

SOBRE EL *KITĀB AL-GARĪB AL-MUNTAQĀ MIN KALĀM AHL AL-TUQĀ* DE IBN JAMĪS DE ÉVORA, ATRIBUIDO A IBN MASARRA

ABOUT *KITĀB AL-GHARĪB AL-MUNTAQĀ MIN KALĀM AHL AL-TUQĀ* BY IBN KHAMĪS OF ÉVORA, ATTRIBUTED TO IBN MASARRA

PILAR GARRIDO
Universidad de Murcia

Recientemente se ha encontrado una copia de la obra *al-Garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā*, hasta ahora desaparecida. En el manuscrito la autoría del *Muntaqā* se atribuye a Ibn Masarra. En este artículo se muestra que su más probable autor, según indican las fuentes, es Ibn Jamīs al-Yāburī, importante eslabón en la historia del sufismo andalusí. Se analizan además la estructura y el contenido de esta obra ascético-mística que Ibn Jamīs transmitió al cadí ‘Iyāḍ de Ceuta.

Palabras clave: sufismo; pensamiento islámico; almorávides; al-Andalus; Évora; Ibn Masarra; Ibn Jamīs al-Yāburī; al-Qāḍī ‘Iyāḍ.

Recently, a copy of the until now unavailable book *al-Gharīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* has been found. In the manuscript, its authorship is attributed to Ibn Masarra. This article shows that its more plausible author is, according to the sources that mention this title, Ibn Khamīs al-Jāburī, an important link in the history of Andalusian Sufism. The structure and content of this ascetic and mystical work which Ibn Khamīs transmitted to the famous *qāḍī* ‘Iyāḍ are also studied here.

Key words: Sufism; Islamic Thought; Almoravids; al-Andalus; Evora; Ibn Masarra; Ibn Jamīs al-Jāburī; al-Qāḍī ‘Iyāḍ.

Desde hace algunos años preparo la edición y traducción de la obra de Ibn Masarra de Córdoba ¹ que publicaré íntegramente en breve. En el curso de esta investigación tuve conocimiento del hallazgo de una nueva obra atribuida a él, de cuya existencia no se tenía noticia previa. En este artículo, dedicado a su estudio, se tratará en primer lugar del manuscrito de la obra. Tras discutir su autoría, se presentará la figura de Ibn Jamīs (m. 503/1109-10), su más probable autor, a partir de las fuentes bio-bibliográficas. En apartados sucesi-

¹ Véase infra nota 13. Sobre este autor y sobre el tema que aquí se expone, v. Ramón Garrido, R., y Garrido, P., “Ibn Masarra”, en J. Lirola Delgado y J.M. Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī* [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4, Almería, 2006, n.º 788, 144-154.

vos se expondrán diversas cuestiones relativas a su estructura y contenido ².

1. Acerca del manuscrito

Mehmet Mecmeddin Bardakçı, que realizó en su Tesis Doctoral la *editio princeps* —única existente y todavía inédita— del único manuscrito conocido de la obra, ha tenido la amabilidad de facilitarme una copia ³.

El manuscrito, conservado en la ciudad turca de Kutahya (Biblioteca Vahid Pasha, n.º 349, fols. 1a-98b), ha sido dado a conocer por el propio Bardakçı en su Tesis Doctoral, titulada *Ibn Masarra'nin Tasavvuf Düşünce Tarihi İçindeki Yeri ve al-Muntaqâ min Kalâmihî Ahli't-Tuqâ Adlı Eseri* (El pensamiento sufí de Ibn Masarra y su significación en la historia del sufismo: estudio de su tratado *al-Muntaqâ min kalâm ahl al-tuqâ*), Departamento de Teología y Estudios Religiosos, Universidad Süleyman Demirel de Isparta, Turquía, 1998.

La existencia de este manuscrito no se menciona en ningún estudio anterior, catálogo o repertorio bibliográfico consultado.

El autor de la obra menciona el título una sola vez en el texto de la introducción: *al-Garîb al-muntaqâ min kalâm ahl al-tuqâ* (Términos raros ⁴ escogidos de las palabras de los devotos) [fols. 1b-2a]. En la

² Quiero agradecer especialmente a los profesores Mehmet Bardakçı, Pablo Beneito, Maribel Fierro, Mahmud Erol Kiliç, Jorge Lirola, Miguel Ángel Manzano y María Jesús Viguera por su generosa ayuda y sus oportunas indicaciones para la realización de este trabajo.

³ No obstante, quiero hacer notar que en este artículo, basado directamente en esta edición del Dr. Bardakçı y en el cotejo parcial con el manuscrito (gracias a las fotocopias que el mismo editor me facilitó), no se remite, sin embargo, salvo en las contadas ocasiones en que se menciona explícitamente, a ninguna idea contenida en la brevísima introducción que precede a su edición, donde se trata principalmente de la figura y de la obra de Ibn Masarra. El editor turco —cuyo trabajo, por otra parte, tanto aprecio y agradezco— no traduce ni transcribe pasajes del *Muntaqâ*, ni hace referencia alguna a Ibn Jamîs, ni ofrece un estudio de la estructura y el contenido de la obra, limitándose a unos cuantos comentarios generales al respecto. Por tanto, todos los comentarios y análisis sobre el *Muntaqâ*, su contenido y su estructura, que se ofrecen en estas páginas, así como las traducciones de pasajes de la obra o de fuentes relativas a Ibn Jamîs, son totalmente originales —a menos que se indique en algún caso puntual en nota a pie de página— y resultan exclusivamente de mi propia lectura del texto.

⁴ Así se entiende el término *garîb* en los tratados gramaticales de la época. Aquí, dados el contexto y el contenido de la obra, podría traducirse también, como se hará más adelante en otros apartados, por «dichos peregrinos» o «sublimes».

edición de Bardakcı el título figura como *Kitāb al-Muntaqā min kalām ahl al-tuqā*, mientras que en el folio inicial del manuscrito [1a] se lee *al-Kitāb bi-l-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* (El libro con lo selecto de las palabras de los devotos).

Esta obra ha sido atribuida a Ibn Masarra debido al hecho de que en el folio inicial de este *unicum*, a continuación del título, se lee:

[...] de lo que ha reunido el maestro, guía, gnóstico, sabio, practicante, inspirado, perfecto (*mimmā yama'a-hu l-šayj al-imām al-'arīf al-'ālim al-'āmil al-rabbānī al-kāmīl*) Aḥmad [sic] b. Masarra Abī [sic] 'Abd Allāh al-Qurṭubī⁵.

El libro, tras la *basmala* y una primera salutación al Profeta, a los suyos y a sus compañeros, comienza así:

*al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-'ālamīn * wa-ṣallā Allāhu 'alā Muḥammadⁱⁿ wa-'alā yamī'i l-nabiyīn* ammā ba'd fa-inna⁶ imra^{um} arāda talbiyata naḥsi-hi min ruq-dati l-sahwi wa-l-baṭāla* wa-iṭlāqa-hā min qaydi l-gaḥḥati wa-l-yahāla* bimā an'am Allāhu 'alayhi min al-iqbāl ba'da l-idbār * wa-l-tawbati ba'da l-iṣrār* fa-baṣṣara-hu ba'da l-'amā* wa-alhama-hu ilā l-i'rāḍ 'an ba'di l-hawā* wa-inna-hu la-yar'yū min sayyidi-hi l-mun'im* wa-malīki-hi l-mukrim* an yay'ala tilka l-ba'da kullā* wa-an yasqiya-hu wābilā* kamā saqā-hu ṭallā*... [fol. 1b, líneas 2-5].*

La traducción de este pasaje se encontrará más adelante⁷.

Fin del libro:

wa-iḍ qad ataynā 'alā mā aradnā wa-ntahaynā l-gāyat allatī qaṣadnā* fa-l-na-qul al-ḥamdu li-Llāhi rabbi l-'ālamīn* [...] ilā yawmi l-dīn ṣalā^{um} turḍī rabba l-samawāti wa-l-araḍīn*.*

Tras este final del texto en que el autor da gracias a Dios por la culminación de la obra, figuran en el colofón adicional el nombre del copista y la fecha de la copia:

Lo escribió (*kataba-hu*) el siervo necesitado (de la gracia) de Dios —enaltecido sea— Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad [...] ⁸ y la copia se concluyó el sábado, día 4 de ḏū l-ḥijya del año 681 (6 de marzo de 1283).

⁵ El nombre del célebre Ibn Masarra es Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Masarra al-Qurṭubī al-Ŷabalī. En la presentación del manuscrito, como puede observarse, se lee Aḥmad en lugar de Muḥammad. Dado que no hay noticia, que sepamos, de la existencia de ningún Aḥmad Ibn Masarra, se entiende que se ha escrito Aḥmad por error y que esta mención se refiere a Muḥammad Ibn Masarra.

⁶ También cabe leer *fa-innī imra^{um}*.

⁷ V. *infra* sección 7.1.

⁸ El nombre está completo. Omito este fragmento de súplica religiosa que no aporta ningún otro dato.

El manuscrito, escrito en grafía *nasjī* cursiva con tintas negra y roja, está parcialmente vocalizado, lo cual facilita su interpretación, y tiene 19 líneas por página. La introducción está escrita en prosa rimada, recurso frecuente en la redacción de las sentencias de muchas secciones a lo largo de la obra. En el folio inicial, a modo de portada, se lee que Muḥammad al-‘Ulwānī y ‘Abd al-Qādir b. Yūsuf al-Mawāzīnī —acerca de los cuales no tenemos de momento información alguna— han examinado el texto (*naẓara fī-hi*).

Sólo he tenido ocasión de comparar con la edición la fotocopia del manuscrito, de modo que no he podido realizar un estudio paleográfico. Sería muy interesante poder analizar el papel para saber si se trata de la copia original, o bien de una copia de la original en la que se repite el antiguo colofón.

2. Autoría y datación de la obra

En su breve estudio introductorio en turco sobre Ibn Masarra, Bardakçı no pone en duda su autoría. Sin embargo, pese a la referida atribución, el hecho de que diversas fuentes, como sabemos gracias a la reciente publicación del tercer volumen de la *Biblioteca de al-Andalus*⁹, asignen la autoría de esta obra a Abū ‘Abd Allāh Ibn Jamīs al-Yāburī, pone en cuestión su atribución a Ibn Masarra, revelando que su verdadero autor podría ser este sufi originario de Évora.

A esto se añade el hecho de que es probable que el copista mencionado en el ya citado colofón de la copia del *Muntaqà* sea el sufi Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad (cuyo nombre coincide con el que allí se menciona) Ibn al-Ḥāȳy al-Balafīqī¹⁰, entre cuyos maestros se cuenta Muḥammad b. ‘Iyāḍ¹¹, único hijo del célebre cadí ‘Iyāḍ de Ceuta que, según su propio testimonio¹², estudió con Ibn Jamīs parte

⁹ Gracias, en particular, a la excelente noticia realizada por M. Cherif, a quien debo las referencias bibliográficas a las fuentes cuyas informaciones sobre Ibn Jamīs más adelante traduciré. Véase Cherif, M., “Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abū ‘Abd Allāh”, en Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 621b-622a, n.º 691.

¹⁰ Abū Bakr/Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Jalaf... (Ceuta 646/Ceuta 694). V. Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, n.º 575. Resulta, pues, probable que la obra se copiara en Ceuta.

¹¹ *Ibidem*, n.º 661.

¹² ‘Iyāḍ b. Mūsà, *al-Gunya: Fihrist šuyūj al-qāḍī ‘Iyāḍ*, M.Z. Ȳarrār (ed.), Beirut, 1982, 92.

de su *Muntaqā*, escuchándolo de boca del autor, a quien frecuentó mucho.

Aunque Bardakçı no tenía pruebas de que la obra fuera efectiva-mente de Ibn Masarra —ya que las fuentes que hablan de él no la mencionan y el propio autor no da en ella referencias de sí mismo, ni biográficas ni geográficas u otras, que nos permitan identificarlo—, tampoco había evidencias para determinar que se tratara de una falsa atribución.

Por el contrario, salvando las distancias, la lectura comparada de los textos revela algunas afinidades, tanto doctrinales y temáticas como terminológicas, entre las obras conocidas de Ibn Masarra, el *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf* y, sobre todo, la *Risālat al-I'tibār*¹³, por una parte, y el *Muntaqā* de Ibn Jamīs, por otra, lo cual se debe, a mi entender, a su común adscripción a la tradición sufi occidental de inspiración oriental.

No obstante, frente a posibles semejanzas, pudiera haber llamado la atención de Bardakçı el hecho de que en una obra de tales dimensiones el autor no haga una sola alusión al simbolismo de las letras, al imperativo creador (*kun*), al Trono divino o al Alma Universal (*al-nafs al-kubrā*), por citar sólo algunos temas principales de los escritos masarries que, en el *Muntaqā*, brillan por su ausencia.

A mi parecer, la mención de Ibn Masarra en la presentación del manuscrito no ha de considerarse determinante. Teniendo en cuenta que las falsas atribuciones en los folios iniciales de los manuscritos son muy frecuentes —debido, entre otras cosas, al hecho de que a menudo se deterioraban o se perdían y eran después renovados con posibles errores—, es fácil que se trate simplemente de un añadido posterior.

En el *Muntaqā*, a pesar de su extensión, no hay una sola mención biográfica o geográfica relativa al autor¹⁴. No se sabe dónde escribió su tratado y tampoco hay elementos que permitan datarlo con precisión. En todo caso, ha de señalarse que en la obra no se aprecia ningún anacronismo que ponga en duda la autoría de Ibn Jamīs.

¹³ Como se ha indicado, próximamente aparecerá mi traducción íntegra de estos dos tratados, junto con una nueva edición de los textos árabes. Dado que esta nueva edición está aún inédita, remito en este artículo a la ya existente, realizada por el investigador que descubrió los textos. V. Ibn Masarra, *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā* en M.K.I. Ŷa'far, *Min qaḍāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo, 1978, 310-344, y *Risālat al-I'tibār*, en *idem*, 346-360.

¹⁴ Lo mismo puede decirse, por otra parte, de los escritos conocidos de Ibn Masarra.

Personalmente, dada la fecha de la copia del manuscrito conservado, la presencia del título exacto citado en las fuentes en el texto de la introducción del *Muntaqà* y la semejanza del lenguaje y la doctrina del autor con la obra de al-Muḥāsibī que, según las fuentes, el sufi de Évora transmitía, no tengo reservas acerca de la autoría de Ibn Jamīs.

Sugiero pues que, mientras no aparezcan pruebas o indicios razonables en contra de su autoría, se asuma en adelante que Ibn Jamīs es el verdadero autor del *Muntaqà*.

Es posible que el autor redactara la obra en Sevilla, su residencia más habitual, bien durante sus viajes o, considerando que el cadí ‘Iyāḍ asistió a sus lecturas, tal vez durante una posible estancia en Ceuta, donde más tarde pudiera incluso haberse copiado.

3. Ibn Jamīs según las fuentes

Dada la brevedad de las noticias recogidas en las fuentes acerca del autor ¹⁵, se ha considerado oportuno traducirlas aquí en su integridad, con el fin de que el lector tenga una idea clara tanto de lo que dicen como de lo que no dicen. En realidad, todas las demás están fundamentalmente tomadas, directa o indirectamente, de la noticia recogida en la *Gunya* del cadí ‘Iyāḍ, la cual reúne casi todos los datos contenidos en las otras. Por otra parte, ‘Iyāḍ es el único entre los autores citados que ha transmitido información acerca de Ibn Jamīs, a quien conoció personalmente. Comenzaré, pues, por esta noticia, a la que seguirán las que aparecen en otras fuentes.

3.1. Refiere el cadí ‘Iyāḍ en su *Gunya* ¹⁶ lo siguiente:

Muḥammad Ibn Jamīs Abū ‘Abd Allāh, el piadoso maestro sufi (*al-ṣūfī al-ṣayj al-ṣāliḥ*), era originario de la región occidental de al-Andalus (*min ahl garb al-Andalus*) [el Algarve]. Residió mucho tiempo en Sevilla y viajó en procura del favor de Dios, llevando consigo lo [poco] que tenía ¹⁷. Era de quienes llevan una vida de total austeridad (*taqaššuf*), rectitud (*ṣalāḥ*) y virtud (*faḍl*). Destacó en su dedicación a la ciencia de los defectos [en la realización] de las obras rituales (*āfāt al-a‘māl*), la purificación [de la fe o sincera devoción] (*ijlās*)

¹⁵ V. *supra* nota 8.

¹⁶ ‘Iyāḍ b. Mūsà, *al-Gunya*, 92-92, n.º 28.

¹⁷ Lit. «lo principal de su haber», es decir, sus exiguos bienes, lo cual parece indicar que no tenía propiedades de las que ocuparse.

y los sutiles vínculos [espirituales con Dios] (*raqā'iq*); comentó los escritos (*ta-kallum 'alā kutub*) de Ḥārīt al-Muḥāsibī, así como sus *ṭabaqāt*¹⁸ [de los sufíes], y memorizó¹⁹ las palabras de éstos (*ḥifẓ li-kalāmi-him*). Compuso una obra (*ta'liḥ*) que tituló *al-Muntaqā min kalām ahl al-tuqā*. Yo escuché parte de ella de su boca (*min lafẓi-hi*)²⁰ y frecuenté mucho su compañía²¹ —Dios tenga misericordia de él—. Me dio la licencia docente (*iyāza*) para [transmitir] el *Kitāb al-Ri'āya*²² [Libro de la custodia] de Ḥārīt al-Muḥāsibī. No recuerdo su cadena de transmisión con respecto a éste (*sanadu-hu fī-hā*), pero nos lo ha transmitido [también] (*ajbara-nā bi-hā*) Abū 'Alī al-Ḥāfīz, de Abū l-Qāsim Ḥātim b. Muḥammad, de Abū Bakr b. 'Izra, de Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Bagdādī, de Aḥmad b. Muḥammad b. Maymūn al-Ṣawwāf, del autor ('*an-hu*), y tenemos sobre ello otras cadenas de transmisión (*asānīd*). Era amigo íntimo (*mujaṣṣ*) y compañero (*ṣāhib*) del cadí Abū 'Abd Allāh Ibn Šibrīn²³.

3.2. Ibn 'Iyād (m. 575/1179-80), hijo del anterior, en su obra sobre su padre, titulada *al-Ta'rīf bi-l-qādī 'Iyād*²⁴, abrevia y no aporta nada nuevo:

Muḥammad Ibn Jamīs, el sufi (*al-ṣūfī*), era [originario] de la región occidental de al-Andalus (*min garb al-Andalus*) [el Algarve]. [Su *kunya* era] Abū 'Abd Allāh. [El cadí 'Iyād] escuchó de él parte de su obra (*ta'liḥ-hu*) *al-Muntaqā*.

¹⁸ De una lectura literal se entiende que se trata de una colección de anécdotas y dichos de los sufíes realizada por el mismo Muḥāsibī, aunque no tengo noticia de la existencia de un escrito suyo de este género. V. el repertorio de sus obras en Massignon, L., *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, París, 1968 (Cerf, 1999), 243-4. Tal vez el pronombre remita aquí a Ibn Jamīs y se trate de una referencia general a su conocimiento del tema o al hecho de que comentara alguna de las obras clásicas del género, tales como las *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya* de Sulamī (m. 412/1021), la *Risāla* de Quṣayrī (m. 465/1072) o *Hilyat al-awlīyā* de Abū Nu'aym al-Iṣfahānī (m. 430/1038) [v. *EP*, s.v.], obras que Ibn Jamīs pudo haber conocido.

¹⁹ O bien, «preservó», si se entiende que fue por escrito. Véanse más adelante, en particular, los comentarios relativos al capítulo 10 del *Muntaqā*.

²⁰ Es decir, «la estudié con él».

²¹ Es probable que esta relación tuviera lugar en Ceuta, durante uno de los viajes de Ibn Jamīs. M. Cherif comenta que Ibn Jamīs «se dedicó a la enseñanza en la Mezquita Aljama de Ceuta», aunque no precisa la fuente de esta información (Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 691).

²² Su obra principal, *Kitāb al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, Smith, M. (ed.), Londres, 1941; *ibidem*, J. Sa'īd (ed.), El Cairo, s.d.

²³ Muḥammad Ibn Šibrīn era originario también del Algarve, concretamente de Monchique, castillo a 40 millas de Silves. Murió poco después de haber pronunciado la oración fúnebre en el funeral de Ibn Jamīs, el 4 de *rayāb* del mismo año (26 de enero de 1110). Véase la noticia de M. Cherif, Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 691. Cabe presumir, dado que ambos personajes son del Algarve, que su relación se remontara a su infancia o juventud.

²⁴ Ibn 'Iyād, *al-Ta'rīf bi-l-qādī 'Iyād*, M. Ibn Šarīfa (ed.), Rabat, 1982, 139, n.º 360.

3.3. En su *Fahrása* ²⁵, Ibn Jayr (m. 575/1179), que estuvo en contacto con el cadí ‘Iyād, recoge el título completo de la obra y también la versión más completa del nombre del autor. Dice así:

Kitāb al-Garīb al-muntaqà min kalām ahl al-tuqà, obra del maestro (*šayf*) y asceta (*zāhid*) Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Sa‘īd b. Jamīs al-Yāburī, Dios tenga misericordia de él. Me la transmitió con licencia (*ḥaddaṭanī bi-hi... iḡnan*) el cadí Abū l-Faḍl ‘Iyād b. Mūsà b. ‘Iyād al-Yaḥṣubī [autor de la *Gunya*], Dios tenga misericordia de él, quien dijo: «escuché parte del libro de boca de su autor, el mencionado Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Jamīs, Dios tenga misericordia de él».

3.4. También Ibn al-Abbār (m. 659/1260) resume en la *Takmila* ²⁶ la noticia de ‘Iyād sin aportar nada:

Muḥammad Ibn Jamīs, el piadoso sufí (*al-šūfī al-šāliḥ*), era [originario] de la región occidental de al-Andalus (*min garb al-Andalus*). Residió (*lāzama*) mucho tiempo en Sevilla. Su *kunya* era Abū ‘Abd Allāh. El cadí ‘Iyād lo nombra entre sus maestros (*šuyūj*) y, al describirlo, menciona su rectitud (*salāh*) y su virtud (*faḍl*), explicando que destacó en su dedicación a la ciencia de la purificación y los sutiles vínculos [que aproximan a Dios] (*‘ilm al-ijlās wa-l-raqā’iq*). Tiene un libro sobre ello que tituló *al-Muntaqà min kalām ahl al-tuqà*. [El cadí ‘Iyād] escuchó de él una parte de este [libro. Ibn Jamīs] le concedió la licencia docente (*iḡāza*) para [transmitir] el *Kitāb al-Ri‘āya* (Libro de la custodia) de al-Muḥāsibī. [‘Iyād] dijo que no recordaba su cadena de transmisión (*sanad*) de esta obra.

3.5. La breve noticia de al-Ḍabbī (m. 599/1202) en su *Bugya* ²⁷ nos aporta datos acerca del entierro de Ibn Jamīs, celebrado en Sevilla, y de la importancia de su relación con Ibn Šibrīn:

Muḥammad Ibn Jamīs era un asceta (*zāhid*), devoto (*nāsik*) y virtuoso (*fāḍil*). Encomendó al cadí Abū ‘Abd Allāh Ibn Šibrīn que, cuando falleciese, se ocupara de pronunciar la oración fúnebre [en su entierro]. Y en efecto así lo hizo (*sallà ‘alayhi*) el año 503, en la ciudad de Sevilla.

3.6. La noticia de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī en su *Ḍayl* ²⁸ nos brinda interesantes juicios de valor con relación a la destacada

²⁵ Ibn Jayr, *Fahrása*, M.F. Maṣṣūr (ed.), Beirut, 1998, 269, n.º 727.

²⁶ Ibn al-Abbār, *al-Takmila li-kitāb al-Šila*, I. al-Abyārī (ed.), El Cairo-Beirut, 1989, I, 345-6, n.º 1226.

²⁷ Al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis fī tāriḥ riḡāl ahl al-Andalus*, I. al-Abyārī (ed.), I, 104-5, n.º 114.

²⁸ Al-Marrākušī, *al-Ḍayl wa-l-takmila li-kitabay l-Mawṣūl wa-l-Šila*, I. ‘Abbās (ed.), Beirut, 1964, VI, 197, n.º 563.

posición del autor entre los sufíes de su tiempo y a la calidad del *Muntaqā* en tanto que obra sobre sufismo. Dice así:

Muhammad Ibn Jamīs, Abū ‘Abd Allāh. Originario del Algarve (*garbī*), residió mucho tiempo en Sevilla. Transmitió de él (*rawā ‘an-hu*) Abū l-Faḍl ‘Iyāḍ. Era un hombre piadoso (*sāliḥ*) y virtuoso (*fāḍil*) y fue el primero entre los maestros sufíes de su tiempo (*sadr fī šuyūḅ al-šūfiyya fī waqti-hi*). Era conocido por la sincera devoción (*ijlāš*) y se dedicaba a rememorar los sutiles vínculos (*raqā‘iq*) [que aproximan a Dios]. Compuso (*sanafa*) un buen libro (*kitāb ḥasan*)²⁹ sobre el sufismo (*tašawwuf*) y cuanto éste significa que tituló *al-Muntaqā min kalām ahl al-tuqā*.

Tras la presentación de estas noticias, puede apreciarse lo poco que se sabe del autor y de su trayectoria vital. Su patronímico, al-Yāburī, sugiere que probablemente naciera en Évora o sus alrededores, no sabemos en qué año. Sus biógrafos tampoco nos hablan de sus maestros. Llama la atención, con relación a esto, que ‘Iyāḍ no recuerde (o no quiera recordar) quién le transmitió el *Kitāb al-Ri‘āya*. Tal vez alguno de los transmisores no estuviera bien visto en su medio.

Como señala Cherif³⁰, Ibn Jamīs «vivió durante la época de taifas y parte de la época almorávide». Obsérvese que en las fuentes, como anota el mismo estudioso, «no se le atribuyen carismas». Ibn Jamīs parece, pues, haber sido un sufí «sobrio», aunque algunos pasajes de su obra manifiesten un posible carácter extático³¹.

4. Estilo

Mientras el *Kitāb Jawāšš al-ḥurūf* de Ibn Masarra está escrito en un estilo marcadamente alusivo y simbólico (*išāra*), propio de la hermenéutica esotérica, y con un trasfondo cosmológico y metafísico, el *Muntaqā*, de carácter mucho más didáctico, aunque no exento del lenguaje alusivo propio de la gnosis, emplea un lenguaje netamente discursivo y explicativo (*ibāra*), algo más acorde con el de la *Risālat*

²⁹ M. Cherif, en su biografía del autor (Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 691), atribuye estas palabras a Ibn al-Abbār.

³⁰ Lirola Delgado y Puerta Vélchez, *Biblioteca de al-Andalus*, 3, n.º 691.

³¹ Véanse *infra* las máximas del apartado 7.4, así como los apartados 8 y 9 de este artículo.

al-I'tibār de Ibn Masarra, y refleja un tratamiento y una temática predominantemente éticos cuyo carácter es a la par ascético y místico.

De hecho, como sugiere la noticia que de Ibn Jamīs nos da el cadí 'Iyād, el *Muntaqā* ha de estudiarse, sobre todo, a la luz de las obras ascéticas de al-Hāriṭ al-Muḥāsibī (Basora 165/781-Bagdad 243/857)³², comparándolo con sus obras mayores, en particular el *Kitāb al-Tawahhum*³³ (ya que la reflexión en torno a las nociones de *wahm* y *tawahhum* son un tema principal del *Muntaqā*), el *Kitāb al-Waṣāyā* o *Naṣā'ih*³⁴ (que pudiera haber determinado el estilo del cuerpo central de la obra, escrito a modo de consejos a los discípulos), el titulado *Māhiyyat al-'aql wa-ma'nā-hu*³⁵ (sobre la quiddidad y el significado de la inteligencia, que refleja el cuidado que pone el autor en la formulación de definiciones filosóficas —de lo cual se hace eco Ibn Jamīs— y que hay que contrastar con las secciones del *Muntaqā* que tratan del tema del 'aql) y, muy especialmente, el *Kitāb al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*³⁶, obra que, como se ha visto, transmitió Ibn Jamīs al cadí 'Iyād y, muy probablemente, a muchos otros discípulos, donde trata el autor, entre otras cosas, de la correspondencia entre las acciones externas y las intenciones del corazón y de los estados espirituales que conducen progresivamente a una perfecta pureza, temas también presentes en el *Muntaqā*.

Otro autor cuyo influjo pudiera haber sido particularmente significativo es Ŷunayd de Bagdad, maestro de Yaḥyā b. Mu'ād, a quien el autor del *Muntaqā* cita repetidamente³⁷.

³² Arnaldez, R., *EP*, s.v., trata la importancia de la reflexión psicológica en la obra de Muḥāsibī, marcada por los valores morales y no por un sistema teológico, lo cual se puede decir igualmente de la obra de Ibn Jamīs.

³³ Roman, A., *Une vision des fins dernières: le Kitāb al-Tawahhum d'al-Muḥāsibī*, París, 1978. V. también nota *infra*.

³⁴ Al-Muḥāsibī, *al-Waṣāyā aw al-naṣā'ih al-dīniyya wa-l-naḥāt al-quḍsiyya*, Beirut, 2003, 37-138. El mismo volumen contiene además los siguientes títulos del mismo autor: *al-Qaṣd wa-l-ru'yū' ilā Allāh*, 139-205; *Bud' man anāba ilā Allāh*, 207-222; *Fahm al-ṣalāt*, 223-240, y el ya mencionado *Kitāb al-Tawahhum*, 241-279.

³⁵ Editado con el título de *Kitāb al-'Aql* en al-Muḥāsibī, *al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wa-l-ḡawāriḥ*, Beirut, 2000, que contiene además los tratados *al-Masā'il fī l-zuhd* y *Kitāb al-Makāsib* del mismo autor. El *Kitāb al-'Aql* ocupa las páginas 169-175.

³⁶ V. *supra* nota 21. También sería interesante comparar su obra *Ādāb al-nuḥūs*, editada junto con *Bud' man anāba ilā Allāh*, El Cairo, 1991, 55-186.

³⁷ Ŷunayd, *Enseignement spirituel: traités, lettres, oraisons et sentences*, estudio y trad. de R. Deladrière, París, 1983.

Ibn Jamīs es contemporáneo de Abū Hāmid al-Gazālī (m. 505/1111), cuyo influjo llega a Sevilla por mediación de ‘Abd Allāh b. al-‘Arabī (m. 492/1099) y, sobre todo, directamente, con Abū Bakr b. al-‘Arabī (m. 543/1148). Cabe suponer que, como residente en Sevilla, Ibn Jamīs frecuentara los mismos círculos intelectuales que Abū Bakr b. al-‘Arabī. También fue contemporáneo, aunque por menos tiempo —y acaso también instructor—, de grandes autores sufíes, en principio más jóvenes, como Ibn Barraġān de Sevilla (m. 536/1141) o Ibn al-‘Arīf (m. 1141), entre otros ³⁸.

Nótese, a la hora de estudiar el contenido de la obra de Ibn Jamīs, que en su época circulaban ya las obras de compilación de Kalābādī ³⁹, Quṣayrī o Abū Nu‘aym, que el autor pudo haber conocido y estudiado.

El *Muntaqā* ofrece un cuidado y madurado estilo literario. El uso de la prosa rimada en varias partes de la obra es otro de los factores que cuestionan la autoría de Ibn Masarra.

Tras una lectura atenta, el *Muntaqā* se presenta a mi parecer, por su unidad de estilo, temática y doctrina, como una obra completa, concebida en su integridad por un único autor.

Ibn Jamīs se dirige al lector del *Muntaqā* —pupilo o compañero de la Vía— en tanto que maestro espiritual, en segunda persona singular o plural, con términos propios de los sufíes, tales como *i‘lamū —raḥimakum Allāh—* (7b), *fa-ŷtahid ayyuhā l-murīd*, *wa-iyyāka ayyuhā l-mustaršid* (9b), *fa-ḥđir yā aġī* (13a), *fa-ntaṣif ayyuhā l-mar’* (14b), *yā dā l-rayūl*, *a-lā yā ‘abd* (21a), u otros semejantes.

5. Citas de otros autores o personajes relevantes en el *Muntaqā*

Tal como sugiere el título de la obra, el autor explica en la introducción que ha consultado los escritos de los doctos y ha reunido las enseñanzas orales de los sabios para su composición. A ello apunta también la citada noticia del cadí ‘Iyāđ cuando menciona que Ibn

³⁸ V., p. ej., Ibn Barraġān, *Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*, P. de la Torre (ed.), Madrid, 2000, 29.

³⁹ Kalābādī, Abū Bakr (m. 380/990), *Kitāb al-Ta‘arruf li-mađhab ahl al-taṣawwuf*, El Cairo, 1960.

Jamīs memorizaba o preservaba (*hifẓ*) las palabras de los sufíes. Sin embargo, ésta podría ser en parte una propuesta retórica por la cual el autor apela a la tradición y a la transmisión directa del saber al tiempo que aligera con humildad su condición de autor original de textos de enseñanza que revelan un magisterio eminentemente místico. Esto se pone de relieve en el hecho de que la obra presenta una manifiesta unidad de conjunto, tanto por su estilo, como por su terminología y su contenido. Todos los personajes mencionados en la obra son anteriores tanto a Ibn Jamīs como a Ibn Masarra.

Son pocas las citas explícitas que se hacen de otros autores y ninguno de ellos es contemporáneo ni de Ibn Jamīs ni de Ibn Masarra. Aparte de la mención de profetas (Ādam, Mūsà, Muḥammad, Dā'ūd...) o personajes relacionados con el Corán (Fir'ūn, Jaḍir...), dichos extracoránicos atribuidos a Jesús (*al-Masīḥ*, fols. 57b, 63b y 64a), o compañeros de Muḥammad (Abū Bakr, 'Umar, 'Alī, 'Ā'īša, Abū Dardā', Abū Hurayra, al-Aḥnaf, Usāma b. Zayd), el autor cita tres consejos dados por el legendario Luqmān a su hijo (en dos pasajes distintos, v. fols. 63b y 97b), todos ellos de carácter puramente ético, así como una sentencia atribuida a Mālik b. Dīnār (fol. 63b)⁴⁰; una cita atribuida a Rābi'a al-'Adawiyya (fol. 63b); ocho citas breves seguidas de Yaḥyà b. Mu'āḍ al-Rāzī (m. 258/872, fol. 64a); cuatro citas relativas a al-Ḥasan al-Baṣrī (21/642-110/728, fols. 30a, 49a, 63b y 82b), y una cita atribuida a Ṭāwūs⁴¹ (33-106 h., fol. 30a).

Como puede apreciarse hay una larga serie de citas en los folios 63b-64a. Todas ellas forman parte de la misma sección en que se trata de la pureza del corazón. Nótese que, en la obra, las abundantes referencias a la *ḥikma* y a los *ḥukamā'* remiten a una sabiduría general, ejemplificada en la figura de Luqmān, y no a una *falsafa* racionalista de ascendencia helénica de modo particular.

En el *Muntaqā* —al igual, por otra parte, que en las obras conocidas de Ibn Masarra, formado en el seno de la escuela malikī, como probablemente sucediera en el caso de Ibn Jamīs—, no se aprecia nin-

⁴⁰ Esta cita, según anota Bardakçı en su edición, aparece recogida en la obra de Abū Nu'aym al-Isfahānī, *Hilyat al-awliyā'*, El Cairo, 1932-1938, I, 363.

⁴¹ Se trata, según he podido comprobar, de Abū 'Abd al-Raḥmān Ṭāwūs b. Kaysān al-Yamanī al-Ŷanadī, nacido, como su *nisba* indica, en la localidad de al-Ŷanad. Se le considera uno de los grandes transmisores de la generación de los *tābi'ūn*. Sobre este personaje y sobre las noticias que le dedicaron al-Ḍahabī e Ibn Jallikān, v. al-Muḥāsibī, *Risālat al-mustaršidīn*, 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda (ed.), Beirut, 1999, 182, nota 1.

gún elemento que induzca a cuestionar la adscripción netamente sunní del autor. El hecho de que cite en repetidas ocasiones a los califas Abū Bakr y ‘Umar —a ‘Alī sólo una vez— es un indicio más de su explícita filiación espiritual.

6. Estructura y contenido de la obra

Tras una presentación general, el autor del *Muntaqā* destaca los encabezamientos de diez secciones de la obra que a continuación se enumeran:

Presentación general: justificación e intención de la obra [fols. 1b-2a].

1. Oración preliminar de súplica (*al-Du‘ā’ al-karīm*) [2a-7b].
2. Terminología sufí (*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*) [7b-21b].
3. La «santidad» y las moradas espirituales de los amigos de Dios (*al-walāya wa-maqāmāt al-awliyā’*) [21b-25b]. Contiene, entre otras, ideas escatológicas sobre el fin de los tiempos.
4. Capítulo sobre la huida (del mundo) hacia Dios (*bāb al-firār ilā Allāh*) [25b-35a].
5. Símbolos de la palabra de Dios (*rumūz fī kalām Allāh*) [35a-47a]. Entre otros temas, trata el autor de hermenéutica coránica refiriéndose a la interpretación del sentido interno (*bāṭin*).
6. La ciencia exotérica y la esotérica (*al-‘ilm al-zāhir wa-l-‘ilm al-bāṭin*) [47a-57b].
7. Motivo de la creación de los seres (*sabab jalq al-maw’yūdāt*) [57b-67b]. El autor afirma que el fin de la creación es que el hombre llegue a conocer (*ma‘rifā*) a Dios (como referente escriturario remite el autor, entre otros pasajes, a C. 65:12 y 51:56). A partir del folio 62a hay un amplio comentario sobre la salud del corazón (*ṣalāḥ al-qalb*), tratado como centro fundamental del conocimiento espiritual.
8. La proximidad a Dios (*al-qurba min Allāh*) [67b-77a].
9. El saber, la gnosis y la conformidad entre ambos (*al-‘ilm wa-l-ma‘rifā wa-muwāfaqatu-humā*) [77a-87a].
10. Sabiduría y ocurrencia en las sentencias de los sabios y los doctos (*al-Ḥikma wa-l-nukta fī aqwāl al-ḥukamā’ wa-l-‘ulamā’*) [87a-97a]; capítulo a cuyo término se incluyen consejos varios y constituye el final del libro [97a-98b].

Ésta es, pues, una posible división de la obra. No obstante, en muchas ocasiones también aparece destacado el inicio o la primera palabra (del tipo: «Sabed que...») de numerosos apartados que podrían asimismo tratarse como secciones independientes.

Desde otra perspectiva, puede también considerarse que la obra consta de cuatro partes: (1) la breve introducción general, (2) la oración preliminar con su introducción, (3) el cuerpo central de la obra con sus diversas secciones [n.ºs 2-9 de la enumeración precedente] y (4) el capítulo final sobre las sentencias de los sabios [n.º 10]. Esto se debe a que tanto la oración preliminar como el capítulo final tienen sus propias introducciones diferenciadas, lo que les confiere cierta autonomía con respecto a las demás secciones del cuerpo principal que, en realidad, no están tan netamente diferenciadas entre sí en cuanto a tratamiento y temática como los respectivos encabezamientos puedan sugerir.

7. Estudio de diversas partes de la obra con traducción de varios pasajes

A continuación se comentan y analizan diversos aspectos de cuatro partes de la obra y se incluye, junto con otros pasajes, la traducción completa de las mencionadas introducciones, de modo que puedan apreciarse el estilo y el tono del autor.

7.1. *Presentación general: justificación e intención de la obra [1b-2a]*

La breve presentación incluye referencias a los temas mayores de la obra, tales como la superación del estadio pasional del alma, la conformidad con la guía divina o la progresión por estados y moradas hasta alcanzar la perfecta pureza del corazón, propia de los allegados a Dios. La intención del autor es que esta obra sirva de estímulo y recordatorio a quienes aspiran a recorrer la vía del perfeccionamiento espiritual. Dice así:

En nombre de Dios, el Omnicompasivo, el Misericordioso. Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad, a los suyos y a sus compañeros. ¡Alabado sea Dios, Señor de los mundos! ¡Dios bendiga a Muḥammad y a todos los profetas!

He aquí un hombre que quería despertar a su alma del letargo del olvido y la vanidad y liberarla de las cadenas de la negligencia y la ignorancia por medio de aquello con que Dios le ha agraciado —concediendo que se dirija hacia Él tras haberle dado la espalda y se vuelva a Él arrepentido después de haberse obstinado (en la desobediencia)—. Dios le ha devuelto la vista después de la ceguera y le inspira ayudándole a evitar en parte su inclinación pasional (*ba‘d al-hawā*), mientras él ruega a su Señor munificente, su generoso Soberano, que haga de esa parte (*ba‘d*) un todo, dándole de beber de abundante lluvia (*wābil*) como le ha dado a beber de una llovizna (*ṭall*), de modo que mire por el acuerdo de su Señor con la atenta consideración del que sigue la senda de Su guía, conformándose con aquello por medio de lo cual se acerca a Él y por cuya nobleza se logra Su proximidad (*al-zulfā*). Ha visto así que su alma concupiscente —sujeta a deseos compulsivos que tienden a establecer un pacto de obediencia con el maldito y traidor (demonio), inclinado por naturaleza a adoptar las formas de las maldades y las vilezas—, está necesitada de estímulo (*muḥarrīk*) que la ponga en movimiento cuando se detiene y de un recordatorio (*muḍakkīr*) que la haga recordar cuando olvida. Aunque de hecho ya tiene con respecto a ello en el Libro de Dios —enaltecido y exaltado sea— lo que le basta (*kifāya*) y en algunos de sus estímulos (*muḥarrīkāt*) y recordatorios (*muḍakkīrāt*) hay un fin (*gāya*) tras el cual no cabe otro fin, sin embargo su Creador la ha hecho de naturaleza inquieta y la ha creado con el deseo congénito del tránsito incesante de un estado a otro.

Por ello ha compuesto (*allaḥa*) esta obra inspirándose de los escritos de los conocedores (*tawālīf al-‘ulamā’*) y ha reunido dichos de los sabios (*aqāwīl al-ḥukamā’*) que dan cuenta de las virtudes de la gente del divino favor, ilustran con elocuencia acerca de las cualidades de la gente de bien, exhalan el perfume de la rememoración de los allegados a Dios (*awliyā’*) e indican las moradas de los corazones de los puros (*aṣfiyā’*) —aquellos a quienes Dios, enaltecido y exaltado sea, ha distinguido con los carismas (*karamāt*), elevándolos al más alto grado y haciéndolos herederos de los profetas⁴², y cuyo favor ha diseminado por el cielo y la tierra—. En su compilación (*ḡam’*) no ha dejado de esforzarse con la ayuda de Dios —enaltecido y exaltado sea—, aplicándose en ordenar su composición con un empeño que, si Dios quiere, no ha de perderse y un anhelo que, Dios mediante, no ha de interrumpirse, pues tiene por cierto que ha de obtener su bendición y recoger su fruto, y pide a Dios —enaltecido y exaltado sea— que le conceda por medio de ella [e. d., la composición] benéfica prosperidad y que no la haga labor tan excesiva que le lleve a descuidar el cumplimiento de sus deberes y prácticas. Y no ha querido dejarla sin un nombre que le convenga, por el cual se la conozca, de modo que la ha titulado *Dichos peregrinos escogidos de entre las enseñanzas de los piadosos*.

⁴² Alusión al hadiz *al-‘ulamā’ waraṭatu l-anbiyā’*. Sobre este hadiz, v. Ibn ‘Arabī, *El secreto de los Nombres de Dios*, estudio, ed. y trad. de P. Beneito, Murcia, 1996, 311, nota 3.

Tras esto comienza inmediatamente la presentación de la Oración Preliminar, que se verá a continuación, con un cambio de tercera a primera persona.

7.2. *Sobre la oración inicial de súplica (al-Du‘ā’ al-karīm)*
[2a-7b]

Este largo texto de súplicas elaboradas por el autor —que inicia la obra como expresión esencial de su doctrina y su intención— revela el modo en que pudiera haberse practicado la plegaria de elaboración personal extra-canónica en los círculos andalusíes del autor, a modo de ejercicio de oración grupal o individual. Este importante documento sobre la práctica sufí de la *du‘ā’* en al-Andalus en época del autor consta, según mi numeración ⁴³, de un total de 114 ruegos e invocaciones de extensión variable (cuyo orden es: 57 súplicas comienzan con la fórmula *Allāhumma*; luego 34 con la expresión *ilāhī*; 4 con *sayyidī*; 1 ruego con *Allāhumma*; 7 invocaciones se introducen a continuación con la expresión *yā man*; siguen 9 alabanzas breves que se inician con la fórmula *wa-laka l-ḥamd*, y concluye la oración con otros 2 ruegos que comienzan con *Allāhumma*), la misma cifra, pues, que azoras del Corán, aunque no se observa entre ambos textos una relación estructural o temática explícita.

La oración —que podría de hecho considerarse, por su extensión, su unidad y su densidad, un escrito independiente— ofrece una sucinta síntesis de la obra, presentando la terminología y las doctrinas del autor en forma de solicitud como expresión de sus aspiraciones e intenciones espirituales más íntimas. Se trata pues de la formulación práctica e interior de su pensamiento. La *du‘ā’* está escrita en un estilo semejante y corresponde al mismo género que las que se atribuyen a Dū l-Nūn ⁴⁴ o a Ŷunayd (m. 297/910) ⁴⁵, entre otros predecesores del género.

⁴³ Estos ruegos no aparecen separados y numerados ni en el original ni en la edición de Bardakci.

⁴⁴ V. Ibn ‘Arabī, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l’Egyptien*, estudio y trad. de R. Deladrière, París, 1988, 89-106.

⁴⁵ Ŷunayd, *Tāy al-‘arīfīn al-Ŷunayd al-Bagdādī: al-a‘māl al-kāmila*, estudio, recopilación y ed. de Su‘ād al-Ḥakīm, El Cairo, 2004, 335-343; Ŷunayd, *Enseignement spirituel*, 173-184. Sobre este género, véanse también los estudios de Beneito, P. y Hirtenstein, S., *The Seven Days of the Heart*, Oxford, 2000, y “The Prayer of Blessing by ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, XXXIV (2003), 1-57.

Presentación de la «Oración preliminar» [fol. 2a] (Traducción):

He comenzado el libro con una oración (*du'ā'*) en la cual hay una bendición (*baraka*) que reduce las faltas e ilumina los corazones, mas ha de saber todo aquel que reciba esta provechosa gracia y llegue a apreciar su beneficio y a tenerla en la más alta estima, que contrae con ella un deber que cumplir y una deuda que satisfacer, lo cual consiste en que ha de profesar sincero amor a quien la ha compuesto (*mu'allif*) y ser constante en su afecto, recordándolo por medio de su boca y de su corazón cuando se retire a orar a su Señor y pidiendo por él como pide por sí mismo, todo ello tanto de día como de noche. Conceda Dios a quien le dedica su atención una gracia por la cual se refresque su ojo el Día de la Cuenta y a todos los musulmanes perdone. ¡Así sea, oh Señor de los mundos! Dios bendiga y salve a Muḥammad, Sello de los profetas.

Tras esto comienza la oración con la indicación *ibtidā' al-du'ā'*. A continuación sigue el cuerpo central de la obra, cuyas secciones principales —no numeradas en el original— se dividen a su vez en gran cantidad de apartados sin título ni numeración sobre cuestiones o aspectos diversos. A título de ejemplo —ya que la extensión de la obra no permite ahora una exposición exhaustiva— se detallan los apartados de una parte de la primera sección (n.º 2).

7.3. *Enumeración de contenidos del capítulo Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya (La terminología de los sufíes) [7b-21b]*

Tras una introducción sobre la precedencia del saber sobre la praxis (*taqaddum al-ilm 'alā l-'amal*) [8a] y dos tipos de fe, externa e interior (*al-īmān al-zāhir wa-l-bāṭin*), se definen sucesivamente los siguientes términos técnicos: la total confianza en Dios (*al-tawakkul [al-llāh]*); la perfecta sinceridad (*al-ijlāṣ [al-kāmil]*) [8b]; la paciencia por medio de Dios (*al-ṣabr [bi-llāh]*), la satisfacción (*al-riḍā*) [9a] y la práctica de la abstinencia (*al-zuhd*). Sigue una reflexión integradora acerca de los sabios de las comunidades del pasado (*al-'uqalā' min al-umam al-māḍiya*), relacionada con el mismo tema de la renuncia al mundo.

Otras definiciones: el intelecto entendido como facultad rectora... (*al-'aql [al-ḥākim]*) que es la prueba (*ḥuṣṣa*) de Dios sobre toda Su creación...; la inteligencia humana y la facultad racional (*al-insān al-'āqil al-nāṭiq*)⁴⁶; las cuatro condiciones del hombre (*aḥwāl*

⁴⁶ Compárese a la sección sobre el hombre inteligente en la obra de ʿUnayd, *Enseignement spirituel*, 59-60.

al-insān): (1) la proximidad a Dios del Profeta y el espiritual desapegado del mundo y dedicado al servicio divino (*zāhid mutabattil*), semejante al grado de los ángeles; (2) la aspiración a la satisfacción divina de quien se cuida de los asuntos del mundo, semejante a la condición de un rey justo; (3) la deficiencia respecto a la anterior, semejante a la condición del lobo, el mono o el zorro; (4) un grado infrahumano, semejante al de los cerdos y las bestias, de aquel cuyo corazón no tiene conciencia alguna de Dios [10b]; cuatro atributos (*jiṣāl*) del alma y del cuerpo humanos y sus correspondencias [11b]; sección sobre la ciencia y sus tipos (*al-‘ilm*: ‘*ilm al-dīn*, ‘*ilm al-dunyā*, ‘*ilm al-ṣinā‘āt*)⁴⁷; la plenitud de la sabiduría (*‘ilm/ḥikma*) sólo se da con las tres condiciones definidas a continuación, con referencia a términos de una lengua no árabe: justicia/equilibrio (*‘adl*), valor/paciencia (*ṣayā‘a: ṣabr*) y compasión/responsabilidad (*ḥulm: muruwwa*); del pensamiento —en el sentido general de operaciones y funciones mentales— (*wahm*) [12b], su corrección (*ṣalāḥ*) y su vigilancia (*murāqaba*), las ocurrencias (*jawātir*) [13a], las elecciones (*ij-tiyārāt*), sus defectos (*āfāt li-l-wahm*) [14a] y su superación, sus orientaciones [14b]; los sentidos, su relación con el entendimiento y el ejercicio espiritual (*riyāda*) que a cada uno de ellos conviene: la vista [15a], el oído, el olfato [15b], el gusto, el tacto [16a]... Sigue otra amplia serie de apartados hasta el final del capítulo, pero baste esto como ilustración de la estructura interna de la obra.

Ibn Jamīs menciona en varias ocasiones —en particular, en la serie de definiciones contenida en los fols. 11b y 12a— una lengua no árabe que denomina *al-lisān al-a‘yāmī*. ¿De qué lengua no árabe se trata? ¿Persa, griego...? El autor no precisa nada al respecto, ni cita en su obra término alguno en otra lengua, a no ser términos griegos arabizados de cultura común tales como *mālinjūliyā* (melancolía, fol. 18b).

Por el tema en cuestión, la virilidad espiritual (*futuwwa*), particularmente vinculado en el ámbito islámico con el mundo iranio, parece más probable que se trate aquí de la lengua persa, a la que es común referirse con el calificativo *a‘yāmī*.

⁴⁷ Compárese con la clasificación de Ibn Masarra en su *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*, ed. Ŷa‘far, 312.

Asumiendo, pues, que se trata del persa —el *lisān a'ŷamī* por excelencia—, he intentado restituir los términos persas omitidos ⁴⁸ que podrían corresponder a estas cuatro definiciones del *Muntaqā*:

Al definir *'ilm* (fol. 11b), comenta que el término *a'ŷamī* correspondiente puede significar en árabe tanto *'ilm* (ciencia), como *ma'rifa* (conocimiento directo) o *fahm* (comprensión). Parece tratarse, pues, del término persa *daneš*.

Al definir *'adl* (justicia, fol. 12a), explica que el término correspondiente en lengua extranjera puede traducirse también al árabe por *inšāf* (equidad) y *sawīyya* (igualdad), lo cual hace pensar que se trata del término persa *barabari*.

Al definir el término *šuyā'a* (valor) dice literalmente que «en la lengua extranjera (*a'ŷamī*) el concepto correspondiente suele denominarse con un nombre que puede a veces traducirse (al árabe) por *šuyā'a* (bravura), otras veces se traduciría como *šabr* (paciencia) y, en ocasiones, equivaldría a *quwwat al-nafs* (fuerza de ánimo)» (12a). Podría aludir al término *pahlevān*, aunque éste se refiere más a la fuerza física que a la anímica.

Al definir *hilm* (benignidad), explica el autor que el término «no-árabe» equivalente también significa *rifq* (altruismo) y *muruwwa* (virilidad), todo lo cual remite claramente al término *ŷavānmardī*.

Aunque ocasional, esta referencia a la lengua persa, que podría sin más haberse evitado, resulta reveladora y manifiesta que, al tratar de las cualidades de la *futuwwa*, el autor ha bebido de fuentes orientales vinculadas al mundo iranio.

7.4. *Al-Ḥikma wa-l-nukta fī aqwāl al-ḥukamā' wa-l-'ulamā'*

La sección titulada *al-Ḥikma wa-l-nukta fī aqwāl al-ḥukamā' wa-l-'ulamā'* (Sabiduría y ocurrencia en las sentencias de los sabios y los doctos) [87a-97a] constituye por sí misma otro escrito con estructura propia que, por su entidad, aunque perfectamente integrado en el conjunto de la obra, podría ser abordado en tanto que texto independiente. El comienzo, aunque se inicia con una fórmula habitual en el libro (*wa-i'lam yā ajī...*), es en realidad una breve introducción a una

⁴⁸ Agradezco a Saeid Hooshangi su indispensable ayuda en la búsqueda de estos términos.

serie de dichos —a los cuales parecen referirse el título y la introducción iniciales de la obra— que se presentan como máximas de sabiduría espiritual tradicional sin que en ningún caso se mencione a sus autores. Consta de 188 apartados no numerados de extensión variable, en general breves, que siempre comienzan con la expresión *wa-qāla*, con estilo, pues, semejante al más tardío *Kitāb al-I'lām bi-išārāt ahl al-ilhām* (Libro de la instrucción por las alusiones de los inspirados) de Muḥyiddīn Ibn 'Arabī⁴⁹. Considerando la unidad de estilo y doctrina de esta sección, parece probable que, en muchos casos, se trate de máximas originales del propio autor —acaso inspiradas en otros dichos anteriores—, más que de sentencias literalmente transcritas de una fuente oral o literaria conocida, ya que, en este caso, como hace con la mayoría de las citas explícitas y como es común en obras de recopilación, el autor podría, al menos en alguna ocasión, haber mencionado sus fuentes. Hasta que se identifique la procedencia de estos dichos en las fuentes, cabe pues pensar que el uso de la tercera persona anónima sea, en cierta medida y como sucede en el caso de la citada obra de Ibn 'Arabī, un recurso retórico.

Al término de la serie de dichos el autor introduce, como conclusión tanto de la sección como de la obra, unas diez o doce secciones breves de consejos sobre cuestiones diversas —el recuerdo de la muerte, la fe, el intelecto, la rectitud...—, incluyendo dos citas de consejos de Luqmān a su hijo.

Presentación del capítulo 10 [fol. 87a].

Esta breve introducción dice así:

Sabe, hermano mío, que los sabios (*ḥukamā'*) y los doctos (*'ulamā'*) tienen dichos inusitados (*nawādir*) del género de las sentencias sapienciales (*ḥikam*) y máximas ocurrentes (*nukat*) con expresiones insólitas que transmiten a sus discípulos (*talāmīd*) y compañeros (*aṣḥāb*) a modo de admoniciones (*mawā'iz*) y enseñanzas (*ādāb*), que contienen estímulos para poner en movimiento (*taḥrīk*) a las almas indolentes y advertencias para despertar (*tanbīh*) los corazones negligentes. Por ello me propuse reunir algunas de ellas compilándolas (*yām'*) según las iba recogiendo, y las he puesto aquí (por escrito) sin un orden preciso, pidiendo de la generosidad y la beneficencia del pródigo Señor de eterna bondad que prepare nuestros corazones para que podamos recibir el provecho de la gracia que contienen y adorne nuestras almas con las gemas ensartadas en sus collares.

⁴⁹ Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Rasā'il Ibn 'Arabī*, Beirut, 1997, 96-105.

Tras esto se inicia directamente la serie de máximas que, para mayor claridad, he numerado.

Las primeras sentencias tratan acerca de la confianza en Dios (*ta-wakkul*) y el abandono de la propia iniciativa. Las que numero como 7 y 8, máximas de alta contemplación, muestran un tono osado típico de sufíes como Ḥallāy. Sirvan estas pocas como ejemplo. Dicen así:

(1) Ha dicho [un sabio]: Quien deja de practicar la libre elección (*ijtiyār*) y el gobierno (*tadbīr*) [de sí mismo, basados] en el deseo de recompensa, el temor a la falta, la procura de salud o la huida del dolor, y sabe que Dios es Omnipotente y que lo que Su autoridad ha dispuesto (*tadbīr*) con antecedencia ya le ha sido destinado (*taqdīr*), de modo que no cabe adelantarse a Sus disposiciones, ni posponer lo que ha predestinado, se pone entonces bajo Su protección y se entrega a Él sin reservas, con lo cual descansa (*istarāḥa*) de las preocupaciones. [...] (3) Y ha dicho [otro]: Dios ha creado a los seres humanos, les ha facilitado el camino y los ha velado poniéndoles un velo (*hiyāb*) que es [la ilusión de] que se gobiernan (*tadbīr*) [a sí mismos con autonomía]. Así, quien abandona el gobierno de sí, retira el velo que hay entre él y su Señor. (4) Y ha dicho [otro]: El que confía en Dios plenamente (*al-mutawakkil*) no pide a nadie más que a Él, no rehúsa nada de Él y no guarda para sí, junto con Él, cosa alguna. (5) Y ha dicho [otro]: El hambre (*yāw'*) es, para los contritos, un ejercicio (*riyāda*), para los abstinentes, una disciplina (*siyāsa*), y para los verídicos (*ṣiddīqūn*), una largueza (*makrūma*). (6) Dijo [otro]: Quien se ocupa de su propia alma (*naḥs*), no tiene que ocuparse de lo demás, y quien se ocupa de su Señor, no tiene que ocuparse de sí mismo. (7) Di sin cesar vueltas rituales en torno a la Casa [es decir, la Caaba] en busca de Él, mas cuando [al fin] Lo contemplé (*ṣāhadtū-hu*), vi que la Caaba daba vueltas en torno a mí. (8) Busqué un lugar para mí en el «Mundo espiritual de la divina Soberanía» (*malakūt*), mas no hallé lugar alguno hasta que planté mi tienda (*jayma*) frente al Trono [de Dios]. (9) La realidad esencial de la condición del siervo (*ḥaqīqat al-'ubūdiyya*) consiste en dejar toda oposición (*i'tirād*) a Dios —exaltado sea—. (10) La pureza de intención (*ijlās*) es aquello que no conoce ningún ángel, de modo que pudiera registrarlo, ni enemigo alguno que pueda corromperlo, y de lo cual no se admira quien lo practica, de modo que lo eche a perder.

8. Doctrina esencial de la obra relativa a la epéctasis o progresión espiritual

La vida en el mundo es una prueba (*balā'miḥna*). Si el hombre logra purificar su corazón y desapegarse de sus deseos y pasiones dispersivos, bajo la guía de la revelación y la tradición profética⁵⁰, as-

⁵⁰ Sobre el carácter indisociable de exoterismo y esoterismo, v., p. ej., *Muntaqā*, fol. 85b.

ciende por una progresión de moradas espirituales que conducen finalmente a la gnosis (*ma'rifā*), el conocimiento directo de Dios, que es la finalidad misma de la creación. Los santos amigos de Dios (*awliyā'*) ejercen una función de mediación en el camino hacia la perfección humana. Un pasaje del capítulo tercero expresa en síntesis la doctrina ascético-mística del autor, describiendo siete estaciones de la progresión espiritual:

Dios ha hecho de ellos [de los *awliyā'*] refugio y asilo [para los demás], de modo que es preciso recurrir a ellos (*lā budda min al-mas'ala*). La posibilidad de la intercesión (*ṣafā'a*) es una misericordia con la que Dios ha agraciado a Sus siervos y ellos son, después de los profetas —la paz sea con ellos— el medio (*wasīla*) hacia Él en este mundo. Sabe que el primer grado (*dara'ya*) de la gente de la santidad (*walāya*), que es un deber (*fariḍa*) de todo creyente, consiste en la sinceridad del arrepentimiento (*al-ṣidq fī l-tawba*), en aferrarse a la Escritura (*al-kitāb*) y en obrar en conformidad con el modelo profético (*sunna*). Si esto se consolida y verifica, entonces la morada de los allegados (*awliyā'*) en el segundo grado consiste en combatir las tendencias del alma (*mu'yāhadat al-nafs*) para que abandone los deseos dispersos (*tark al-ṣhawāt*). Si el siervo realiza (*a'yana*) esto, la tercera morada consiste entonces en oponerse a la inclinación pasional (*mujālafat al-hawā*) sin contentarse con el cumplimiento de lo lícito (*bi-l-tanzuzh 'ani l-ḥalāl*)⁵¹. Si el siervo realiza esto, la cuarta morada consiste en dejar la práctica superflua de la lógica, la especulación y el debate racionalista (*al-fuḍūl min al-manṭiq wa-l-naẓar wa-l-mašy*) o prácticas semejantes. Si el siervo realiza esto, la quinta morada consiste entonces en liberarse de las expectativas (*amal*) por medio de la paciencia y contemplar la promesa y la amenaza divinas desde la certeza (*yaqīn*). Si el siervo realiza esto, la sexta morada consiste en estar plenamente satisfecho con relación a Dios (*al-riḍā 'an Allāh*) —enaltecido y exaltado sea—, lo cual se manifiesta en su altruismo (*itār*), que es una señal del amor que Dios tiene por él, en su plena confianza en Él (*tawakkul*) y en su entrega sin reservas a la contemplación de la certeza (*muṣāhadat al-yaqīn*), lo cual no encuentra sino la gente que tiene conocimiento de Dios [por Dios mismo] (*al-ma'rifā bi-Llāh*); y si el siervo realiza esto, alcanza entonces la séptima morada que consiste en el pudor (*ḥayā'*) producido por la visión de la majestad de Dios y en la atenta observancia de sí mismo (*murāqaba*) que resulta del testimonio de Su magnificencia. Así se completa el grado de aquel a quien Dios ha distinguido de entre Sus allegados. Entonces se aparta de él la sugestión [del murmurador] (*waswās*) y queda purificado de toda ignorancia y preservado (de la tentación) del enemigo. Esta es pues la estación (*manzila*) de aquel por quien Dios preserva las causas segundas (*man... ḥafāza 'alayhi l-asbāb*) al tiempo que lo mantiene en ellas, quien ayuda a la progresión de los estados (*tartīb al-aḥwāl*) tras haberlos

⁵¹ E.d., incluso absteniéndose de lo lícito.

recorrido, conoce los significados de cuanto comporta la sabiduría y los transmite (*naṭaqa*)» [23b-24a], como hace el propio autor⁵² en esta obra.

Ibn Jamīs insiste con frecuencia en la importancia de la razón, pero en tanto que místico no es propiamente un racionalista, pues considera que, como se aprecia en la cuarta morada citada, con relación a la gnosis «el intelecto es un camino cortado (*al-‘aql ṭarīq maqtū‘*)» [90b]. En numerosas ocasiones emplea el autor términos propios del lenguaje filosófico común: el paso de la potencia al acto [9b]; la facultad racional en acto; análisis y definición de clases y especies procediendo de lo particular a lo general y de la parte al todo [10a, 11b]... Singularmente significativo con relación a un estudio comparado del *Muntaqā* con las obras conocidas de Ibn Masarra resulta el frecuente uso conjunto de los términos *fikr/tafkīr*; *i‘tabara/i‘tibār* e *istabšara/tabšira*⁵³ —términos y tema central tanto de la *Risālat al-I‘tibār* (p. ej., 358-359) como del *Kitāb Jawāṣṣ al-ḥurūf*— con referencia a la «necesidad de interpretar (*i‘tibār*) el mundo y reflexionar (*tafkīr*) acerca de las cosas creadas (*maṣnū‘āt*) y los signos (*āyāt*)» [fol. 18b].

Entre otros términos tal vez creados por él, usa Ibn Jamīs la denominación «filósofos de la religión» (*falāsifat al-dīn*) [76b], aunque entiendo que, en principio, en el contexto, la expresión se refiere a los representantes del *kalām* y tiene el sentido más general de «pensadores de la religión», no deja el autor de sugerir implícitamente una filosofía de la religión.

Del *Muntaqā* se desprenden, por otra parte, algunas pinceladas de crítica social. El autor critica con severidad a las gentes de su tiempo —lo cual es muy frecuente en el discurso religioso—, vivido como tiempo de deterioro de la práctica espiritual (fols. 27b, 30b, 31a...). Por otro lado, apunta Ibn Jamīs a la sobriedad como principio ético y estético cuando critica asimismo el adorno de las mezquitas y la ostentación de los representantes oficiales de la religión (*a‘lām al-diyāna*, 26a-b).

⁵² Compárese el pasaje con *Risālat al-I‘tibār*, 359, sobre la *walāya*, y con *Muntaqā*, fol. 44a, también sobre *maqāmāt*.

⁵³ V. también *Muntaqā* 10a, 15a-b, 16b, 22a-b, 33b, etc. Nótese, en cualquier caso, que se trata de términos recurrentes del discurso sufi, en particular, e islámico, en general. Así, por ejemplo, entre las obras atribuidas a Muḥāsibī figura el título *Tafakkur wa-i‘tibār* (Massignon, *Essai*, 244).

9. Sobre las divinas alocuciones (*mujāṭabāt*) recogidas en el capítulo sobre la gnosis (n.º 9)

Al tratar de las estaciones de los gnósticos (*maqāmāt al-‘arīfīn*, 82a-82b), al-Yāburī distingue aquello que puede aprenderse de un sabio (*‘ālim*), versado en ciencias religiosas, y de un gnóstico (*‘arīf*) con conocimiento directo de las realidades espirituales. En la obra queda constancia de que el autor se adscribe a ambas condiciones.

Hay dos sugestivos pasajes que contienen divinas alocuciones (fols. 83a-84b). El autor refiere cómo Dios se dirige (*yujāṭibu-hu*) a su amigo allegado (*walī*) —de primera a segunda persona— «hablándole por inspiración en lo más íntimo de su corazón (*waḥy^{an} ilà sirri-hī*)». El hecho de que el autor reproduzca estos discursos en que Dios habla en primera persona sugiere que es él mismo quien ha recibido tales inspiraciones y, por tanto, su condición de *walī* inspirado. Aunque se refiera a sí mismo bajo una discreta tercera persona, el autor se sitúa, con relación a este tratamiento netamente místico de la *mujāṭaba*, en la tradición inspirada de maestros como Niffarī (m. 354/965) o el más tardío Ibn ‘Arabī, entre otros.

Recibido: 07/03/2006

Aceptado: 07/06/2007