante, apenas ficando com o mínimo, e doava todo o restante.

‘Umar bin Khalaf al-Yāburī foi um asceta desaparegado do mundo, e entregue confiantemente à vontade divina (*tawakkul*).

³⁴ IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila* (ed. CODERA, F.), *Bibliotheca Arabico-Hispana (BAH)*, I-II, Madrid, 1883, nº 449; PONS BOIGUES, F., *Ensayo de un diccionario bio-bibliográfico*, Madrid, 1898, nº 116.

³⁵ Atendendo à *nisba al-Ilbīrī*: de Elvira / Granada, este indivíduo estaria relacionado com Granada e a sua região, por origem ou residência, e que queremos futuramente vir a identificar melhor.

³⁶ BORGES, Artur Goulart de Melo, “Ibn Qasī, Rei de Mértola e Mahdi Luso-Muçulmano”, *Arqueologia Medieval I* (1992), Mértola / Porto, CA Mértola / Afrontamento, pp. 209-215, p. 212.

‘Umar bin Khalaf ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Yāburī faleceu em *Qaṣr Abū Dānis* no dia 7 do mês de şafar do ano 527 da Hégira, que correspondeu ao dia 18 de dezembro de 1132 da Era Cristã³⁷.

Abū Muḥammad / Abū l-Baqà’

Ya‘īš ibn al-Mufarij ibn Sa‘īd al-Lakḥmī al-Yāburī

(m. 530/1135)

Ya‘īš ibn al-Mufarij ibn Sa‘īd al-Lakḥmī al-Yāburī, nasceu em Évora, muito provavelmente na segunda metade do século XI d.C.

Apesar da *nisba* árabe “al-Lakḥmī” no conjunto onomástico deste indivíduo, não é seguro que ele fosse árabe, sendo mais plausível que fosse de uma linhagem de clientes (*mawālī*) de árabes da quela origem.

Ainda na sua cidade natal ele estudou com de Abū l-Qāsim al-Hawzanī³⁸, e dele mais tarde transmitiu, pelo que terá recebido daquele *ijāza* (licença). Deste mestre ele ouviu a obra completa de *al-Tirmīdī*, no ano 495 (1101 d.C.), e também ouviu de outros mestres.

Posteriormente viajou para o Oriente, para realizar a Peregrinação (*Hajj*), e durante o percurso, em Alexandria, ouviu Abū ‘Abd Allah al-Rāzī e Abū Ṭahir al-Silafī³⁹, no ano 521 (1126 d.C.).

Regressado a al-Andalus, acabou por fixar residência em Sevilha.

Foi um mestre (*şaykh*) de grande modéstia pessoal, e que vivia buscando o isolamento e distanciando-se assumidamente do contacto com as pessoas.

Morreu no ano de 530 H. / 1135 d.C.

³⁷ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Şila*, ed. HARRĀS, I, n° 766; AL-MARRAKUŞĪ, *Al-Dayl wa-l-Takmila*, (ed. ‘ABBĀS, I., et all.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, III, n° 766; MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa, “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”, *E.O.B.A.* VII (1995), pp. 55-189, p. 136.

³⁸ IBN BAŞKUWĀL, *Kitāb al-Şila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, I-II), Madrid, 1883, n° 315; AL-DABBĪ, *Buġyat al-multamis*, (ed. CODERA, F. e RIBERA, J.), in *Biblioteca Árabe-Hispana (BAH)*, Madrid, 1885, n° 639; HOUR, Rachid El, “La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas”, *E.O.B.A.* IX (1999), pp. 261-305: “Los Banū Hawzanī”, pp. 293-295.

³⁹ IBN AL-ABBĀR, *al-Mu‘jam al-Şadafi*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, IV), Madrid, 1885, n° 36; IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-A‘yyān wa Anbā’ Abna’ al-Zamān*, (Ed. HAQ, S. Moinul), 7 vols., New Delhi, Ed. Kitab Bahvan, 1996, vol. I, n° 43: “Abu l-Tahir Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim Silafī”; PUENTE, Cristina de la, “La transmisión de Hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Başkuwāl”, *E.O.B.A.* VII, pp. 231-284, p. 253; ALIKBEROV, A. K., “Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab in Bab al-Abwab Shirwan and Arran”, *Minbar. Islamic Studies*, 11/2 (2018), pp. 405-425.

Abū Muḥammad Sydray ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Wazīr al-Qaysī (Silves, c. 1110 - Sevilha?, c. 1175)

Abū Muḥammad Sydray ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Wazīr al-Qaysī, era natural de Silves, de origem muladí, e esteve ligado ao Movimento dos *Muridūn* na sua fase inicial.

Quando se ligou a Ibn Qasī, foi um dos primeiros incitadores à revolta, para o que deambulou por todo o Ocidente peninsular. Mais tarde Ibn al-Munḍir acompanhou-o naquela tarefa de pregação.

Quando começou a ação armada, Ibn Wazīr e Ibn al-Munḍir foram os conquistadores do Castelo de Marachique, hoje conhecido como Castro da Cola.

Após esta ação militar, que culminou com a submissão de Beja ao Movimento dos *Muridūn*, Ibn Wazīr e Ibn al-Munḍir foram a Mértola reconhecer Ibn Qasī como seu Imām.

No entanto, algum tempo depois, por causa de uma discussão que teve com Ibn Qasī, e ao fim da qual este último o mandou prender, Ibn Wazīr afastou-se de Ibn Qasī, e tornou-se mesmo seu inimigo.

Em 1146 Ibn Qasī mandou Ibn al-Munḍir atacar Ibn Wazīr, que se autonomizara em Évora e Beja. Ibn Wazīr encontrava-se em Beja e no confronto venceu Ibn al-Munḍir. Prendeu-o, vazou-lhe os olhos e manteve-o na miséria entre 1146 e 1151.

E até à chegada dos Almóadas conseguiu ser o mais poderoso senhor do Ġarb al-Andalus entre os anos de 1146 e 1151, chegando a dominar Évora, Beja, Badajoz e Mértola e respetivas regiões⁴⁰.

É durante este período, mais exatamente no verão de 1147, quando Lisboa / *Lašbūna* sob cerco, pediu auxílio a Abū Muḥammad [Ibn Wazīr], Senhor de Évora, o qual se escusou por ter acordado uma trégua com Afonso Henriques, Senhor de Coimbra e Rei de Portugal⁴¹.

Inicialmente com um perfil místico, Ibn Wazīr, ao afastar-se de Ibn Qasī assumiu um papel mais político. Numa escala menor, mas não parece de todo, um

⁴⁰ Durante o período entre 1146 e 1151 Ibn Wazīr cunhou moeda e deixou uma lápide evocativa de obras no espaço da mesquita principal de Évora, e, quer nas moedas quer na lápide, usou o designativo de *Imām* (guia, chefe) e o *laqab* (título honorífico) de “*al-Manšūr bi-llah*” (O Vitorioso por Deus), o que manifesta a sua condição de ser então o principal senhor muçulmano do Ġarb al-Andalus. (V. MARINHO, J. R. “*Moedas muçulmanas de Beja e de Silves*, Sesimbra, 1968”, in *O Arqueólogo Português*, Série IV, 3, 1985, pp. 177-196; BORGES, Artur Goulart de Melo, “Duas inscrições árabes inéditas no Museu de Évora”, in *A Cidade de Évora*, nºs 67-68 (1984-85), pp. 3-13).

⁴¹ ALVES, José F., *Conquista de Lisboa aos mouros em 1147*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989, pp. 55-56; v. Ainda BORGES, Artur Goulart de Melo, “Duas inscrições árabes inéditas no Museu de Évora”, in *A Cidade de Évora*, nºs 67-68 (1984-85), pp. 3-13, p. 11; SIDARUS, Adel, “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques”, 2º *Congr. Histórico de Guimarães: D. Afonso Henriques e a sua época – Actas*, CM Guimarães / Univ. Minho, 1997, vol. II, pp. 247-67, p. 262.

trajeto muito diferente do trajeto do próprio Ibn Ibn Qasī, exceto no final da vida de ambos.

Enquanto Ibn Qasī acabou tragicamente linchado em Silves, em 1151, Ibn Wazīr soube ir-se adaptando aos diferentes momentos e situações, e conseguiu, para si e para a sua descendência, a sobrevivência pessoal e política, e até prosperou com o novo regime almóada tendo-se tornado um importante conselheiro militar do próprio califa, no relativo ao espaço do Ocidente peninsular⁴².

Abū l-Ḥassan / Abū Marwān

‘Abd al-Malik ibn ‘Ayyāš bin Faraj ibn ‘Abd al-Malik ibn Hārūn al-Azdī
(Évora, c. 494-500 h / 1100-1106 d.C - Sevilha. 568 h / 1173 d.C.)

Natural de Évora, onde terá nascido no final do século V ou logo no início do século VI da hégira. A sua família acabou fixando-se em Córdova.

A *nisba* árabe “al-Azdī” não garante, no entanto, que estejamos perante um indivíduo com uma verdadeira origem árabe, podendo tratar-se de alguém pertencente a uma linhagem de clientes (*mawālī*) de um árabe Azdī.

Teve a *kunya* de Abū l-Ḥassan ou Abū l-Ḥussayn, tendo sido também conhecido como Abū Marwān.

‘Abd al-Malik iniciou os seus estudos com o seu pai, ‘Ayyāš bin Faraj ibn ‘Abd al-Malik ibn Hārūn al-Azdī, o qual era um recitador, e mais tarde prosseguiu os seus estudos com Abū ‘Abd Allah ibn Maş‘ūd ibn Abū al-Khişāl⁴³ e com Abū al-Qāsim ibn Başkuwāl⁴⁴.

⁴² IBN AL-ABBĀR. *Hullat al-Sayārā*. ed. Husayn Mu’nis, Cairo, s.ed., 1963-1964, p. 271; IBN ŠĀHIB AL-ŞALĀ. *Al-Mann bi-l Imāma*. ed. AL-TAZĪ, ‘Abd al-Ḥadī, Beirute, Dar al-Andalus, 1964; trad. esp. HUICI MIRANDA, A. Valência, 1969; DOMINGUES, J. Garcia. *História Luso-Árabe*. 2ªed., CELAS, Silves, 2010 (ed. fac-sim. da 1ª ed., 1945), *passim*. A origem silvense dos Banū Wazīr vem referida por IBN SA’ĪD, *Al-Muğrib fi hulla al-Mağrib*, ed. Şawqy Dayf, 1ª ed., 2 vols., Cairo, Dar al-Ma’arif bi Misr, 1953-1955, vol. I, p. 382.

⁴³ IBN SA’ĪD, *Kitāb Rāyāt al-Mubarrizīn* (ed. e trad. castelhana GARCÍA GÓMEZ, Emilio: *El Libro de las Banderas de los Campeones*), Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942, pp. 233-234; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Andalucía contra Berbería*, Universidad de Barcelona – Facultad de Filología, 1976, p. 86; LUCINI, Maria Mercedes, “Andalusies en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla”, *E.O.B.A.* VII (1995), pp. 295-375, p. 348; HERDT, Andreas, “Ibn Abī l-Khişāl”: «Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Mas’ūd b. Ṭayyib b. Faraj b. Khalāṣa/Khālīṣa al-Ghāfiqī (d. 540/1146), better known as Ibn Abī l-Khişāl, was a famous Andalusī secretary, poet, and scholar of *ḥadīth*. His *nisba*, al-Ghāfiqī, indicates his affiliation with the Arab Ghāfiq tribe, and he was referred to by the honorific *Dhū l-Wizāratayn* (the holder of two ministerial responsibilities), although the sources do not specify the exact nature of these two incumbencies», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE (EP), Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krāmer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. Consulted online on 20 November 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_40634>

⁴⁴ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Şila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, V-VI), 2 vols., Madrid, 1887-1890, I, n° 179; ÁVILA, María Luisa, “Ibn Bashkuwāl”: «Abū l-Qāsim Khalaf b. ‘Abd al-Malik b. Mas’ūd b. Mūsā b. Bashkuwāl (b. Yūsuf) b. Dāḥa b. Dāka b. Naşr b. ‘Abd al-Karīm b. Wāqid al-Anşārī, known as Ibn Bashkuwāl (494–578/1101–1183), was born in Córdova. He was a historian and traditionist, renowned mainly for his *Kitāb al-şila*, a biographic dictionary of Andalusī scholars from the era of the Taifas

°Abd al-Malik ibn °Ayyāš tornou-se um grande conhecedor de *Hadīṭ* (Relatos proféticos) tendo-se especializado em extrair dos *Ḥadīṭ* normativas jurídicas.

Foi um letrado (*adīb*), secretário oficial (*kātib*), eloquente (*balīg*), excelente poeta (*šā‘ir mujīd*) e detentor de uma bela caligrafia (*dū khaṭṭ jamīl*). Foi também um reconhecido asceta (*zāhid*), que privilegiava a escrupulosidade (*wara‘*) na busca da excelência (*fadl*).

Por sua vez, mais tarde, °Abd al-Malik ibn °Ayyāš ensinou os seus dois filhos, Abū l-Ḥassan °Alī e Abū Muḥammad °Ubayd Allah, e também foi mestre de Abū Ja‘far ibn Yāḥyā, Abū °Ubayd al-Bakrī e Abū Muḥammad ibn Šu‘ayb al-Qurtubī.

°Abd al-Malik ibn °Ayyāš foi nomeado *kātib* por Abū Ja‘far Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥamdīn, *Qādi* de Córdova, nos tempos finais do poder Almorávida em al-Andalus.

Quando, em 1145, ele se apercebeu que a sedição (*fitna*) estava criada, e que Ibn Ḥamdīn se ia implicar diretamente na mesma, °Abd al-Malik ibn °Ayyāš deixou o cargo e a cidade, retirando-se para a região de Sevilha, onde permaneceu temporadas em vários *ribats*, (*rawābiṭ*) em práticas de devoção (*‘ibāda*). Durante aquele período de cerca de 5 anos de estadia nos *ribats*, o seu amigo Abū l-Aṣḥāg al-Bājī ajudou-o a sobreviver.

Por volta de 1150 d.C., o governador almóada de Sevilha, Abū Ishāq Barrāz al-Masūfī, nomeou-o como seu *kātib*.

Pelos seus conhecimentos e experiência, ocupou depois o mesmo cargo de *kātib* para três dos filhos de °Abd al-Mu‘min, em Sevilha e também em Tlemcen.

Pelo seu desempenho foi recompensado com uma moradia faustosa, e com uma vida sem carências materiais.

Morreu em Sevilha, em 568 h. / 1173 d.C., a oração fúnebre foi dirigida pelo Califa (*Amīr al-Mu‘minīn*) Abū Yacqūb Yūsuf ibn °Abd al-Mu‘min, e foi sepultado no Cemitério de Muška (*maqbara Muška*)⁴⁵.

(400–79/1010–86), the Almoravids (r. 454–541/1062–1147), and the advent of Almohad rule (524–668/1130–1269)», in *Encyclopaedia of Islam*, THREE, (*EP*), Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. Consulted online on 20 November 2023 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30737; PONS BOIGUES, F., *Ensayo de un diccionario bio-bibliográfico*, Madrid, 1898, n° 200.

⁴⁵ IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila*, ed. F. Codera (*Bibliotheca Arabico-Hispana*, V-VI), 2 vols., Madrid, 1887-1890, n° 1721; AL-MARRAKŪŠĪ, *Al Dayl wa-l-Takmila*, (ed. °ABBĀS, I., et all.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, n° 64.

Abū ‘Abd Allah ibn Zayn al-Yāburī e seu irmão F. ibn Zayn al-Yāburī (séc. VI / XII – VII / XIII?)

Abū ‘Abd Allah ibn Zayn al-Yāburī e um seu irmão eram originários de Évora. Também eles acabaram por deixar a sua cidade natal e por se fixarem em Sevilha.

Não se sabe quando terão emigrado, mas poderia ter sido após a conquista cristã da cidade, em 560 h. / 1165 d.C., ou talvez mesmo algo mais tarde.

Abū ‘Abd Allah ensinava e recitava o Alcorão, e também ensinava gramática na mesquita *al-‘Udays* de Sevilha.

Eram ambos muito pobres, muito humildes, muito retraídos e de bom caráter.

Homens das relações de Ibn al-‘Arabī, que tanto quanto se sabe, foi o único que nos deixou o pouco relato das suas existências.

Terão terminado os seus dias em Sevilha, em data desconhecida, provavelmente também nos inícios do século XIII.

Terão terminado as suas vidas em Sevilha. Quando faleceu o último dos dois Ibn Zayn al-Yāburī, ouviu-se uma voz que dizia: «Dois lugares no Paraíso para os filhos de Zayn»⁴⁶.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī e a sua irmã ‘A’iša al-Yāburiyya (c. 561 h. / 1260 d.C. - c. 629 h. / 1330 d.C.)

Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī nasceu em Évora cerca de um século depois da conquista cristã da cidade por Giraldo Sem Pavor, em 1165.

O facto de ter feito os seus primeiros estudos com os mestres (*ṣuyūkh*) da sua cidade, da sua mouraria, revela a força que a cultura árabe e islâmica ainda mantinha entre os muçulmanos mudéjares eborenses.

Em 1272, D. Afonso III deu Foral à comuna dos Mouros Forros de Évora, e pela mesma altura ter-se-á dado a passagem daquela comunidade da Mouraria Velha, a sul das muralhas, em zona mais soalheira e aprazível, para a Mouraria Nova, a norte, zona mais fria e menos acolhedora para residência.

⁴⁶ IBN AL-‘ARABĪ, *Les Soufis d’Andalousie (Rūh al-Quds et Durrat al-Fakhira)*, trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979, pp.152-153; IBN AL-‘ARABĪ, *Risālat al-Quds* (ed. ASÍN PALACIOS, Miguel), 1939, p. 60. Apesar de Asín Palacios editar o texto em árabe e nele surgir «Abū ‘Abd Allah ibn Zayd al-Yāburī», em vez de «Abū ‘Abd Allah ibn Zayn al-Yāburī», como no texto traduzido (Austin > Leconte), optámos por esta última leitura onomástica, porque a tradução assenta num manuscrito autógrafa e assinado de Ibn al-‘Arabī (de 600 h./1203-4 d.C.), que está na Universidade de Istanbul (*ms. 79^o, fs. 1-103*). O texto editado por Asín Palacios, que se restringe apenas a uma das obras (pois não inclui *Al-Durrat al-Fakhira*, como a tradução), assenta no *ms. 741, fs. 21v-40* da Biblioteca de El Escorial, e também varia no título, como verificável supra nesta mesma nota.

Estamos em crer que o jovem Abū ‘Abd Allah Muḥammad não terá ficado muito mais tempo em Évora, e que no início da década seguinte terá ido para o outro lado do Estreito para continuar os seus estudos. Passagem aquela que, se alguma vez foi ponderado o regresso, acabou, no entanto, por se tornar definitiva.

Talvez tenha viajado ao Oriente e feito a Peregrinação a Meca (*al-Hājj*), entre que deixou a Península Ibérica e se fixou em Marrocos, pois na bibliografia e na tradição marroquina ele também surge identificado com “Sidī al-Hājj ‘Abd Allah al-Yāburī”.

Em Marrocos estabeleceu-se em Chellah (Salé), próximo de Rabat, onde acabou por fundar a sua própria azóia (*zāwiya*) num cemitério, onde viveu, ensinou, e onde, mais tarde foi sepultado.

Entre os seus discípulos, destaca-se Abū l-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Ašīr al-Andalusī (c. 1300-1364), de Jimena de la Frontera⁴⁷.

Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī compôs um Tratado de Direito Islâmico (*fiqh*) onde analisou e identificou todas as questões em que concordavam todas as Escolas jurídicas do Islão sunnita. O único manuscrito conhecido desta obra de Muḥammad al-Yāburī, encontrava-se, no início da década de 80 do século XX, na Zāwiya de Abū l-Ja’d (Bujacad), um dos principais centros de divulgação da cultura islâmica no Magrib.

Reconhecido e referido como “mestre *ṣūfī*”, o seu mausoléu, uma *qubba*, situada numa ponta do Cemitério de *al-‘Alū*, e que é designada como “Cemitério de al-Yaburi”⁴⁸ continua a ser um local de veneração. Um sinal da daquela crença e reverência por parte dos visitantes, é o facto de, pela *baraka* (bênção; energia sagrada), realizarem a ablução num poço que se encontra próximo da *qubba* do místico.

O seu *mūsīm* (celebração festiva) ocorre no *Laylat al-Mi’raj* (noite do dia 26 do mês de Šacbān), com distribuição de alimentos aos pobres e necessitados.

Um outro evento festivo relacionado com Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī tem lugar no dia 22 de setembro, que coincide com o Equinócio de Outono, período em que costumam acontecer as chamadas “marés vivas”, e esta relação terá que ver com o facto de Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī ser considerado o

⁴⁷ HANIF, N., *Biographical Encyclopaedia of Sufis – Africa and Europe*, New Delhi, Ed. Sarup & Sons, 2002: “Ibn ‘Ashir, Abu ‘l-Abbas Ahmad B. Muhammad B. (d. 1362/3)”, pp. 61-63; JUSTEL CALABOZO, Braulio, “El sufi de Jimena y patrono de Salé, Ibn ‘Ašīr, y su afinidad con la escuela chadilī”, *Al-Andalus Magreb*, I (1993), pp. 103-121.

⁴⁸ TAZI, ‘Abd al-Hadī, “Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – faqīh magribī min al-qarn al-ṭāliṡ ‘ašar [milādī]” (Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – jurista magribi do século XIII [da Era Cristã]) in *Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (UEAI) – Islão e Arabismo na Península Ibérica*, Universidade de Évora, 1986, pp. 11-22 + 4 imagens, p. 17; <https://mapcarta.com/fr/W754253683>: «Sidi Moulay Abdallah al Iabouri (Rabat, Côte Atlantique Nord) est un tombeau. Sidi Moulay Abdallah al Iabouri est située à proximité de École de surf et du cimetière Cimitiere Al Yabouri».

“Santo do Oceano”, e nestas festividades reuniam-se todas as gentes ligadas ao mar: comerciantes, piratas, corsários, armadores, pescadores e respetivas famílias.

Subsiste também em Salé e região, a tradição de que uma irmã de Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Yāburī, conhecida como Sayyida ‘Ā’iṣa al-Yāburiyya, esteja também enterrada naquele mesmo cemitério⁴⁹.

Conclusão

Num panorama que se revelou, até há pouco, bastante pobre na identificação de eborenses do período islâmico (712-1165), fica aqui um primeiro e pequeno contributo para ajudar a colmatar aquele vazio, e deixar pistas para futuros estudos.

Não sendo um rol muito longo, ainda assim identifica dez místicos muçulmanos – nove homens e uma mulher –, com origens eborenses, e cujas existências cobrem cerca de três séculos, de c. 1040 a 1330, e que permitem inseri-los, a montante e a jusante, nas redes de mestres e de discípulos que marcaram o misticismo islâmico em al-Andalus.

Naquele conjunto destaca-se Ibn Khamīs, não apenas pela sua condição, até agora, aparentemente primeira, no elenco e na temática da mística eborense, mas também pelo facto de ele ser o autor do segundo Tratado místico, conhecido até hoje, com raízes no Garb al-Andalus, para além do já famoso Tratado de Ibn Qasī, e com a vantagem, ambos, de estarem íntegros nas suas textualidades.

Mas também, pelas suas peculiaridades e excecionalidades, não podemos deixar de referir o singular caso dos dois irmãos, Muḥammad e ‘Ā’iṣa, que nasceram, na Comuna islâmica, vulgo “Mouraria”, em meados do século XIII, numa Évora que já era, desde havia um século, uma cidade portuguesa cristã.

Mas, em simultâneo, salientar o dinamismo cultural da mesma Comuna islâmica de Évora, em cuja mesquita ainda se transmitiam valores identitários islâmicos, os quais ajudaram a formar aqueles dois indivíduos que deixaram marca e memória do outro lado do Estreito, e a quais perduram até hoje.

⁴⁹ TAZĪ, ‘Abd al-Hadī, “Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – faqīḥ magribī min al-qarn al-ṭālīṡ ‘aṣar [miladi]” (Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – jurista magribi do século XIII [da Era Cristã]) in *Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (UEAI) – Islão e Arabismo na Península Ibérica*, Universidade de Évora, 1986, pp. 11-22 + 4 imagens; IDEM, resumo em francês “Abu ‘Abd Allah al-Yaburi: un Cheikh Marocain du 7e / XIII^e siècle” em *Islão e Arabismo em Terra Lusitana*, Estudos Árabes n.º 4, Univ. Évora, 1986, pp. 143-144. Ainda referências a este místico mudéjar eborense em BEEBE, Bahrami, “The Persistence of the Andalusian Identity in Rabat, Morocco” (1995) In *Publicly Accessible Penn Dissertations*. (Ph.D.), 1176 (<http://repository.upenn.edu/edissertations/1176>); HANIF, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Africa and Europe*, New Delhi, Sarup & Sons, 2002.

BIBLIOGRAFIA

Fontes árabes

- AL-ḌABBĪ, *Buġyat al-multamis*, (ed. CODERA, F. e RIBERA, J.), in *Biblioteca Árabe-Hispana (BAH)*, Madrid, 1885.
- AL-MARRAKUŠĪ, *Al Ḍayl wa-l-Takmila*, (ed. ‘ABBĀS, I., et all.), 4 vols., Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012.
- IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila* (ed. HARRĀS, A.) 4 vols., Beirute, dar al-Fikr, 1995; IBN AL-ABBĀR, *Takmila li-kitāb al-Šila* (ed. CODERA, F.) in *Bibliotheca Arabico-Hispana*, V-VI, 2 vols., Madrid, 1887-1890.
- IBN AL-ABBĀR. *Ḥullat al-Sayarā*. ed. Husayn Mu’nis, Cairo, s. ed., 1963-1964
- IBN AL-ABBĀR, *al-Muġjam al-Šadaḑī* (ed. CODERA, F.) in *Bibliotheca Arabico-Hispana*, IV, Madrid, 1885.
- IBN AL-‘ARABĪ, *Risālat al-Quds* (ed. ASÍN PALACIOS, Miguel), 1939.
- IBN AL-‘ARABĪ, *Les Soufis d’Andalousie (Rūh al-Quds et Durrat al-Fakhira)*. trad. ingl. AUSTIN, R.W., versão franc. LECONTE, Gerard. Paris, Sindbad, 1979
- IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-Šila* (ed. CODERA, F.), in *Biblioteca Árabe-Hispana*, 1883
- IBN JAMIS DE ÉVORA, *Kitāb al- Ġarīb al- Muntaqā min Kalām Ahl al- Tuqā (El lenguaje de los Sufíes)*, (ed. BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin e GARRIDO, Pilar), Cáceres – Universidade da Extremadura, 2010.
- IBN JAYR, *Fahrasa* (ed. CODERA, F., e RIBERA, J.), Saragoça, 1895.
- IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-‘yyān wa Anbā’ Abna’ al-Zamān*, (Ed. HAQ, S. Moinul), 7 vols., New Delhi, Ed. Kitab Bahvan, 1996.
- IBN ŠĀḤĪB AL-ŠALĀ. *Al-Mann bi-l Imāma* (ed. AL-TAZĪ, ‘Abd al-Hadī), Beirute, Dar al-Andalus, 1964; trad. esp. HUICI MIRANDA, A. Valência, 1969.
- IBN SA’ĪD, *Kitāb Rāyāt al-Mubarrizīn* (ed. e trad. castelhana GARCÍA GÓMEZ, Emilio: *El Libro de las Banderas de los Campeones*), Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942.
- IBN SA’ĪD, *Al-Muġrib fi hulla al-Maġrib* (ed. DAYF, Šawqy) 1ª ed., 2 vols., Cairo, Dar al-Ma’arif bi Misr, 1953-1955.

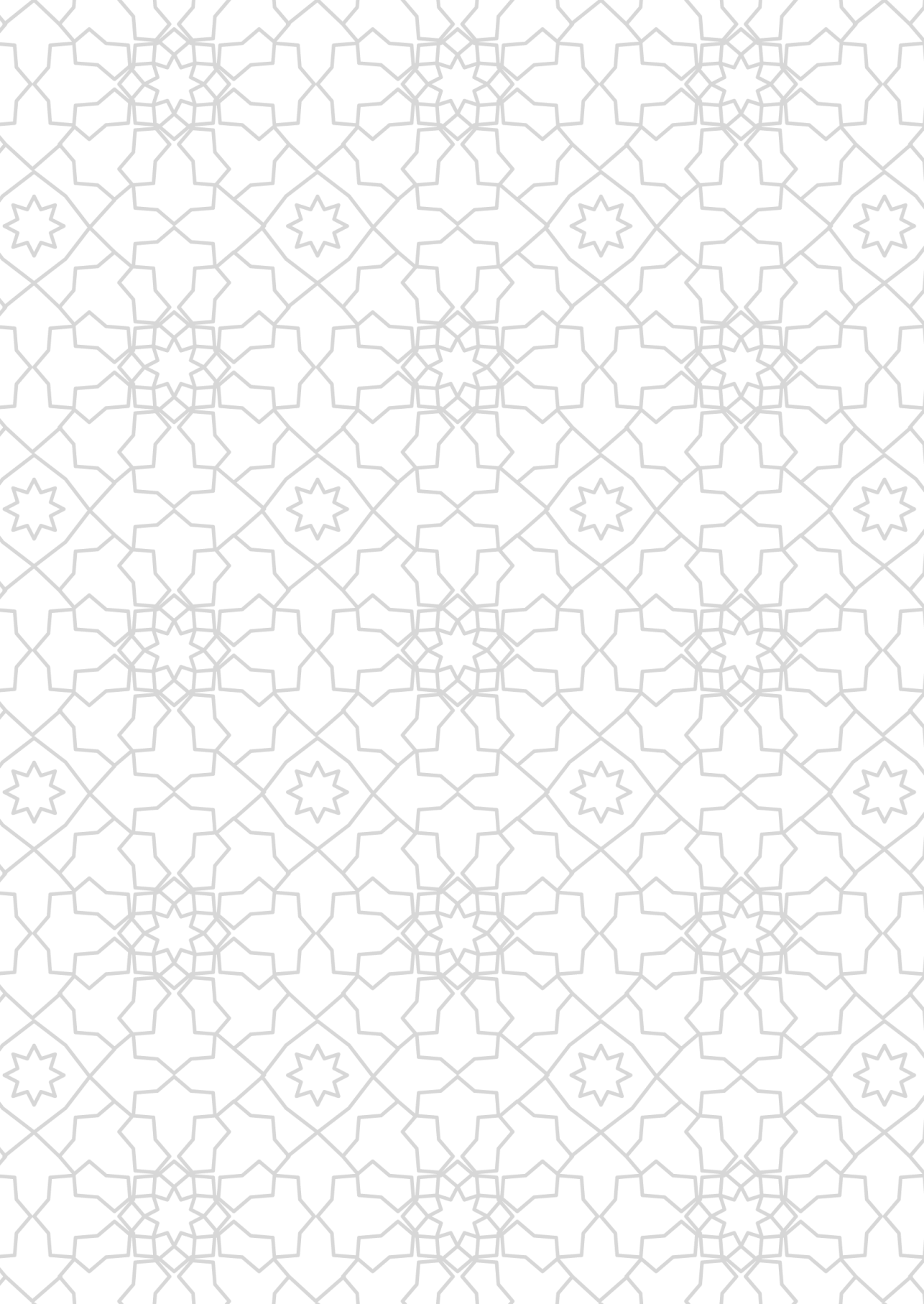
Estudos

- ‘ABDEL-KADER, ‘Ali Hassan (ed. e trad), *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, Gibb Memorial Trust – Luzac & Co. Ltd, 1976.
- ALIKBEROV, A. K., “Abu Tahir as-Silafi on Islamic culture and adab in Bab al-Abwab Shirwan and Arran”, *Minbar. Islamic Studies*, 11/2 (2018), pp. 405-425.

- ALVES, José F., *Conquista de Lisboa aos mouros em 1147*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989.
- ANTUNES, M. T. e SIDARUS, A., “Moedas árabes de Beja invocando Ibn Qasi: Nova leitura e interpretação histórica”, *Nummus*, 2ª sér., nº 14-15 (1991-92), p. 25-40 (+ 2 est. c/ 6 fig.).
- ANTUNES, M. T. e SIDARUS, A., Fracção de dinar de Ibn Wazir de Évora invocando o emir almorávida Ishaq ibn ‘Ali (Significado histórico e político), *Nummus*, 2ª sér., nº 14-15 (1992b), p. 41-51.
- ANTUNES, M. T. e SIDARUS, A., “Mais um quirate cunhado em Beja em nome de Ibn Qasi e Abu Talib al-Zuhri (Alcaria Longa – Baixo Alentejo)”, *Arqueologia Medieval* 2 (1993), Mértola / Porto, CAMértola / Afrontamento, p. 221-23.
- ÁVILA, María Luisa, “Ibn Bashkuwāl” in *Encyclopaedia of Islam*, THREE, (EF), Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. Consulted online on 20 November 2023 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30737.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, *Ibn Masarra'nin ratevüf Düsünce tarihi Icindeki Yerivê al- Muntaqâmin kalâmi Ahli't-Tuqâ adl Eseri* [*O Pensamento Sufi de Ibn Masarra e sua importância na história do Sufismo: estudo de seu tratado al-Muntaqâ min kalâm ahl al- tuqâ*], Tese de Doutoramento, Departamento de Teologia e Estudos da Religião, Universidade Suleyman Demirel de Isparta, Turquia, 1998.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin, “Muhammad ibn Hamis and his treaty “Al- Muntaqâ min Kalami Ahl al- Tuqâ ”, *Süleyman Demirel Üniversitesi – İlahiyat fakultesi Dergisi*, nº 24/1 (2010), pp.1-18.
- BEEBE, Bahrami, “The Persistence of the Andalusian Identity in Rabat, Morocco” (1995) In *Publicly Accessible Penn Dissertations*. (Ph.D.), 1176 (<http://repository.upenn.edu/edissertations/1176>); HANIF, N. *Biographical Encyclopaedia of Sufis. Africa and Europe*, New Delhi, Sarup & Sons, 2002.
- BORGES, Artur Goulart de Melo, “Ibn Qasi, Rei de Mértola e Mahdi Luso-Muçulmano”, *Arqueologia Medieval* 1 (1992), Mértola / Porto, CAMértola / Afrontamento, pp, 209-215.
- BORGES, Artur Goulart de Melo, “Duas inscrições árabes inéditas no Museu de Évora”, in *A Cidade de Évora*, nºs 67-68 (1984-85), pp. 3-13.
- CIMITIERE AL YABOURI: <https://mapcarta.com/fr/W754253683>
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Andalucía contra Berbería*, Universidad de Barcelona – Facultad de Filología, 1976.
- GARRIDO CLEMENTE Pilar, *Obra completa del Sufi Ibn Masarra de Córdoba*, Córdoba, Ed. Almuzara, 2022.

- GARRIDO, Pilar, “Sobre o Kitāb al- Garīb al- Muntaqā min Kalām Ahl al- Tuqā de Ibn Jamīs de Évora, atribuído a Ibn Masarra”, *Al-Qantara* v. 30 / f.2 (2009), pp. 467-490.
- HANIF, N., *Biographical Encyclopaedia of Sufis – Africa and Europe*, New Delhi, Ed. Sarup & Sons, 2002.
- HERDT, Andreas, “Ibn Abī l-Khiṣāl” in *Encyclopaedia of Islam*, THREE (EF), Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart. Consulted online on 20 November 2023 (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_40634).
- HERMOSILLA LLISTERRI, M^a. José (1978/79). “Em torno do Qadi ‘Iyad. Dados Biográficos”, em *Miscelânea de Estudos Árabes e Hebraicos*, vol. 27/28, 149-164
- HOUR, Rachid El, “La transición entre las épocas almorávide y almohade vista a través de las familias de ulemas”, *E.O.B.A.* IX (1999), pp. 261-305.
- IDRIS, Hady R., «Les Aftásides de Badajoz», *Al- Andalus* XXX (1965), pp. 277-290.
- JUSTEL CALABOZO, Braulio, “El sufi de Jimena y patrono de Salé, Ibn ‘Āṣīr, y su afinidad con la escuela chadīlī”, *Al-Andalus-Magreb*, I (1993), pp. 103-121.
- LAGARDÈRE, Vincent, « Abū Bakr Al-‘Arabi, grand cadī de Seville », in *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, n°40, 1985. Al-Andalus – Culture et société. pp. 91-102.
- LUCINI, Maria Mercedes, “Andalusíes en las obras de Brockelmann y Kaḥḥāla”, *E.O.B.A.* VII (1995), pp. 295-375, p. 348.
- MARÍN, Manuela, e ÁVILA, Maria Luisa, “Nomina de sábios de al-Andalus (430-520/1038-1126)”, *E.O.B.A.* VII (1995), pp. 55-189.
- MARINHO, J. R. “Moedas muçulmanas de Beja e de Silves, Sesimbra, 1968”, in *O Arqueólogo Português*, Série IV, 3, 1985, pp. 177-196.
- PONS BOIGUES, F., *Ensayo de un diccionario bio-bibliográfico*, Madrid, 1898.
- PROSOPOGRAFÍA DE ULEMAS DE AL-ANDALUS* (PUA – Ulemas vl.7), Escuela de Estudios Arabes (EEA - CSIC) (v. <https://www.eea.csic.es/pua>).
- PUENTE, Cristina de la, “La transmisión de Hadiz y de tradiciones ascéticas en al-Andalus en el s. VI/XII a través de la biografía de Ibn Baṣkuwāl”, *E.O.B.A.* VII, pp. 231-284.
- REI, António, “Os Rostos do Poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”, in *Lisboa Medieval – Os Rostos da Cidade* (Livro do II Colóquio Nova Lisboa Medieval), Lisboa, Livros Horizonte / Instituto de Estudos Medievais, 2007, pp. 60-71.
- SIDARUS, A., “Um Texto Árabe Do Século X Relativo À Nova Fundação De Évora e Aos Movimentos Muladi e Berbere No Ocidente Andaluz”, *A Cidade de Évora*, n.º 71-76 (1988-1991), pp. 7-37.

- SIDARUS, A., “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques”, *2º Congr. Histórico de Guimarães: D. Afonso Henriques e a sua época – Actas*, CM Guimarães / Univ. Minho, 1997, vol. II, p. 247-67.
- SIDARUS, A., “Novas perspectivas sobre o Gharb al-Andalus no tempo de D. Afonso Henriques”, *2º Congr. Histórico de Guimarães: D. Afonso Henriques e a sua época – Actas*, CM Guimarães / Univ. Minho, 1997, vol. II, pp. 247-67.
- TAZĪ, ‘Abd al-Hadī, “Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – faqīh magribī min al-qarn al-tālī ‘aşar [milādī]” (Abū ‘Abd Allah al-Yāburī – jurista magribi do século XIII [da Era Cristã]) in *Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (UEAI) – Islão e Arabismo na Península Ibérica*, Universidade de Évora, 1986, pp. 11-22 + 4 ímgens.
- TAZĪ, ‘Abd al-Hadī, “Abu ‘Abd Allah al-Yaburi: un Cheikh Marocain du 7^e / XIII^e siècle” (resumo em francês) em *Islão e Arabismo em Terra Lusitana*, Estudos Árabes nº 4, Univ. Évora, 1986, pp. 143-144.
- VELHO, Martim, *Varões Árabes Ilustres do Andaluz Ocidental*, Évora, 1965.
- VIZCAÍNO, Juan Manuel, “Las Obras de Zuhd en al-Andalus”, *Al-Qantara* v. 12 (1991), Madrid, CSIC, pp. 417-437.
- VIZCAÍNO PLAZA, Juan Manuel, *La Fährasa de Ibn Jayr in Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (E.O.B.A.) XII*, Madrid, CSIC, 2002.



Um gnóstico (*‘arīf šahīd*) morto em combate em Serpa (*Šārba*) na segunda metade do século XII d. C.¹

António Rei

IEM / NOVA FCSH

Resumo

De seu nome completo Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn Abī ‘Amr Bakr ibn Khalaf ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Kawṭar al-Ġafiqī al-Šārbī, era um membro da linhagem dos Banū Kawṭar al-Šārbī, a qual abordaremos previamente ao indivíduo em causa. Abū Muḥammad ‘Abd Allah al-Šārbī foi um grande conhecedor das Tradições Proféticas (*muḥaddiṯ ḥāfiḍ*), seguia a escola jurídica *zahirī*, era um gnóstico (*‘arīf*), muito religioso (*dayyin*), e de excelente caráter (*fāḍil*).

Palavras chave

Serpa / *Šārba*; linhagem; gnóstico; erudito; morte

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória - DL 57/2016/CP1453/CT0072”.

A Gnostic (*‘arīf šahīd*) killed in battle at Serpa (*Šārba*) in the second half of the 12th century CE

Abstract

His full name was Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn Abī ‘Amr Bakr ibn Khalaf ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Kawṭar al-Ġafiqī al-Šārbī, and he was a member of the lineage of the Banū Kawṭar al-Šārbī, which we will discuss beforehand in relation to the individual in question.

Abū Muḥammad ‘Abd Allah al-Šārbī was a great scholar of the Prophetic Traditions (*muḥaddīṭ ḥāfiḍ*), followed the *ẓahirī* school of law, was a gnostic (*‘arīf*), very religious (*dayyīn*), and of excellent character (*fāḍil*).

Keywords

Serpa / *Šārba*; lineage; gnostic; scholar; death

Os Banū Kawṭar² al-Šārbī, linhagem com ligação a Serpa³ (séculos X-XII d. C.)

Com ligação a Serpa, por origem e eventualmente também por razões fundiárias, encontra-se uma linhagem com o seu início num possível converso de origem muladi, chamado *Kawṭar*, sem mais qualquer informação para trás dele.

Apesar da nisba árabe “al-Ġāfiqī”⁴ que surge ligada a alguns dos nomes desta gente, estamos em crer, também pelo curto do conjunto onomástico, que algum deles teria sido cliente (*mawlā*) de um árabe Ġāfiqī, e daí terem tomado aquela *nisba*, certamente prestigiante e que os terá auxiliado num percurso de ascensão social.

A Linhagem

1ª geração – *Kawṭar* (c.910-980). Converso muladi. O surgimento do Califado fez com que tivessem ocorrido conversões ao Islão entre os muladis.

2ª geração – ‘*Abd al-‘Azīz* (c. 940-1010)

3ª / 4ª gerações – *Muḥammad* / *Sa‘īd* (c. 970-1040)

Sa‘īd / *Muḥammad* (c. 1000-1070)⁵

5ª geração – *Khalaf* (c.1030-1106)

6ª geração – *Bakr* (c.1060 -1130)

7ª geração – ‘*Amr* (?-?) e ‘*Abd Allah* (c. 1125-1182). Filhos do anterior.

² A edição de CODERA Y ZAIDIN, Francisco de IBN AL-ABBĀR, *al-Takmīla Bibliotheca Arabigo-Hispana* V-VI, Madrid, 1887-1890, n° 1399, apresenta a variante “Kuṭayr”. Adotamos a leitura “Kawṭar”.

³ Sobre esta linhagem: IBN AL-ABBĀR, *al-Takmīla* (ed. F. Codera y Zaidin), *Bibliotheca Arabigo-Hispana* V-VI, Madrid, 1887-1890, n° 1399; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakuṣī, *Dayl wa Takmīla* (ed. I. ‘Abbas et al.), Tunes, Dar al-Garb al-Islami, 2012, IV, n° 344; PENELAS, Mayte e ZANÓN, Jesús, “Nómina de Ulemas andalusíes de época almohade”, *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus (EOBA)* IX (1999), Madrid-Granada, CSIC, pp. 11-222, p. 79, n° 898; ADANG, Camilla, “Zahiris of almohad times”, *EOBA* X (2000), Madrid-Granada, CSIC, pp. 413-479, em especial pp. 425-426; *Biblioteca de al-Andalus (BA)* (coord. LIROLA DELGADO, Jorge (coord.)), 7 vols. + 3 apêndices, Almeria, Fundación Ibn Tufayl, 2007-2017, Apêndice (2012), n°s 2225 e 2226.

⁴ São entendidos como árabes Ġāfiqī, em *BA*, Apêndice (2012), n°s 2225 e 2226.

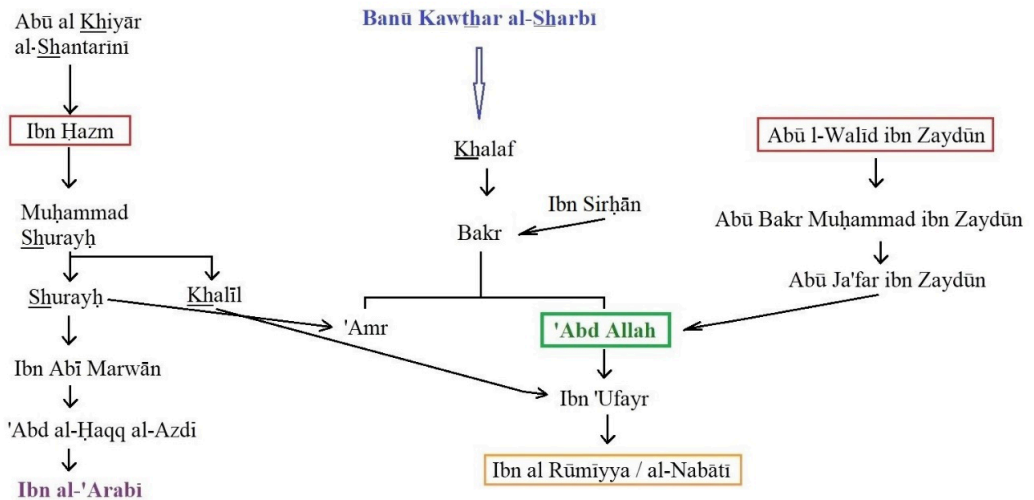
⁵ Duas fontes, *al-Takmīla* de Ibn al-Abbār e a *Dayl* de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakuṣī discrepam sobre qual a sequência correta da linhagem, se com Muḥammad, se com Sa‘īd. Eu entendo que se tratam de duas gerações de que não se sabe a exata ordem, mas cujos nomes não terão aparecido por acaso. Adoto ambas, embora sem poder dizer quem precede quem.

Linhagem que emergiu em Serpa, e nesta região se terão mantido as primeiras três gerações. A quarta geração, perante o fim do Califado e a desintegração do mesmo nas múltiplas Taifas, e em virtude dos muitos conflitos que tiveram lugar entre as taifas de Badajoz e de Sevilha⁶, e ficando Serpa em linha de fronteira entre ambas, trasladaram-se a Sevilha, sem cortarem os laços que teriam com Serpa, como veremos adiante.

É possível que tenha sido nesta mudança para Sevilha que tenha sido assumida a *nisba* árabe “al-Ġāfiqī”, que certamente terá aberto portas às gerações seguintes.

Constata-se, desde então, uma clara ascensão social desta família, pois as gerações anteriores, algo obscuras, das quais apenas se lhes conhece os nomes, e eventualmente remetidas a Serpa, foram substituídas por novas gerações, estas perfeitamente inseridas nos meios jurídicos e letrados sevillhanos.

Gerações finais dos Banū Kawthar al-Šarbī e sua inserção nos meios jurídicos *zahirī*



⁶ REI, António, “Os rostos do poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”, *Lisboa Medieval. Os Rostos da Cidade* (coord. KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe; FONTES, João Luís), Lisboa: Livros Horizonte, 2007, pp. 60-70; GARCIA, João Carlos, *O Espaço Medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos, 1986, p. 70.

Khalaf ibn Sa'īd ou Muḥammad, que terá nascido em Sevilha ou para lá terá ido na infância, estudou e tornou-se um jurista (*faqīh*) destacado, ainda que não haja certeza sobre qual a escola jurídica em que se inseria.

Os seus conhecimentos jurídicos conduziram a que ele tivesse sido nomeado juiz em várias regiões, muito possivelmente na dependência da Taifa de Sevilha, atendendo à época e ao contexto.

Foi o primeiro mestre do seu filho Bakr ibn Khalaf. O facto de Bakr ter sido, bem como os seus filhos, netos de Khalaf, manifestamente *zahirī*/s, e de Khalaf ter sido o primeiro mestre do seu filho Bakr, deixa a possibilidade de que ele também tivesse seguido a escola jurídica *zahirī*.

Khalaf deixou escrita uma coletânea de minutas notariais. Terá falecido em 1106 d.C.⁷

O seu filho Bakr ibn Khalaf, que seria sevilhano de nascimento, estudou com seu pai, e mais tarde, com Ibn Sirḥān al-Ma'āfirī⁸, depois de este ter regressado do Oriente, por volta de 1100 d.C.

Foi jurisconsulto (*mufti*) da escola jurídica *zahirī*, afastando-se dos ensinamentos e das metodologias tradicionais, leia-se dos ensinamentos da escola jurídica maliki. Há notícia de que, por volta de 1011 d.C., estava ensinando numa mesquita em Sevilha.

Do primogénito de Bakr, 'Amr, não se sabe se terá estudado com seu pai, como aconteceu com seu irmão 'Abd Allah, mas sabe-se que 'Amr foi discípulo de Šurayḥ al-Ru'aynī⁹, também um mestre da escola *zahirī* e que fora discípulo direto de Ibn Ḥazm.

A informação mais extensa sobre um dos membros desta linhagem é a referente ao segundo filho de Bakr, 'Abd Allah, sevilhano “com origem em Serpa”, como refere Ibn al-Abbār.

O seu nome completo surge como Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn Abī 'Amr Bakr ibn Khalaf ibn Muḥammad / Sa'īd ibn 'Abd al-'Azīz ibn Kawṭar al-Ġafiqī al-Šārbī.

Começou os seus estudos com seu pai, e foi condiscípulo de Abū Ja'far Aḥmad ibn Zaydūn¹⁰.

⁷ BA, Apêndice (2012), nºs 2225 e 2226.

⁸ BA, 5 (2007): “Ibn Sirḥān al-Ma'āfirī”, nº 1169.

⁹ ADANG, Camilla, “Shurayḥ al-Ru'aynī and the transmission of the works of Ibn Ḥazm”, *Ibn Ḥazm of Cordoba – The Life and Works of a Controversial Thinker* (ed. ADANG, Camilla; FIERRO, Maribel; SCMIDTKE, Sabine), Leiden / Boston, Brill, 2013, pp. 513-537; EL-HOUR, Rachid, “La transición entre las épocas almorávide y almohade”, *EOBA IX* (1999), pp. 261-305, em especial, pp. 300-302; ADANG, Camilla, “Zahiris of almohad times”, *EOBA X* (2000), Madrid-Granada, CSIC, pp. 413-479.

¹⁰ SÁNCHEZ RATIA, J. BA, 6 (2009): “Abū Ya'far Aḥmad ibn Zaydūn”, p. 291.

Grande conhecedor das Tradições Proféticas (*muḥaddiṭ ḥāfiḍ*), seguia a escola jurídica *ẓahirī*, era um gnóstico (*‘arīf*), muito religioso (*dayyin*), e de excelente caráter (*fāḍil*).

Foi mestre de S‘ad al-Su‘ūd ibn al ‘Ufayr¹¹, o qual terá passado ao seu próprio discípulo al-Nabātī (o botânico; o farmacêutico) também conhecido como Ibn al-Rūmiyya (filho da cristã)¹² o relato da morte de ‘Abd Allah, ocorrida à vista de Serpa, para onde aquele indivíduo voltara, para defesa das fronteiras, e eventualmente também de alguns bens que a família ainda lá teria.

Na segunda metade do século XII os ataques dos portugueses à região de Sevilha sucediam-se sem grandes paragens, e para tal cruzavam pela região de Serpa.

Em 1178, o Infante Sancho, futuro Sancho I de Portugal, fez uma razia, cruzando o Guadiana, e tendo chegado a Triana.

Aproveitando aquela deslocação de tropas, o alcaide de Beja, ‘Umar ibn Timsalīt, e o alcaide de Serpa, ‘Alī ibn Wazīr¹³, atacaram Alcácer do Sal, mas foram derrotados, aprisionados e levados para Coimbra. Lá foram torturados e humilhados publicamente. Timsalīt não aguentou e morreu, e ‘Alī ibn Wazīr acabou sendo resgatado diretamente pelo califa almóada, Abū Ya‘qūb Yūsuf ibn ‘Abd al-Mu‘min, por 4000 dinares¹⁴.

Em 1182 teve lugar uma nova razia, que saindo de Santarém, foi de novo à região de Sevilha e do Guadalquivir: Alxarafe, Aznalfarache e Sanlucar de Barrameda¹⁵. Na ida ou na volta, desta expedição terá tido lugar o recontro que levou à morte de Abū Muḥammad ‘Abd Allah ibn al- Kawṭar.

A hipótese de que tal tivesse ocorrido por volta de 1191, quando das investidas de Ya‘qūb al-Manṣūr após a reconquista de Silves, não só o vemos como algo tardio no tempo, atendendo à possível idade do protagonista vítima; como, a ter acontecido naquela altura, teria sido durante uma eventual retoma de Serpa pelos almóadas, quando, pela descrição do relato da fonte, tudo ocorreu quando Serpa era detida pelos almóadas, e não o seu contrário.

Vejam os relato mais extenso e pormenorizado, que nos chegou por intermédio de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakuṣī:

¹¹ PENELAS, Mayte e ZANÓN, Jesús, “Nómina de Ulemas andalusies de época almohade”, *EOBA IX* (1999), Madrid-Granada, CSIC, pp. 11-222, p. 58, nº 610; ADANG, Camilla, “Zahiris of almohad times”, *EOBA X* (2000), em especial pp. 426-428.

¹² ADANG, Camilla, “Zahiris of almohad times”, *EOBA X* (2000), em especial pp. 425 e 427.

¹³ Um dos membros destacados dos famosos Banū Wazīr, e irmão de Sīdray ibn Wazīr, o qual fora anteriormente o poderoso Senhor de Évora. V. KHAWLI, Abdallah, «La famille des Banū Wazīr dans le Ġarb d’al-Andalus aux XII^e et XIII^e siècles », *Arqueologia Medieval* 5 (1997), Mértola / Porto, CAMértola / Afrontamento, pp. 103-115.

¹⁴ IBN ‘IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*, (trad. esp. A. Huici Miranda), II vols., Tetuão, Ed. Marroquí, 1953-1954, v. I, pp. 21-22.

¹⁵ BOIÇA, Joaquim M. F., *Serpa na formação do Reino de Portugal – 1166-1295*, p. 94.

«Homem corajoso, tinha participado em várias batalhas, e nelas tinha levado a cabo ações valorosas.

Abū Muḥammad ('Abd Allah ibn al-Kawṭar), Deus tenha misericórdia dele, morreu (*šahīd*) no dia em que alguns de seus companheiros tinham tido um sonho nessa noite: viram terrenos perto de Serpa (*Šārbah*) onde crescia uma planta perfumada (*rayḥān*), como nunca tinha sido visto antes.

Tal foi contado a Abū Muḥammad depois da oração da madrugada no fim daquela noite. Abū Muḥammad disse, interpretando: “*Um mártir (šahīd) morrerá naquele lugar. Que Deus faça que tal seja para mim*”. E não deu mais importância ao assunto.

O sol tinha nascido naquele dia, e já os inimigos cristãos (*al-rūm*) estavam a atacar Serpa (*Šārbah*) de surpresa, tendo conseguido capturar um grupo de camponeses que trabalhavam nos campos próximos.

Abū Muḥammad e um dos seus companheiros montaram a cavalo e foram em direção aos inimigos, e combateram-nos até conseguirem libertar os cativos.

Depois continuaram ambos a lutar contra os cristãos, mas o número deles e dos seus ataques não deixavam de aumentar.

O companheiro decidiu fugir, e então Abū Muḥammad – que Deus tenha misericórdia dele –, disse-lhe: “*Onde queres ir, oh, fulano! se aqui está o Paraíso (al-Jannah)?*”

O outro nem se voltou, e continuou em direção a Serpa.

Abū Muḥammad voltou para o combate e foi atacado diretamente por um dos inimigos. Envolveram-se na luta, até quebrarem as lanças. Continuaram a atacar-se com as espadas, até que ambos caíram dos cavalos para o chão. Acabaram agarrando-se dos cabelos um do outro.

O povo de Serpa (*Šārbah*) estava presenciando tudo isto do alto das muralhas.

Então o inimigo envolvido no duelo gritou a um outro que se dirigiu a eles e feriu mortalmente Abū Muḥammad pelas costas.

Após a morte de Abū Muḥammad, os inimigos recuaram imediatamente, sem mais. E mais nenhum muçulmano foi morto naquele recontro e naquele lugar, exceto Abū Muḥammad.»¹⁶

Esta notícia, algo extensa, e relativa à morte em combate de Abū Muḥammad 'Abd Allah ibn al-Kawṭar al-Šārbī permite coroar heroicamente o relato, prosopográfico e genealógico, daquela linhagem com origem e proximidade a Serpa. O mesmo relato, e a *nisba* do protagonista-vítima possibilita acompanhar aquela gente ao longo de sete gerações, cobrindo cerca de dois séculos e meio.

¹⁶ IBN 'ABD AL-MALIK AL-MARRAKUŠĪ, *Dayl wa Takmīla* (ed. I. 'Abbas et all.), Tunes, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2012, IV, n° 344.

Com esta linhagem devolve-se a Šārba, a Serpa islâmica, um conjunto de gente, rostos e identidades, até então praticamente inexistentes, talvez com a exceção do tardio ‘Alī ibn Wazīr¹⁷.

Concluindo

Aqui ficam, pois, mais umas quantas informações relativas a Serpa e sua região para o período islâmico, articuladas com uma linhagem de origem serpense, rastreada desde a primeira metade do século X até ao final do século XII.

Será sempre possível poder-se vir a encontrar, futuramente, mais alguma informação, textual ou material, relativa a Serpa e região, mas certamente o acervo do Museu Municipal de Arqueologia de Serpa ainda detém itens que merecem, exigem mesmo, futuras novas leituras.

¹⁷ BOIÇA, Joaquim M. F., *Serpa na formação do Reino de Portugal – 1166-1295*, pp. 80 e 94.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- IBN AL-ABBĀR, *Al-Takmīla* (ed. CODERA Y ZAIDIN, F.), in *Bibliotheca Arabigo-Hispana* V-VI, Madrid, 1887-1890.
- IBN 'ABD AL-MALIK AL-MARRAKUŠĪ, *Dayl wa Takmīla* (ed. I. 'ABBĀS et all.), Tunes: Dar al-Garb al-Islami, 2012.
- IBN 'IDĀRĪ, *Al-Bayān al-Mugrib*, (trad. esp. A. HUICI MIRANDA A.), II vols., Tetuão: Ed. Marroquí, 1953-1954.

Estudos

- ADANG, Camilla, “Zahiris of almohad times”, *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus X* (2000). Madrid-Granada, CSIC, pp. 413-479.
- ADANG, Camilla, “Shurayḥ al-Ru'aynī and the transmission of the works of Ibn Ḥazm”, *Ibn Ḥazm of Cordoba – The Life and Works of a Controversial Thinker* (ed. ADANG, Camilla; FIERRO, Maribel; SCHMIDTKE, Sabine), Leiden / Boston, Brill, 2013, pp. 513-537.
- BOIÇA, Joaquim M. F., *Serpa na formação do Reino de Portugal – 1166-1295*. Serpa: Câmara Municipal, 2018.
- DOCUMENTACIÓN, “Ibn Sirḥān al-Ma'āfirī”, in *Biblioteca de al-Andalus (BA)* (coord. Lirola Delgado, Jorge (coord.), 7 vols. + 3 apêndices. Almeria, Fundación Ibn Tufayl, 2007-2017, v. 5 (2007), pp. 380-381.
- EL-HOUR, Rachid, “La transición entre las épocas almorávide y almohade”, in *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus IX* (1999). Madrid: CSIC, pp. 261-305;
- GARCIA, João Carlos (1986) – *O Espaço Medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos.
- HAREMSKA, J., “Banū Kawṭar al-Ġāfiqī”, in *Biblioteca de al-Andalus (BA)* (coord. LIROLA DELGADO, Jorge (coord.), 7 vols. + 3 apêndices. Almeria: Fundación Ibn Tufayl, 2007-2017, Apêndice (2012), pp. 288-290.
- KHAWLI, Abdallah, “La famille des Banū Wazīr dans le Ġarb d'al-Andalus aux XII^e et XIII^e siècles”, in *Arqueologia Medieval* 5 (1997), Mértola / Porto, CAMértola / Afrontamento, pp. 103-115.

- PENELAS, Mayte e ZANÓN, Jesús, “Nómina de Ulemas andalusíes de época almohade”, *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Andalus (EOBA)* IX (1999), Madrid-Granada, CSIC, pp. 11-222.
- REI, António, “Os rostos do poder na Lisboa das Taifas (1009-1093). Novas leituras”, in *Lisboa Medieval. Os Rostos da Cidade* (coord. KRUS, Luís; OLIVEIRA, Luís Filipe, FONTES, João Luís). Lisboa: Livros Horizonte, (2007) pp. 60-70.
- REI, António, *O Gharb al-Andalus Al-Aqsâ na geografia árabe (séculos III h. / IX d.C. - XI h. / XVII d.C.)*. Lisboa: IEM / NOVA FCSH e FCT, 2012.
- SÁNCHEZ RATIA, J., “Abū Ya’far Aḥmad ibn Zaydūn”, in *Biblioteca de al-Andalus (BA)* (coord. Lirola Delgado, Jorge (coord.)), 7 vols. + 3 apêndices. Almeria: Fundación Ibn Tufayl, 2007-2017, v. 6 (2009), p. 291.

O vinho no misticismo islâmico do al-Andalus: norma ou transgressão?

Natália Maria Lopes Nunes

IELT - FCSH-UNL

Resumo

Na religião islâmica, o consumo de vinho é proibido. No Corão, na sura 5, versículos 90 e 91, é referido que devem evitar-se as bebidas inebriantes, visto afastarem o homem de Deus. No entanto, a referência ao vinho, à videira e aos cachos de uva são uma constante, quer nas representações pictóricas e esculturas, quer na literatura.

Na literatura árabe, o tema báquico faz parte dos temas literários, sobretudo na poesia. Omar Khayyān (poeta, filósofo e cientista do século XI), na sua obra *Rubāyāt*, faz o elogio do vinho. Outros poetas o seguiram e o al-Andalus não foi excepção, com destaque para o período das Taifas. No século XI, no reinado do poeta al-Mu'tamid, servia-se o vinho em diversas festas.

No misticismo islâmico, o tema báquico também está presente. No al-Andalus, Ibn 'Arabī, entre outros, comprovam a importância deste tema. Porém, coloca-se a seguinte questão: o vinho e a embriaguez seriam apenas uma norma, ou seriam uma transgressão? Procurar-se-á responder a esta questão, mostrando que, no misticismo islâmico, é uma metáfora para estabelecer a relação do místico com Deus.

Palavras-chave

misticismo islâmico; vinho; al-Andalus; metáfora; Deus

Wine in Islamic mysticism in al-Andalus: norm or transgression?

Abstract

In the Islamic religion, the consumption of wine is prohibited. In the Quran, in sura 5, verses 90 and 91, it is stated that intoxicating drinks should be avoided, as they distance man from God. However, references to wine, the vineyard, and bunches of grapes are constant, both in pictorial representations and sculptures, and in literature.

In Arabic literature, the Bacchic theme is part of literary themes, especially in poetry. Omar Khayyān (poet, philosopher and scientist of the 11th century), in his work *Rubāyāt*, praises wine. Other poets followed him, and al-Andalus was no exception, especially during the Taifa period. In the 11th century, during the reign of the poet al-Mu'tamid, wine was served at various festivals.

In Islamic mysticism, the Bacchic theme is also present. In al-Andalus, Ibn 'Arabī, among others, proves the importance of this theme. However, the following question arises: are wine and drunkenness simply a norm, or are they a transgression? We will try to answer this question by showing that it in Islamic mysticism a metaphor to establish the relationship between the mystic and God.

Keywords

Islamic mysticism; wine; al-Andalus; metaphor; God

Introdução

Na Península Ibérica, a tradição vinícola já era conhecida desde há muitos séculos, nomeadamente na época dos fenícios que desenvolveram o cultivo da videira e, mais tarde, dos romanos, exemplos testemunhados pelos vestígios arqueológicos. A prática agrícola do cultivo da vinha continuou igualmente durante o período do al-Andalus.

Por outro lado, o tema báquico é um dos temas frequentes da literatura universal, mas está também presente em diversas mitologias, na pintura e na escultura e, curiosamente, na própria medicina. O médico árabe Abū Bakr Zakāriyā' al-Rāzī, no seu *Tratado sobre o vinho, Kitāb fi l-šarab*, para além de alguns malefícios, refere também as diversas propriedades do vinho. Segundo ele, o vinho tem muitos efeitos benéficos sobre o corpo, nomeadamente no aquecimento natural do mesmo e também contribui para uma rápida absorção dos alimentos no nosso organismo, ajudando a ter uma melhor digestão, entre outras propriedades¹. No al-Andalus, o vinho era recomendado pelos médicos. A título de exemplo, o tratado de medicina *Kitāb al-Tasrif*, do médico Abū-l-Qāsim-Al-Zahrāwī (936-1013), refere um dos remédios com vinho para o odor das axilas.

Na literatura árabe, o poeta Abū Nuwās (m. 815) foi um dos grandes impulsionadores do tema báquico na poesia. Contudo, esta temática já estava presente nos poetas pré-islâmicos. Nesta época antes do Islão, sendo uma sociedade tribal, a cavalaria tinha um papel fundamental e o acto de beber vinho estava associado às virtudes do homem, afastando-o do medo do combate e tendo benefícios terapêuticos contra a avareza. O poeta 'Antara refere essas características do vinho. Ainda nesta época, o vinho surge também associado ao amor. 'Adī b. Zayd (480-587) foi um outro poeta pré-islâmico que inovou bastante relativamente ao tema báquico.

É de salientar que este tema surge na *qašīda*, forma poética clássica dividida em várias partes. E, numa delas, nomeadamente no *nasīb*, era comum fazer-se a descrição do vinho. Outro poeta importante foi al-A'šā, revelando como o acto de beber era importante. Nos poemas desta época, as descrições sobre o vinho abordam a sua cor e o cheiro, a relação com o amor e a mulher, a sua mistura com a água fresca (costume comum na época), etc.:

“Ô combien de voyageurs ont posé pied chez nous
Et ont bu du vin, coupé d'eau pure et fraîche².”

¹ Cf. AL-RAZI, Abu Bakr Zakariya' – *El Kitab fi l-šarab. Tratado sobre el vino*. in Ana María Cabo-González; Paloma Fernández-Sedano; Mila Mohamed Salem (Estudio del manuscrito misceláneo n.º 5240 de la Biblioteca Nacional España, edición y traducción de los folios 73r-82r, maqala primera, parte primera), Panace@, 51 (21), 2020, 13-23.

² 'ADĪ b. ZAYD, – *Diwān*. Bagdad: Publications du Ministère de la Culture, 1965, 82.

A cidade de al-Ḥīra, na Península Arábica, era famosa pelas suas tabernas, onde mulheres cantavam, dançavam e seduziam os clientes. Estas eram escravas-cantoras que, posteriormente, tiveram um papel fundamental na divulgação da poesia no al-Andalus, sobretudo nas tertúlias literárias.

O tema báquico está bastante documentado na literatura do al-Andalus, nomeadamente na poesia. Mas esta temática não estava apenas presente na literatura, pois, no al-Andalus, o consumo de vinho era uma prática recorrente. Exemplo disso foi a corte do rei-poeta al-Mu'tamid. O geógrafo al-Idrīsī, no século XI, refere o excelente cultivo da videira no al-Andalus³ e o conhecido Calendário de Córdoba, no século X, referia o mês de Janeiro para o poda das videiras. Obviamente, os diversos tratados de agricultura, como por exemplo, o tratado de Ibn Luyūn e de Ibn Bassal, faziam alusão a este cultivo, assim como ao fabrico do vinho e do vinagre.

Porém, com os Almorávidas e Almóadas há uma maior autoridade contra o consumo de álcool. Ibn 'Abdun, no *Tratado sobre la judicatura y la hisba (Risala fi-l-qada wa-l-hisba)*, apresenta as regras e os castigos impostos a quem consumia e vendia. Por exemplo, era proibido vender muitas uvas se se suspeitasse que seriam para a produção de vinho. Mas as proibições corânicas e as leis não terminaram com o consumo de álcool. O emir al-Hakam I (796-822) foi acusado pela população de Córdoba e por teólogos de se embriagar. Além disso, segundo Ibn Hazm, chegou mesmo a haver um imposto para quem bebia vinho.

É de referir que o consumo de álcool levava a uma maior dissolução de costumes. Por isso, os Almorávidas e, posteriormente, os Almóadas regressam à Península Ibérica para combaterem esses vícios e instaurarem uma maior autoridade religiosa. Como afirma Manuela Marín:

“En la historia almohade, la persecución del consumo de vino tuvo un papel igualmente notable como definidor de la intención regeneradora del movimiento. Son bien conocidas las escenas en las que el mahdí, en los inicios de su misión acude a dos mercados de las ciudades norteafricanas para destruir los instrumentos musicales y derramar el vino. En sus instrucciones escritas, enviadas a sus partidarios, Ibn Tūmart calificaba al vino de “madre de todos los pecados”. [...]

En la propaganda almohade, el alcohol adquiere un simbolismo constante que sólo aparece de forma intermitente en otros periodos. Y su erradicación se convierte en una de las banderas del movimiento”⁴.

³ Cf. AL-IDRISI – *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Publiée par Reinhart P. A. DOZY et Michaël J. de GOEJE. Amsterdam: Oriental Press, 1969.

⁴ MARÍN Manuela – “En las márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus”. in *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (identidades marginales)*. XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España), 2023, 271-328, 325.

O consumo de vinho no al-Andalus e as restrições religiosas

Sánchez Albornoz demonstra também que, apesar das restrições, o vinho era bastante consumido por todas as classes sociais no al-Andalus. Segundo o autor:

“En al-Andalus, el vino prohibido a sus fieles por Mahoma placía por igual al pueblo y a los magnates, era gustado con placer por califas y príncipes, le cantaban sin misterio los poetas, embriagaba incluso en el palacio califal y hasta movía a benevolencia los cadíes encargados de condenar a los borrachos”⁵.

Um exemplo claro de um acontecimento em que se bebia vinho era durante os círculos literários (ou tertúlias), onde se reuniam poetas, músicos e pessoa de nível social elevado. Assim, esses eventos eram desenvolvidos ao som da música, das canções, dos poemas, estando presente o vinho. Havia mesmo o termo *maylis šrāb*, ou tertúlia de bebida. É de referir também que, na poesia, existem diversos poemas que referem os copeiros (ou copeiras) que serviam o vinho. Uma curiosidade era a existência de métodos de se evitarem as bebedeiras. Neste caso, existia mesmo uma certa magia branca baseada no uso de alguns elementos que evitavam a embriaguez, mesmo que a pessoa tivesse bebido muito. Podemos comprovar isto através de Ibn Šuhayd, na sua obra *Kitāb al-Nāranîyā: al-Bāhir fi ‘āya ‘ib al-ḥiyal*. Ele refere, por exemplo, a mezinha de colocar uma colher de sal na boca antes de beber; outra técnica era usar plantas e especiarias, como os cominhos, etc.

Algumas crônicas e dicionários biográficos fazem referência a figuras importantes da época, como príncipes, governantes, poetas, que tinham o hábito de beber em público em determinados eventos. O vinho também era consumido nas tabernas e igualmente na esfera privada, em casa. Na *Enciclopédia do Islão*, Dominique Sourdel refere a grande frequência de tabernas por parte dos muçulmanos, sobretudo nos séculos IX e X:

“Aussi bien, les convents chrétiens recevaient-ils de nombreux visiteurs qui étaient généralement installés dans leur voisinage et où l’on pouvait acheter et boire du vin en toute liberté”⁶.

⁵ ALBORNOZ, Sánchez C. – “El Islam de España y el Occidente”. in *L’Occidente e l’Islam nelle Alto Medioevo*. vol. 1, XII, Spoleto: Presso La Sede Del Centro 1965, 199-308, 200.

⁶ *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, tome I, livraisons 17 (al-Barā, b. MarŪr-Bast) et 18 (Bast-Bayyāsa), 2 fasc. gr. in 8°, 64 + 64 p., Leyde-Paris: E. J. Brill-Besson, 1959, 200-202.

Porém, sabe-se que as autoridades proibiam o consumo de álcool, por isso, o acto de beber era uma transgressão. No Corão, proíbe-se o consumo de bebidas alcoólicas. Contudo, após a morte, aqueles que ascenderem ao Paraíso terão acesso para sempre ao vinho:

“Ó fiéis, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, a dedicação às pedras e as adivinhações com setas, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-os, pois, para que prospereis”. (Corão 5: 90)

“Por outra, os tementes obterão a recompensa,
Jardins e videiras,
E donzelas, da mesma idade, por companheiras
E taças transbordantes,
Onde não escutarão veleidades nem mentidas”. (Corão, 78: 31-35)

Na literatura do al-Andalus, sobretudo na poesia, destacamos alguns versos de Ibn Zaydūn, de al-Mu’tamid e de Ibn Šāra, onde está presente o tema báquico:

“Cuantas veces pedí vino a una gacela
y ella me ofrecía vino y rosas, pues pasaba la noche libando el licor de
sus labios

y cogiendo rosas en su mejilla”⁷.

“Bebe en el momento de la aurora y mira las flores de camomila.
Eras un ignorante en tanto no creas en el trago de la mañana como un
dogma
el tiempo te parecerá frío si no lo calientas con vino”⁸.

Ibn Šāra, tal como outros poetas, justifica o ato de beber para aliviar o frio e argumenta que é justificável abster-se de fazer a oração:

“En esta tierra se puede de hacer la
oración y hasta beber vino, aunque sea cosa prohibida,
para poder ganar el fuego del infierno,
que siempre será más dulce y agradable que
el frío de Shulayr (Sierra Nevada).
Cuando sopla el viento del norte, qué
felicidad para el creyente hacerse al infierno!

⁷ IBN ZAYDUN – *Poesías de Ibn Zaydun*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985, 47.

⁸ AL-MU’TAMID, in Henri Pérès, *Esplendor de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1983, 373.

Y añadiré, sin poner exageración en mis
palabras, lo que ya ha dicho antes que yo otro poeta:
Si mi Señor me arroja en el infierno,
en un día como el de hoy, me parecerá delicioso”⁹.

O vinho no misticismo islâmico

A temática do vinho e da embriaguez também vai estar presente no misticismo islâmico, sendo o tema báquico muito antigo, quer no Islão, mas também no Judaísmo e no Cristianismo. No misticismo islâmico, como o vinho é proibido, o seu valor simbólico surge associado a Deus e ganha ainda maior relevo, visto ser uma metáfora para simbolizar o amor divino, o amor de Deus por Ele mesmo e o amor de Deus pelos homens e dos homens por Deus. Bāyazīd Bisthāmi (m.875) já referia essa relação com Deus e com a Unificação, ao referir que era o bebedor, o vinho e o copeiro. No mundo da Unificação, todos são um.

Neste sentido, vários místicos e poetas escreveram poemas de elogio ao vinho, como por exemplo, Omar Khayyām (1048-1131) de Nishapur, poeta, filósofo, astrónomo, com *Rubāiyāt*, quadras onde elogia o vinho e o amor:

7

”O vinho é o nosso tesouro
Os bares os nossos palácios

Sede e embriaguez
Nossos fiéis companheiros

E o doce hálito das mulheres
O elixir que nos faz viver

Ignoramos o medo
As inquietações
Porque sabemos
Que as nossas almas
Os nossos corações
Os nossos cálices
E nossas roupas manchadas

⁹ *Litoral*, nº 139-140-141,71.

Nada têm a temer
Do pó
Da água
Do fogo¹⁰

O poeta egípcio Ibn al-Fārid (1181-1235), com o poema místico *Al-Khamriya* (*Elogio do vinho*), revela a importância da linguagem báquica no misticismo islâmico. O diálogo entre Boûrîni e Nâbolosî mostra a relação do vinho com Deus e o amor divino:

“Boûrîni – Sache que cette qaçida est composée dans le langue technique des çoufis, dans le lexique desquels le Vin, avec ses noms et ses attributs, signifie ce que Dieu a infusé en leur âme de connaissance, de désir et d’amour... Le vin, ici, c’est la Connaissance de Dieu et le désir ardent d’aller vers Dieu.
Nâbolosî – Le Vin signifie la boisson de l’Amour Divin qui résulte de la contemplation des traces de ses beaux Noms. Car cet amour engendre l’ivresse et l’oubli complet de tout ce qui existe au monde.”¹¹

Esse amor do místico deve ser embriagado, uma das temáticas favoritas da mística sufi, onde o tema báquico surge associado ao amor místico. Por outras palavras, a embriaguez espiritual era um estado fundamental para ascender ao êxtase e, assim, poder alcançar Deus. Neste sentido, Ibn al-Fārid segue a tradição de diversos sufis que usam também o tema báquico para expressar o amor espiritual. Assim, Ibn al-Fārid e outros místicos elogiam o vinho, metáfora ligada ao amor de Deus: “Pour qui vit sobrement, la vie ici-bas est sans saveur, / Insensé, qui ne meurt pas d’être ivre de lui”¹².

No misticismo islâmico, a relação entre o Amado e a ligação com o coração pressupõem a existência de um amor embriagado, inflamado, que queima tudo, à exceção do Amado e que incita o amante a entregar-se completamente ao Amado. Na obra de Rûmî, intitulada *Mathnawi*, o místico faz referência a este tipo de amor:

“O amor é a chave, que quando se incendeia,
Queima tudo, exceto o Eterno Amado.
Ele usa a espada do “não deus” para tudo eliminar, a não ser Deus.

¹⁰ OMAR KHAYYAM – *Rubayat. Odes ao Vinho e ao Amor*. in José Maria Alves, janeiro de 2012. [Consultado a 20 maio 2024]. Disponível em www.homeoesp.org, www.josemariaalves.blogspot.com

¹¹ IBN AL-FĀRID – *L’éløge du vin (Al Khamriya)*. in Émile Dermenghem, Paris: Véga, 1931, 117, 119.

¹² IBN AL-FĀRID – “L’éløge du vin”. in L. Anvar et M. Abbés (eds.): *Trésors Dévoilés. Anthologie de l’Islam Spirituel*. Paris: Seuil, 2009, 240.

Olha cuidadosamente: após o “não deus”, o que resta?

Permanece o “porém Deus”; o resto se foi.

Bravo, Ó grande Amor, incinerador de ídolos¹³.

Através do abrasamento em Deus, era possível suportar as penas deste mundo e renunciar a todos os prazeres. O amor de Deus é um amor louco e embriagado. O louco a cantar de terra em terra e a constante memória do Amado já se encontravam em alguns sufis. Estes eram conhecidos pelo nome de “loucos de amor”, vagabundos que andavam de um lado para o outro. No Sufismo, essa loucura é também uma manifestação dos graus da santidade. Segundo Nelly Amri: “Ibn Khaldûn, l’historien et le *faqîh*, place les ‘fous en Dieu’ parmi les soufis (Ibn Khaldûn, éd. 1958 : 108) et leur reconnaît l’accès aux différents degrés de la sainteté. Il en est de même d’Al-Rassâ‘, qui agrège à son tour cette catégorie à la sphère de la *walâya*”¹⁴. Por outro lado, esta ideologia dos “loucos de amor” teve a sua origem no mito pré-islâmico de Layla e de Majnun. Esta história teve uma enorme difusão no século XII com as obras de alguns místicos sufis, sobretudo Ibn ‘Arabî e Rûmî.

Através desse mito, os sufis procuram explicar a fusão do amor humano no amor divino, preconizada através da loucura e da morte. Como nós próprios afirmámos: “Le mythe préislamique qui reflète mieux ces sentiments est présent dans le désir et dans l’amour de Madjun par Layla, conduisant à la fusion de deux âmes à un état supérieur. L’extase visuelle, la contemplation de la beauté sont les objectifs primordiaux de cet amour”¹⁵. Assim, segundo esta concepção de amor, a fusão entre o amor humano e o amor divino transforma Deus em amante e em amado. Como afirma Henry Corbin no Prólogo da obra *Le Jasmin des Fidèles d’Amour* de Rûzbehân Baqlî:

“On le voit: le passage de l’amour humain à l’amour divin ne consiste pas à passer d’un objet à un autre. C’est une métamorphose du sujet qui s’accomplit, telle que la notion d’objet périlite, car Dieu n’est pas un objet. Dieu est le sujet même de l’amour qui est l’amant et l’aimé”¹⁶.

¹³ Cf. RUMI – *Mathnawi*. (V 586-590), in W. Chittick, “Rûmî no Contexto da Mística e da Tradição Islâmica. Entrevista”. *Revista do Instituto Humanistas Unisinos* 222, 2007, [Consultado a 17 março 2011]. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=994&secao=222

¹⁴ AMRI, Nelly – “Al-Walâya wa’l-mujtama’ (sainteté et société)”. Tunis: Publications de la Faculté des Lettres, Série Histoire 12, 2001, 503.

¹⁵ NUNES, Natália – “La science de l’amour dans les poèmes et dans les contes sufis”. *Revue Annales du Patrimoine*. 11, 2011. [Consultado a 19 fevereiro 2023]. Disponível em <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html>

¹⁶ CORBIN, Henry – “Prologue”. in Rûzbehân Baqlî Shirâzi, *Le Jasmin des Fidèles d’Amour*. Paris: Éditions Verdier, 1991, 39.

Contudo, antes de Rūzbehān, já outros sufis tinham expressado essa ideia, como por exemplo, Hallāj e al-Fārābī. Hallāj (857-922), místico persa nascido na antiga província de Fars, actual Irão, era defensor da união extática, expressando-a através da célebre frase “Je suis devenu Celui que j’aime, et Celui que j’aime est devenu moi; nous sommes deux esprits, infondus en un seul corps”¹⁷. Al-Fārābī (870-950), nascido no Cazaquistão, explicita a mesma ideia ao defender essa fusão, onde amante e Amado são um só e cuja frase se traduz por “L’Amant c’est l’Aimé [...] l’Amour est l’Aimé”¹⁸.

Khājah Shams-e-Din Moḥammad Hāfez-e-Shirāzī, mais conhecido por Ḥāfez, poeta, filósofo e místico, nascido em Shiraz, no Irão (n. 1325), foi outro místico que elogiou o vinho. Ele tenta explicar a sua espiritualidade através da embriaguez, sendo a taberna uma metáfora do lugar onde se dá a elevação espiritual, correspondendo ao amor divino:

“Je suis celui qui, la coupe à la main,
Vois dans ce miroir tout ce qui est;
Par l’ivresse, je frappe à la porte de la pureté,
Dans la pauvreté, je parle en roi;
Dans l’ivresse, on peut percer les perles des secrets
Car, quand on n’est plus soi, on ne peut garder aucun secret
Et lorsque Hāfez compose dans l’ivresse
Du firmament, le salue la lyre de Vénus”¹⁹.

Ou, como explicita Amélie Neuve-Église sobre a temática da embriaguez espiritual em Hāfez:

“[...] chez Hāfez, le vin fait donc référence à l’extase et la joie ressentie lorsque l’Aimé se manifeste dans le cœur de l’amant, et qui lui fait oublier son propre moi égoïste. Face au monde qui invite à s’abandonner à l’ivresse du pouvoir et à sa beauté éphémère, la poésie gnostique invite l’homme à devenir ivre de Dieu. Ici, le « vrai » vin devient alors la plus licite des boissons. Bien loin d’inviter à des jouissances éphémères, Hāfez convie l’homme à la félicité éternelle qui n’est autre que la rencontre avec son Créateur – rencontre possible au cours de cette vie même : ‘Avant que le monde évanescant ne soit délabré/Mets-nous en ruine avec la coupe de vin couleur de rose !’ ”²⁰

¹⁷ HALLĀJ – *Diwān*. L. Massignon (trad.), Paris: Seuil, 1992, 116.

¹⁸ IBN AL-FĀRĀBĪ – *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. T. Sabri (trad.), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990, 56.

¹⁹ HĀFEZ – “Sāqināmeḥ”. *Diwān*. Leili Anvar (trad.), Téhéran: Nachr-e Kārnāmeḥ, 1992, 589-591.

²⁰ NEUVE-ÉGLISE, Amélie – “Le vin dans la poésie gnostique à travers l’exemple de Hāfez : de l’ivresse terrestre à l’extase spirituelle”. *Teheran*. 2010. [Consultado a 18 abril 2024]. Disponível em <http://www.teheran.ir/spip.php?article1235#gsc.tab=0>

O vinho no misticismo islâmico do al-Andalus

Na literatura mística, muitos poetas foram censurados e considerados heréticos devido à presença do tema báquico. No al-Andalus, mais concretamente no Gharb al-Andalus, existiu uma figura ímpar referida por Ibn Bassâm na *Dajîra*, Ibn al-Milh, Abû Bakr, também conhecido por al-Mallâh. Nasceu em Silves por volta de 1031 e morreu em 1107. Foi poeta, alfaqui e vizir e esteve ao serviço de al-Mu'tadid e de al-Mu'tamid. Foi um homem que viveu em Silves durante a época em que al-Mu'tamid foi seu governador e sabe-se que competiu poeticamente com Ibn 'Ammâr, razão pela qual saiu de Silves e foi para Sevilha, onde esteve ao serviço de al-Mu'tadid, pai de al-Mu'tamid. Aí, tornou-se vizir do rei e escreveu vários panegíricos.

Após a morte de seu pai, al-Mu'tamid toma o poder como rei da taifa de Sevilha e continuou a acolher Ibn al-Milh como poeta da sua corte. Durante a sua juventude, teve uma vida de excessos, de diversão e despreocupações. Mais tarde, com uma vida mais calma, na velhice, seguiu um percurso espiritual, tornando-se também predicador em Silves. Como ele mesmo referiu num dos seus poemas: “Fui en mi juventud un vividor/La vejez me convirtió en hombre de devoción”²¹.

Segundo as fontes árabes, teve filhos e um deles, Abû l'Qâsim Aḥmad, era um homem muito religioso e, durante muito tempo, dirigiu a oração e o sermão na mesquita de Silves. Viveu uma vida piedosa e mística, mas o seu pai dizia-lhe que esse tipo de vida mística deveria ser vivida, quando fosse mais velho, no final da vida, e aconselhou-o a frequentar outros poetas. Assim o fez, começou a frequentar os literatos da época que o induziram a beber e a tornar-se um libertino, casando com uma bailarina que dançava e tocava pandeiro nos casamentos.

Contudo, o seu pai ficou muito irritado com o facto de ele ter agora uma vida desregrada e escreveu um poema lamentando a situação do filho, onde o vinho fazia parte dos seus rituais diários. Este responde-lhe com outro poema, o que mostra bem o caricato da situação: antes, era o pai que era um libertino e o filho um místico, agora, era o contrário. Ou seja, o pai passou de uma vida de excessos para uma vida espiritual e o filho passou de uma vivência mística para o deboche, onde estava presente o acto de beber vinho. Eis o poema de resposta do filho:

“Ay de quien se reproche al enamorado su enamoramiento!
 No te servirá de nada el llanto.
 Azuzas les caballos del reproche,
 antes los hiciste saltar sobre mí
 y dijiste: tú, que la vida es breve,

²¹ *Enciclopedia de la Cultura Andalusí: Biblioteca de al-Andalus*. (ECA). (“Ibn al-Milh, Abû Bakr”). vol. 4, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, 192.

toma de ella lo que puedas.
 Habría deseado el arrepentimiento
 de lo que me hizo perder la cabeza
 por ignorancia y por seducción,
 si no hubieran existido tres malvados:
 tú, el diablo y el vino”²².

Porém, o amor ardente de Deus, a partir da metáfora do vinho era cantado loucamente pelos sufis. É ainda de salientar que, no Sufismo, apenas através da perda total do ego, do individualismo, *fanā*, o místico podia purificar-se, elevar-se espiritualmente e aceder à realidade divina presente no Amado que era Deus.

Segundo Ibn ‘Arabī, poeta místico do al-Andalus, no *Tratado do Amor*, o amor de Deus implica diversos estados que afectam o amoroso e esses estados também estão ligados à embriaguez. Porém, como se pode verificar, o tema báquico tem apenas uma valorização metafórica. Como afirma Ibn ‘Arabī:

“Le désir ardent d’amour (*shwq*), la domination amoureuse (*gharâm*), éperdu (*hiyâm*), la peine d’amour (*kalaf*), les pleurs (*bakâ*), la tristesse (*huzn*), la blessure d’amour (*kabd*) la (*huzn*), la blessure d’amour (*kabd*) la consommation (*dhubûl*), la langueur (*inkisâr*) et d’autres états semblables propres aux amants qui les décrivent dans leurs vers et que j’exposerai en détail s’il plaît à Dieu”²³.

O *Tratado do Amor* de Ibn ‘Arabī apresenta ainda as diferentes manifestações de amor:

“Le regret (*asaf*), la nostalgie (*walah*), l’étonnement (*baht*), la stupéfaction (*dahash*), la perplexité (*hayra*), la jalousie (*ghyra*), le mutisme (*kharas*), la maladie (*saqâm*), l’émou (*qalaq*), l’immobilité (*jumûd*), les pleurs (*bakâ*), la peine (*tabrih*), l’insomnie (*suhâd*), et toutes celles que les amants ont chantés dans leurs poèmes”²⁴.

²² *Ibidem*, 192.

²³ IBN ‘ARABÎ – *Traité de l’Amour*. M. Gloton (ed.), Paris: Albin Michel, 2003, 45-46.

²⁴ *Ibidem*, 150.

Ibn ‘Arabî salienta também as regras essenciais relativas ao amor embriagado dos sufís:

“L’être occis,
 démuni de raison,
 dont la démarche est vers Dieu par Ses Noms,
 mobile comme l’oiseau,
 toujours en veille,
 dissimulant son affliction,
 aspirant à se dégager de ce bas monde pour rencontrer
 son Bien-Aimé,...
 soupirant vers Lui abondamment,
 trouvant le repos dans le propos et le souvenir de son
 Bien-Aimé par la récitation de Sa Parole,...
 le cœur tout éperdu d’amour,
 préférant le Bien-Aimé à toute autre compagnie,
 s’effaçant sous l’effet d’une affirmation (de son Bien-Aimé),
 se résignant parce que son Bien-Aimé le veut ainsi,
 se compénétrant des attributs de l’Aimé,...
 jaloux de lui-même pour son Bien-Aimé,
 sous la sujétion de son amour à la mesure de son intelligence,
 semblable à l’animal démuni de raison qui est innocenté des blessures
 qu’il porte,...
 esclave dans la familiarité de celui qui l’asservit,...
 il est réjoui et triste à la foi, qualifié par les contraires”²⁵.

Esta citação remete para a ideologia do amor defendida pelos místicos sufis e que consistia no facto de o corpo estar “possuído por Deus”, estar completamente abrasado por Ele numa embriaguez desmesurada. Ibn ‘Arabî é ainda mais explícito nessa linguagem báquica ao referir, na sua obra *Intérprete do Desejos, Taryum an al-aswáq*, os quatro níveis da manifestação de Deus: o primeiro é o do gosto ou sabor (*dawq*), o segundo consiste na bebida ou vinho (*surb*), o terceiro remete para a extinção da sede (*riyy*), o quarto é a embriaguez (*sukr*)²⁶.

²⁵ *Ibidem*, 177-179.

²⁶ Cf. IBN ‘ARABÎ – *Interprète de désirs*. Maurice Gloton (présentation et trad.), Paris: Albin Michel, 1998.

Conclusão

Durante a época do al-Andalus, apesar das restrições religiosas, o tema do vinho foi uma referência constante na sociedade islâmica. Sendo uma transgressão, foram criadas leis para combater o acto de beber, contudo, algumas figuras importantes, nomeadamente reis, príncipes e governantes foram acusados dessa prática. Saliente-se que o vinho já estava presente antes do Islão e, como tal, sempre foi difícil de combater esse vício.

Mas o tema báquico teve também um papel importante na literatura profana e mística do al-Andalus, sendo uma das temáticas fundamentais da poesia. Poetas e místicos serviram-se deste tema para expressarem as suas emoções e sentimentos. Porém, para os poetas místicos o vinho tinha outro significado, estando ligado, metaforicamente, à relação do homem com Deus. Ou seja, nesse desejo ardente e nessa embriaguez metafórica, o místico procura a face do Amado e a sua presença constante, deixando para trás tudo o que possa perturbar esse amor, ou desviá-lo do caminho que conduz até Deus.

Tal como no Sufismo, enraizado também na filosofia platónica de *O Banquete* de Platão, existe o desejo puro considerado uma atracção divina através da qual o homem pode vislumbrar o Belo (segundo a teoria do amor platónico). Porém, para atingir esse patamar, terá de renunciar a tudo. Em suma, pelos exemplos citados, o místico deixa para trás todo o seu passado e aniquila o seu ego, *fanā* (para os sufis) de forma a que, gradualmente, passe da fase da purificação à iluminação e, finalmente, à união. Como refere Leili Anvar : “Le stade ultime de la vision consiste à voir Dieu en toute chose, que toute chose regardée devienne objet de contemplation et signe de la présence divine, de son immanence en même temps que de transcendance”²⁷.

Na linguagem de Pseudo-Dionísio, existem três grandes vias: a purgativa, a iluminativa e a unitiva e são estas diferentes vias que estão na base da espiritualidade cristã. Contudo, no misticismo islâmico, também influenciado pelo neoplatonismo, as três vias são a *sharia* (lei dada por Deus), a *ṭarīqah* (caminho difícil com diferentes graus até à identificação e confissão da unicidade divina) e, finalmente, a *ma'rifa* ou *ḥaqīqah* (onde não existem diferenças entre eu e Tu e, através do êxtase, atinge-se a união com Deus). Mas a metáfora desse êxtase (*wajd*) é o vinho, sendo o êxtase do místico comparado à embriaguez.

²⁷ ANVAR, L. – “Si vos oreilles deviennent des yeux – la vision mystique en islam”, *Religion & Histoire* 26, 2009, 51.

A taberna, tópico comum na literatura mística, surge como símbolo das reuniões dos místicos, onde praticam o *dikr* (recitação dos nomes divinos), o *samā'* (audição ou dança espiritual). A embriaguez é, por isso, a metáfora dessa relação da união com Deus. Por outras palavras, trata-se da transcendência do místico, levando-o ao amor divino, onde nada mais existe, e através do qual o homem pode atingir o verdadeiro conhecimento, a Realidade.

BIBLIOGRAFIA

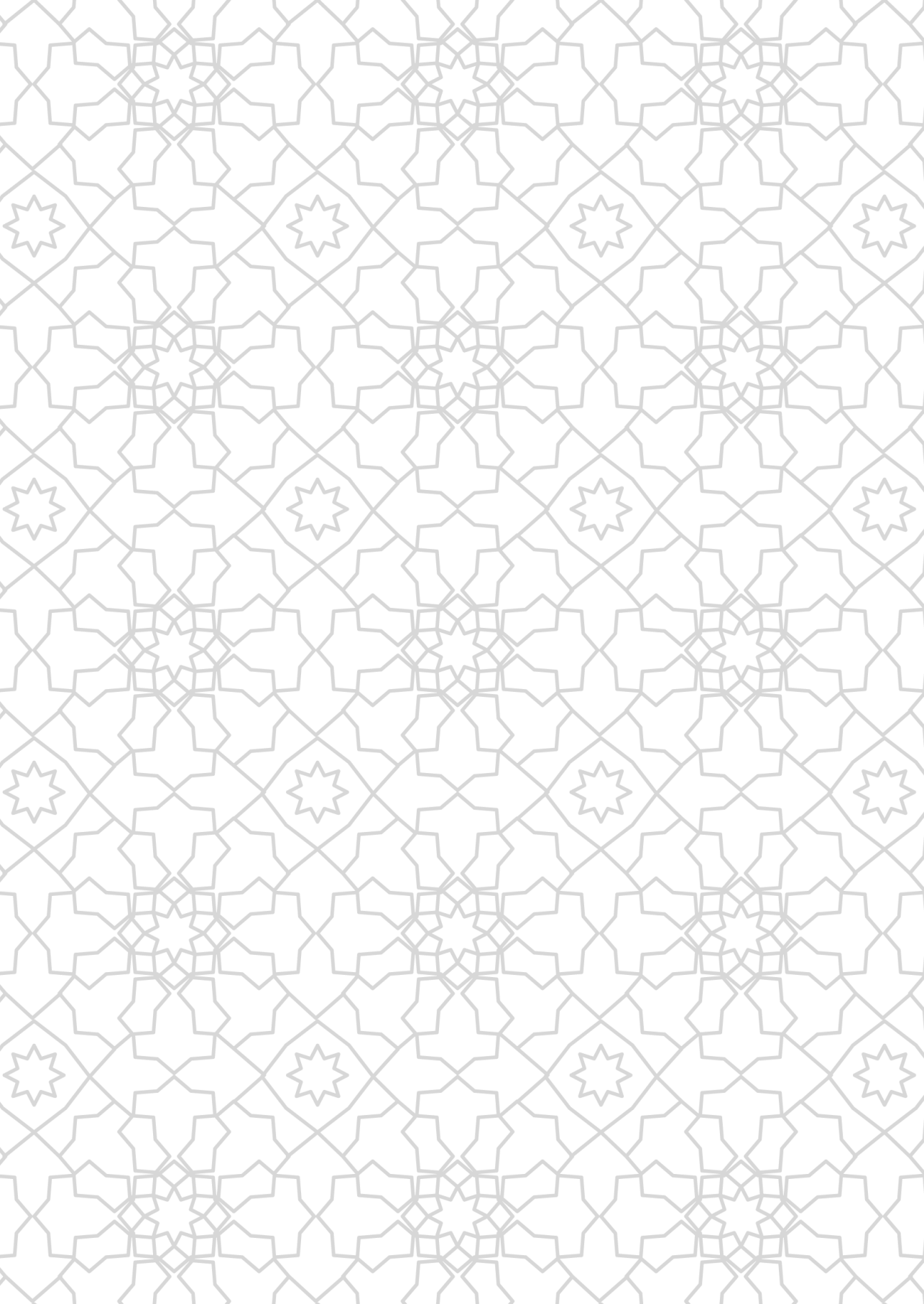
- ALBORNOZ, Sánchez C. – “El Islam de España y el Occidente”. in *L’Occidente e l’islam nelle’Alto Medievo*. vol. 1, XII, Spoleto: Presso La Sede Del Centro 1965, 199-308.
- AL-MU’TAMID, in Henri Pérès, *Esplendor de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1983. Litoral, nº 139-140-141,71.
- AL RAZI, Abu Bakr Zakariya’ – *El Kitáb fi l-šarab. Tratado sobre el vino*. in Ana María Cabo-González; Paloma Fernández-Sedano; Mila Mohamed Salem (Estudio del manuscrito misceláneo n.º 5240 de la Biblioteca Nacional España, edición y traducción de los folios 73r-82r, maqala primera, parte primera), Panace@, 51 (21), 2020, 13-23.
- AMRI, Nelly – “Al-Walâya wa’l-mujtama’ (sainteté et société)”. Tunis: Publications de la Faculté des Lettres, Série Histoire 12, 2001.
- ANVAR, Leili. – “Si vos oreilles deviennent des yeux – la vision mystique en islam”. *Religion & Histoire* 26, 2009, 44-51.
- CORBIN, Henri – “Prologue”. in Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d’Amour*. Paris: Éditions Verdier, 1991.
- HÂFEZ, “Sâqinâmeḥ” – *Diwân*. Leili Anvar (trad.), Téhéran: Nachr-e Kârñameh, 1992.
- HALLÂJ – *Diwân*. L. Massignon (trad.), Paris: Seuil,1992.
- IBN ‘ARABÎ – *Traité de l’Amour*. M. Gloton (ed.), Paris: Albin Michel, 2003.
- IBN ‘ARABÎ – *Interprète de désirs*. Maurice Gloton (présentation et trad.), Paris: Albin Michel, 1998.
- IBN AL-FÂRÂBÎ – *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. T. Sabri (trad.), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- IBN AL-FÂRID – “L’éloge du vin”. in L. Anvar et M. Abbés (eds.): *Trésors Dévoilés. Anthologie de l’Islam Spirituel*. Paris: Seuil, 2009.
- IBN AL-FÂRID – *L’éloge du vin (Al Khamriya)*. in Émile Dermenghem, Paris: Véga, 1931.
- IBN ZAYDUN – *Poesías de Ibn Zaydun*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- MARÍN Manuela – “En las márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus”. in *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (identidades marginales)*, XIII, editados por Cristina de la Puente, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España), 2023, 271-328.
- NEUVE-ÉGLISE, Amélie – “Le vin dans la poésie gnostique à travers l’exemple de Hâfez: de l’ivresse terrestre à l’extase spirituelle”. *Teheran*, 2010. [Consultado a 18 abril 2024]. Disponível em <http://www.teheran.ir/spip.php?article1235#gsc.tab=0>
- NUNES, Natália – “La science de l’amour dans les poèmes et dans les contes soufis”. *Revue Annales du Patrimoine* 11, 2011. [Consultado a 19 fevereiro 2023]. Disponível em <http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives/235.html>

OMAR KHAYYAM, *Rubayat, Odes ao Vinho e ao Amor*, in José Maria Alves, janeiro de 2012. [Consultado a 20 maio 2024]. Disponível em www.homeoesp.org, www.josemariaalves.blogspot.com

RUMI – *Mathnawi*. (V 586-590), in W. Chittick, “Rûmi no Contexto da Mística e da Tradição Islâmica. Entrevista”. *Revista do Instituto Humanistas Unisinos* 222, 2007. [Consultado a 17 março 2011]. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=994&secao=222

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition, tome I, livraisons 17 (al-Barā, b. MarŪr-Bast) et 18 (Bast-Bayyāsa), 2 fasc. gr. in 8°, 64 + 64 p., Leyde-Paris: E. J. Brill-Besson, 1959.

Enciclopedia de la Cultura Andalusí: Biblioteca de al-Andalus. (ECA). (“Ibn al-Milh, Abû Bakr”). vol. 4, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006.



De Ibn Masarra a Ibn Arabī, magisterio y eslabón: sobre la Ciencia de las Letras en la obra *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra y la morada de las cinco columnas mencionada en la obra *Futuhat makkīyya* de Ibn ‘Arabī

Pilar Garrido Clemente

Universidad de Murcia

Resumen

El artículo explora la relación entre Ibn Masarra e Ibn ‘Arabī, centrándose en la influencia del primero sobre la Ciencia de las Letras en el sufismo y en la simbología de la morada de cinco columnas descrita en el capítulo 272 de *Futuḥāt Makkīyya*. Ibn Masarra, pionero en abordar las letras coránicas aisladas como instancias espirituales y metafísicas, sentó las bases de una tradición hermenéutica en la que el lenguaje es vehículo de conocimiento divino. Su obra *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* establece correspondencias entre las letras árabes, los grados del ser y los atributos divinos, en un marco integrador que influyó a Ibn ‘Arabī y lo cita y reconoce explícitamente en su obra.

Ibn ‘Arabī retoma esta perspectiva en su descripción de la Unidad divina como una casa sostenida por cinco columnas, interpretadas por algunos como referencia a las cinco sustancias del Pseudo-Empédocles. Sin embargo, estudios recientes, como los de Chodkiewicz, sugieren que estas columnas se relacionan con la azora *al-Ijlās* (112), donde las aleyas forman las cuatro columnas internas y la *basma* actúa como la quinta, externa. Tras un cotejo textual y un análisis comparativo refutamos en este trabajo la interpretación de Asín Palacios, quien proyectó ideas masarríes fuera de contexto y las asoció erróneamente con doctrinas neoplatónicas y bāṭiníes. El análisis muestra cómo Ibn ‘Arabī transforma las ideas de Ibn Masarra, integrándolas en una cosmología espiritual más amplia. La simbología de las columnas refleja la conexión entre lo divino, el texto coránico y las estructuras metafísicas del universo. En última instancia, el artículo enfatiza la necesidad

de contextualizar los textos en su marco coránico, rechazando interpretaciones anacrónicas y destacando el papel de la hermenéutica sufi en la articulación de la espiritualidad islámica, integrando metafísica, ontología y espiritualidad.

Palabras claves

Ibn Masarra; Ibn 'Arabī; Ciencia de las Letras; Al-Andalus; hermenéutica

From Ibn Masarra to Ibn Arabī, teaching and link: on the Science of Letters in Ibn Masarra's *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* and the five-column abode mentioned in Ibn 'Arabī's *Futuhāt Makkīyya*

Abstract

The article explores the relationship between Ibn Masarra and Ibn 'Arabī, focusing on the former's influence on the Science of Letters in Sufism and on the symbolism of the five-columned abode described in chapter 272 of *Futuhāt Makkīyya*. Ibn Masarra, a pioneer in approaching Qur'anic letters in isolation as spiritual and metaphysical instances, laid the foundations of a hermeneutic tradition in which language is a vehicle of divine knowledge. His work *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* establishes correspondences between the Arabic letters, the degrees of being and the divine attributes, in an integrative framework that influenced Ibn 'Arabī and which he explicitly cites and acknowledges in his work.

Ibn 'Arabī takes up this perspective in his description of the divine Unity as a house supported by five pillars, interpreted by some as a reference to the five substances of Pseudo-Empedocles. However, recent studies, such as those of Chodkiewicz, suggest that these columns relate to the azora *al-Ijlās* (112), where the aleyas form the four internal columns and the *basmala* acts as the fifth, external one. After a textual collation and comparative analysis we refute in this work the interpretation of Asín Palacios, who projected Masarrian ideas out of context and wrongly associated them with Neoplatonic and Bāṭinid doctrines.

The analysis shows how Ibn 'Arabī transforms Ibn Masarra's ideas, integrating them into a broader spiritual cosmology. The symbolism of the columns reflects the connection between the divine, the Qur'anic text and the metaphysical structures of the universe. Ultimately, the article emphasises the need to contextualise the texts in their Qur'anic framework, rejecting anachronistic interpretations and highlighting the role of Sufi hermeneutics in articulating Islamic spirituality, integrating metaphysics, ontology and spirituality.

Keywords

Ibn Masarra; Ibn 'Arabī; Science of Letters; Al-Andalus; hermeneutics

1. Introducción y contexto: Ibn Masarra y la Ciencia de las Letras

Para contextualizar la temática, los autores tratados, sus obras y su ámbito hermenéutico vamos a comenzar por el máximo exponente de la Ciencia de las Letras e iniciador de la interpretación simbólica de las letras luminosas del Corán para explicar el universo y el ser durante el comienzo de al-Andalus. Ibn Masarra (m. 931), cuyo magisterio es reconocido y está vigente hasta nuestros días, fue el primero en la historia del pensamiento islámico que dedicó un tratado íntegro, llamado *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* (*Libro de los significados de las letras, sus realidades metafísicas y sus fundamentos*), sobre las catorce misteriosas letras aisladas del Corán en tanto que instancias espirituales metafísicas, cosmológicas y escatológicas, que constituye una contribución mayor a la ciencia de las Letras en el sufismo. Dicha ciencia de las letras, de modo general y como introducción a lo que nos ocupa en este texto sobre cómo deriva en la influencia de Ibn ‘Arabī, es la ciencia esotérica del islam que constituye un aspecto fundamental de la espiritualidad islámica. La ciencia de la trasmutación de la palabra (*Al-simiyā’*)¹

Se inscribe el tratado sobre las letras de Ibn Masarra, *Libro de los significados de las letras, sus realidades metafísicas y sus fundamentos*, y su concepción de dicha ciencia en la tradición de textos de tipo gnósticos aparecida en el islam en torno al s. VIII que muy pronto llegó a al-Andalus y tuvo allí su máximo esplendor, que estuvo vinculada a una clase social poseedora de conocimientos en el saber mágico-gnóstico común a la cultura religiosa de Oriente Próximo. Esta tradición se dividió en dos tendencias (de un modo muy general): la mágico-alquímica, representada por los textos alquímicos inspirados en obras de la antigüedad griega, que se propone fundamentalmente desvelar el funcionamiento oculto de las leyes del universo; y la basada en la mística, que pretendía alcanzar un conocimiento de la realidad y de las más altas verdades a través de la interpretación de las letras². A esta segunda tendencia pertenece Ibn Masarra. En su opúsculo trata sobre el valor simbólico de las letras del alfabeto árabe. El autor explica, clasifica y relaciona catorce de las letras, estableciendo categorías, grados y correspondencias coherentes (simbólicas) en una cosmovisión integradora que las presenta como referente escriturario fundamental de la ontología y la cosmología islámicas. Estas especulaciones nos acercan a la esencia de la filosofía masarrí, pues, la Materia primera del mundo parece ser consustancial a la Palabra divina.

¹Al-simiyā’ (en griego sēmaion=signo) engloba tanto el significado literal como el trascendental de la palabra.

²V. RAMÓN GUERRERO, R. – “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”. in J. Solana (ed.) – *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, 223-239.

El propósito de esta ciencia es ayudar al ser humano en su camino espiritual. Así, el sentido de las enseñanzas de Sahl al-Tustarī, como será más tarde de sus predecesores andalusíes, consiste en hacer pasar al discípulo del tercer estado (el del creyente ordinario, correspondiente a la ciencia de la prueba) al primer estado (el del místico realizado, correspondiente al grado de la ciencia divina) por mediación del segundo, es decir, de la ciencia profética. Es un viaje por el que se trata de conducir al lector del texto coránico hacia el sentido esotérico del Libro, transmutando la significación común de las suras o azoras, de modo que las exhortaciones de carácter general impacten en lo más íntimo del alma sufi.

De este modo, el mundo entero despliega y manifiesta el discurso divino. Todos los seres celestes y terrestres son fundamentalmente entidades lingüísticas llamadas a ser leídas y descifradas. Cada “letra enigmática” del Corán es un signo divino, un atributo divino. Los distintos grados que constituyen el ser corresponden con las *fawātih* (letras enigmáticas o misteriosas que encabezan algunas azoras coránicas), es decir, que existe una correspondencia entre el orden de estas letras y el orden del ser. Asimismo, el hombre, como refleja Ibn Masarra en su *Epístola de la interpretación* (*R. al-I'tibār*), otra de sus magistrales obras, es el hermeneuta (*mu'tabir*) que interpreta los signos de estas tres dimensiones del Libro, contemplando las correspondencias que entre ellas se establecen. Como Sahl al-Tustarī (s. IX)³, claro predecesor de Ibn Masarra, en su escrito sobre las letras o Ibn 'Arabī (s. XII) en diversos pasajes de su obra, Ibn Masarra afirma al comienzo de la *Risālat al-I'tibār* que el cosmos entero es un Libro cuyas letras constituyen el discurso divino. Esta correspondencia –a un tiempo identidad y diferencia– entre la Palabra divina, el Universo y el Libro, es el trasfondo de toda hermenéutica en el sufismo, lo cual puede decirse también, desde luego, de otras corrientes esotéricas tanto en el islam como en las otras religiones del Libro. Como explica Antón Pacheco:

“Podemos afirmar que el Libro revelado adquiere en la Edad Media el carácter de suprema categoría ontológica y teológica [...]. La valoración metafísica del Libro (Biblia, Torá, Corán) lleva consigo un proceso de escriturización generalizada de la realidad (que ya comenzó con Filón de Alejandría): todo en la Edad Media tiende a convertirse en libro, ya que un Libro es el paradigma de lo real [...].

Dios se ha revelado mediante dos libros: la Escritura y la Naturaleza [...]. La hermenéutica de la Escritura vale para la hermenéutica de la Naturaleza; los sentidos de la Escritura son los sentidos de la Naturaleza [...]. La escritura es un *speculum*, un espejo que refleja y proyecta todos sus contenidos sobre el mundo.

[...] La hermenéutica medieval del Libro es restauradora [...]. De la Escritura pueden extraerse infinitud de significados. La Escritura es, pues, multiforme y

³ *Encyclopédie de l'Islam* (EP)³, III, 869-871. Una lista crítica completa de las obras de Tustarī puede consultarse en BÖWERING, G. – *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Šūfī Sahl al-Tustarī*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980, 11-18. Véanse también *GAL-S*, I, 647.

múltiple, ya que revela la insondable profundidad de su Autor [...]. Si la potencialidad significativa de la Escritura es infinita, la potencialidad interpretativa también es infinita⁴.

En ese contexto escriturario han de situarse las obras de Ibn Masarra y los autores afines que vamos a ir viendo de modo ordenado y cronológicamente, que no conducen a una visión estática, cerrada y libresca sino, por el contrario, a una interpretación dinámica, abierta y restauradora.

El Libro de las propiedades de las letras es el comentario esotérico de las letras aisladas del Corán en tanto que claves hermenéuticas del Libro y, por tanto, de toda manifestación y sienta las bases de la ciencia de las Letras por ser un tratado completo e íntegro de todas y cada una de las letras enigmáticas. De este modo las letras de la revelación en lengua árabe atienden al lenguaje convencional, donde significante y significado son el resultado de un acuerdo entre los hombres, y, a su vez, son las letras originales misteriosas que constituyen el soporte de la palabra revelada. Como señala Denis Gril, en esta obra masarrí encontramos, “al igual que en la obra de Sahl, esa visión simultáneamente unitiva y distintiva que constituye también el fundamento de la interpretación de Ibn ‘Arabī, como vamos a ir examinando. Esta perspectiva permite, por otra parte, defender a un tiempo el carácter increado de la Palabra divina y el carácter creado de las letras”⁵.

2. Predecesores y seguidores de la Ciencia de las Letras

Antes de seguir adentrándonos en esta hermenéutica y para entender la significación de la obra de Ibn Masarra y su contribución a la ciencia de las letras (*‘ilm al-ḥurūf*) resulta sin duda necesario situar el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* en su contexto espiritual, intelectual y literario. Para ello, mencionaré a continuación a algunos de los predecesores y contemporáneos de Ibn Masarra que se ocuparon de la ciencia de las letras y que se cuentan entre los referentes más destacados de la época. Evocaré a algunos de los autores, tendencias y escritos más significativos, pero sólo voy a detenerme más extensamente en los que creo que han sido hitos fundamentales y sobre todo para dejar evidenciado su magisterio e influencia en Ibn ‘Arabī y el tema que nos ocupa en este artículo. Por ello, remito a quienes deseen ampliar y profundizar en la historia de esta ciencia, tanto con anterioridad como con

⁴ ANTÓN PACHECO, J. A. – Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, 102-103.

⁵ V. GRIL, D. – “La science des lettres”. in M. Chodkiewicz et al (ed.) – Les illuminations de La Mecque. Paris: Sindbad, 1988, nota 18. Cf. (Al-)QUŠAYRĪ, A. – Al-Risāla al-qušayriyya. El Cairo, 1972, vol. I, p. 54.

posterioridad a Ibn Masarra, a la lectura de los brillantes estudios que a este tema han dedicado los investigadores Denis Gril y Pierre Lory, que se cuentan entre los más recientes, penetrantes y comprensivos, en los cuales pueden también encontrarse las referencias bibliográficas esenciales relativas a los diversos temas en cuestión.

Comenzaremos con el *Tafsīr* atribuido a Ŷaʿfar al-Šādiq, cuyo texto considero, junto con el de Tustarī, precedente fundamental del sufí cordobés por su importancia, al influjo de Ibn Masarra en Ibn ʿArabī (m. 1240 d. C.). Las tradiciones coinciden en general en considerar a Ŷaʿfar al-Šādiq (m. 145/765)⁶ el iniciador de la enseñanza de la ciencia de las letras. Paul Nwyia, en su edición del *Tafsīr* atribuido a este renombrado personaje⁷ que los chiíes consideran su sexto *imām*, señala que, además de esta recensión conocida en los medios sunníes, existe también una versión chií de esta misma obra, compilada por un discípulo de Kulaynī (m. 329/940).

Nwyia comenta que “cualquiera que sea el origen histórico de este *tafsīr* atribuido a Ŷaʿfar, su llegada a los medios sufíes se sitúa en el momento en que se forma la doctrina mística sunní”⁸. Este *tafsīr* es, por tanto, un documento primordial para el estudio de la formación del lenguaje técnico de la mística islámica, en general, y de la orientación de la ciencia de las letras, en particular. Este texto no sólo parece haber influido profundamente a Ḥallāy, sino que, según Nwyia, contiene las estructuras esenciales del itinerario místico seguido por todos los sufíes posteriores, a los que habría brindado los términos técnicos más importantes⁹.

Este *Tafsīr* es, en efecto, uno de los más antiguos testimonios de exégesis simbólica del Corán. En su texto diferencia Ŷaʿfar cuatro niveles de lectura, estableciendo una relación jerárquica entre cuatro clases de creyentes en virtud de su correspondiente afinidad con los cuatro respectivos aspectos del texto revelado. Al principio del *Tafsīr*, Ŷaʿfar al-šādiq declara que el Corán ha sido revelado en un lenguaje polivalente. Dice así:

“El Libro de Allāh contiene cuatro cosas: la expresión literal (*ʿibāra*), la alusión simbólica (*išāra*), los <toques de gracia> o sutilezas (*laṭāʿif*) y las realidades (*ḥaqāʾiq*). La expresión es para la gente común, la alusión para los privilegiados, los <toques de gracia> para los amigos allegados (*awliyāʾ*) y las realidades para los profetas¹⁰”.

⁶ El Imām Ŷaʿfar b. Muḥammad, llamado también al-Šādiq, nació entre el 700 y el 703 d. C. y falleció en Medina el año 765. Fue el sucesor de su padre Muḥammad al-Bāqir en el imamato y, por tanto, el sexto de los doce imanes para los duodecimanos (V. *EI2*, vol. II, pp. 384-85).

⁷ ŶAʿFAR AL-ŠADIQ – «Le Tafsīr mystique attribué à Ŷaʿfar al-Šādiq» (recensión de Sulamī), edición crítica de P. Nwyia. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLIII, fasc. 4 (1967), 179-230 (v. 183).

⁸ ŶAʿFAR AL-ŠADIQ – «Le Tafsīr mystique...», 183.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ V. Nwyia, P. – *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. XLIX. Beirut: Dār el-Machreq Éditeurs, 1970, p. 167.

Como podemos comprobar este *Tafsīr* ofrece comentarios al sentido esotérico de las letras del alfabeto –y de las letras aisladas en particular– que pudieran haber iniciado el desarrollo de la exégesis de las letras en el sufismo.

Los breves comentarios de Ŷa'far al-Şādiq sobre las letras, basados principalmente en la relación de referencia simbólica (*kināya*) de determinada letra de una palabra a uno o varios términos que comienzan por esa letra o la contienen, constituyen el primer claro precedente literario conocido del comentario simbólico de las *fawātiḥ* que más adelante desarrollará de modo sistemático Ibn Masarra recurriendo también a este tipo de *kināya*.

Veamos algunos ejemplos ilustrativos de sus comentarios sobre las letras. Dice de las letras de *bism* (comienzo de la *basmala*): “La *bā'* es Su eterna subsistencia (*baqā'*); la *sīn* es Sus Nombres (*asmā'*), y la *mīm* es Su Reino (*mulk*)”¹¹. En la obra de Ibn Masarra encontraremos repetidamente esta misma asociación de la *mīm* con el Reino.

Más adelante explica así las letras del nombre *Allāh*: “Es un nombre íntegro (*tāmm*) que tiene cuatro letras: el *alif* [de *aḥad*], que es el Pilar de la Unicidad (*'amūd al-tawḥīd*); la primera *lām* que es la Tabla del entendimiento (*lawḥ al-fahm*); la segunda *lām*, que es la Tabla de la profecía (*lawḥ al-nubuwwa*), y la *hā'* [de *huwa*], que es el límite de la alusión [a la oculta Esencia de Dios]”¹². Observamos aquí que, como en Ibn Masarra, el *alif* designa la Unicidad, la *lām* designa la Tabla, y la *hā'* remite al nombre divino *Huwa*, “Él”, es decir, a la Esencia¹³.

Particularmente relevante en este contexto es el breve pero significativo comentario de al-şādiq con respecto a las letras aisladas. Al llegar a las letras *alif-lām-mīm*, dice así: “Las letras aisladas (*al-ḥurūf al-maqtū'a*) en el Corán son indicaciones simbólicas (*işārāt*) de la Unidad (*waḥdāniyya*), la Singularidad (*fardāniyya*), la Eternidad (*daymūmiyya*) y la Subsistencia (*qiyām*) del Verdadero por Sí mismo sin necesidad de otro que Él”¹⁴. Podemos asociar la *waḥdāniyya* al *alif* de *aḥad*, los términos *daymūmiyya* y *qiyām* a la *mīm*, y tal vez la *fardāniyya* a la *lām* del nombre *Allāh*, que define en un pasaje anterior como el nombre “singular retirado” (*al-fard al-mutafarrid*)¹⁵. En cualquier caso, junto a la posible referencia simbólica (*kināya*) de estas letras en particular, esta frase contiene una indicación

¹¹ ŶA'FAR AL-ŞADIQ – «Le Tafsīr mystique...», 188.

¹² *Ibidem*.

¹³ V., p. ej., ŶA'FAR, M. K. – *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā en Min qadāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-'Ulūm, 1978, 214. En adelante *Jawāṣṣ al-ḥurūf*. Las páginas a las que remito del tratado masarrí de las letras o bien pertenecen a esta edición de Ŷa'far, o bien al manuscrito cuando así lo especifique, ya que mi edición está en prensa.

¹⁴ ŶA'FAR AL-ŞADIQ – «Le Tafsīr mystique...», 191.

¹⁵ *Ibidem*, 188.

general fundamental: las letras aisladas del Corán son *išārāt*, ‘alusiones simbólicas’. Así lo interpretará Ibn Masarra en su tratado¹⁶.

No estaría demás, aunque no nos detengamos, dejar constancia de la importancia del *corpus* de escritos alquímicos atribuidos a la figura de ʿYābir b. ḥayyān, los problemas que plantea su datación o el alcance de su influjo en la posteridad, por ejemplo, en la obra de Ibn ʿArabī. Es éste un tema amplio y complejo que, por otra parte, ya han tratado extensamente P. Kraus, H. Corbin o P. Lory. Aunque creo que no hay un contacto particularmente significativo entre sus escritos, no dejar de ser un trabajo pendiente el comparar las propuestas de la alquimia ʿyābiriana sobre las letras con los planteamientos de Ibn Masarra, así como, también el estudio específico de la posibilidad de que haya alguna relación significativa entre la obra al-ḥakīm al-Tirmidī (m. hacia 868) y la obra masarrí.

En las fuentes clásicas se pone de relieve que Tustarī (m. 283/896) habría estado profundamente influido por el temprano maestro sufi Ḍū l-Nūn al-Miṣrī (m. 859) —a ambos se les considera (tal vez, entre otras cosas, por sus comentarios sobre la doctrina del Nombre Supremo de Dios) grandes representantes de la ciencia de las letras— y, a su vez, habría ejercido un gran influjo en figuras tan relevantes para el sufismo como ʿYunayd o Ḥallaʿ¹⁷.

Ibn ʿArabī consideraba precisamente a al-Ḥallaʿ (m. 304/922) como uno de los principales representantes de la ciencia de las letras. Algunas sentencias de *Ajbār al-Ḥallaʿ* muestran claramente que las letras, en particular en la forma coránica de letras aisladas, representan para este maestro la vía del conocimiento por excelencia¹⁸.

Por otra parte, no parece que Ibn Masarra haya tenido conocimiento de las célebres *Rasāʿil* o *Epístolas* de los clandestinos Ijwān al-Ṣafāʿ o Hermanos de la Pureza inspiradas, como el *corpus* atribuido a ʿYābir, por el chiísmo esotérico—, tan relevantes para la historia de la ciencia de las letras en el islam, entre otras cosas, por su contribución a la representación pitagórica, ya presente en ʿYābir, de la producción y el orden del cosmos.

Según Yves Marquet, especialista en el estudio de las *Rasāʿil*, éstas se habrían concluido entre el 350/961 y el 370/980, de modo que Ibn Masarra (m. 319/931) no habría tenido ocasión de conocer su redacción definitiva. Sin embargo, según la opinión posterior de Ahmad Triki, la redacción de las *Rasāʿil* podría remontarse a finales del siglo III/IX, en cuyo caso coincidiría, precisamente, con la madurez de

¹⁶ V. *Jawāṣṣ*, donde dice, por ejemplo, que la *hāʿ* es una alusión (*išāra*) a la Esencia.

¹⁷ V. CORBIN, H — *En Islam iranién*, II. Paris: Gallimard, 36, y SELLS, M. A. — *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qurʿān, Miʿraj, Poetic and Theological Writings*. Nueva York: Paulist Press, 1996, 90, y *EI2* (Sahl al-Tustarī, s.v.), pp. 869-870. Corbin cita un texto de Suhrawardī según el cual “la levadura de los pitagóricos pasa al islam a través de Ajī Ajmīm (Ḍū l-Nūn) y Sahl al-Tustarī” (*Ibid.*).

¹⁸ Cf. Gril, “La science des lettres...”, 420-421 y notas 106 y 107.

al-Ŷabalī¹⁹. No obstante, aunque así fuera, no parece que haya indicios de contacto directo entre la obra de Ibn Masarra y las *Rasā'il*. En cualquier caso, ya que al parecer la progresiva redacción de las *Rasā'il* pudo ser obra de varias generaciones sucesivas, habría que estudiar en qué medida pudo el maestro cordobés participar en Oriente del ambiente intelectual en que se concibieron. Este tema aún está pendiente de profundizar y completar, aunque aquí ya demos algunas claves eminentes y tracemos esa cadena de sucesión entre obras y maestros del tema.

Sobre los grandes autores posteriores a Ibn Masarra que se han ocupado de la ciencia de las letras, tales como Niffarī (m. 354/965) –parcialmente contemporáneo al autor–, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 412/1021), Ibn Sīnā (m. 428/1037), al-Quṣayrī (m. 465/1074), Ibn 'Arabī (m. 638/1240), o tantos otros, pueden consultar los interesados las obras de conjunto antes mencionadas, así como los correspondientes artículos de la *Encyclopédie de l'Islam*.

Tras haber dado las pinceladas más relevantes, a mi parecer, del paisaje de la ciencia de las letras dentro del pensamiento filosófico y místico vamos a seguir adentrándonos en el concepto y lo que implica de simbología e interpretaciones la significación de dicha ciencia en nuestro archiconocido maestro posterior Ibn 'Arabī y en el tema de las cinco columnas que veremos a continuación.

No obviemos, que la visión que gran número de autores esotéricos del islam –sobre todo a partir de la fijación gráfica realizada ya en época abasí al modo de los masoretas hebreos– tienen del simbolismo gráfico o numérico de las letras, implica que las letras árabes tienen un carácter providencial que trasciende la convención y la arbitrariedad.

Según Ibn Masarra, que remite de forma directa a este respecto a la autoridad de Sahl al-Tustarī, las letras son los principios de las cosas (*uṣūl al-aṣyā'*), el origen de su constitución²⁰ y vamos a comentar brevemente este aspecto.

3. Las letras como principios de todas las cosas creadas, consustanciales a la materia prima

Así, las letras que componen los nombres, según este elenco de autores que hemos ido revisando, no son sólo elementos convencionales del lenguaje ordinario, sino también –en otra dimensión– los principios matriciales providenciales por medio

¹⁹ Cf. MARQUET, Y. – *La philosophie des Ikhwān al-ṣafā'*. Argel, 1975, 8; TRIKI, A. – *Néoplatonisme et aspect mystique de la creation de l'univers dans la philosophie des Ikhwan al-safā'*. Argel, s. d. (después de 1975), 7-14. Sobre las *Rasā'il* de los Ijwān al-ṣafā', v. también *EF*³, III, 1098-1103. Sobre la ciencia de las letras en las *Rasā'il*, v. las resumidas presentaciones de Gril, “La science des lettres...”, 415-419, y LORY, P. – *La science des lettres en islam*. París: Dervy, 2004, 65-74.

²⁰ V. IBN MASARRA – *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā*, en *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī*. ed. M. K. Ŷa'far. El Cairo, 1978, 317.

de los cuales se origina el mundo. Las letras son pues, en realidad, la Materia Prima, consustancial a la Palabra divina, de toda creación, como ya hemos ido poniendo de manifiesto en este recorrido por la “cábala islámica”.

Para quienes no están familiarizados con el mundo de las correspondencias y las analogías simbólicas propias de las hermenéuticas escriturarias esotéricas, se imponen aquí algunas breves reflexiones.

Entiendo que los intérpretes tardíos del simbolismo de las letras no tenían, en general, un conocimiento profundo de la evolución histórica del alfabeto árabe o de la propia lengua. No obstante, la teoría de la evolución a partir de sonidos y onomatopeyas y el reconocimiento del mutuo influjo de las lenguas, están presentes en la reflexión sobre el origen y el desarrollo del lenguaje de los pensadores musulmanes, desde los Ijwān al-Şafā’ a Ibn ʿYinnī, Ibn Ḥazm o tantos otros. Por otra parte, esta visión simbolista de las letras sigue viva en nuestros días y da lugar, como puede comprobarse en cualquier librería de libros árabes, a un buen número de publicaciones basadas, por ejemplo, en cálculos numéricos a partir de las letras del Corán (*Abʿyad*).

Luego esta interpretación simbólica no queda eclipsada ante las evidencias modernas de la evolución y las aparentes arbitrariedades del lenguaje. La presencia del símbolo y el lenguaje cualitativo en la vida cotidiana siguen presentes.

Para multitud de autores del islam hasta nuestros días, entre los que se cuenta sin duda Ibn Masarra e Ibn ʿArabī, la lengua árabe, del modo en que ha cristalizado como resultado de la revelación, y las 28 letras de la escritura en particular, reflejan de la manera más adecuada, dentro de las posibilidades del dominio de los accidentes, las realidades prototípicas originales del plano espiritual²¹.

Al igual que cada escalón que el discípulo sube es un paso más hacia ese eterno retorno de la propia existencia, y hacia la existencia en Dios, de la misma manera, Dios “restaura” mediante la revelación este carácter original de la lengua árabe, vehículo por excelencia dentro de la tradición muhamadí para transmitir la síntesis de las revelaciones precedentes y que el Corán llama lengua árabe “clara”, “clarificadora” o “distintiva” (*mubīn*). Esta correspondencia sublime entre el accidente verbal de la lengua común articulada en el tiempo y la palabra eterna e increada de Dios constituye el misterio por excelencia del Corán.

Así, el carácter sagrado del árabe se hace manifiesto con la revelación islámica: lo atemporal se hace presente en la historia por divina providencia (*ʿināya*). Desde esta perspectiva, cabe entender que la providencia ha establecido la evolución y el momento en que el alfabeto ha de cristalizar para significar con todo ello los secretos espirituales según la divina voluntad. Para este tipo de esoterismo, en conclusión,

²¹ En este sentido, por ejemplo, Ibn ʿArabī afirma que los nombres divinos en árabe son, en realidad, los nombres de los “nombres primordiales” (*qadīma*). V. IBN ʿARABĪ – *El secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: ERM, 1997, 20-21.

el símbolo no es arbitrario, sino providencial y plenamente significativo, y a un tiempo, como la escatología, temporal y atemporal, de modo que se manifiesta en la historia, pero está en esencia más allá de la historia.

4. Las catorce letras aisladas del Corán

Nótese que cuando tratamos las letras luminosas nos referimos a las catorce letras aisladas del Corán y que de las que ahora se trata coinciden –salvo dos excepciones, la *qāf* y la *nūn* en lugar de la *dāl* y la *bā'*– con las catorce letras que en su origen no tenían punto diacrítico. Las catorce (incluidas la *qāf* y la *nūn*) se cuentan entre las 22 del alfabeto original²². Las grafías de todas las demás letras, sin contar los puntos diacríticos añadidos, coinciden con la grafía de alguna de las catorce letras aisladas. En ese sentido, podría pensarse que, de modo simbólico, estas catorce “contienen” implícitamente a las otras catorce²³.

Por tanto, en su *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*, Ibn Masarra no trata de las veintiocho letras del alfabeto árabe, sino únicamente las catorce explicadas, a saber, la mitad de ellas. Y estas son las llamadas letras iniciales (*awā'il al-qur'ān* o *fawātiḥ*) con que comienzan veintinueve azoras coránicas. Estas letras han suscitado diversas interpretaciones tanto exotéricas como esotéricas²⁴ y han constituido uno de los principales y constantes estímulos del desarrollo de la ciencia de las letras en el islam. Además de las denominaciones de *awā'il* –que remite a su condición de principios– y *fawātiḥ* –término que evoca llaves que abren, claves que cifran y descifran, aperturas espirituales–, estas catorce letras, correspondientes simbólicamente a las catorce mansiones del plenilunio, se llaman también letras aisladas (*muqaṭṭa'a*), porque tradicionalmente se recitan pronunciando su nombre –por ejemplo, *alif lām mīm*–, como letras separadas que, aunque están gráficamente unidas, no forman palabras. Por otra parte, también están en cierto sentido ‘separadas’ de las demás letras y del resto del texto coránico por esta condición exclusiva que las distingue del lenguaje común.

Ibn Masarra las llama también, como Tustarī, letras ocultas o internas (*bāṭina*), por oposición a las otras catorce, que serían manifiestas o externas (*ẓāhira*). Se entiende que las primeras –en su condición de letras no articuladas en palabras– corresponden al dominio espiritual del divino Misterio (*gayb*), mientras que las

²² Véase la tabla sinóptica al final.

²³ Las excepciones serían la *dāl* y la *dāl*, que comparten la misma grafía. No obstante, el soporte gráfico de la *dāl* y la *dāl* estaría “contenido”, en ese caso, en la parte inferior de la grafía de la *kāf* medial.

²⁴ Véase, sobre este tema, el excelente estudio que J. D. Pearson dedica a la interpretación de las letras misteriosas, sobre todo por parte de los orientistas, en un apartado de su artículo “AI-QUR'ĀN”, *EF* pp. 413-416. Aunque difiero de algunos planteamientos de Pearson, sus interrogantes y conclusiones finales (pp. 415-416) me parecen muy relevantes y reveladoras.

segundas pertenecen al mundo del testimonio (*‘ālam al-šahāda*) es decir, a la manifestación del lenguaje articulado.

Asimismo, se conocen, en particular en lenguas europeas, como letras enigmáticas o misteriosas por su carácter simbólico abierto a diversas interpretaciones, y se conocen también como letras luminosas (*nūrāniyya*)—matrices iluminadoras de la creación— por contraste con otras oscuras.

Según su interpretación del contexto en que aparecen, estas catorce letras son para Ibn Masarra los signos portentosos del Libro (*āyāt al-kitāb*) por excelencia, ya que, en más de quince ocasiones, tras una secuencia de letras aisladas el texto coránico sigue diciendo “Ésos son los signos de la Escritura...” (por ejemplo, C. 10:1), o bien “Ésa es la Escritura...” (p. ej., C. 2: 2) u otras expresiones afines.

Entre otras cosas, estas letras se consideran también, al igual que otras fórmulas con que se inician diversas azoras, divinos juramentos. Así, al igual que la expresión coránica “¡Por la higuera y el olivo!” inicia la azora 95, cabe leer la letra *nūn*, primera aleya de la azora 68, interpretando “¡Por la *nūn*!”, como hace Ibn Masarra en su tratado en repetidas ocasiones. Igualmente acontece en la cábala judía.

5. Antecedentes directos de la *silsila* de la Ciencia de las Letras y al-Andalus

Como ya se ha explicado, el erudito e insigne arabista Miguel Asín Palacios, con su trabajo pionero²⁵ sobre el autor, fue el primer investigador que, a partir del estudio de las fuentes, dio a conocer en profundidad la mayor parte de las noticias que sobre Ibn Masarra se han conservado —entre otras, las noticias que dan los andalusíes Ibn Ḥazm de Córdoba y el más tardío Ibn ‘Arabī—, mostrando su importancia en la gestación y la historia del pensamiento de al-Andalus.

No obstante, aquella reconstrucción del pensamiento masarrí, basada sólo en los testimonios indirectos entonces disponibles, no se corresponde en muchos puntos con el pensamiento que revelan los textos conservados.

Ya el célebre orientalista Stern criticó lúcidamente esta monografía de Asín en la conocida nota que sobre ella publicó²⁶, donde rebate, con la oportuna edición de un texto de al-Āmirī, una de las teorías centrales de Asín, la filiación del pensamiento de Ibn Masarra con el llamado Pseudo-Empédocles árabe.

Tras aparecer las obras de Ibn Masarra, se ha hecho indispensable pensar a Ibn Masarra de nuevo a la luz de sus textos; pero para poder leer a Ibn Masarra

²⁵ V. ASÍN PALACIOS, M. — “Ibn Masarra y su escuela”. in *Obras escogidas*. Madrid, 1946.

²⁶ V. STERN, S. M. — “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles — an Illusion”. in *Actas IV Congreso de estudios árabes e islámicos*, Coimbra-Lisboa (1968). Leiden: J. Brill, 1971, 325-337.

sin prejuicios es preciso primero desmontar la reconstrucción realizada por Asín²⁷, revisando, una por una, todas las ideas transmitidas por las fuentes. Y esta labor nos llevará también a hilar con más precisión la influencia masarrí en Ibn ‘Arabī y sus predecesores.

Dado que son indirectas y que presentan de un modo muy conciso, simplificado, impreciso y descontextualizado, doctrinas sutiles difíciles de resumir y expresar, estas informaciones recogidas en las fuentes no pueden considerarse, en general, fidedigna expresión del pensamiento masarrí. Con frecuencia se advierte que son más bien, sobre todo en el caso de las noticias transmitidas por autores que lo mencionan con la intención de criticarlo, evidentes deformaciones de su doctrina.

¿Era Ibn Masarra un *bātinī* que prescindía del exoterismo? ¿Era *mu‘tazilī*? ¿Un disimulado pro-*šī‘ī*, tal vez ismaelí? ¿Era un racionalista que situaba la libre razón especulativa a la altura de la profecía o por encima de ella? ¿Era un plotiniano emanantista? ¿Está su pensamiento inspirado en el llamado Pseudo-Empédocles? ¿Era un panteísta herético? ¿Un revolucionario que adoctrinaba a sus seguidores en extrañas teorías socio-políticas con oscuras interpretaciones del Corán? ¿Es considerado maestro de Ibn ‘Arabī, pertenece a su cadena de transmisión akbarí?

Adelanto que, a mi parecer, la respuesta de los textos conocidos del autor a todas estas preguntas es, en principio, negativa. El Ibn Masarra de los dos textos que he trabajado en mi trayectoria académica investigadora que he ido se han presentado y que ahora se estudian o son referentes científicos a través de los textos masarríes directamente, no es, a mi juicio, nada de eso.

Entonces ¿por qué algunos de sus correligionarios le atribuyen posiciones tan controvertidas en el seno del islam sunní andalusí? La razón podría ser simplemente, como ya se ha sugerido de un modo u otro, que la enseñanza de Ibn Masarra, como pensador alternativo independiente del poder central y como maestro de un número importante de seguidores, resultaba un incordio –acaso la vieran incluso como una amenaza real– para el poder y para los alfaquíes al servicio del consenso de las instituciones centralizadas. Las críticas de Ibn Ĥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de al-Ĥabalī fue, como la de tantos sufíes a lo largo de la historia del islam, objeto de una campaña de desprestigio.

Creo, sin embargo, que el conjunto de la obra de Ibn Masarra se inserta perfectamente en la amplia y variada tradición de sufismo sunní de inspiración medio-oriental y que, por otra parte, el marcado trasfondo neoplatónico común de su hermenéutica no implica ninguna adscripción a un sistema determinado (a un *-ismo* establecido), ninguna pertenencia a una escuela filosófica particular.

²⁷ Tornero tituló una de las secciones de su artículo sobre las obras aparecidas “Sobre la reconstrucción del pensamiento masarrí realizada por Asín”. En esa sección revisa concisamente las doctrinas que Ibn Ĥazm e Ibn ‘Arabī atribuyen a Ibn Masarra .V. TORNERO, E. – “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qantara* XIV (1993), 60-62.

Por ello me parece particularmente importante hacer este cotejo en conceptos y referencias con el ilustre Ibn ‘Arabī, para que también analizando sus repercusiones en éste se pueda clarificar mejor el pensamiento masarrí, tal como ahora lo conocemos por los textos.

6. El *Libro de las letras* de Ibn Masarra en el *Kitāb al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn* de Ibn ‘Arabī

Veamos ahora un ejemplo particularmente significativo de la influencia que este escrito sobre las letras de Ibn Masarra tuvo en la obra del Šayj al-Akbar, Ibn ‘Arabī, que sería más tarde el máximo exponente de la ciencia de las letras en el sufismo.

En el libro titulado *Sobre el significado esotérico de las letras mīm (M), wāw (W) y nūn (N) (Kitāb al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn)*²⁸, explica Ibn ‘Arabī que la ciencia de las letras está reservada a los profetas y a los *awliyā’*. Dice así:

“Es esta [ciencia de las letras] una sublime estación que te confiere los divinos conocimientos del Ser que corresponden a la contemplación de la *mīm*, la *wāw* y la *nūn*, cuyo principio [la primera letra en el nombre que las designa] es igual a su final [la última], de modo que no tienen principio ni final²⁹.”

Sabed pues –que Dios os conceda lograrlo–, que las letras son uno de los secretos de Dios –enaltecido sea– y que la ciencia de las letras es una de las más elevadas de entre las ciencias guardadas en los Tesoros que están junto a Dios³⁰. Es parte de la ciencia preservada con la cual se distingue a los profetas (*anbiyā’*) y a los allegados (*awliyā’*) que tienen corazones puros. De ella dijo al-Hakīm al-Tirmidī que es la ciencia de los santos amigos (*‘ilm al-awliyā’*)³¹.

Tirmidī, que es el autor, entre otras obras, del *Libro de la profundidad de las cosas*³², el cual puede leerse en traducción francesa, aparece aquí como eminente representante de esta ciencia que distingue a los amigos de Dios. Ibn ‘Arabī, evocando y remitiendo al gran sufi oriental, sugiere que la ciencia de las letras es la ciencia de los *awliyā’* por excelencia, es decir, la más alta de las ciencias. Ibn ‘Arabī remite probablemente, con la citada observación, a otra obra al-Hakīm al-Tirmidī titulada *K. Sīrat al-awliyā’*, traducida al inglés por B. Radtke y J. O’kane. Dice allí Tirmidī:

²⁸ V. IBN ‘ARABĪ – *Le Livre du Mīm, du Wāw et du Nūn*. ed. Gilis. París: Albouraq, 2002.

²⁹ Ya que la identidad de comienzo y fin establece un principio de circularidad.

³⁰ Alusión a C. 15: 21.

³¹ V. Ibn ‘Arabī, *Le livre du Mīm...*, 40. La traducción es mía. Véase también, a propósito de esta referencia a al-Hakīm al-Tirmidī, el comentario de Gril, “La science des lettres...”, 423 y nota 93.

³² V. TIRMIDI, H. – *Le livre de la profondeur des choses*. (ed. y trad. Gobillot, G.). Villeneuve d’Ascq (Nord) : Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

“El más claro signo de los amigos de Dios es lo que dicen del conocimiento con respecto a sus fundamentos [...]. Éste es el conocimiento del comienzo primordial, el conocimiento de los divinos decretos, el conocimiento del Día del Pacto y el conocimiento de las letras [del alfabeto] (*ilm al-ḥurūf*)”³³.

Como vemos, el conocimiento de las letras es para él, en efecto, un aspecto del conocimiento de los fundamentos que distingue a los *awliyāʾ*.

Más adelante, en esta misma obra, explica Ibn ʿArabī que su discurso versa sobre los misterios de las letras y no sobre sus propiedades simpatéticas u operativas (*jawāṣṣ*) y cita, precisamente, a título de ejemplo, el estilo de Ibn Masarra. Dice así:

“Nuestro discurso versa sobre sus secretos [los de las letras de la lengua árabe, es decir, sus significados] –en lo cual seguimos un proceder (*tarīqa*) como el de Ibn Masarra al-ʿYabālī y otros [maestros], no sobre sus propiedades operativas (*jawāṣṣ*), pues el discurso acerca de las utilidades de las cosas induce, en la mayoría de los casos, a que se sospeche (*tuhma*) del autor y a que se le desmienta [y se le tenga por impostor] (*takdīb*)”³⁴.

Esta mención de Ibn Masarra resulta muy reveladora y justo a este punto queríamos llegar en este artículo. En primer lugar, como en otras referencias de *Futūḥāt makkīyya*, Ibn ʿArabī manifiesta conocer a Ibn Masarra, en particular, por su *Tratado de las letras*, tal vez leído por el autor o acaso sólo transmitido a él de forma oral. Es interesante notar que son sólo los sufíes andalusíes y nunca los *falāsifa* quienes remiten a la figura y a la inspiración de Ibn Masarra, reivindicando una ascendencia masarrí.

Nótese que en el *K. al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn*, Ibn ʿArabī explica que, entre otros escritos suyos sobre las letras, ha escrito también un tratado sobre las letras enigmáticas:

“[Hemos compuesto] también un escrito (*kitāb*) extenso en el cual hemos hablado sobre las letras enigmáticas (*al-ḥurūf al-mayḥūla*) que aparecen en los comienzos de algunas azoras coránicas (las cuales son setenta letras y pico si se cuentan las repeticiones, más solo 14 si no se cuentan las repeticiones, y están contenidas en un total de 29 azoras), cuando comentamos el Corán según esta vía divina (*tarīqa ilāhiyya*)”³⁵.

³³ Véase RADTKE, B., y O’KANE, J. – *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Richmond (Surrey): Curzon Press, 1996, 125-126. Sobre los nombres, v. también los apéndices III y IV, pp. 223-226.

³⁴ V. Ibn ʿArabī, *Le livre du Mīm...*, 56. La traducción del árabe es mía.

³⁵ V. Ibn ʿArabī, *Le livre du Mīm...*, 40. La traducción es mía. Dice Ibn ʿArabī: “cuando comentamos (*fassarnā*) el Corán...”. Este escrito, titulado tal vez *K. al-Ḥurūf al-mayḥūla allatī fī awāʾil suwar al-qurʾān*, pudiera formar parte, ya sea como volumen de un conjunto de volúmenes o sólo como capítulo, de alguna de sus obras de exégesis coránica (*tafsīr*). Podría tratarse de uno de los 64 volúmenes de su exégesis perdida titulada *al-ʿYamʿ wa-l-tafsīl fī asrār maʾānī al-tanzīl* (v. *Biblioteca de al-Andalus* 2, 329, n° 466) o de otra de sus obras de exégesis (v. *BA* 2, p. 313, n° 409).

Como puede apreciarse, el contenido de este comentario de las 78 letras aisladas del Corán corresponde precisamente al del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra, su precedente literario claro y explícito.

Por otra parte, el hecho de mencionar a Ibn Masarra –como antes a Tirmidī– con relación a la ciencia de los *awliyā`* por excelencia, revela un profundo reconocimiento de su condición de *walī*, amigo de Dios y maestro espiritual. Ibn ‘Arabī manifiesta además una intensa vinculación al pensamiento masarrí cuando afirma que sigue en el tratamiento de esta ciencia privilegiada una vía “como la vía” de Ibn Masarra (*ka-tarīqat Ibn Masarra*). Entiendo que se refiere a este mismo modo de contemplación de las realidades metafísicas o espirituales que denomina “vía divina” (*tarīqa ilāhiyya*) y que esta analogía de método consiste en que ambos maestros tratan de las letras desde una misma perspectiva hermenéutica, basada en la inspiración y la razón contemplativa, que considera su sentido simbólico, metafísico y cosmológico con un mismo trasfondo escriturario. No se trata aquí, por tanto, de dar a conocer las propiedades o virtudes operativas (*jawāṣṣ*) de las letras –dominio propio de la medicina simpatética de ascendencia hipocrática, la alquimia *yābiriana* o la magia–, sino de ahondar en sus significados metafísicos y realidades espirituales en un contexto netamente alcoránico.

6.1 En torno a la denominación *jawāṣṣ* en el título de la obra masarrí y su pervivencia en la obra akbariana

El título del tratado de Ibn Masarra sobre las letras –que en *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī llama simplemente *Kitāb al-Ḥurūf* (Libro de las letras)–, según aparece en el manuscrito conservado comienza, como hemos ido reproduciendo a lo largo de este trabajo, así: *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*... lo cual puede traducirse, como hasta ahora han hecho los especialistas, por *Libro de las propiedades de las letras*... Sin embargo, desde la perspectiva de lo que hemos ido comentando, puede prestarse a confusión el hecho de que el primer término del título sea precisamente el término *jawāṣṣ* empleado en las ciencias operativas con el sentido de ‘propiedades naturales’. A la luz del contenido del texto, resulta evidente que el término *jawāṣṣ*, si tal como parece fue empleado por Ibn Masarra en el título, designa en esta obra las cualidades simbólicas de las letras que son, en realidad, sus significados, y no sus características en sentido formal (grafismo, fonología...), ni sus virtudes operativas en sentido alquímico o mágico. En el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* sólo cabe entender que los significados sean “operativos”, o bien en el sentido de que interiorizar sus realidades transforma al iniciado, o bien en el sentido de que las letras operan, como elementos constitutivos, en la divina Obra de la creación, sentido éste que sí guardaría entonces cierta relación con la alquimia espiritual, entendida como ciencia metafísica en la misma línea que hemos trazado y que luego sigue Ibn ‘Arabī.

Recordemos que, según Ŷa'far al-Şādiq, “la expresión (*ibāra*) es para la gente común (*awāmm*), la alusión para los privilegiados (*jawāṣṣ*), los «toques de gracia» para los amigos allegados (*awliyā'*) y las realidades (*ḥaqā'iq*) para los profetas³⁶”.

En esta definición de las cuatro modalidades de interpretación del Corán, encontramos tanto el término *jawāṣṣ* con el sentido de élite, como el término *ḥaqā'iq*, que Ibn Masarra emplea también en el título, indicando la más elevada exégesis.

7. Magisterio de Ibn Masarra en Ibn 'Arabī a partir su tratado sobre las letras luminosas

No obstante, tenemos diferentes puntos de visto entre los especialistas en sufismo, sin estar en este caso confrontado, pero sí diferenciado, Denis Gril señala, tras estudiar el desarrollo de la ciencia de las letras en el islam con anterioridad al maestro cordobés, que la interpretación masarrí de cada grupo de letras aisladas “procede de una inspiración propia”. Por otra parte, con relación al posible influjo de esta personal exégesis de las letras en la obra de Ibn 'Arabī, considera que, aunque haya muchas afinidades y elementos comunes entre las obras de ambos sufíes, el contenido particular de las interpretaciones masarríes puntuales “no se encuentra sino muy parcialmente en Ibn 'Arabī”³⁷. No obstante, desde otra perspectiva, considerando la integridad del texto, Claude Addas, comenta lo siguiente:

“Referring to certain pasajes in the *Kitāb [Jawāṣṣ] al-Ḥurūf*, we cannot fail to be struck by the similarities. When, for instance, Ibn Masarra brings up the notion of *kawn*, the existencial *fiat*, or [the notion of] *ḥabā'*, the primordial dust which he and others regard as constituting the *materia prima*, or the connection between the manifestation of creatures arising out of this *materia prima* and the setting out of the letters, or when he underlines the connection between the 28 letters of the Arabic alphabet and the lunar cycles, every reader familiar with the Šayḫ al-Akbar's works will recognise subjects running through his writings”³⁸.

En cualquier caso, considerando que estas ideas también están de algún modo presentes en Sahl al-Tustarī o, en algún caso, en las *Rasā'il* de los Ijwān al-Şafā', la misma Addas, con cuya visión al respecto concuerdo, puntualiza más adelante que “it would be wise not to exaggerate, but also not to minimise, the influence of Ibn Masarra on the thought of Ibn 'Arabī”³⁹.

³⁶ ŶA'FAR AL-ŞADIQ – «Le Tafsīr mystique...», 188, y Nwya, *Exégèse coranique...*, 167.

³⁷ Gril, “La science des lettres...”, 428.

³⁸ ADDAS, CL. – “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabī”. in S. Khadra Jayyusi (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1993, vol. II, 919.

³⁹ *Ibidem*.

8. Diálogo y eslabón desde Ibn Masarra a Ibn ‘Arabī: acerca de la Morada de las Cinco columnas mencionadas en *Futūhāt makkiyya*

Adentrándonos más en esa herencia y transmisión directa y con todos los antecedentes de conceptos, términos y obras nos detenemos en el punto que hemos introducido al que íbamos a llegar. En un célebre pasaje⁴⁰ del capítulo 272 de *al-Futūhāt al-makkiyya* sobre la Unidad divina (*aḥadiyya*), ésta se representa simbólicamente como una casa o habitación (*bayt*)⁴¹ impenetrable sostenida por cinco columnas o pilares, uno de los cuales está adherido a la pared exterior, pero fuera de la habitación.

Según Ibn ‘Arabī explica, aunque este quinto pilar forma parte de esta morada espiritual (*manzil*)⁴², no pertenece a ella en exclusiva, sino que se encuentra también en las demás moradas (*manāzil*).

Asín tradujo parcialmente este pasaje en que Ibn ‘Arabī menciona, con el título de *K. al-Hurūf*, el *Libro de los significados de las letras* de Ibn Masarra. De esta mención dedujo Asín que la imagen de la casa con cinco columnas procedía del pensamiento masarrí y relacionó las columnas con los cinco principios del Pseudo-Empédocles árabe.

Sin embargo, una nueva lectura del texto pone en cuestión todos los postulados del Pseudo-Empédocles, plotinianos, mu‘tazilíes y bātiníes que, a partir de este pasaje de Ibn ‘Arabī, mal interpretado y fuera de contexto, proyecta Asín en un Ibn Masarra a quien, en realidad, se desconocía entonces casi por completo. Digámoslo con las lúcidas palabras de cautela autocrítica que anota el propio Asín: “Huelga repetir que toda esta exégesis del enigma [de la habitación] es hipotética. No tiene más valor que el de un ensayo de adivinación”⁴³. Lamentablemente, Asín Palacios –cuyas obras, por otra parte, tanto nos han inspirado, dándonos a conocer a Ibn Masarra, a Ibn ‘Arabī y tantas otras cosas–, no reconstruyó, ni adivinó el pensamiento de Ibn Masarra, sino que básicamente se lo inventó, recreando un pensamiento pseudo-masarrí acorde a su fascinación con el Pseudo-Empédocles.

Tanto Asín, como ‘Afīfī⁴⁴ y, más tarde, Corbin⁴⁵, habían comentado este pasaje sin poder dar una explicación del número de los pilares mencionados⁴⁶, ni del hecho

⁴⁰ *Fut.* IV (ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya), 315-316.

⁴¹ Nótese que el término remite también a la Casa (*bayt*) por excelencia, la Kaaba.

⁴² Ibn ‘Arabī explica en numerosas ocasiones que el término *manzil* (pl. *manāzil*) es, para él, sinónimo de azora (*sūra*). V. *Fut.* I, p. 192; II, 429. Cf. CHODKIEWICZ, M. – “Ibn ‘Arabī dans l’oeuvre de Henry Corbin”. in *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*. París: EPHE, 2005, 85. El artículo incluye las pp. 81-91, y el tema en cuestión se trata en 85-86.

⁴³ V. Asín, *Ibn Masarra*, 92, nota 1.

⁴⁴ V. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*. Lahore, 1964 (2ª ed.), 76.

⁴⁵ V. CORBIN, H. – *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*. París: Flammarion, 1958 (2ª ed. 1975), 175.

⁴⁶ La que dio Asín, como veremos más adelante, era una mera conjetura, no una explicación satisfactoria coherente con el contexto del pasaje.

de que el quinto pilar sea exterior y no pertenezca sólo a este edificio, ni del hecho de que algunos hombres de develación consideren que esta morada reposa sobre seis pilares –y no sólo cinco, sin que esto constituya una contradicción–, ni de la mención de un “segundo dinar” por el cual se accede a esta morada (*dujūl li-hād'ā l-manzil*) y un “cuarto dinar” que es su final (*nihāya*).

Como ha demostrado elocuentemente M. Chokiewicz⁴⁷, estos estudiosos se vieron obligados a eludir estas cuestiones debido a que no sabían que cada una de las 114 *manāzil* de la sección titulada *faṣl al-manāzil* de *Futūhāt* corresponde, en orden inverso, a cada una de las 114 azoras del Corán.

El citado capítulo 272 corresponde en particular a la azora *al-ljlās* (112) y por ello se titula “*manzil* de la trascendencia de la Unidad (*tanzīh al-tawhīd*)”.

En realidad, tras una lectura atenta del contexto, resulta obvio que toda la sección constituye un comentario de *al-ljlās*. El problema reside en que un pasaje de Ibn 'Arabī no debe interpretarse fuera de su contexto y sin tener en cuenta sus referentes escriturarios. Como explica Chodkiewicz:

“La descripción de este edificio (*bayt*) toma ahora, en referencia a esta azora, su pleno sentido: los cuatro pilares internos son las cuatro aleyas de *al-ljlās*, de modo que el quinto –el que está en el exterior– es la *basmala*, que no pertenece únicamente a esta azora, puesto que también figura al comienzo de las demás [salvo una]. Si algunos hablan más bien de seis pilares, esto se debe a que, como señala Suyūfī⁴⁸, existen recensiones que distinguen cinco aleyas (por división de la tercera: *lam yalid / wa-lam yūlad*), sin que ello afecte al texto de la azora”.

La *basmala*, que es la “coronación de las azoras (*tatwīy' al-suwar*)”, es la expresión de la Misericordia divina, que es “el intérprete (*tur'yūmān*), el mediador sin el cual el secreto del *manzil* sería radicalmente inaccesible para la criatura”.

Según Chodkiewicz, la expresión *wayh wāhīd*, “faz única”, empleada más adelante, se refiere al término *rahīm*, “Misericordioso”, el Nombre de Dios con que concluye la *basmala*. *Rahīm* es también una denominación del Enviado (C. 9: 128), que sería la columna que “posee una lengua elocuente que nos interpreta el sentido de los misterios...”⁴⁹.

Los dinares asociados al *manzil* –la traducción de Asín Palacios no llega hasta esa parte– son, según Chodkiewicz, designaciones simbólicas de dos letras. Más concretamente, creo que el uso del término *dīnār* (denario), relacionado con el verbo *dannara* (‘brillar’, ‘relucir’) y con el valor numérico propio del dinero, designa las luminosas letras del Corán en tanto que valores numéricos.

Así, el “segundo dinar” corresponde a la letra *bā*, cuyo valor numérico es 2, con la cual comienza la *basmala* y, por tanto, toda la “morada”.

⁴⁷ V. Chodkiewicz, “Ibn 'Arabī...”, 85-86.

⁴⁸ V. Suyūfī, *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*. El Cairo, 1328 h., I., 71.

⁴⁹ V. Chodkiewicz, “Ibn 'Arabī...”, 85-86.

Chodkiewicz interpreta que el cuarto dinar remite a la letra *mīm* (equivalente a 40, pero también a 4 en el sistema menor que hace abstracción de las decenas), que es la última del término *rahīm* con que acaba la *basmala*⁵⁰. Entiende, pues, que aquí se trata del *manzil* de la *basmala*, cuyo final es la *mīm*. Por mi parte, sin embargo, no veo motivo textual alguno para entender que estas referencias remitan a la *basmala* en exclusiva.

A mi parecer, Ibn ‘Arabī se refiere aquí al *manzil* de la azora en su integridad. En este caso se entendería, posibilidad que parece haber pasado desapercibida a Chodkiewicz, que el cuarto dinar corresponde a la letra *dāl* (con valor numérico 4) que es la letra final de la palabra *aḥad*, ‘Uno’, con la cual concluye la azora.

Por otra parte, nótese que, según el cómputo menor que reduce a unidades, tan a menudo empleado por Ibn ‘Arabī, el resultado numérico de la suma de las letras de la palabra *aḥad* ($1+8+4=13=1+3$) también es 4, el número perfecto que contiene la decena (según la fórmula $1+2+3+4=10$).

El cuatro corresponde asimismo a las cuatro orientaciones del cubo o de una habitación y, por tanto, a la Kaaba –que Ibn ‘Arabī menciona significativamente en este mismo pasaje⁵¹–.

Ibn ‘Arabī explica que el segundo dinar corresponde a la ‘virilidad espiritual’ (*li-l-ruḥūliyya*)⁵² y que este cuarto dinar corresponde a la plenitud de la hombría (*tamām al-ruḥūliyya*)⁵³. Esto se debe, por un lado, a que –como se ha señalado–, el 4 contiene la decena (10) que significa la plenitud y, por otro lado, al hecho de que corresponde al final –y, por tanto, a la plenitud– de esta azora 112 (nótese también, por otra parte, que $1+1+2=4$), que es la azora de la profesión de la Unidad divina y, por ende, de la hombría espiritual.

Luego menciona Ibn ‘Arabī por orden cuatro condiciones humanas: “La fe (*īmān*), la proximidad a Dios (*walāya*), la profecía (*nubuwwa*) y la condición

⁵⁰ En este sentido, podría haber interpretado también que los dinares se refieren al dos de la *rā’* (200) y al cuatro de la *mīm* (40) de la palabra *rahīm*.

⁵¹ Los cuatro lados y ángulos de la Kaaba corresponden a las cuatro orientaciones y a los cuatro *qutub* o polos de la jerarquía espiritual invisible. El cuatro es, en efecto, el número perfecto que contiene la decena ($1+2+3+4=10=1$) y significa también, por tanto, la unidad de lo múltiple.

⁵² Chodkiewicz no hace referencia a este dato que ha de explicarse en correlación con el sentido del cuarto dinar. Cabe entender que la condición de la verdadera hombría espiritual consiste en la sincera profesión de la Unidad formulada en *al-Ijlās*. Acaso haya una alusión a la condición bípeda del hombre (la palabra *raḥūl* es de la raíz de *riḥl*, ‘pie’), al dominio de la relación dual siervo-Señor, o a la condición ‘par’ del hombre con respecto a la condición impar de Dios (v. nota 35 *infra*). Nótese también, por otra parte, que la *rā’*, primera letra de esta palabra, cuyo valor numérico es 200, equivale también a 2 en el sistema menor.

⁵³ Sin comentar la relación de esto con lo siguiente, Chodkiewicz explica que el valor numérico de la *mīm* remite a la edad de 40 años. Según la tradición islámica, ésta es la edad de la plenitud física y espiritual en la que los profetas reciben la Profecía. V. *Idem*, nota 23. Entiendo que la *mīm* también remitiría entonces a Ādam y, sobre todo, a Muhammad, plenitud de la Profecía. En todo caso, creo que esto no basta para explicar que el segundo dinar corresponda a la *ruḥūliyya* y el cuarto a su plenitud.

de Enviado legislador (*risāla*)⁵⁴. Se entiende que estas cuatro posibilidades –precisamente cuatro– constituyen la plenitud del ser humano, la plenitud de la virilidad espiritual manifestada en los Enviados.

Tras este análisis del pasaje, vemos cómo la interpretación o ‘reconstrucción’ filosófica plotiniana que hace Asín de este “símbolo arquitectónico” cuya autoría atribuye a Ibn Masarra, interpretación según la cual la habitación es “una representación plástica de su doctrina de las cinco sustancias, personificadas en las cinco columnas que sostienen el edificio del cosmos”⁵⁵, carente de fundamento, se desmorona.

Tanto Asín como ‘Afīfī pensaron que la mención del *K. al-Hurūf* de Ibn Masarra en este pasaje significaba que Ibn ‘Arabī había tomado de Ibn Masarra la imagen de la casa con las cinco columnas. Chodkiewicz discrepa y comenta que “la lectura del *K. al-Hurūf* [que conocía en la edición de Ŷa’far] permite verificar que Ibn ‘Arabī únicamente hace alusión a lo que Ibn Masarra dice a propósito de la *basmala*”⁵⁶. No precisa nada más al respecto, pero la lectura confirma que, en efecto, como ya había explicado Emilio Tornero⁵⁷, no hay en el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* ninguna mención de una casa de cinco columnas. Sin embargo, los comentarios de Ibn Masarra a propósito de la *basmala* sí guardan estrecha relación con el contenido del pasaje. El sufi cordobés explica que la *basmala* corresponde al más elevado de los grados que integra todos los significados del Corán. A partir de la *basmala* se conocen todos los otros Nombres.

Esta definición de la *basmala* corresponde, pues, a la del citado pasaje de Ibn ‘Arabī, en el que éste dice que “es como un intérprete (*turḡumān*) entre nosotros y entre los conocimientos que confieren las diversas moradas/azoras (*manāzil*), tal como ha hecho notar Ibn Masarra al-Ŷabalī en su *K. al-Hurūf*”. Pues bien, el texto de Ibn Masarra que inspira esta referencia dice así:

“El número de los grados del Paraíso corresponde al número de las aleyas del Corán y, asimismo, al número de los Nombres [divinos]. Cada uno de los grados del Paraíso se divide a su vez en diversos grados, así como cada uno de los nombres de Dios tiene en sí mismo diversos estadios, a excepción del Nombre Supremo que integra la totalidad de los nombres y sublimes atributos y es el que difunde la gracia (*raḥma*) sobre todas las criaturas. A él están, pues, vinculados todos los seres engendrados (*mukawwanāt*) y es el fin de la gnosis (*ma’rifā*) y la meta final del deseo

⁵⁴ Añade el autor, con respecto a estas condiciones, la siguiente alusión simbólica: “No hay una quinta que sea la quinta de cinco, pero puede haber una quinta que sea la quinta de cuatro (*jāmis arba`a*)”. ¿Se refiere tal vez a un aspecto particular de la *walāya* relacionado con su condición de Sello de la Santidad muhammadi? Luego remite a diversos pasajes coránicos y explica cómo la co-presencia de Dios hace par todo lo impar, de modo que sólo Él es Uno impar. Tal vez esto explique que los dinares correspondientes a la *ruḡuliyā* sean pares.

⁵⁵ V. Asín, *Ibn Masarra*, 92.

⁵⁶ Chodkiewicz, “Ibn ‘Arabī...”, nota 21.

⁵⁷ V. Tornero, “Noticia...”, 60.

[espiritual]. Todos los demás nombres aparte de éste [es decir, del Nombre Supremo] tienen en sí mismos estadios (*marātib*) y grados (*dara'yāt*), tienen [también una relación de] separación (*infiṣāl*) o conexión (*ittiṣāl*) en razón de la receptividad de las criaturas con respecto a ellos, tienen [asimismo] una condición general (*ʿumūm*) y una condición particular (*juṣūṣ*) en virtud de su distinción, y tienen [además] un modo de manifestación (*iḥbār*) y un modo de ocultación (*ijfāʿ*), según su sutileza (*lutf*) con relación a la totalidad de los nombres.

El más general [y comprensivo] de todos ellos es “En nombre de Dios, el Omnicompasivo, el Misericordioso (*bism Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm*)”, que es el primero, el más elevado y el más noble de los grados e integra [todas] las sutilezas del Corán y lo más delicado de sus significados porque procede del nombre oculto por el cual se conoce a Dios con justo y verdadero conocimiento. Asimismo, a partir [del grado] de la divinidad (*ulūhiyya*) [correspondiente al nombre *Allāh*] se conoce la generalidad (*ʿumūm*) de Sus nombres. A partir del [nombre el] Omnicompasivo (*al-Raḥmān*) se manifiesta la diferenciación de Sus atributos (*inqisām ṣifāti-hi*). A partir del [nombre el] Misericordioso (*al-Raḥīm*) se ha clarificado su manifestación y su distinción (*juṣūṣ*) en grados (*rutab*) [...]”⁵⁸.

9. A modo de conclusión

El análisis presentado evidencia la relevancia de Ibn Masarra en el desarrollo de la Ciencia de las Letras y su influencia sobre Ibn ʿArabī, destacando cómo la exégesis esotérica del primero encuentra eco en las interpretaciones metafísicas y espirituales del segundo. Ibn Masarra, pionero en la interpretación de las letras coránicas como instancias metafísicas, estableció un marco hermenéutico en el cual el lenguaje, más allá de su dimensión convencional, se erige como una manifestación de la Palabra divina. Este enfoque fue clave para la formación de la espiritualidad islámica, situando las letras como principios constitutivos de la creación y como guías en el viaje espiritual hacia lo divino.

Ibn ʿArabī, máximo exponente del sufismo retomó y transformó estas ideas, integrándolas en una cosmología más amplia que articula simbologías como la «morada de las cinco columnas», también derivada de su influencia masarrí. Aunque algunos estudios iniciales, como los de Asín Palacios, malinterpretaron las bases de estas doctrinas vinculándolas a corrientes ajenas al islam, investigaciones posteriores han demostrado que tanto Ibn Masarra como Ibn ʿArabī fundamentaron

⁵⁸ V. *Jawāṣṣ al-hurūf*, ms. 132-133, y *supra*, 201-202 (en árabe) y 293-294 (en traducción). La continuación del texto también sería aquí pertinente, pero puede consultarse allí.

su pensamiento en la hermenéutica coránica, evitando anacronismos y reafirmando la conexión entre el texto revelado y la estructura ontológica del universo.

Finalmente, el diálogo conceptual entre estos pensadores subraya la continuidad de una tradición interpretativa que fusiona metafísica, espiritualidad y lenguaje, destacando la centralidad del Corán como espejo del universo y guía del alma humana hacia la verdad trascendente. La obra de ambos ilumina, así, el papel de la hermenéutica sufí en la integración de conocimiento esotérico y experiencia mística.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. – *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Jayyusi. Leiden: Brill, 1992-3, 2 vols.
- AA. VV. – *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Naşr y O. Leaman. Londres: Routledge, 1996, 2 vols.
- ‘ABD AL-NŪR – *Ijwān al-şafā’*. El Cairo, 1373/1954.
- ABŪ NU‘AYM – *Hilyat al-awliyā’ wa-tabaqāt al-aşfiyā’*, 10 vols., El Cairo, 1932-9.
- ADDAS, CL. – *Ibn Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989.
- ADDAS, CL. – “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī”. in S. Khadra Jayyusi (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1993, vol. II, 909-933.
- ADDAS, CL. – *Une Victoire Éclatante. Le Verus Propheta dans la doctrine d’Ibn ‘Arabī*. s. l., 2005.
- (AL-)ADLŪNĪ AL-IDRĪSĪ, M. – *Ibn Masarra wa-madrasatu-hu*. Casablanca: Dār al-Īqāfa, 2000.
- ALADDIN, B. (ed.) – *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*. Damasco: IFPO, 2007.
- ANTÓN PACHECO, J. A. – *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro*. Barcelona: Symbolos, 1988.
- ANTÓN PACHECO, J. A. – *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- ARBERRY – *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, vol. I (Mss. 3001-3250), Dublín: Emery Walker Ltd., 1955. (La exposición del contenido del manuscrito 3168 ocupa las pp. 68-69).
- ARBERRY – *Pages from the Kitāb al-Lumā’*. Londres, 1974.
- ARBERRY – *EP* (ed. fr.), III, “Ibn Masarra”, 1965, 892-96.
- ASÍN PALACIOS, M. – *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid: Imprenta Ibérica-E. Maestre, 1914; reimp. en *Obras escogidas*, Madrid: CSIC, 1946, vol. I, 1-216. Versión inglesa: *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*. Leiden: Brill, 1978.
- ASÍN PALACIOS, M. – *Ibn al-‘Arīf, Maḥāsīn al-maḥālis*, ed. crítica de Asín con trad. Francesa. París: Geuthner, 1933; trad. y estudio de Asín Palacios, *Mahasīn al-machalis* de Ibn al-‘Arīf. Málaga: Sirio, 1987.
- ASÍN PALACIOS, M. – *Abenḥázam de Córdoba y su historia crítica de las ideas*. Madrid, 5 vols., 1927-1932.
- ASÍN PALACIOS, M. – *Ibn ‘Arabī. La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces*, 2ª. ed. Madrid: Hiperión, 1981 (1ª. ed. 1935). Intr. y trad. parcial de la *Risālat al-quds*.

- ASÍN PALACIOS, M – *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992. Reimpresión de los tres ensayos del autor concernientes a Ibn Masarra, Ibn al-‘Arīf e Ibn ‘Abbād de Ronda.
- AVICENA – *Tis` rasā` il fī l-ḥikma wa-l-tabī`iyyāt*. Estambul, 1880.
- BADAWĪ, ‘A. – *Neoplatonici apud Arabes*. El Cairo: al-Nahda, 1955.
- BADAWĪ, ‘A. – *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. París, 1968.
- BADAWĪ, ‘A. – *Histoire de la philosophie en Islam*. París: J. Vrin, 1972, 2 vols.
- BLACHERE, R. – *Livre des catégories des nations*. París: Larousse, 1935 (trad. franc. del *Fabaqāt al-umam* de Ṣā`id al-Andalusī).
- BÖWERING, G. – *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1980.
- BÖWERING, G. – *EI2* (ed. fr.), VIII, “Sahl al-Tustarī”, 1993, 869-71.
- (AI-)BUJĀRĪ, K. – *al-Ŷāmi` al-saḥīḥ*, ed. L. Krehl y W. Juynboll. Leiden: Brill, 1862-1908, IV vols.; *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, trad. Muḥammad Muḥsin Khān, IX vols. Medina, s.d., VI vols.; *Īdem*, Ashraf, Lahore, 1978-80; trad. francesa de O. Houdas y W. Marçais, *Les traditions islamiques*, París, 1903-1914 (reimp. 1970), IV vols.; trad. francesa de G. H. Bousquet, *L’authentique tradition musulmane. Choix de hadīths*. París: Fasquelle, 1964 (reimp. 1980); *Ṣaḥīḥ al-Bukhari: The Early Years of Islam*, trad. Muḥammad Asad. Gibraltar: Dār Al-Andalus, 1981 (1ª ed. Lahore, 1938); al-Zubaydī, Zayn al-Dīn Aḥmad, *Muḥtaṣar ṣaḥīḥ al-Bujārī*. Beirut: Dār al-Nafā`is, Beirut, 1995 (reimp. 1996); con el comentario de al-Qastallānī; en los márgenes el *Ṣarḥ* de al-Nuwawī al *Ṣaḥīḥ* de Muslim. El Cairo: Būlāq, 1304-1305, 10 vols.
- (AI-)BŪNĪ, A. b. ‘Alī – *Ṣams al-ma`ārif wa-latā`if al-`awārif*, Matba‘at Mustafā Muḥammad, El Cairo, s.d.; *Ṣams al-ma`ārif al-kubrā*, Túnez: Maktabat al-Manār, s. d.
- (AI-)BŪNĪ, A. b. ‘Alī – *K. al-Anmāt*, ms. 946 de la Biblioteca de El Escorial.
- CHITTICK, W. C. – *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-Arabī’s Metaphysics of Imagination)*, Nueva York: State University of New York Press, 1989. Reseña de Martin Lings en *Journal of Islamic Studies*, vol. II, nº. 1, 1991, pp. 92-97.
- CHITTICK, W. C. – *The Self-Disclousure of God*. Nueva York: SUNY, 1998.
- CHITTICK, W. C. – *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: SUNY, 1983.
- CHODKIEWICZ, M., et al. – *Les Illuminations de la Mecque*, textos escogidos de Fut. (con la colaboración de W. Chittick, D. Gril y J. Morris), París: Sindbad, 1988.
- CHODKIEWICZ, M., et al. – *Un océan sans rivage: Ibn ‘Arabī, le Livre et la Loi*, París: Seuil, 1992, 218 pp.
- CHODKIEWICZ, M., et al. – “Ibn ‘Arabī dans l’oeuvre de Henry Corbin”. in *Henry Corbin: Philosophies et sagesses des religions du Livre*. París: EPHE, 2005, 81-91.

- Corán, El.* – intr. y trad. Julio Cortés. Madrid: Editora Nacional, 1979; 1984 (2ª ed.). Barcelona: Herder, 1999.
- CORBIN, H. – *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris: Flammarion, 1958 (2ª ed. 1975).
- CORBIN, H. – *L'Alchimie comme art hiératique*, L'Herne. Paris, 1986.
- CORBIN, H. – *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shi'ite*. Paris, 1961; 2ª ed. con el título *Corps spirituel et Terre céleste*. Paris: Buchet/Chastel, 1979; trad. española de C. Crespo, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*. Madrid: Siruela, 1996.
- CORBIN, H. – *Temple et contemplation*. Paris: Flammarion, 1981.
- CORBIN, H. – *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris: Berg International, 1982.
- CORBIN, H. NASR, S. H. y YAHIA, O. – “La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, *Historia de la Filosofía: Del mundo romano al Islam medieval*. Madrid: Siglo XXI, 1972, 6ª ed. 1984.
- CUELLAS MARQUÉS, A. – *al-Marqaba al-'ulyà de al-Nubāhī: La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo* (ed. a cargo de Celia del Moral). Granada: Universidad de Granada, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. – “La persecución antimasarrí durante el reinado de 'Abd al-Rahmān al-Nāṣir li-Dīn Allāh según Ibn Hayyān”, *Al-Qantara* 2 (1981), 51-67, y 3 (1982), 483-484.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. – “Islamic Thought in the Iberian Peninsula”. in S. Khadra Jarryusi (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*, vol. II, 777-780.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. – *Historia del pensamiento en el mundo islámico. II. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, 25-37.
- DELADRIÈRE, Roger – *Junayd: Enseignement spirituel*. Paris: Sindbad, 1983.
- DELADRIÈRE, Roger – *Ibn al-'Arabī: La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*. Paris: Sindbad, 1988, 404 pp. ; traducción española de F. García Albadalejo, *Ibn al-'Arabī: La maravillosa vida de Dhū-l-Nūn, el Egipcio*, Col. Ibn al-'Arabī. Murcia: ERM, 1991, 534 pp.
- DORNSEIFF, F. – *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig/Berlín, 1925.
- DOZY, R. P. A. – *Essai sur l'histoire de l'islamisme*. Paris, 1879.
- DOZY, R. P. A. – *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, 2ª ed. por Leví-Provençal. Leiden, 1932, 3 vols.
- DOZY, R. P. A. – *Historia de los musulmanes de España. Tomo III. El Califato*. Madrid: Turner, 1988.
- Encyclopédie de l'Islam*: 1ª ed. (E1). Leiden, 1913-1934, 4 vols. y suplemento; 2ª ed. (E12). Leiden, 1960-83, 5 vols., y sigue su curso de publicación.
- E12 (ed. fr.) – VIII, Böwering, G., “Sahl al-Tustarī”, 1993, 869-71.
- E12 (ed. fr.) – III, Arnáldez, R., “Ibn Masarra”, 1965, 892-96.

- EI2* (ed. fr.) – vol. III, Fahd, T., “Hurūf (‘Ilm al-),” 616-617.
- Ernst, C. W. – “Mystical Language and the Teaching Context in the Early Lexicons of Sufism”, *In Mysticism and Language*, ed. S. Katz. Oxford: Oxford University Press, 1992, 181-201.
- ERNST, C. W. – *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: SUNY, 1985.
- FAHD, Toufic – *La Divination arabe*. Estrasburgo, 1966.
- FAHD, Toufic – en *EI2*, vol. III, 616-617, “Hurūf (‘Ilm al-).”
- (Al-)FĀRĀBĪ – *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi. Beirut: Dar el-Machreq, 1969 (2ª ed. 1990).
- FARRUKH – *Ijwān al-ṣafā*. Beirut, 1373/1953.
- FIERRO, M. – *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: IHAC, 1987.
- FIERRO, M. – “The introduction of the *ḥadīth* in al-Andalus”. *Der Islam* 66 (1989), 68-93.
- FIERRO, M. – “Una refutación contra Ibn Masarra”. *Al-Qantara* X (1989), 273-75.
- FIERRO, M. – “Heresy in al-Andalus”. in S. Khadra Jayyusi – *The Legacy of Muslim Spai*, II, 898-900.
- FIERRO, M. – “Bātinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/934), author of the *Rutbat al-Hakīm (Picatrix)*”. *Studia islamica* 84 (1996), 105-106.
- GALTIER, É. – Les Mystères des Lettres Grecques, editado en copto y traducido por A. Hebbelynck. París-Lovaina, 1902. Émile Galtier corrigió esta traducción y la publicó en el *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie du Caire*. El Cairo, Tomo 2, 1902, 139-162.
- GARRIDO, P. – “El tratado de las letras (*Risālat al-ḥurūf*) del sufí Sahl Al-Tustarī”. in *Anuario de Estudios Filológicos* XXIX (2006), 87-100.
- GARRIDO, P. – “Situación actual de los estudios sobre Ibn Masarra de Córdoba, precursor de Ibn ‘Arabī” in *Estudios Humanísticos – Filología* 29 (2007), 443-454.
- GARRIDO, P. – “IBN MASARRA”. in J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez, *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I]* 4, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), nº 788, 150-154.
- GARRIDO, P. – “Edición crítica del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra”. *al-Andalus Magreb* 14 (2007), 51-89.
- GARRIDO, P. – “Edición crítica de la *Risālat al-ʿIṭibār* de Ibn Masarra de Córdoba”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 56 (2007), 81-104.
- GARRIDO, P. – “Estudio y edición de la *Risālat al-Ḥurūf* del sufí Sahl al-Tustarī (con traducción de la sección sobre *Yā`-Sīn* y de los pasajes de su *Tafsīr* que tratan de las letras)”. *Anaquel de Estudios Árabes* 19 (2008), 67-79.

- GARRIDO, P. – “Traducción anotada de la *Risālat al-ʿIṭibār* de Ibn Masarra de Córdoba”. *Estudios Humanísticos – Filología* 30 (2008), 139-163.
- GARRIDO, P. – Ibn Masarra: *Obra completa conocida...* (v. Ibn Masarra).
- GARRIDO, P. – (eds.), *El viaje interior entre Oriente y Occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn ʿArabī*. Madrid: Mandala (Col. Alquitara), 2008.
- Gloton, Maurice – *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*. Beirut/Paris: Albouraq, 2002.
- GOICHON, A. M. – *Le récit de Hayy ibn Yaqzān commenté par les textes d'Avicenne*. Paris, 1959.
- GOLDZIEHER, I. – *Le livre d'Ibn Toumert*. Argel, 1903, pp. 66-69.
- GOODMAN, L. E. – “Ibn Masarra”. in S. H Nasr y O. Leaman (ed.) – *History of Islamic Philosophy*, 277-291.
- GRAHAM, W. A. – *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Paris: Mouton, 1977.
- GRIL, D. – “La science des lettres”. in M. Chodkiewicz *et al* (ed.) – *Les illuminations de La Mecque*. Paris: Sindbad, 1988, 385-487.
- GRIL, D. – “L’interprétation par transposition symbolique, selon Ibn Barraġān et Ibn ʿArabī”. in B. Aladdin (ed.) – en *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d'Ibn ʿArabī*. Damasco: IFPO, 2007, 147-161.
- HALLAY, H. Ibn M. – *Akhbār al-Hallāj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam*, ed. y trad. de Louis Massignon and Paul Kraus, *Études Musulmanes*, IV, 3ª ed. Paris: Vrin, 1957.
- HALLAY, H. Ibn M. – *Dīwān al-Hallāy*, ed. y trad. De Louis Massignon. Paris: Editions du Sud, 1954; ed. Saʿdī Ḍannāwī. Beirut: Dār Ṣādir, 1998; ed. Muḥammad Bāsil. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2004.
- HALLAY, H. Ibn M. – *Kitāb at-Fawāsīn* (texto árabe con la versión de Baqlī, ed. y trad. de Louis Massignon). Paris: Librairie Paul Geuthner, 1913; 2ª ed. Paris, 1957.
- HALLAY, H. Ibn M. – *Kitāb at-Fawāsīn*, ed. Paul Nwyia, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 47 (1972), 183-238.
- HALLAY, H. Ibn M. – *The “Tawasin” of Mansur al-Hallaj*, tr. Aisha Abd ar-Rahman at-Tarjumana. Berkeley: Diwan Press, 1974.
- (Al-)Ḥakīm, al-Tirmidī: v. (al-)Tirmidī, al-Ḥakīm.
- HAMDĀN, ʿAbd al-Hamīd S. – *ʿIlm al-ḥurūf wa-aqtābu-hu*. El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1990.
- HEER, N. – “Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ḥakīm at-Tirmidhī”. in James Kritzeck y R. Bayly Winder (ed.) – *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitt*. Londres, 1960.
- HUŪWĪRĪ, ʿAlī Ibn ʿUṭmān – *Kaṣf al-Maḥyūb*, ed. V. A. Zukowskij. Leningrado, 1926.

- HUŶWĪRĪ, `Alī Ibn `Uṯmān – *The “Kashf al-Maḥjūb”, the Oldest Persian Treatise on Sufism*, trad. Reinold A. Nicholson, reimpression. Londres: Luzac, 1976.
- (AL-)HUMAYDĪ (m. 488 H./1095) – *Ŷadʿwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus* (ed. Muḥammad Zāhid al-Kawṯarī). El Cairo, 1901; *Ŷudʿwat al-muqtabis fī tāriḡ `ulamāʿ al-Andalus* (ed. Ibrāhīm al-Abyārī). El Cairo/Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī/Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1990 [Ibn Masarra: vol. I, n° 83, 109-110].
- IBN AL-`ABBĀR – *Kitāb al-takmila li-kitāb al-ṣila*, ed. `Abd al-Salām al-Harrās, 4 vols. Casablanca, s. d.; ed. F. Codera, Madrid, 1887-89; ed. M. Alarcón y A. González Palencia, Madrid, 1915; ed. A. Bel y M. Ben Cheneb. Argel, 1920; ed. al-Husaynī. El Cairo, 1955; ed. Ibrāhīm al-Abyārī. El Cairo-Beirut, 1989.
- IBN `ARABĪ – *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. El Cairo, 1329 H., IV vols. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyya, (con índices de Aḥmad Šams al-Dīn), 1999, IX vols.
- IBN `ARABĪ – *El secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: ERM, 1997.
- IBN `ARABĪ – *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. `Afīfī. Beirut, 1946.
- IBN `ARABĪ – *La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces* (estudio y trad. de M. Asín Palacios), 2ª. ed. Madrid: Hiperión, 1981 (1ª. ed. 1935); *Sufis of Andalusia* (estudio y trad. de R. W. Austin). Londres: George Allen & Unwin, 1971.
- IBN `ARABĪ – *K. al-Abādila*, ed. `Abd al-Qādir Aḥmad `Atāʿ. El Cairo: al-Azhar, 1969.
- IBN `ARABĪ – *Iṣtilāḥāt al-Šayḡ al-Akbar Muḡyī l-Dīn Ibn al-`Arabī: Mu`yam Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya*, introd. y ed. de Bassām `Abd al-Waḥḥāb al-Ŷābī. Beirut: Dār al-Imām Muslim, 1990, 80 pp.
- IBN `ARABĪ – *La vie merveilleuse de Ḍū l-Nūn l'Egyptien*, (est. y trad. de R. Deladrière). París: Sindbad, 1988; *La maravillosa vida de Ḍū l-Nūn el Egipcio*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1991.
- IBN `ARABĪ – *Rasāʿil Ibn `Arabī*. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.
- IBN `ARABĪ – *Le Livre du Mīm, du Wāw et du Nūn*, ed. Gilis. París: Albouraq, 2002.
- IBN AL-`ARĪF – *Maḥāsīn al-maḡālis*, ed. crítica de Asín con trad. Francesa. París: Geuthner, 1933; trad. y estudio de Asín, *Mahasīn al-machalis*. Málaga: Sirio, 1987.
- IBN AL-`ARĪF – *Miftāḥ al-sa`āda wa-taḥqīq tarīḡ al-sa`āda*, recopilación de Abū Bakr `Atīḡ b. Mu`min, ed. e intr. `Iṣmat `Abd al-Latīf Dandaš. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- Ibn Barraḡān – *Šarḥ asmāʿ Allāh al-ḡusnā* (*Comentario sobre los más bellos nombres de Dios*), ed. e int. de Purificación de la Torre. Madrid: CSIC, 2000.
- Ibn Barraḡān – *Tafsīr al-Qur`ān*, inédito, v. Yusuf Aga 4744-4745-4746 (siglo XIII d. C.). Konia, y otras copias.
- Ibn Barraḡān – *K. Īdāḥ al-ḡikma bi-aḡkām al-`ibra*, inédito, v. el ms. Mahmud Pasha 3-4 (2 tomos de 275 y 262 fols.), 596 H.
- IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ – *al-Ḍajīra fī Maḥāsīn ahl al-Ŷazīra*, ed. Iḡsān `Abbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979.

- IBN BAŠKUWĀL – *Kitāb al-šila fī ta'rīj a'immat al-Andalus*, ed. Codera y Ribera. Madrid, 1882-3; ed. al-`Attār. El Cairo, 1955; ed. Ibrāhīm al-Abyārī. Beirut-El Cairo, 1989.
- IBN AL-FARADĪ (m. 403 H.) – *Tārīj al-`ulamā' wa-l-ruwāt li-l`ilm bi-l-Andalus*, ed. F. Codera. Madrid: B.H.A., 1892 [n° 650 y n° 1202]; *Tārīj `ulamā' al-Andalus* (ed. Rūhiyya `Abd al-Rahmān). Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1997 [sobre Ibn Masarra, n° 1204, pp. 323-324; sobre su padre, n° 652, pp. 179-180].
- IBN HĀRIṬ AL-JUŠANĪ – *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn (Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus)*, estudio y ed. crítica M. L. Ávila y L. Molina. Madrid, 1992.
- IBN HĀRIṬ AL-JUŠANĪ – *Ta'rīj quḍāt Qurtuba*, ed. y trad. J. Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*. Madrid, 1914.
- IBN HAYYĀN – *Al-Muqtabas* [vol.] V, ed. P. Chalmeta con la colaboración de F. Corriente y M. Šubḥ. Madrid: I.H.A.C., 1979 [sobre Ibn Masarra, v. pp. 20-21]; trad. M. J. Viguera y F. Corriente, F., *Crónica del califa `Abdarrahmān III an-Nāšir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza, 1982.
- IBN ḤAZM, A. M. – *al-Fiṣal fī l-milal*, ed. El Cairo, 1321 H./1903, 1341/1923 y 1347/1926 [sobre Ibn Masarra, v. esp. vol. IV, pp. 198-200]; trad. de M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba*. Madrid, 1927-1932, 5 vols.; ed. Beirut, 1395/1975. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1406/1986, 3 vols.
- IBN `IDĀRĪ – *al-Bayān al-mugrib*, partes I y II, ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, 2 vols. Leiden, 1948 y 1951; parte III, ed. E. Lévi-Provençal. Paris, 1930; reed. con vol. 4, ed. I. `Abbās, 4 vols. Beirut, 1983.
- IBN `IYĀḌ – *Tārīj*, ed. M. Ibn Šarīfa. Rabat, 1982.
- IBN JAYR – *Fahrasa*, ed. F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1894-5; ed. M. F. Manšūr. Beirut, 1998; ed. Ibrāhīm al-Abyārī. El Cairo, Beirut, 1989, 2 vols.
- IBN JĀQĀN – *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta'annus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, ed. M. `A. Šawābika. Beirut, 1983.
- IBN AL-MANZŪR, M. – *Lisān al-`arab*, Beirut: Būlaq, 1300-13007 H., 20 vols. Beirut, 1955-56, 15 vols.
- IBN MASARRA – *Kitāb Jawāšš al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-ušūli-hā*, en *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī*, ed. M. K. Ŷa'far. El Cairo, 1978, 311-344.
- IBN MASARRA – *Risālat al-I'tibār*, *Idem*, 346-60; y en la revista *Orita* 34 (2003), trad. J. Kenny, 1-26.
- IBN AL-NADĪM, Abū l-Faraḡ – *K. al-Fihrist*, ed. G. Flügel. Leipzig, 1871; ed. Fuck. Lahore, 1374/1955.
- IBN AL-NADĪM, Abū l-Faraḡ – *The Fihrist of Ibn al-Nadīm*, ed. y trad. inglesa de B. Dodge, 2 vols. Nueva York y Londres, 1970.

- IBN SĪNĀ, ABŪ 'ALĪ – “*Risāla fī l-'išq*”: *Traitée sur l'amour*, ed. A. Mehren, Leiden, 1894.
- IBN SĪNĀ, ABŪ 'ALĪ – “Al-Risāla al-nayrūziyya fī ma'ānī al-hurūf al-hiḡā'iyya” en *Tis' rasā'il fī al-ḡikma wa-l-tabī'iyyāt*. El Cairo, 1908.
- IBN AL-ŠAYJ AL-BALAWĪ – *Kitāb Alif-bā'*, ed. El Cairo, 1287/1870, II vols.
- IFRAG, G. – *Histoire universelle des chiffres*. París: Seghers, 1981.
- IJWAN AL-ŠAFA' – *Rasā'il*. Beirut, 4 vols., 1957; ed. en 12 vols. Beirut, 1377/1958.
- JAYYUSI, S. Kh. (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1993, II vols.
- (AI-)JUŠANĪ: v. Ibn Hārit' al-JušanĪ.
- KĀLĀBĀDĪ, A. B. – *The Doctrine of the Sufis*, trad. A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1935/1978.
- KĀLĀBĀDĪ, A. B. – *K. al-Ta'arruf li-mad'hab ahl al-taṡawwuf*. El Cairo, 1960.
- KAMRAN, G. – *Ana al-Haqq Reconsidered*, con la trad. del *Kitāb al-Fawāsīn* de Husayn b. MAŢŠŪR AL-HALLĀŶ. Lahore: Naqsh-e-Awwal Kitab Ghar, 1398 H.
- KENNY, J. – “Ibn Masarra: his *Risālat al-i'tibār*”. *Orita* 34 (2002) 1-26.
- KHAN, K. S. K. – *The Secret of Anā al-Haqq*, Sh. Muḡammad Ashraf. Lahore, 1965.
- KRAUS, P. – *Ŷābir ibn Hayyān – Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam (1942)*. París: Les Belles Lettres (reed.), 1986.
- LANE POOLE, S. – *The Brotherhood of Purity*. Lahore, 1960.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. – “A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue”. *Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana*, XXVIII Dic (1954), 75-83.
- LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. – *Biblioteca de al-Andalus*, vols. 1-5 [*Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I*]. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009.
- LOMBA, J. – *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*. Zaragoza: Mira Editores, 2002.
- LORY, P. – *Jābir ibn Hayyān: Dix Traités d'alchimie*, int. y trad. París: Sindbad, 1983.
- LORY, P. – *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. París: Verdier, 1989.
- LORY, P. – “Ibn Masarra”. in J. Servier (ed.) – en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*. París: PUF, 1998, 663-635.
- LORY, P. – *La science des lettres en islam*. París: Dervy, 2004.
- MAKKI, A. F. – *Qūt al-qūlub fī mu'āmalāt al-maḡbūb*. El Cairo: al-Matba'a al-Maymūniyya, 1892-1893, 2 vols. El Cairo: al-Maktabat al-Husayniyya, 1932, 4 vols.
- MANDEL KHAN, G. – *El alfabeto árabe: estilos, variantes, adaptaciones caligráficas*. Madrid: Témpera, 2003.
- (AI-)MAQQARĪ AL-TILIMSĀNĪ – *Nafḡ al-tīb min guṡn al-Andalus al-ratīb wa-d'ikr waz'ri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb*, ed. Iḡsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968 (1398

- H.), 8 vols. [Sobre Ibn Masarra, v. vol. II, nº 14, 47-48, y 97, 150-151; vol. III, 178, y nº 12, 556, y vol. VI, 309].
- MARÍN, M. – “Muslim Religious Practices in al-Andalus (2nd/8th-4th/10th centuries). in S. Khadara Jayyusi (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*, vol. II, 890 y ss.
- MARÍN, M. – “La transmisión del saber en al-Andalus hasta 300/912”. *Al-Qantara* VIII (1987), 87-97.
- MARÍN, M. – “The early development of *zuhd* in al-Andalus”, *Shī’a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations* (ed. de F. De Jong). Utrecht: Publicaciones de M. Th. Houtsma Stichting, 1992, 83-96.
- MARQUET, Y. – *La philosophie des Ijwān al-Ṣafā’*. Argel, 1975.
- (AL-)MARRAKUSI, ‘Abd al-Malik – *Al-Ḍayl wa-l-takmila li-kitabay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, ed. Ihsān ‘Abbās. Beirut, 1964.
- (AL-)MARRAKUSI, ‘Abd al-Malik – *Kitāb al-Mu’yib*, ed. Dozy. Leiden, 1845; trad. francesa de Fagnan. Argel, 1893.
- MASSIGNON, L. – *La Passion d’al-Hallāj*. París, 1922.
- MASSIGNON, L. – *Recueil de textes inédits*. París, 1929.
- MASSIGNON, L. – “La philosophie orientale d’Ibn Sīnā et son alphabet philosophique”. in *Memorial Avicenne IV*. El Cairo: IFAO, 1954, 1-18 (véanse también los comentarios de H. Corbin sobre este artículo en *Avicenne et le récit visionnaire*. Teherán, 1954, 320-324).
- MASSIGNON, L. – *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Vrin, (2ª ed.), 1968.
- MASSIGNON, L. – *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: martyr mystique de l’Islam*, 2ª ed. París: Gallimard, 1975, 4 vols.
- MASSIGNON, L. – *Husayn Mansūr Hallāj: Dīwān* (traducido y presentado por Louis Massignon). París: Seuil, 1981.
- MORRIS. J. W. – *A Reconsideration of the Primary Sources on Ibn Masarra*, 1973, inédito.
- MOSES DE LEÓN – *Zohar*, trad. castellana e introd. de León Dujovne. Buenos Aires: Sigal, 1976.
- (AL-)MUHĀSIBĪ, A. al-Hārit – *Risālat al-Mustaršidūn*, int. y ed. de ‘Abd al-Fattāh Abū Gadda, Alepo: Maktabat al-Matbū’āt al-Islāmiyya, 1964 (1ª. ed); reimpr. El Cairo: Dār al-Salām, 1988 (5ª ed.). Beirut: Dār al-Salām, 1999 (9ª ed.).
- (AL-)MUHĀSIBĪ, A. al-Hārit – *K. al-Ri’āya li-huqūq Allāh*, edición de Margaret Smith. Londres, 1941; ed. J. Sa’īd, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, s.d.
- (AL-)MUHĀSIBĪ, A. al-Hārit – *al-Waṣāyā aw al-naṣā’ih al-dīniyya wa-l-naṣāḥāt al-qudsiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, pp. 37-138. El mismo volumen contiene además los siguientes títulos del mismo autor: *al-Qaṣd wa-l-ruṣū’ ilā*

- Allāh*, 139-205, *Bud' man anāba ilā Allāh*, 207-222, *Fahm al-ṣalāt*, 223-240, y *K. al-Tawahhum*, 241-279.
- (AI-)MUHĀSIBĪ, A. al-Hārit – *al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2000, que contiene además los tratados *Māhiyyat al-'aql wa-ma'nā-hu* editado con el título de *K. al-'Aql, al-Masā'il fī l-zuhd* y *K. al-Makāsib* del mismo autor.
- (AI-)MUHĀSIBĪ, A. al-Hārit – *Ādāb al-nufūs*, editada junto con *Bud' man anāba ilā Allāh*. El Cairo: Dār al-Salām, 1991.
- (AI-)MUQADDASĪ – *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. parcial y trad. de Ch. Pellat, *Description de l'Occident musulman au IV=X siècle*. Argel, 1950.
- (AI-)NABULUSI, 'A. – *al-Ṣūfiyya fī šī'r Ibn al-Fāriḍ (šarḥ 'Abd al-Ganī al-Nābulusī)*, est. y ed. Hamīd al-Hāyḡ 'Abbūd, s. l., 1988.
- NASR, S. H. y LEAMAN, O. (eds.) – *History of Islamic Philosophy*. Londres, Routledge, 1996, 2 vols.
- (AI-)NIFFARĪ, Muḥ. 'ABD AL-ŶABBĀR, K. – *al-Mawāqif wa-kitāb al-Mujātabāt*, ed., trad., comentario e índices por A. J. Arberry. Londres, 1935.
- (AI-)NIFFARĪ, Muḥ. 'ABD AL-ŶABBĀR, K. – *Les Haltes d'Al-Niffari*, trad. e intr. de Sami Ali. Cognac: Fata Morgana, 1995.
- (AI-)Nubāhī, *al-Marqaba al-'ulyā*, v. Cuellas Marqués.
- NWYIA, P. – “Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barraḡān”, *Hespéris* 43 (1956), 217-221.
- NWYIA, P. – “Al-Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu.”. *Les Cahiers de l'Oronte* (1965), 13-27.
- NWYIA, P. – *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Série I: Pensée arabe et musulmane, vol. XLIX. Beirut: Dār el-Machreq Éditeurs, 1970.
- NWYIA, P. – “Hallāj: *Kitāb at-Fawāsīn*”. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 47 (1972), 183-238.
- NWYIA, P. – *Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Shaqīq al-Balkhī, Ibn 'Atā', Niffarī*. Beirut: Dār al-Mašriq, 1973.
- NWYIA, P. – «*Rasā'il Ibn al-'Arīf ilā aṣḡāb t'awrat al-murīdīn fī l-Andalus*», *Maḡallat al-Abḡāt*. Beirut (1978-9), pp. 43-56.
- ORÍGENES – *Contra Celso*, introducción, versión y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1967.
- PLOTINO – *Enéadas* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1982.

- PSEUDO-ARISTÓTELES – *The apple or Aristotle's death (De pomo sive De morte Aristotilis)*, trad. del latín por M. F. Rousseau. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 1968.
- PSEUDO-ARISTÓTELES – *Teología* (traducción del árabe, introducción y notas, Luciano Rubio, O.S.A.). Madrid: Paulinas-Universidad Pontificia de Salamanca, 1978.
- PSEUDO-PLUTARCO – *De placitis philosophorum*, ed. A. Badawi en: *Aristotelis De anima*. El Cairo, 1954. Nueva edición con versión alemana y amplio comentario de H. Daiber: *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in Arabischer Überlieferung*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- (AL-)QĀŠĀNĪ, 'A. – *A Glossary of Sufi Technical Terms (Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya)*, reed. de la ed. árabe de A. Sprenger (Calcuta 1845) y trad. inglesa de Nabil Safwat. Londres: Octagon Press, 1991.
- (AL-)QĀŠĀNĪ, 'A. – *Tafsīr al-Qur'ān*, (la obra *Ta'wīlāt* de Qāšānī publicada bajo el nombre de Ibn 'Arabī). Beirut, 1968, II vols.
- (AL-)QĀŠĀNĪ, 'A. (atribución) – *Latā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, editado por Sa'īd 'Abd al-Fattāh. El Cairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, II vols. (512 pp. + 697 pp.), 1416/1996; *Latā'if al-i'lām fī iṣārāt ahl al-ilhām*, ed. de Ma'yīd Hādīzādeh. Teherán: Mirās-e Maktub, 2000, 832 pp.
- (AL-)QUŠAYRĪ, A. – *Al-Risāla al-quṣayriyya*. El Cairo, 1966.
- (AL-)QUŠAYRĪ, A. – *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. El Cairo: al-zhar, 1970; copia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b (865 H.).
- (AL-)QUŠAYRĪ, A. – *Latā'if al-iṣārāt*, ed. I. Basyūnī. El Cairo, 1971, II vols.
- RADTKE, B. – *Al-Hakim at-Tirmidhī*. Friburgo: Klaus Schwarz, 1980.
- RAMÓN GUERRERO, R. – *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2001. (Sobre Ibn Masarra v. pp. 180-183).
- RAMÓN GUERRERO, R. – “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”. in J. Solana (ed.) – *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, 223-239.
- RAMÓN GUERRERO, R. – “El intelecto en la tradición gnóstica islámica”. in M. C. Pacheco, M. C. y J. F. Meirinhos (ed.) – *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actas del XIº Congreso Internacional de Filosofía Medieval de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale)*. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 497-506 (esp. 502 y ss.).
- RAMÓN GUERRERO, R. – “IBN MASARRA”. in J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (ed.) – *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4*, (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006), nº 788, 144-150.

- RAMÓN GUERRERO, R. – “Presentación de un texto de Ibn Masarra de Córdoba: Su *Epístola de la reflexión (Risālat al-i‘tibār)*”. in J. L. Cantón Alonso (ed.) – *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2007, 415-430.
- RITTER, H., *Picatrix – ein arabische “Handbuch” hellenistischer Magie*. Warburg, 1921-1922; *Das Ziel des Weisen*, Leipzig, 1993.
- RITTER, H., *Picatrix – Pseudo-Majriti “Das Ziel des Weisen”*. Leipzig, 1933.
- ROMAN, A. – *Une vision des fins dernières: le Kitāb al-Tawahhum d’al-Muḥāsibī*. Paris, 1978.
- ROMAN, A. – *Étude de la phonologie et de la morphologie de la Koiné arabe*. Aix-en Provence, 1983.
- SCHIMMEL, A. – *The Mystery of Numbers*. Oxford: Oxford University, 1993.
- ŞAFĀ’, D. A. – *Ijwān al-şafā’*. Teherán, 1370/1951.
- ŞĀ’ID DE TOLEDO – *Kitāb tabaqāt al-umam*, ed. Al-Machriq, 1911; ed. H. Bū Alwān. Beirut, 1985; ed. L. Cheiko. Beirut, 1912; trad. Blachère. Paris, 1935; trad. F. Maíllo Salgado, *Libro de las categorías de las naciones*. Madrid: Akal, 1999.
- SARRĀYĪ, A. – *Kitāb al-Luma’ fī l-taşawwuf*, ed. de Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n° 22. Londres: Luzac, 1914.
- SARRĀYĪ, A. – *Kitāb al-Luma’ fī l-taşawwuf*, ed. ‘Abd al-Halīm Mahmūd. El Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṯa, 1960. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- SELLS, M. A. – *Early Islamic Mysticism. Sufī, Qur’ān, Mi’raj, Poetic and Theological Writings*. Nueva York: Paulist Press, 1996.
- STERN, S. M. – “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an Illusion”. in *Actas IV Congreso de estudios árabes e islámicos*, Coimbra-Lisboa (1968). Leiden: J. Brill, 1971, 325-337.
- STERN, S. M. – *Studies in Early Ismā‘ilism*. Leiden, 1983.
- SULAMĪ, A. – *Fabaqāt al-şūfiyya*. Leiden: ed. J. Pedersen, 1960.
- (Al-)Šuštārī – *al-Risāla al-Šuštariyya* (estudio y ed. M. ‘Adlūnī), Dār al-Ṭāqāfa. Casablanca, 2004.
- THIBON, Jean-Jacques – “L’herméneutique de Sulamī annonce-t-elle celle d’Ibn ‘Arabī ?”. in B. Alladin (ed.) – *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*. Damasco: IFPO, 2007, 21-39.
- TIRMIDI, H. – *Jatm al-Awliyā’*, ed. ‘Uṯmān Ismā‘īl Yaḥyā. Beirut: al-Matba‘a al-Kāfūlikiyya, 1965 (contiene *Budū ša’an al-Ḥakīm al-Tirmidī*, autobiografía del autor).
- TIRMIDI, H. – *Le livre de la profondeur des choses*, (ed. y trad. Gobillot, G.). Villeneuve d’Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 1996.
- TORNERO, E. – “Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra”. *Al-Qantara* VI (1985), 503-506.

- TORNERO, E. – “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qantara* XIV (1993), 47-64.
- TRIKI, A. – *Néoplatonisme et aspect mystique de la creation de l'univers dans la philosophie des Ikhwan al-safa'*. Argel, s. d.
- (Al-)Tustarī, Sahl – *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Garbiyya al-Kubrā, 1911.
- (Al-)Tustarī, Sahl – *Risālat al-Hurūf*, en *Min al-turāt' al-ṣūfī li-Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī*, ed. M. K. Yā'far. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1974.
- (Al-)Tustarī, Sahl – *Tustarī, Šayj al-'Ārifīn al-Imām al-Tustarī*, est. y ed. del *Tafsīr* de Maḥmūd Yīrat Allāh. El Cairo: al-Dār al-Ṭaqāfiyya li-l-Našr, 2002.
- (Al-)Tustarī, Sahl – *Tafsīr al-Tustarī*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- (Al-)Tustarī, Sahl – *al-Mu'ārada wa-l-radd 'alà ahl al-firaq wa-ahl al-da'awà fī l-ahwāl*, edición, estudio y notas de M. K. Yā'far. El Cairo: Dār al-Iḥsān li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama wa-l-Našr, 1980.
- TUNC, C. – *Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī und die Sālīmīya*. Bonn, 1970.
- URVOY, D. – “The 'Ulamā' of al-Andalus”. in S. Khadara Jayyusi (ed.) – *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1993, vol. II, 855-856.
- 'UWAYDA, M. – *Ibn Masarra*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993 (reed. del estudio de M. K. Yā'far).
- VAJDA, G. – “Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Hātim al-Rāzī”. *Arabica* 8 (1961), 113-130.
- VILLEGAS, M. – *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los medios para avanzar*, trad. e int.. Madrid, 1982.
- YĀ'FAR AL-ŠADIQ – “Le *Tafsīr* mystique attribué à Ġā'far al-Šādiq» (recensión de Sulamī), edición crítica de P. Nwyia. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* XLIII, fasc. 4 (1967), 179-230.
- YĀ'FAR, M. K. – “Min mu'allafāt Ibn Masarra al-mafqūda”, *Ma'yallat Kulliyat al-Tarbiya*. Trípoli, 3-4, 1972-1974, pp. 27-63.
- YĀ'FAR, M. K. – *Risālat al-Hurūf* en *Min al-turāt' al-ṣūfī li-Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī* (*The Sufi Legacy of Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī*). El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1974, 366-375.
- YĀ'FAR, M. K. – *Kitāb Jawāṣṣ al-hurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā* en *Min qadāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-'Ulūm, 1978, 310-44.
- YĀ'FAR, M. K. – *Risālat al-I'tibār* en *Min qadāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktabat Dār al-'Ulūm, 1978, 345-360.
- YAHYA, Osman – “L'oeuvre de Tirmidhi, essai bibliographique”. in *Mélanges Louis Massignon*. Damasco: Instituto Francés de Damasco, 1956-57, 3 vols.

(Al-Ġunayd, Abū l-Qāsim – *Enseignement spirituel: traités, lettres, oraisons et sentences*, int. y trad. de R. Deladrière. París: Sindbad, 1983.

(Al-Ġunayd, Abū l-Qāsim – *Tāy al-‘arīfīn al-Ġunayd al-Bagdādī: al-a‘māl al-kāmila* (estudio, recopilación y edición de Su‘ād al-Hakīm). El Cairo: Dār al-Šurūq, 2004.

(Al-Ġunayd, Abū l-Qāsim – *Kitāb al-Fanā’*, en *The Life, Personality and Writing of al-Junayd*, ed. A. H. Addel-Kader, Gibb Memorial Series. Londres: Luzac, 1962.

ZÓSIMO DE PANÓPOLIS – Sobre la letra omega. in W. Scott (ed.) – *Les alchimistes grecs* IV-1, *Memoires authentiques*, Belles Lettres, 1995; *Hermetica* IV, 104-110; trad. A. J. Festugière, *Révélation*, I, 263-273.

