

**EL KITĀB A‘MĀL AL-A‘LĀM: EL MISTICISMO DE  
IBN AL-JAṬĪB**  
**The Kitāb A‘māl al-a‘lām: Ibn al-Jaṭīb’s mysticism**

Victor de CASTRO LEÓN  
[victordecastro11@hotmail.com](mailto:victordecastro11@hotmail.com)  
Universidad de Salamanca

BIBLID [0544-408X]. (2017) 66; 31-56

**Resumen:** Este estudio tiene como objetivo profundizar en la controvertida faceta mística del sabio granadino del siglo XIV Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb a través del análisis de los distintos testimonios en esta materia insertos en la segunda parte de su obra histórica *Kitāb A‘māl al-a‘lām*. Al mismo tiempo se ofrece una visión general del ambiente sufi que se desarrolló en el reino nazarí de Granada durante los siglos XIII y XIV que justifica las inquietudes místicas de Ibn al-Jaṭīb a lo largo de toda su trayectoria vital.

**Abstract:** Aims at a deepening in the controversial mystical side of the XIV century nasride scholar Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb through the analysis of the different testimonies on this subject included in the second part of his historical work *Kitāb A‘māl al-a‘lām*. An overview is offered as well of the sufi atmosphere in the nasride kingdom of Granada during the XIII and XIV centuries accounting for Ibn al-Jaṭīb’s mystical concerns throughout his entire life.

**Palabras clave:** *A‘māl al-a‘lām*. Ibn al-Jaṭīb. Sufismo. Misticismo. Granada.

**Key words:** *A‘māl al-a‘lām*. Ibn al-Jaṭīb. Sufism. Mysticism. Granada.

**Recibido:** 26/10/2015 **Aceptado:** 05/07/2016

De todas las facetas que componen la complicada y azarosa vida política, intelectual y personal del sabio granadino del siglo XIV Ibn al-Jaṭīb, quizás sea su vertiente mística una de las más estudiadas, y con total seguridad la más controvertida y debatida. Son numerosos los estudiosos y estudios en todas las épocas y en todos los lugares, tanto en el arabismo oriental como en el occidental, que se han acercado a la figura de este autor y a su faceta mística<sup>1</sup>.

1. Los principales estudios sobre la faceta mística de Ibn al-Jaṭīb han sido obra de Emilio de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo, aportaciones para su estudio*. Granada, 1983, “Jaṭībiana mystica I. El *Kitāb Rawḍat al-ta‘rīf*. Su temática”. *Andalucía Islámica Textos y Estudios*, 1 (1980), pp. 105-121, “Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo”. *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad de Granada, 1995, vol. 2, pp. 1243-1253, “¿Ibn al-Jaṭīb místico?”. *Homenaje a D.º José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado: Estudios Medievales*. Zaragoza: Anúbar, 1979, pp. 217-228, y “Sobre las fechas de composición del «*Kitāb Rawḍat al-ta‘rīf*» y de ultimación del «*Kitāb al-Iḥāṭa*» de Ibn al-Jaṭīb”. *Cuadernos de Historia del Islam*, 8 (1977), pp. 161-164. También destacan los trabajos de René Pérez. “Aspects de la pensée d’Ibn al-Khaṭīb dans la “*Rawḍat al-Ta‘rīf bil-Ḥubb al-Sharīf*”. *Revue de la Faculté des Lettres de Tetouan*, 2 (1987), pp. 25-32;

Esta vertiente de la vida de Ibn al-Jaṭīb tiene gran presencia en el capítulo autobiográfico final que el propio autor insertó en la segunda parte de su obra histórica *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabla al-iḥtilām min mūluk al-islām wa-mā ya'yurru ḍalika min šu'yūn al-kalām* (Libro de las gestas de los hombres ilustres acerca de los reyes del islam que fueron proclamados antes de alcanzar la pubertad, con lo que ello conlleva de digresiones)<sup>2</sup>. De ahí la razón de este artículo, dejar constancia de los testimonios que nuestro autor nos proporciona sobre el aspecto ascético de su vida en el *Kitāb A'māl al-a'lām*. Pero antes, me gustaría que nos situásemos brevemente en el contexto cultural de aquella época para entender el auge del sufismo durante los siglos XIII y XIV.

Como polígrafo que fue Ibn al-Jaṭīb no dejó rama del saber ni ciencia sin cultivar, y no fue la mística una excepción. Lo que sí fue es una de las más controvertidas de su vida. A día de hoy, numerosos investigadores siguen señalando que el visir granadino poseía una noción un tanto compleja del sufismo, donde se mezclan la sabiduría y la filosofía con el misticismo. No cultivó esta ciencia por capricho o excentricidad, la mística llevaba siendo ya desde el siglo XIII, y sobre todo en el siglo XIV, una de las ciencias básicas que se enseñaba en las madrazas y por cuyo conocimiento se viajaba en busca de los principales sabios de Oriente y Occidente. Granada, capital del reino nazarí, a comienzos del siglo XIV, reunía entre sus gentes a importantes místicos como Ibn Jamīl o el abuelo del cadí supremo de Granada, Abū l-Barakāt b. al-Ḥāyḡ, Sīdī Abū Ishāq Ibrāhīm. Era por tanto un hecho histórico incuestionable que en Granada se había conseguido a principios de ese siglo un elevada devoción mística, y testigo de ello son también las diversas cofradías religiosas asentadas en la capital, formándose importantes núcleos de místicos, muchos de ellos pertenecientes a gremios artesanales y a los estratos más modestos de la sociedad. Se construyeron

el capítulo que dedica a este tema Benjamaa Abdelbaqui en su tesis doctoral. *Lisan al-Din Ibn al-Khatib homme de lettres et historien*. Paris: Universidad de la Sorbonne nouvelle, 1991-1992, t. I, pp. 324-362; José Miguel Puerta Vilchez. "El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb". *Actas del 1<sup>er</sup> Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*. Granada: Fundación Ibn Tufayl de Estudios y Cooperación Cultural, 2007, pp. 45-74; Saleh Eazah al-Zahrani. *Aspectos culturales e ideológicos en el Dīwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. Tesis Doctoral. Granada: Universidad de Granada, 2013, pp. 387-481, consulta realizada a través de la URL <http://0-hera.ugr.es.adrastea.ugr.es/tesisugr/19854584.pdf>.

2. Ibn al-Jaṭīb. *Kitāb A'māl al-a'lām*. Ed. Evariste Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Beirut, 1956. Esta edición de la segunda parte es la más completa hasta la fecha y es la utilizada para todas las referencias de paginación que aparecen en este trabajo. El capítulo autobiográfico final abarca las páginas 310-322. Existe una edición más reciente, pero de menor calidad, de la primera y segunda parte de esta obra, *Kitāb A'māl al-a'lām*. Ed. Abū Islām Sayyid al-Kasrawī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003. Véase también la traducción parcial que de la segunda parte de la obra realizó el orientalista alemán W. Hoenerbach. *Islamische Geschichte Spaniens*. Zürich: Artemis, 1970.

en aquel tiempo numerosas zāwiyas y rábitas, a las cuales acudían ascetas venidos de diferentes partes del imperio islámico, que se asentaron en Granada e introdujeron la influencia del esoterismo oriental. Sólo Granada contaba con al menos cuarenta rábitas y zāwiyas<sup>3</sup>. Es sabido, por palabras del mismo Ibn al-Jaṭīb, que él solía retirarse, solo o en compañía de sus maestros y amigos, a la conocida rábita de *al-'Uqāb* (del Águila), fundada por el conocido asceta de Elvira, Abū Ishāq al-Ilbīrī y donde también estuvo alojado el célebre místico al-Šuštārī.

### 1. CONTEXTO CULTURAL DEL REINO DE GRANADA

El misticismo desde los comienzos del reino nazarí, había ganado gran popularidad, sobre todo entre las gentes humildes, y lo que es más importante, era en principio tolerado por los sultanes nazaríes, quienes desde los orígenes del reino de Granada fueron bastante permisibles y se acercaron hacia algunos sufíes de renombre. Así, Muḥammad I aparece descrito en las fuentes árabes como un hombre de apariencia ascética que mantuvo trato personal con sufíes, como Abū Marwān al-Yuḥānisī de Almería. Su sucesor Muḥammad II tuvo en gran consideración a los sufíes, y lo demuestra el hecho de que asistiese en persona al funeral del místico Ibn Fuḍayla al-Ma'āfirī. También el sultán Ismā'īl I estuvo presente en el entierro del sufi tunecino Ibn al-Mu'addīn al-Ḥalfawī. Pero fue sobre todo Yūsuf I, quien en ocasiones reunía en su palacio de la Alhambra a agrupaciones sufíes, como los Banū Sīdī Būna, para que realizasen en su presencia las recitaciones, cantos y danzas, con el fin de que los beneficios sobrenaturales de tales prácticas religiosas recayesen sobre su persona. En cambio, la situación cambió con Muḥammad V, quien pasó de aceptar y realizar ocasionalmente estas prácticas, como su padre, a prohibir e incluso perseguir a los sufíes y místicos, en especial a partir de su segundo reinado, en el año 1362, después de su exilio en la corte meriní de Fez como consecuencia del golpe de estado de su hermano Ismā'īl II. Paradójicamente, quien llevó a cabo esa política represiva contra el sufismo, en particular el considerado heterodoxo, fue Ibn al-Jaṭīb, quizás un poco obligado como máxima figura política del gobierno nazarí, a pesar de lo cual no estaba eximido de responsabilidad. Fue durante el periodo comprendido entre los años 1362-1370, cuando la represión se agravó hasta el punto de crearse una especie de inquisición, encargada de recorrer el reino para buscar y descubrir a los supuestos herejes, arrestarlos y juzgarlos. El visir meriní Ibn Marzūq, amigo de Ibn al-Jaṭīb, acusó a éste último de haber llevado a cabo la acusación y muerte por herejía del sufi Yaḥyā al-Bargawāfī, aunque posiblemente esta muerte se debió más a razones políti-

3. Véase L. Torres Balbás. "Rábitas hispanomusulmanas". *Al-Andalus*, XIII (1948), pp. 475-491.

cas que religiosas. Es por tanto, un ejemplo más de la ambigüedad que reinó en la vida del visir granadino, ya que por un lado proclamó a voces su conversión al sufismo y compuso obras y epístolas sobre esta materia, y por otro lado llevó a cabo una política represiva contra ciertos sufíes. Irónica y desgraciadamente, sus días acabarán siendo acusado de herejía.

Un ejemplo de esta intolerancia creciente es el edicto del sultán nazarí Muḥammad V en el que advierte a su pueblo de los peligros de esta enfermedad venenosa llamada sufismo:

“Evitad, por tanto, los peligros de esa enfermedad y las intrigas de esos enemigos... los profetas ilustres y sus herederos los doctores insignes son los únicos modelos dignos de ser imitados y constituyen los astros, a los que presta su luz la verdad de la recta dirección”<sup>4</sup>.

Pero a pesar de estas amonestaciones, el pueblo de Granada no desistió en su deseo de seguir cultivando estas prácticas, sobre todo la de acudir en determinadas fechas religiosas a los eremitorios granadinos para celebrar los ejercicios espirituales de las cofradías sufíes. Los miembros de estas entidades eran personajes casi santos, que gozaban en Granada de consideración, se les consultaba y estaban presentes en todas las celebraciones, tanto públicas como cortesanas, de tal manera que el propio sultán Muḥammad V, cuando recuperó el trono en 1362 y celebró el *mawlid* (natividad) del profeta, encargó a los sufíes que realizasen las letanías del acto<sup>5</sup>. Este colectivo fue uno de los privilegiados representantes de la sociedad granadina que fueron invitados expresamente a este acto. Siguiendo la traducción que D. Emilio García Gómez<sup>6</sup> realizó de este pasaje de la obra de Ibn al-Jaṭīb *Nuḥdāt al-ḡirāb fī ‘ulālat al-igtirāb* (Sacudida de alforjas para entretener el exilio), veamos cómo nos describe la presencia sufi en este acontecimiento:

“Delante del rey, en el sitio donde por esa parte se bajaba al Consejo privado, quedaron [ubicados] los sufíes y faquires, muchos en ese momento, entre los desasidos del mundo y los que se ganaban la vida con pequeños negocios. Fueron luego instalados los miembros viajeros de cofradías místicas de otros países y los cristianos venidos a la ceremonia....

4. A. Mujtār al-‘Abbādī. *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1973, p. 158; E. de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, pp. 33-34.

5. Véase E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988, p. 36-38, 102-103, 155-157.

6. *Idem*.

Ordenó después el protocolo que se empezase por menciones de Dios, y se escucharan en silencio diezmos del Corán y elocuentes homilias, a seguida de lo cual empezaron las canciones y los gemidos de la hueca flauta de madera<sup>7</sup>.

Un poco más adelante, después de la recitación de varios poemas, vino el *dīkr* sufi:

“Al acabarse las recitaciones subió de tono el tumultuoso ruido del *dīkr* que rebotaba en unas y otras paredes, duplicado por el eco de la nueva construcción. En el *dīkr* compitieron los expertos con la masa del vulgo. Hizo mucha mella en los ánimos. En las imaginaciones irrumpieron sentimientos de sumisión al poder divino y desgarramiento del temor de Dios, que acabaron por producir enajenaciones. Tras ellas vino la vuelta en sí (*al-ifāq*). Y entonces la cerrada atmósfera se nubló con el humo del ámbar de Šīḥrī<sup>7</sup> que envolvía la velada. Fue vertida luego el agua de rosas... La flauta empezó a sonar para cerrar el programa protocolario”.

Posiblemente este acercamiento de los sultanes a las figuras sufíes estuvo motivado por una idea más bien política, es decir, los sultanes nazaríes decidieron empapar-se de esta esencia mística para así dotar a sus personas de una aura mística que les resultaba muy beneficiosa a la hora de granjearse el afecto del pueblo, lo que por otra parte, favoreció el acceso de los sufíes en los actos cortesanos de la Alhambra, y también que el sufismo se materializase en una doctrina más a estudiar en la enseñanza de las élites nazaríes.

No fue algo casual que este fervor religioso prendiese sus raíces en la masa popular andalusí y se infiltrase con fuerza entre las gentes más humildes, pues es algo característico del islam medieval la simbiosis que siempre ha existido entre las ideas religiosas y políticas. En la Granada del siglo XIV es preciso destacar el papel que desempeñaron varias cofradías religiosas. La más destacada fue la cofradía de Ibn Sīdī Buna, situada en el barrio del Albaicín, que contribuyó a la difusión de la doctrina *šāḍilī* y la teoría *ḥallāyīana*<sup>8</sup>. El fundador, Abū Aḥmad ‘Abd Allāh b. Muḥammad

7. Es un lugar de procedencia. Se trata de una amplia región costera del sur de la Península Arábiga, célebre por su ámbar, situada entre la actual ciudad yemení de Adén y el país limítrofe, Omán. Véase Yāqūt al-Ḥamawī. *Mu‘yām al-buldān*. Beirut: Dār Šādir, 2007, v. 3, pp. 327-328.

8. Sobre esta teoría y su relación con el sufismo véase L. Massignon. *La passion Husayn ibn Mansūr Hallāj: martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Paris: Gallimard, 1975, e “Ibn Sab‘īn et la conspiration ḥallāyenne en Andalousie et en Orient au XIII siècle”. *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1962, vol. II, pp. 661-681; Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento de al-Andalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza, 1996, pp. 626-639; Miguel Asín Palacios. *Šāḍilīes y alumbrados*. Madrid: Hiparión, 1990.

b. Sīdī Būna al-Juzā‘ī, muerto en el año 1227, fue un místico almeriense que gozó de fama de santón. Sus descendientes, ante el empuje cristiano, emigraron a Granada y difundieron sus doctrinas šāḍilíes, ya que este antepasado había sido discípulo de Abū Madyān e Ibn Ḥirzihim, quien desde Oriente había divulgado en al-Andalus las obras de Abū Maṣṣūr al-Ḥallāy. Esta cofradía veneraba a este místico, pero rechazaban los pasajes más heterodoxos de sus textos, y de entre éstos sólo aceptaban aquellos que eran susceptibles de ser sometidos a la exégesis ortodoxa, lo que pone de manifiesto el carácter moderado de esta cofradía mística. Los maestros de esta cofradía fueron personas distinguidas y reconocidas por sus conocimientos en las ciencias religiosas y jurídicas, lo que les llevó a ocupar distintos puestos: alfaquí, cadí, predicador de la mezquita y transmisor del hadiz, lo cual les protegía de cualquier sospecha de heterodoxia o herejía. El propio Ibn al-Jaṭīb dedicó varias biografías de su obra *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa* (La información completa acerca de la historia de Granada) a los miembros de los Banū Sīdī Būna<sup>9</sup>, así como a otras agrupaciones, místicos y sufíes, todas ellas biografías detalladas, llenas de datos y noticias, lo que pone de manifiesto su evidente interés por esta materia.

Esta cofradía basaba su doctrina en el concepto de *irāda* (voluntad) y sus partidarios se llamaban *murīdīn*, al igual que los partidarios del sufi rebelde del siglo XII Ibn Qasī (m. en 1151), que difundió estas mismas ideas en el Algarve andalusí y a quien Ibn al-Jaṭīb dedica una amplia noticia en el *Kitāb A ‘māl al-a ‘lām*<sup>10</sup>. Esta *irāda* se trataría del estado inicial que ha de recorrer el novicio (*murīd*) en su camino para llegar a Dios, de tal manera que se alcance un estado final de ausencia total de voluntad humana, donde lo único que se desea es lo que Dios desee.

Otra cofradía destacada en aquella época fue la de al-Sāḥilīya, fundada en Málaga por Abū ‘Abd Allāh al-Sāḥilī (m. en el año 1335)<sup>11</sup>. Este santo hombre renunció a todo tipo de fortuna y bienes y se dedicó por completo al sufismo. En poco tiempo

9. Sobre esta cofradía religiosa y la importancia de la comunidad sufi en la obra de Ibn al-Jaṭīb, en especial en la *Iḥāṭa*, véase Bárbara Boloix. “Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb”. *Saber y poder en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb (s.XIV)*. Eds. María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira, y Bárbara Boloix Gallardo. Córdoba: El Almendro, 2014, pp. 119-140; María Isabel Calero Secall. “Los Banū Sīd Būna”. *Sharq al-Andalus*, IV/1 (1987), pp. 35-44; Francisco Franco Sánchez. “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada”. *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas, “Historia, Ciencia y Sociedad”*. Ed. José Pérez Lázaro. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1992, pp. 217-233 y “Los Banū Sīd Bono/a: Mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”. *Historia del sufismo en al-Andalus*. Eds. Amina González Costa y Gracia López Anguita. Córdoba: Almuzara, 2009, pp. 165-193.

10. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l’Espagne musulmane*, pp. 248-252 del texto árabe.

11. Véase Carmen Romero Funes. “La casida *Zīdū min madā‘ih* del malagueño Abū ‘Abd Allāh al-Sāḥilī”. *Aynadamar*, I (2002), pp. 53-88.

conseguió un gran número de adeptos tanto en Oriente como Occidente, tanto entre el pueblo llano como entre la élite. El célebre visir y maestro de Ibn al-Jaṭīb, Ibn al-Ŷayyāb fue un firme seguidor de esta cofradía. En cambio, su discípulo, Ibn al-Jaṭīb se mostró en desacuerdo con al-Sāḥilī, sobre todo porque esta cofradía afirmaba que se podía conseguir la visión real del profeta y de Dios, cuando la mayoría de los sufíes defienden que esta visión sólo es a través del corazón, del amor. La doctrina de esta cofradía era muy sencilla, de poco carácter intelectual. Se basaba principalmente en la realización del *dīkr* (letanías), el retiro solitario, el amor y la veneración a la figura del profeta, el rechazo de la práctica del *samā'* (especie de recitaciones con música), del trance y del dervichismo, y la desconfianza hacia los ascetas itinerantes.

Las diferencias entre ambas cofradías no eran muy considerables, pero las había: los sāḥilīes tenían por objeto de sus letanías (*dīkr*) al profeta, mientras que los Sīdī Būna centraban sus plegarias en el nombre de Dios. Además éstos realizaban unas sesiones espirituales que solían desembocar en el éxtasis y el trance. Comenzaban su ritual con rezos y recitaciones de versos coránicos que eran seguidos de prosternaciones; continuaban con el *dīkr* o letanías, para después declamar versos de naturaleza mística, en especial de su figura central, el sufí al-Ḥallāy, y solían acabar con una especie de éxtasis, con palabras y cantos que repetían sin parar, se rasgaban las vestiduras y realizaban una especie de danza sin acompañamiento musical. Al igual que los sāḥilīes no eran partidarios de la práctica de *al-samā'*<sup>12</sup>, sólo bajo límites muy estrechos, y rechazaban de manera categórica el empleo de instrumentos musicales, como la flauta de caña. Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*<sup>13</sup> también hace referencia a otra cofradía llamada *al-ṭarīqa al-adabīya*, cofradía literaria, de la cual no se puede asegurar su carácter propiamente místico. Su máximo representante fue el predicador, poeta y prosista de Vélez, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. al-Murābi' al-'Azdī.

Al margen de estas cofradías religiosas, hubo también eminentes figuras en el reino de Granada que desempeñaron su ascetismo de manera independiente y que contribuyeron igualmente a mantener la llama del sufismo. Entre ellos, destacan Abū Ishāq Ibrāhīm b. Maḥmūd al-Nafzī l-Garnāṭī e Ibrāhīm b. Sīdirā'ī b. Ṭufayl durante el reinado de Muḥammad I y más adelante, con Yūsuf I y Muḥammad V, Ibn al-

12. Sobre los conceptos de *dīkr* y *al-samā'* consúltese a Manuela Cortés García, "Sobre los conceptos de Armonía, *al-dīkr* y *al-samā'* aplicados a la práctica musical por Ibn al-Jaṭīb en *Rawdat al-ta'rīf*". *Saber y poder en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb (s.XIV)*. Eds. María Dolores Rodríguez Gómez; Antonio Peláez Rovira, y Bárbara Boloix Gallardo. Córdoba: El Almendro, 2014, pp. 141-180.

13. Véase Ibn al-Jaṭīb. *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Yūsuf 'Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, vol. III, pp. 320-328 y la biografía de su máximo representante, Pilar Lirola Delgado. "Ibn Murābi' al-'Azdī, Abū Muḥammad". *Biblioteca de al-Andalus*. Ed. Jorge Lirola Delgado. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, vol. 4, pp. 263-266.

Ḥaḡy al-Numayrī e Ibn al-Mahrūq. De entre los que vinieron a establecer en Granada destacan el tunecino Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. al-Ḥalfāwī al-Tamīmī conocido como Ibn al-Mu‘aḍḍīn, el también tunecino Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. ‘Alī b. Ibrāhīm al-Malikšī, el magrebí Yaḡyà al-Bargawāfī y Dāwūd al-Qurašī, cadí de Fez y Tremecén.

Sin embargo, este desarrollo rápido del sufismo en los siglos XIII y XIV hizo que los jefes de estas cofradías y otras, así como aquellos sufíes que actuaban de manera independiente, se preocupasen siempre por mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia y la legalidad, pues eran conscientes de que los sultanes nazaríes les tenían en su punto de mira, ya que para el poder representaban un movimiento organizado, estructurado y firme, y por ende susceptible de desconfianza. Y es que, por un lado, los sufíes precisaban de la aprobación de la élite para asegurar su presencia en la ciudad, así como el visto bueno de ésta a sus prácticas y rituales; por otro, el sultán y sus cortesanos encontraban en los sufíes un modo de dotar a su persona de un halo de espiritualidad que les beneficiaba de cara a la simpatía del pueblo.

Partiendo de estas premisas, por lo tanto, no puede negarse que todo estaba a favor de que Ibn al-Jaḡīb abrazase en mayor o menor medida el sufismo, al haber nacido en un ambiente cultural inmerso en una atmósfera mística y esotérica que fue capaz de escaparse con habilidad al rigorismo del malikismo gubernamental representado por los alfaquíes. El hecho de que estas corrientes y prácticas sufíes germinaran en el pueblo llano, se explica quizás por el descontento que las clases bajas sentían por los alfaquíes, a sueldo del poder, culpables de excederse en sus vicios y crímenes, y partidarios de unas prácticas religiosas rígidas y vacías.

Ante esta efervescencia mística popular, las altas esferas intelectuales nazaríes también hicieron hueco en sus herméticas enseñanzas a estas nuevas corrientes religiosas y espirituales, e incluyeron la ciencia mística del *taṣawwuf* entre las disciplinas a estudiar entre los intelectuales. De esta manera, el sufismo y sus teorías empezaron poco a poco a formar parte de las nuevas mentalidades cultas, del mismo modo que lo había hecho entre las capas sociales más humildes. J. M. Contente Ferrer, en su introducción a la traducción de la obra de Ibn al-Jaḡīb, *Kitāb al-siḡr wa-l-ši‘r* (Libro de la magia y de la poesía)<sup>14</sup>, analiza las biografías de los principales intelectuales de la primera mitad del siglo XIV, y establece un cuadro esquemático sobre las principales materias que configuran la formación cultural de la élite nazarí, que son: Lexicografía, gramática, retórica, ciencias jurídico-religiosas (lecturas coránicas, comentarios coránicos, tradiciones, jurisprudencia, derecho sucesorio, derecho nota-

14. J. M. Contente Ferrer. *Libro de la magia y de la poesía*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, pp. 30-31.



rial), *taṣawwuf*, *adab* (historia, poesía, conocimientos geográficos y políticos, estilo literario), medicina, matemáticas, filosofía y lógica.

## 2. IBN AL-JAṬĪB Y EL SUFISMO

Si nos centramos en la figura de Ibn al-Jaṭīb, éste recibió a lo largo de toda su vida la influencia de importantes figuras sufíes y místicas, muchos de los cuales encontramos mencionados en su obra mística *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf* (El jardín de la definición del amor supremo)<sup>15</sup>. Al igual que su coetáneo y amigo Ibn Jaldūn, el sabio lojeño fue siempre defensor de un sufismo moderado, basado en las ideas de al-Gazālī. También tuvo conocimiento de otros grandes místicos, algunos de ellos de corte heterodoxo, como fueron al-Biṣṭāmī, Ibn al-Fāriḍ, al-Ḥallāy, Ibn 'Arīf al-Šinhāyī, Ibn Sab'īn y el murciano Ibn 'Arabī. Varios maestros de Ibn al-Jaṭīb fueron reconocidos místicos, como Abū 'Abd Allāh al-Maqqarī —antepasado del célebre al-Maqqarī del s. XVI—, Ibn Jalṣūn, Ibn Abī l-Maḥd al-Ru'aynī, Abū Maḥdī 'Īsā b. al-Zayyāt, Abū l-Barakāt b. al-Ḥāyḥ al-Balafīqī<sup>16</sup>, Ibn Marzūq y Yaḥyā b. Huḍayl<sup>17</sup>. Este último influyó fuertemente en nuestro autor sobre todo en el terreno filosófico. En las primeras páginas de su obra histórica y bibliográfica *al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa* Ibn al-Jaṭīb considera a los sufíes como la quintaesencia del reino al compararlos con el almizcle, sustancia altamente apreciada y agradable en la cultura árabe. Así, al citar los criterios que ha seguido para mencionar a las personas que va a reseñar, en función a sus categorías sociales, dice lo siguiente:

“Mencioné a los reyes y a los emires; luego, a las personalidades y a las figuras importantes; después, a los hombres ilustres; más tarde, a los cadíes y, tras estos, a los almocríes y a los ulemas; luego, a los tradicionalistas y a los alfaquíes, y al resto de los estudiosos distinguidos; después, a los secretarios y a los poetas; luego, a los gobernadores y a los selectos; posteriormente, a los ascetas y a los piadosos, a los sufíes y a los pobres [de espíritu]. Para empezar con el poder y terminar con el almizcle”<sup>18</sup>.

15. Ibn al-Jaṭīb. *Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*. Ed. Muḥammad al-Kattānī. Casablanca: Dār al-Taḳāfa, 1970.

16. Sobre este maestro de Ibn al-Jaṭīb véase Soledad Gibert. “Abū l-Barakāt al-Balafīqī, qadī, historiador y poeta”. *Al-Andalus*, 28 (1963), pp. 381-424; Cristina de la Puente. “La familia de Abū Ishāq Ibn al-Ḥāyḥ de Velefique”. *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus: Familias andaluses*. Madrid-CSIC, 1992, n° V, pp. 309-349, y “al-Balafīqī, Abū al-Barakāt”. *Biblioteca de al-Andalus*. Ed. Jorge Lirola Delgado. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2002, vol. 1, pp. 97-101.

17. Véase Rafaela Castrillo Márquez. “Yaḥyā b. Huḍayl, iniciador de Ibn al-Jaṭīb en el conocimiento de la ciencia médica”. *Al-Qantara*, 7, 1-2 (1986), pp. 13-18; Idelfonso Garijo Galán, “Ibn Huḍayl al-Tuḥṭībī, Abū Zakariyā”. *Biblioteca de al-Andalus*. Eds. Jorge Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, vol. 3, pp. 482-483.

18. Véase Bárbara Boloix Gallardo. “Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb”, p. 121.

El sabio lojeño no fue menos que el resto de los intelectuales de su época, y desde su edad temprana en la que se fue formando, la mística fue una más de sus materias. Poco a poco se fue iniciando y dedicando más tiempo a este saber, entrando en contacto con hombres expertos en esta materia y adquiriendo obras sobre ella. Sin embargo, su deseo expreso de dedicarse a estas tareas y retirarse de la vida pública y política se manifestó después de su vuelta del primer exilio. Un momento importante en su vida desde el punto de vista místico, fue su estancia durante el exilio en la ciudad de Salé, durante los años 1359-1362, ya que por aquel entonces aquel emplazamiento se había convertido en lugar de estancia de sufíes y ascetas y punto de encuentro de diversas corrientes espirituales. Allí entró en contacto, entre otros, con Ibn ‘Āšir, maestro del sufismo magrebí y valí de Salé, que había conseguido transformar la ciudad en un lugar de referencia sufi.

Se puede afirmar que fue posiblemente en Salé cuando Ibn al-Jaṭīb pasó de ser un gran conocedor de las teorías y corrientes místicas a asumir una verdadera vocación religiosa y mística, que chocó, como ya muchos estudiosos han apuntado, con las ambiciones y aspiraciones de su otra faceta de político y alto dignatario de la corte nazarí. A pesar de lo mucho que se ha dicho en contra de la sinceridad de sus sentimientos existenciales<sup>19</sup>, es imposible a día de hoy negar su clara tendencia a la vida religiosa, avalada por los numerosos escritos y testimonios que dejó en sus obras y correspondencia personal. A mi parecer fue sincero su propósito de dedicarse a la vida mística, alejado de todos los beneficios mundanos. Sin embargo, no pudo llevar a cabo del todo sus deseos, ya que no fue capaz de liberarse de manera completa de sus intereses políticos, ni de su avidez de poseer bienes y adquirir riquezas. Desde una edad muy temprana mostró su deseo de peregrinar y visitar los Lugares Santos, aunque muchas veces lo usara como un pretexto para otros fines. Su formación místico-filosófica le dotó de una espiritualidad que le acompañó hasta el final de sus días, como puede verse en las últimas páginas de la segunda parte del *Kitāb A‘māl al-a‘lām*.

19. Los principales defensores de esta teoría son Emilio García Gómez. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988, pp. 224-250 y Aḥmad Mujtār al-‘Abbādī. “Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Andalus*, XX, 1955, pp. 214-221. En la época de nuestro autor su mayor detractor y enemigo fue el cadí de Granada al-Bunnāhī. Sobre este cadí véase M<sup>a</sup> Isabel Calero Secall. “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Qanṭara*, XXII, 2, (2001), pp. 421-461. Otros investigadores y arabistas que se han hecho eco de esta ambigüedad en la vida de Ibn al-al-Jaṭīb han sido: Jacinto Bosch Vilá. *Ben al-Jaṭīb y Granada*. Granada: Asociación Cultural Hispano Alemana, 1980, pp. 24-25, 30-35; Emilio Molina López. *Ibn al-Jaṭīb*. Granada: Comares, 2001, pp. 142-145, 151-153; Emilio de Santiago Simón. *El polígrafo granadino bn al-al-Jaṭīb y el sufismo*, pp. 32-43; René Pérez. “Aspects de la pensée d’Ibn al-Khaṭīb”, pp. 29-32.

No fue Ibn al-Jaṭīb el único intelectual que llevó una faceta mística controvertida, también se puede contemplar en Ibn Jaldūn, contemporáneo suyo, el mismo conflicto entre sus cargos y aspiraciones políticas con su deseo de acercamiento a Dios mediante prácticas religiosas y sufíes<sup>20</sup>. Al igual que Ibn al-Jaṭīb, el sabio tunecino también recibió una formación en materia mística y se vio alcanzado por factores externos parecidos: exilios, crisis personales, vejaciones por parte de soberanos y cortesanos, traiciones, etc., que causaron su resignación, su frustración y su anhelo de la proximidad y confianza en Dios.

Toda esta formación y estos grandes conocimientos en mística y sufismo, desembocaron en la composición por parte de Ibn al-Jaṭīb de su obra *Kitāb Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-ṣarīf* (El jardín del conocimiento acerca del amor supremo)<sup>21</sup>, una de las más importantes obras de la literatura sufi de toda la historia del islam en Occidente, una auténtica obra enciclopédica sobre el amor divino en la que su autor nos da cuenta de las ideas místicas del islam árabe hasta la época en la que la compuso. Ibn al-Jaṭīb tuvo siempre en gran estima esta obra y se refiere a ella en otras obras suyas, como la *Iḥāṭa* o *Rayḥānat al-kuttāb*, así como en varias epístolas personales enviadas a su amigo Ibn Jaldūn, en las que le informa acerca del envío de un ejemplar de esta obra a un eremitorio sufi heterodoxo del Cairo. Tanto en el extenso prólogo de la obra como en la correspondencia que mantiene con Ibn Jaldūn, Ibn al-Jaṭīb confiesa que la escribió en respuesta y superación al *Dīwān al-ṣabāba* (Diván del deseo ardiente) del místico y alfaquí Ibn Abī Ḥayāla, obra que desde Egipto había sido enviada como presente a Muḥammad V. Ibn al-Jaṭīb, a petición de su sultán, acepta el reto de dar respuesta y superar esta obra, y compone el *Kitāb Rawḍat*, que dedica a su soberano. Éste, paradójicamente, que recibió con agrado esta composición, será quien en 1371, ordene arrestar y juzgar a su visir por herejía, basándose en una supuesta defensa hecha por Ibn al-Jaṭīb en esta obra de teorías heréticas, como la de la Unidad de la Existencia (*waḥdat al-wuḥūd*) o la de la Unidad Absoluta (*al-waḥda al-muṭlaqa*). Estas acusaciones, como bien señaló E. de Santiago Simón en sus estudios<sup>22</sup>, son tendenciosas, rebuscadas y difíciles de sostener.

A través de la correspondencia personal de Ibn al-Jaṭīb, E. de Santiago Simón fecha la redacción del *Kitāb Rawḍat* en torno al año 1366<sup>23</sup>. El propio autor en la intro

20. Véase Ignacio Saadé. *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*. Madrid: Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1973.

21. Ibn al-Jaṭīb. *Rawḍat al-ta'rīf*. Sobre el estudio moderno de esta obra y del *Istinzāl al-luṭf al-mawḥūd fī asr al-wuḥūd*, también de Ibn al-Jaṭīb, véanse los trabajos antes mencionados de Emilio de Santiago Simón.

22. Emilio de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, pp. 32-43, 88-92.

23. Emilio de Santiago Simón. "Sobre las fechas de composición del «Kitāb Rawḍat al-ta'rīf» y de

ducción de la obra nos dice que compuso esta obra en apenas sólo dos meses y que no dispuso de tiempo para corregirla, por lo que, como apuntan los investigadores, se trataría de un gran borrador, en el que se amalgaman de manera desigual escritos y anotaciones anteriores con correcciones de última hora. A pesar de ello, lo que nadie cuestiona es que Ibn al-Jaṭīb hace en esta obra un despliegue extraordinario de erudición y de riqueza de fuentes sobre temas de pensamiento y misticismo, que fueron recopiladas durante años y que en torno al año 1366 les dio forma con prisa.

En una epístola que Ibn al-Jaṭīb mandó a Ibn Jaldūn, para felicitarle con ocasión del nacimiento de un hijo, nos deja en sus últimas líneas un pequeño testimonio de corte sufi, donde el visir granadino cita su agradable vida de retiro en Salé e incluye los versos de un maestro suyo. Ibn al-Jaṭīb mandó esta carta cuando se encontraba exiliado en Salé e Ibn Jaldūn desempeñaba un alto cargo en la corte meriní de Fez del sultán Abū Sālim. El texto dice lo siguiente:

“Y si mi señor [Ibn Jaldūn] está pendiente de la situación de su amigo, [he de decirle] que mi vida de retiro (*jalwa*) es grata y que la misericordia por parte de Dios es generosa y abundante”<sup>24</sup>.

Ibn al-Jaṭīb compuso un poco más tarde, en torno a 1369, un pequeño opúsculo de carácter místico, titulado *Istinzāl al-luṭf al-mawṣūṭ fī asr al-wuṣṣūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia). Ofrece en esta breve obra el visir granadino un texto de corte más piadoso y expositivo y de menor reflexión mística que *Rawḍat al-ta'rif*.

Cuando Ibn al-Jaṭīb, en el año 1371, se exilió y huyó de la corte nazarí para refugiarse en el reino meriní<sup>25</sup>, fue acusado de defender teorías heréticas, en concreto en su obra *al-Rawḍat al-ta'rif*. Pero estas acusaciones son muy difíciles de sostener, y la mayoría de los investigadores apuntan más a un asesinato por motivos políticos que religiosos<sup>26</sup>. Es cierto que, en la enorme enciclopedia que es el *Rawḍat al-ta'rif*,

ultimación del «Kitāb al-Iḥāṭa» de Ibn al-Jaṭīb”, pp. 161-164.

24. Ambos autores han conservado la epístola. Véase Ibn al-Jaṭīb. *Rayḥānat al-kuttāb*. Ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān. El Cairo: al-Khangī Bookshop, 1981, vol. II, pp. 176-179; Ibn Jaldūn. *Ta'rif riḥlat Ibn Jaldūn*. Edición Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanṣī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 2009, p. 174-179, y *Kitāb al-‘ibar*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1992, vol. VII, pp. 543-545.

25. Entre la repetidas razones que alegó el polígrafo granadino en sus obras y epístolas se encuentran su agotamiento físico y psicológico y el hartazgo que sentía por la vida política en la corte de Granada. Para ello véase el trabajo de W. Hoenerbach. “El historiador Ibn al-Jaṭīb: Pueblo-Gobierno-Estado”. *Andalucía Islámica, Textos y Estudios*, I, 1980, pp. 43-63.

26. Sobre la cuestión de un asesinato de carácter político véase Jorge Lirola Delgado. “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn”. *Biblioteca de al-Andalus*. Eds. Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vil-

Ibn al-Jaṭīb ofrece noticias, teorías e ideas de místicos y ascetas andalusíes, magrebíes y orientales, muchos de ellos seguidores de un sufismo ortodoxo, y algunos otros partidarios de corrientes heterodoxas —según la ortodoxia religiosa malikí imperante en la época—, como pueden ser las ideas de los filósofos griegos antiguos, las teorías de la Unidad de la Existencia, la unión con Dios, la teoría de los iluministas y la de los emanatistas. Es verdad que Ibn al-Jaṭīb cita algunas de estas fuentes y sus autores, y a veces puede parecer que se acerca a estas ideas, pero si lo hace es para exponer el eclecticismo filosófico que impera en su obra. De hecho, muchas veces se refiere a estas teorías y corrientes, calificadas como heterodoxas, como es el caso de los defensores de la idea de la Unidad Absoluta, para criticarlas y exponerlas como ejemplo de misticismo que se aparta de la norma y que es preciso rechazar<sup>27</sup>. Dice de ellas que son raíces malas (*al-ʿūdūr al-jabīla*) que es preciso extraerlas del árbol de la fe, símil arbóreo que empleó Ibn al-Jaṭīb para plasmar su concepto sufi del amor divino. De hecho, el visir granadino no sólo ataca y critica las ideas heréticas, sino que también se muestra estricto contra opiniones sufíes ortodoxas que se desvían de la rectitud sunní malikí, como es el ataque que hace contra los sufíes que son partidarios de escuchar música y realizar cánticos durante las prácticas sufíes. Todo esto refuerza la idea de que su sufismo no se salía de la ortodoxia musulmana.

Pero sus enemigos, parece ser, no tuvieron en cuenta estas aclaraciones y simplemente se basaron en que esas ideas y teorías heréticas fueron mencionadas en su obra, y por tanto, solamente por el hecho de darles cabida en el texto se asume que era partidario y había dedicado su tiempo a informarse sobre ellas. Tanto Ibn al-Jaṭīb como su amigo y contemporáneo Ibn Jaldūn<sup>28</sup>, fueron siempre partidarios de un misticismo moderado, como el de al-Gazālī, persona grandemente admirada por ambos.

chez. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, v. 3, pp. 655-658; Ali Humayun Akhtar. “The political controversy over graeco-arabic philosophy and sufism in nasrid government: the case of Ibn al-Khatib in al-Andalus”. *International Journal of Middle East Studies*, 47, 2 (2015), pp. 323-342; M<sup>a</sup> Isabel Calero Secall. “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”. pp. 421-449; Saleh Eazah al-Zahrani. *Aspectos culturales e ideológicos en el Diwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 168-182, 187-190, 387 y ss. Por supuesto véase el propio testimonio de Ibn al-Jaṭīb inserto en el *Kitāb A'māl al-a'lām*. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*, pp. 310-322 del texto árabe.

27. Sobre estas ideas de Ibn al-Jaṭīb véase su obra *Kitāb Rawḍat al-ta'rīf*, t. II, pp. 604-620; José Miguel Puerta Vilchez. “El amor supremo de al-Jaṭīb”. *Actas del Primer Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib*. Granada: Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural, 2007, pp. 37-59; Saleh Eazah al-Zahrani. *Aspectos culturales e ideológicos en el Diwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 387-393.

28. Véanse los comentarios al respecto del sabio tunecino en su obra *Muqaddima*. Beirut: Dār al-Qalam, 1992, pp. 467-475, 489-492, 495-496. Trad. J. Feres. *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddimah)*. México, 1977, pp. 863-882, 908-915, 920-923.

Como dice Jorge Lirola Delgado<sup>29</sup>, Ibn al-Jaṭīb pretendía con el *Kitāb Rawḍat al-ta'rif* “construir un enorme edificio en el que se armonicen todos los saberes humanos, intelectuales y revelados, con los discursos sufíes por entonces en boga en el islam, convenientemente depurados, eso sí, de desviacionismos racionalistas o panteístas, y, todo ello, en respuesta a una necesidad interior, que se pretende elevar, al mismo tiempo, al rango de discurso oficial, al dedicársele al sultán y remitírsele a él el hecho mismo de la redacción de la obra”.

Quizás el gran error de Ibn al-Jaṭīb, motivado por su amor hacia el sufismo, fue éste, el de querer intentar explicar de manera positiva las ideas heterodoxas y armonizarlas dentro de la ortodoxia musulmana y del sufismo convencional.

A pesar de esta controversia, todos estos argumentos expuestos nos hacen pensar que aunque Ibn al-Jaṭīb, además de una alta personalidad de la política del siglo XIV que estuvo implicado en todo tipo de intrigas, negociaciones y ambiciones, no fue por ello menos sincero al exponer sus sentimientos espirituales y místicos. A lo largo de toda su vida siempre le acompañó esta dualidad en su persona, pero fue a partir de su estancia y regreso de Salé y de la muerte de su mujer Iqbāl, en el año 1361, cuando las enormes cargas políticas comienzan a agobiarle y agotarle física y mentalmente, y empieza a reflexionar sobre la existencia humana, la fugacidad de la vida y su deseo de poner orden en su alma. Todo esto se manifiesta de manera reiterada en sus obras en prosa, ya sean místicas, médicas, históricas, de viajes, etc., pero también en su poesía, ya que son numerosas las composiciones donde reflexiona sobre estas ideas, así como los poemas dedicados exclusivamente a la temática espiritual y mística<sup>30</sup>. Por tanto, a modo de resumen puede decirse que las conmociones vitales que fue padeciendo Ibn al-Jaṭīb a lo largo de su vida, sobre todo en la última parte de su existencia, provocaron en él verdaderas reacciones de la búsqueda de Dios, una búsqueda que no fue vocacional ni profesada desde su años de juventud, sino que se presentó en su vida de una manera más bien circunstancial y que posiblemente fue la cristalización de su anterior y formativo proceso de formación sufí propio de las élites culturales de la época. Estudiosos de la mística como Emilio de Santiago Simón<sup>31</sup> distinguen dos conceptos dentro de la actitud mística: por un lado el doctrinal o teórica, y por otro el experimental o práctico. Para él Ibn al-Jaṭīb fue ante todo un místico teórico, lo que no pone en cuestión la autenticidad y el testimonio de sus convicciones.

29. Jorge Lirola Delgado. “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn”, v. 3, p. 689.

30. Véase para saber más sobre la poesía mística de Ibn al-Jaṭīb, Saleh Eazah Alzahrani. *Aspectos culturales e ideológicos en el Dīwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 387-481.

31. E. de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, p. 41.

El sabio al-Maqqarī del siglo XVI recoge en su obra *Nafh al-ṭīb*<sup>32</sup> un relato del príncipe nazari y literato Ibn al-Aḥmar, nieto del sultán Muḥammad V, extraído de su obra *Naṭīr farā'id al-ḡumān fī nazm fuḥūl al-zamān* (Profusión de las mejores perlas de la poesía de los buenos poetas del momento), en el que nos da información acerca de la vida y personalidad de Ibn al-Jaṭīb, en concreto sobre su misticismo. Esta noticia refuerza la idea de la veracidad del sentimiento místico de nuestro autor y su autoridad en esta materia:

“Refiere el emir, el renombrado, el sapientísimo Abū l-Walīd Ismā'īl b. al-Aḥmar— ¡Dios, ensalzado sea, tenga misericordia de él!— en su libro *Naṭīr farā'id al-ḡumān fī man yuḍamma iyā-hu al-zamān*, la siguiente noticia: Tiene [la personalidad] de Ibn al-Jaṭīb diversas facetas [que le prestan] la belleza que a unas orejas los aretes. Está entre éstas su conocimiento del sufismo (*al-taṣawwuf*) en el que la mayor parte de las gentes dignas de crédito [le han reconocido] singular competencia. [Tal es el caso de] su *Kitāb Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf* [...] Versa acerca del sufismo y recoge las más admirables exposiciones de sus practicantes. Háblase en este libro de la *ṭarīqa* de los que defienden la unicidad de la pura esencia divina (*waḥdat al-muṭlaqa*), y, por este motivo, le condenaron sus enemigos, cebándose en él la desgracia y llegando a alcanzar la muerte. Le habían atribuido [en su obra] tendencias a la fusión con Dios (*al-ḥulūl*) y otras herejías cuya explicación sería prolija. Realizó la composición del libro a la manera de un árbol, con sus ramas y tronco, con la corteza que envuelve a la madera, y las hojas. No se ha visto nada semejante a este libro ¡Recompense Dios— ¡alabado sea!— la intención con que fue escrito! Pues, ciertamente, [este libro] acerca del amor divino es el que lleva al estudioso al colmo de lo que investiga”<sup>33</sup>.

### 3. EL SUFISMO EN LA 2ª PARTE DEL KITĀB A'MĀL AL-A'LĀM

Cambiando de tercio y volviendo a su obra *Kitāb A'māl al-a'lām*, no iba a ser ésta diferente al resto de sus obras, y aunque en menor cantidad, contiene también importantes testimonios sobre el sufismo y sobre las ideas espirituales y ascéticas de su autor.

El primer testimonio en la obra sobre el sufismo aparece al principio<sup>34</sup> después del conocido poema de Ibn al-Jaṭīb en el que expone su situación de incomprensión y

32. Véase al-Maqqarī. *Nafh al-ṭīb*. Ed. Maryam Qāsim Ṭawīl y Yūsuf 'Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1995, vol. IX, pp. 322-323; E. de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, p. 42.

33. Sobre este literato y príncipe nazari véase Miguel Ángel Manzano Rodríguez. “Ibn al-Aḥmar, Abū al-Walīd”. *Biblioteca de al-Andalus*. Eds. Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez. Granada: El Legado Andalusi, 2002, vol. I, pp. 426-430.

34. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 13 del texto árabe.

cansancio en la corte nazarí, donde siente que la plebe, y también los cortesanos, no alcanzar a entender todo lo bueno que hace por ellos y por el reino de Granada. Inmediatamente después de este poema, nuestro autor hace una defensa del sufismo, como una fuente verdadera de justicia y misericordia, y parece que nos confirma un dato importante, que ya se sabía, y es que a partir del segundo reinado de Muḥammad V el sufismo y el misticismo fue perseguido y sometido a estricto control:

“Pedimos perdón a Dios (Señor nuestro, hemos sido injustos con nosotros mismos, y si no nos perdonas y nos tienes misericordia, estaremos entre los perdidos)<sup>35</sup>. Y el sufismo es un bien de Dios, pues, cuando quienes fueron condenados injustamente por él piden encarceradamente que se les conceda el perdón y que se les haga justicia, se dan cuenta de que esto solamente puede provenir de parte del [sufismo]”.

La siguiente referencia de índole mística en la obra aparece cuando Ibn al-Jaṭīb menciona las cualidades piadosas del emir omeya ‘Abd Allāh (888-912) e inserta una poesía ascética del mismo emir, que bien podría haber sido compuesta por el propio Ibn al-Jaṭīb, al reflexionar sobre la cercanía de la muerte y el descuido de los deberes religiosos:

“(Metro *kāmil*)

- 1) ¡Oh tú a quien le acecha la muerte!,  
¿Hasta cuándo te distraerá la esperanza?
- 2) ¿hasta cuando no temerás la muerte,  
cuando parece como si ya hubiese descendido sobre ti?
- 3) ¿Acaso desatendiste la llamada de la salvación?  
Pues no hay salvación para quien es descuidado<sup>36</sup>.

En este breve poema podemos ver referencias religiosas y sufíes importantes, como es el principio del temor a Dios y el respeto y cumplimiento de los preceptos religiosos establecidos por ley, ya que quien es negligente y descuida sus obligaciones religiosas no alcanzará la unión con Dios y la salvación prometida.

Ibn al-Jaṭīb también nos deja constancia de la importante presencia de hombres virtuosos, ascetas, sufíes y místicos al enumerar la extensa lista de personalidades

35. *El Corán*. Trad. Juan Vernet. Barcelona: Planeta, 1967<sup>2</sup>, VII:23. Ibn al-Jaṭīb introduce esta aleya que corresponde a la caída de Adán y Eva del paraíso para hacer mención a las recompensas de los gobernantes en función de sus méritos y a los castigos por no seguir los preceptos del islam.

36. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 27 del texto árabe.



que estuvieron presentes en el juramento del joven califa omeya menor de edad Hišām II. Algunos de estos hombres fueron Abū 'Umar Aḥmad b. 'Īsā al-Mukarram al-Gāfiqī y su hermano Abū 'Utmān Sa'īd b. 'Īsā, Aḥmad b. Qarlumān Abū 'Umar, Idrīs b. 'Ubayd Allāh b. Idrīs b. 'Abd Allāh b. Yaḥyā b. 'Abd Allāh b. Jālid, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Īsā al-Martulī l-Ṭulayṭulī, y Abū Muḥammad Ḥammād b. 'Ammār<sup>37</sup>.

Un poco más adelante en el texto, tras esta larga lista de personajes, Ibn al-Jaṭīb comienza a narrar el gobierno de Almanzor, personaje, que fue profundamente admirado por el visir granadino y en quien se veía reflejado. Entre las numerosas virtudes que menciona de Almanzor, se encuentra que era un hombre virtuoso, piadoso y estricto seguidor de los preceptos islámicos. A continuación nos da esta reflexión ascética:

“Quien hace el bien de plena voluntad y gana es virtuoso, quien decide servir [al bien] es piadoso y será recompensado; pero quien se muestra poco partidario de ello, es disculpado, sin embargo la gracia [divina] se acaba para la gente”<sup>38</sup>.

Esta breve reflexión de corte ascético nos muestra que la piedad y la voluntad sincera de hacer el bien son cualidades que llevarán a la unión mística con Dios. Para los sufíes aquella persona que no siga estas virtudes no disfrutará de la gracia divina, aunque no será castigado por ello.

Más adelante, al hablar del gobierno del hijo de Almanzor, al-Muzaffar, elogia sus virtudes, al igual que hizo con su padre. Tanto el padre como el hijo respetaron y protegieron a los hombres piadosos y virtuosos y buscaron su consejo. En relación con esto, Ibn al-Jaṭīb menciona una anécdota de cuando al-Muzaffar fue a visitar y pedir consejo al célebre asceta Abū Ayyūb al-Firriṣī, el cual fue honesto y sincero con él y le ofreció un buen número de consejos espirituales, místicos y sobre todo acerca del buen gobierno, muy propios de Ibn al-Jaṭīb:

“Fue [al-Muzaffar] en la intimidad de su vida un hombre honesto, modesto con su situación privilegiada, que lloraba sus faltas, amaba a los piadosos y, buscaba consejo para las peticiones de su [pueblo]. Recordó su encuentro con el siervo de Dios, en su época, Abū Ayyūb al-Firriṣī —Qué Dios le ayude—; después dijo: Contó el maestro Abū l-Qāsim al-

37. *Idem*, pp. 48-57 del texto árabe. La proclamación del joven omeya Hišām ha sido estudiada por M<sup>a</sup> Luisa Ávila Navarro. “La proclamación (*bay'a*) de Hišām II. Año 976 d.c.”. *Al-Qanṭara*, 1, 1-2 (1980), pp. 79-114; Alejandro García Sanjuán. “Legalidad islámica y legitimidad política en el califato de Córdoba: La proclamación de Hišām II (360-366/971-976)”. *Al-Qanṭara*, 29, 1 (2008), pp. 45-77.

38. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 68 del texto árabe.

Muqri‘, que dijo: Llamó ‘Abd al-Malik a su puerta una noche. Nosotros presenciamos aquello debido a nuestra cercanía con la casa del maestro anciano. El cementerio se llenó con la caballería de al-Muzaffar el cual se dirigió hacia la puerta del anciano con un pequeño grupo de sus jóvenes esclavos (*gilmān*), y con él iba también el cadí Abū l-‘Abbās b. *Dakwān*. Llamó a la puerta [del maestro], mientras éste permanecía de pie rezando. Entonces su mujer le informó de lo que pasaba. Ella era una mujer virtuosa y le dijo:” ¡Oh Abū Ayyūb, date prisa en rezar, pues el señor del país está de pie frente a tu puerta deseoso por entrar a verte! ¡Piensa en el mal que te hizo Ibn Fā‘ila<sup>39</sup>!”. [El maestro] dejó de [rezar] y le dijo a ella:” ¡Oh, esto es una prueba que ha caído [sobre nosotros] y que se resuelve con la paciencia! ¡Permítele entrar! ¡Qué Dios nos proteja de su desgracia!”. Entró y habló con él. Entonces [el maestro] lo sermoneó y luego tomó su mano estrechándosela y le dijo: “¡Oh al-Muzaffar, tienes una mano tierna y suave! ¡Has de temer a Dios, pues en ella [veo] el calor del infierno!”. Empezó ‘Abd al-Malik a llorar y a lamentarse. Después el [anciano maestro] pidió a Dios por él y con su mano en la suya le dijo:” ¡Qué Dios la tienda para la lucha y la alargue haciendo el bien! ¡Y espero que [las noticias] que me lleguen de ti no sean más que buenas, con la gracia de Dios! Pero tengo que aconsejarte: ¡Cree en Dios, tu señor, en quien confiaste los asuntos de [la gente] y recuerda a quien está lejos de ti y fue incapaz de llegar hasta ti! ¡Desenmascara las injusticias con tu esfuerzo! ¡Guárdate de las falsas súplicas [en la medida de] lo que puedas, y se más precavido con tu familia y amigos que con tus enemigos! Pues ellos son los que están más cerca [para hacerte] daño y te doran la píldora con tus vicios con el fin de conseguir tus favores, y no serán en nada útiles para ti como lo es Dios. ¡Cuidado con Dios, pues Él está siempre presente en la lucha (*ḡihād*)! Con ella honró Dios a tu padre —Dios se apiada de él y de ti— guiándolo por el camino correcto, y esto es lo más importante que [tu padre] te dejó. ¡La devoción a Dios es lo primero y lo último que se te ha encomendado, así que siéntela en tu corazón y llegarás a Él tu sólo, y nadie te será necesario!”<sup>40</sup>.

En relación con los testimonios del emir ‘Abd Allāh, Almanzor y su hijo al-Muzaffar, podemos ver que con estos ejemplos Ibn al-Jaṭīb nos da a conocer el sufismo del que él era partidario y seguramente practicante. Se trataba de un sufismo ortodoxo, dentro de la doctrina malikí dominante y férreamente defendida por el poderoso estamento de los alfaquíes y cadíes. Ibn al-Jaṭīb pone de relieve las dotes ascéticas de estos personajes como una virtud, posiblemente una de las más importantes para llevar a cabo una correcta y exitosa dirección del gobierno, siempre por la senda de la rectitud, la piedad, el temor a Dios y la búsqueda del amor divino.

39. El nombre de esta persona es una suposición de Lévi-Provençal, porque tanto en esta edición como en la otra que cotejamos, aparece un espacio en blanco.

40. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l’Espagne musulmane*, p. 85 del texto árabe.

Cuando Ibn al-Jaṭīb marchó en el año 1359 con su sultán destronado Muḥammad V a la corte meriní de Fez, se separó de él al poco tiempo para establecerse en Salé, conocido lugar de encuentro de corrientes místicas y de hombres piadosos. Allí no sólo se dedicó a sus actividades intelectuales y literarias sino que realizó varios viajes por el territorio meriní, y entre otras cosas, buscó el encuentro con los sabios piadosos de la zona. En uno de estos viajes visitó la tumba de al-Mu'tamid en Agmāt, a unos treinta kilómetros al este de Marraquech. Así nos lo cuenta él:

“Y yo digo: Me informé de [donde estaba] la tumba de al-Mu'tamid 'alā Allāh en la ciudad de Agmāt [con motivo] de una excursión que llevé a cabo a los alrededores de Marrākuš, cuya intención era encontrarme con los hombres piadosos y visitar los vestigios históricos, en el año 761 [23 de noviembre de 1359 a 10 de noviembre de 1360]”<sup>41</sup>.

Más adelante, durante el periodo de las segundas taifas que se produjeron con la caída del gobierno almorávide, fueron varios los que se levantaron por toda la geografía andalusí, sobre todo en la zona del actual Algarve portugués. Entre ellos destacó especialmente un sufi, Abū l-Qāsim b. Qasī, a quien Ibn al-Jaṭīb consagró una larga noticia, a diferencia de otros personajes que se levantaron por su misma época. Este sufi fue el líder de una cofradía religiosa, la de los *murīdīn*, de carácter heterodoxo, seguidores de las ideas *bāṭinīes*, de las de los Hermanos de la Pureza y de otras cofradías parecidas. El fundador de esta cofradía fue el conocido místico Abū l-'Abbās b. al-'Arīf (476/1088-535/1141)<sup>42</sup> exponente de un sufismo monista de carácter mu'tazilí basado en la idea de la Unidad de la Existencia (*waḥdat al-wuḥūd*). A pesar de que Ibn Qāsim consiguió hacerse con varias localidades y extender sus doctrinas por aquellas regiones de Mértola, Silves y Niebla, fue considerado por nuestro autor como un charlatán y un embaucador, posiblemente porque no comulgaba con sus ideas místicas heterodoxas:

“Tuvo lugar el levantamiento de este hombre a comienzos de la revuelta [general] en al-Andalus, a finales del gobierno almorávide. Se llamó su revuelta [la revuelta] de *al-murīdīn*, ya que era este hombre un jeque sufi y sus seguidores en el occidente de al-Andalus eran llamados *al-murīdīn*. Su poder al frente de esta cofradía (*tarīqa*) es conocido. Escribió varias obras, [entre ellas] *Kitāb Jal' al-na'layn* (El descalce de las sandalias). Esta secta había proliferado en aquel entonces por el oeste de al-Andalus, especialmente en la ciudad

41. *Idem*, p. 164 del texto árabe.

42. Sobre este personaje, M. Asín Palacios. “El místico Abū al-'Abbās ibn al-'Arīf y su *Mahāsin al-maḥālis*”. *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992, pp. 219-245.

de Silves. [Esta cofradía] se había empapado de las obras sufíes y de las doctrinas de los radicales *bāṭinīs* y se había impregnado de las epístolas de los Hermanos de la Pureza<sup>43</sup> y de [otros grupos] parecidos. Estas ideas se extendieron por Silves, Niebla y la región de Mértola, que era la ciudad de Abū l-Qāsim Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Qasī. [Pronto] su grupo se hizo más numeroso... Se había establecido el núcleo fuerte de la secta en Almería, pues en ella estaba el líder y el creador de esta doctrina, el que es célebre por ello, el jeque Abū l-‘Abbās b. al-‘Arīf<sup>44</sup>.

Sobre el místico Ibn Qasī es importante señalar que Ibn al-Jaṭīb le dedica esta extensa noticia a pesar de ser aquel partidario de un misticismo heterodoxo, contrario al que imperaba en aquel tiempo en al-Andalus bajo la ya debilitada dinastía almorávide. Con ese testimonio el sabio granadino nos rebela dos aspectos: En primer lugar el carácter enciclopédico de su formación, ya que nos deja constancia de aquellos rebeldes que se levantaron —fueron numerosos— al final del periodo almorávide, a pesar de ser seguidores muchos de ellos de doctrinas místicas heterodoxas. Es posible que Ibn al-Jaṭīb pensara que con su omisión habría menoscabado la crónica, pues aunque el levantamiento de estos sublevados, en especial el de Ibn Qasī, fue breve, también fue notable e importante y de este modo deja testimonio de la llegada, filtración y expansión de las ideas esotéricas orientales en al-Andalus. En segundo lugar, Ibn al-Jaṭīb no solo nos proporciona información de todo ello, sino que también expresa su posición contraria, en particular a Ibn Qasī, del cual nuestro autor refiere las noticias que lo acusaban de ser un charlatán, un propagandista subversivo y un falso profeta, bajo cuyos ideales subyacía el ansia de poder y riquezas, para de esta manera, indirecta, desacreditarlo. El hecho de que mencione o deje constancia de sufíes y ascetas considerados heterodoxos no debe ser visto, a priori, como una muestra de

43. Los Hermanos de la Pureza fueron un grupo de filósofos musulmanes, cuya identidad se desconoce, de Basora del siglo X, que constituyeron una especie de cofradía secreta de vinculación *ṣiṭ* y de filiación *ismāʿīlī*. Se dedicaron a la composición de esta obra enciclopédica, de 52 epístolas, con marcada influencia de la filosofía griega, que recoge todo el saber disponible en aquella época: matemáticas, lógica, música, geografía, ética, filosofía, metafísica, etc., y que ejerció notable influencia en la producción filosófica musulmana posterior. Vid. Carmela Baffioni. “Ikhwān al-Ṣafā’”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Stanford, 2008; Godefroid de Callataÿ. *Ikhwān al-Ṣafā’*. *A brotherhood of idealist on the fringe of orthodox islam*. Oxford, 2005, y “Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)”. *EP*. Eds. Kate Fleet; Gudrun Krämer; Denis Mantrige; John Nawas; Everett Rowson. Brill Online, 2006; F. Daffary. *Breve historia de los ismailíes*. Madrid: Akal, 2015, p. 90; ‘Abdellah El Moussaoui Taïb. *El sufismo esotérico de Ibn Sabʿin (s. VII-XIII d.c.)*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014, p. 175 y ss.; Román Hernández González. “Consideraciones en torno a una teoría de la proporción en el Medioevo Islámico”. *Bellas Artes. Revista de artes plásticas, estéticas, diseño e imagen*, 1 (2003), pp. 127-132; Mourad Kacimi. “La relación de Maslama al-Maʿyūrī con las obras *Rasāʾil Ijwān al-Ṣafāʾ*, *Risālat al-ṣāmiʿa*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm*”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 25 (2014), pp. 29-44.

44. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l’Espagne musulmane*, pp. 248-249 del texto árabe.

su adhesión a estas doctrinas, al contrario, se considera más bien una muestra de su erudición, quizás un intento de eclecticismo místico, —como el que llevo a cabo en su *Rawḍat al-ta'rīf*— es decir, un intento por armonizar o dar cabida a algunas doctrinas puestas en tela de juicio dentro del canon místico suní imperante en al-Andalus. Además, es imposible que el que se consideraba a sí mismo como “El historiador de Granada” dejase escapar a su visión un movimiento religioso de tamaño amplitud como lo fue el sufismo, en especial el de los siglos XIII y XIV.

La siguiente referencia al sufismo aparece durante el capítulo dedicado al sultán nazarí Muḥammad IV. Al igual que hizo con el califa omeya de al-Andalus Hišām II, Ibn al-Jaṭīb nos proporciona la larga lista de personajes ilustres que estuvieron presentes durante la proclamación del joven sultán, que al igual que el omeya fueron proclamados siendo menores de edad. Dentro de esta extensa lista de personalidades figuraban un importante número de ascetas y sufíes:

“Entre los predicadores, hombres piadosos, sufíes, anacoretas, almocries y ulemas [estaba] el jeque e imam al-Qayyāfī, el gobernador (*wālī*) Abū Ishāq b. Abī l-‘Āṣī, el devoto jeque Abū ‘Abd Allāh al-Sāhīlī, el piadoso predicador Abū Ÿa‘far b. al-Zayyāt al-Balansī, el predicador Abū Bakr al-Tanḡālī, Abū Muḥammad b. Abī l-Maḡd al-Arḡūnī, el predicador Abū ‘Abd Allāh b. al-‘Arabī, el predicador Abū ‘Alī l-Quraṣī, el predicador Ibn Šu‘ayb al-Marīnī, al-Firrīṣī l-Rundī, Abū l-Aṣḡab al-Baṣṭī, el muftī Abū ‘Abd Allāh al-Bayyānī, el alfaquí al-Bārūnī l-‘Azamī, Abū ‘Abd Allāh al-Ṭarasūnī, el jeque del Albaicín (al-Bayyāzīn) Ibn Gālīb nieto del santo (*wālī*) Abū Aḡmad, el imam šādīlī Abū ‘Abd Allāh al-‘Anḡasī, ‘Īsā b. ‘Uḡra al-Andaraṣī, Abū ‘Alī b. al-Maḡrūq el sufī, Abū l-Ḥasan hijo del almuédano al-Murādī, Abū ‘Abd Allāh hijo del alfaquí al-Garnāṭī, El gramático (*al-naḡwī*) Abū ‘Abd Allāh b. al-Fajjār, el tradicionista Abū l-Ḥayḡāy al-Sāhīlī, Abū Muḥammad b. Salmūn jeque del sufismo ortodoxo (*ḡalqī*), Abū ‘Abd Allāh b. al-Ṣabbāḡ perteneciente a Wādī l-Quṭr al-Andalusī (El valle de la región de al-Andalus), y cientos de ilustres adules y destacados hombres del pueblo cuyo [número] es imposible de enumerar en las líneas escritas en [estas] hojas reunidas”<sup>45</sup>.

Este testimonio nos aclara que la presencia de los sufíes y místicos fue una realidad durante el emirato nazarí, donde tomaban parte activa de las celebraciones y festividades oficiales del reino.

El hecho de la ortodoxia de Ibn al-Jaṭīb se muestra claramente aquí, cuando nuestro autor hace referencia en esta proclamación de Muḥammad IV a Abū Muḥammad b. Salmūn<sup>46</sup>, jeque del sufismo ortodoxo o ético (*al-taṣawwuf al-ḡalqī*) contrario al

45. *Idem*, pp. 299-300 del texto árabe.

46. Ibn Salmūn, tal y como nos dice su discípulo Ibn al-Jaṭīb en su obra *al-Iḡāta fī ajbār Garnāta*. Ed.

sufismo especulativo o heterodoxo. La presencia de este sufi es similar a la de los sufíes y místicos pertenecientes a la cofradía de los Banū Sīdī Buna en las cortes nazaríes (es probable que Abū Muḥammad b. Salmūn formara parte de esta cofradía o alguna similar), cofradía que se integraba dentro de este sufismo legal —el primer indicio de que lo practicaban puede ser considerado el hecho de que fuese permitido su emplazamiento en el arrabal del Albaicín— y que aspiraba a formar y educar a sus seguidores según los principios estrictos del islam, siempre dentro de la mentalidad ortodoxa imperante, poniendo mucho empeño en no salirse de ella, sobre todo ante posibles represalias del poder.

Finalmente, las reflexiones espirituales más personales de Ibn al-Jaṭīb aparecen al final de la obra, en esa especie de autobiografía que constituyen las páginas 310-322 del texto árabe de la edición de E. Lévi-Provençal. En ellas, el sabio lojeño expone su situación en la corte nazarí desde el segundo reinado de Muḥammad V hasta casi el final de sus días. Muchas de estas manifestaciones de carácter espiritual y sufi han sido analizadas por otros autores quienes también han querido estudiar la evolución del estado de ánimo de Ibn al-Jaṭīb, sobre todo a partir del segundo reinado del sultán nazarí Muḥammad V. Por ello, me centraré solo en dos de ellas. La primera hace referencia a las prácticas sufíes que trajo y practicó Ibn al-Jaṭīb cuando regresó de Salé. Allí había llevado una vida de reflexión y estudio, y al regresar a Granada sintió que era imposible mantener esa vida tranquila y espiritual:

“Cuando regresé del Magreb cumplía con la lectura del Corán (*wird*) por la noche, recitaba mis plegarias (*dikr*) y realizaba buenas obras (*ḥayr*), y me molestaba en todo aquello las palabras y las acciones inútiles. Entonces, [hube de] renuncié a hacer mis plegarias, a realizar la lectura del Corán, no cumplía con mis obligaciones religiosas a su tiempo y vivía la vida [ocupado] en cosas que no valían de nada ante Dios. No había placer en la comida por el deterioro de [mi] salud, ni en las mujeres por la pérdida de la juventud y la falta de tiempo para descansar, ni en los vestidos por los cambios de la vejez, ni en la adquisición de bienes por la falta de esperanza. Jamás le di demasiada importancia a las ganancias, ni me preocupé por ello ni me esforcé por [conseguir]las, y [además] no hay en [este] país riquezas que alcanzar. Comencé a pasar las noches en vela esperando la llegada del mal. Me mantuve de pie a esperar el encuentro de este mundo, como lo hace el que espera con calma el encuentro de las armas a diestra y siniestra... [sólo buscaba] lograr el reposo,

Yūsuf ‘Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 2003, v. 3, pp. 306-308, pertenecía a una reconocida familia de jurisperitos y magistrados malikíes establecidos en Granada en el s. XIII. también nos dice que tuvo importantes maestros, tanto orientales como occidentales, entre ellos algunos sufíes y religiosos, como el sufi Aḥmad b. ‘Abd al-Mun‘im y la poetisa Sāra al-Ḥalabīya que lo invistió con la túnica propia de los sufíes. Véase P. Cano Ávila. “Ibn Salmūn, Abū Muḥammad”. *Biblioteca de al-Andalus*. Ed. y dir. Jorge Lirio Delgado. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, pp. 214-216.

deseando el retiro de la soledad y pasar lo que me quedaba de vida en una morada tranquila y libre de agitaciones”<sup>47</sup>.

Entre las más importantes prácticas sufíes, como bien nos indica Ibn al-Jaṭīb, estaba el *wird* o recitación coránica, que normalmente consistía en la lectura y recitación a alta voz de ciertos pasajes del Corán a determinadas horas del día y/o de la noche. En cuanto al *dīkr*<sup>48</sup> se trata posiblemente de la práctica más importante de los sufíes, que generalmente consiste en la recitación de jaculatorias e invocaciones dirigidas a Dios con el objetivo prioritario de tener su nombre siempre presente en la mente del creyente. Para ello, se pronuncia de manera repetida el nombre divino, los 99 nombres de Dios, o alguna frase o palabra en alabanza suya, para de esta manera apartar del corazón todo lo que no sea Dios, acompañado todo ello de ciertas técnicas de respiración que podían hacer que se alcanzase en ocasiones un estado de trance o éxtasis. Solían acompañarse de música y danza, aunque como hemos visto había cofradías y sufíes que estaban en contra de la utilización del cualquier instrumento musical, en especial la flauta de caña. Estas plegarias fueron las que dirigieron los sufíes que estuvieron presentes en la festividad del *mawlid* celebrada por Muḥammad V en 1362 nada más recuperar el poder<sup>49</sup>. En este texto del *Kitāb A'māl al-a'lām* vemos también como Ibn al-Jaṭīb asume el hábito del sufi y sólo desea retirarse a solas para buscar la unión con Dios, que sólo podrá ser plena con la muerte.

El segundo y último testimonio es con el que cierra Ibn al-Jaṭīb esta autobiografía, el último testimonio, hasta ahora conocido, que nos legó en vida. En él nos expone

47. Véase Emilio García Gómez. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*, pp. 222-250; Emilio Molina López. *Ibn al-Jaṭīb*; Ahmad Chaḥfīc Damaj. “Concepto de Estado en Ibn al-Jaṭīb: ¿Un reformador?”. *Actas del 1º Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib*. Granada: Fundación Ibn al-Jatib de Estudios y Cooperación Cultural, 2007, pp. 75-101, “Punto de vista del intelectual sobre su relación con el poder político en la época nazarí”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 15 (2004), pp. 97-121, “Poema político-exhortativo de Ibn al-Jaṭīb en tiempo de crisis”. *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*. Eds. Celia del Moral y Fernando Velázquez Basanta. Granada: Universidad de Granada, 2012, pp. 43-69, “Ibn al-Jaṭīb: el intelectual”. *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*. Eds. María Dolores Rodríguez Gómez; Antonio Peláez Rovira, y Bárbara Boloix Gallardo. Córdoba: El Almendro, 2014, pp. 29-42, y “El último viaje de Ibn al-Jaṭīb. Circunstancias, causas y consecuencias”. *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*. Granada, 2005, pp. 103-132; José Miguel Puerta Vilchez. “La peripecia política y mística de Ibn al-Jaṭīb entre la Granada nazarí y el Magreb meriní”. *Historia del sufismo en al-Andalus*. Editorial Almuzara, 2009, pp. 119-143; Saleh Eazah al-Zahrani. “La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 57 (2008), pp. 399-423, y *Aspectos culturales e ideológicos en el Dīwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 387-465.

48. Véase Manuela Cortés García. “Sobre los conceptos de Armonía, *al-dīkr* y *al-samā'* aplicados a la práctica musical por Ibn al-Jaṭīb en *Rawdat al-ta'riḥ*”, pp. 141-180.

49. Véase E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, pp. 36-38, 102-103, 155-157.

su angustioso estado vital y espiritual, en aquellos momentos difíciles en los que sus enemigos estaban ya muy cerca de él. A pesar de tan complicada situación, el autor se muestra sincero y solamente preocupado por su unión con Dios, aspiración única y última de todo sufi y místico. Con claridad nos resume sus inquietudes y sentimientos y nos revela su deseo ya imposible de haber llevado una vida ascética vocacional:

“Este es el relato de mi situación, acerca de mi salida y mi viaje, en el cual he depositado mi juramento, mi plegaria y mi seguridad. Quien [me] perdone, Dios se lo recompensará, y quien después de ello siga cargando [contra mí], Dios se lo tendrá en cuenta. Conoce la verdad aquel que conoce el secreto, [aun] el mejor guardado<sup>50</sup>, busca la cercanía de Dios<sup>51</sup> y recompensa con la más justa recompensa<sup>52</sup>. Ciertamente este mundo es una ilusión y la vida es un sueño. Si los designios de Dios se cumplieren, si las preocupaciones se acabasen y si el plenilunio y el eclipse fuesen la misma cosa<sup>53</sup>, entonces la morada de la otra vida sería [la verdadera] morada. Es como si la vida me fuese insoportable y el tapiz de la existencia hubiese llegado a su final. ¡Junto a Dios está la balanza que no comete injusticias, y [cuyo] juicio justo complace [tanto] al piadoso [como] al inmoral!”<sup>54</sup>.

Para terminar me gustaría hacer mención a las palabras de E. Molina López<sup>55</sup>, quien tras reflexionar sobre la existencia de Ibn al-Jaṭīb, llena de contradicciones, nos da su parecer sobre la tan cuestionada faceta mística del polígrafo granadino: “Es indudable que la floración mística se fue despertando y tomando cuerpo en un Ibn al-Jatib ya maduro que, tras una agitada vida política, había experimentado los sinsabores y banalidades de la vida pública y cortesana, plena de intrigas en un momento histórico que se vislumbraba para él decadente... Es lógico que todos estos avatares que sacudieron la última parte de su conmovida existencia le provocaran reacciones de auténtica búsqueda de la paz, del silencio... mediante la piedad y la vía de la intimidad con Dios. Por ello, no cabe extrañar las desesperadas peticiones hechas a propios y extraños, en verso y en prosa, inflamadas de una espiritualidad desbordante, para que le dejaran tranquilo, para cumplir con el precepto ritual de visitar los Lugares Santos, y para que «Dios purificara su corazón de ambición y de envidia», que no fueron entendidas, por impropias e inoportunas entonces, ni por parte de la moderna historiografía por ingratas y falsas”.

50. *El Corán*, XX: 6.

51. *El Corán*, XXXIX: 4.

52. *El Corán*, azora LIII: 42.

53. Es decir, si todas las cosas fuesen lo mismo.

54. E. Lévi-Provençal. *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 321 del texto árabe.

55. Emilio Molina López. *Ibn al-Jaṭīb*, pp. 143-144.



#### 4. CONCLUSIONES

El objetivo de estas páginas, que en principio no solo era mostrar el ambiente sufi reinante en Granada, sino también dejar constancia de la importancia que esta vertiente cultural e intelectual tuvo a lo largo de la trayectoria vital y profesional de Ibn al-Jaṭīb, nos ha permitido seguir perfilando esta faceta a través de los testimonios insertos por el sabio granadino en la segunda parte del *Kitāb A'māl al-a'lām*.

Sabemos que mucho se ha discutido sobre sus tendencias sufíes y el alcance de las mismas en su vida personal y profesional, especialmente en las decisiones finales que tomo durante los últimos años de su existencia, en particular tras la huida en el año 1371 a la corte meriní en Tremecén, primero, y después en Fez.

Igualmente ha hecho correr ríos de tinta la cuestión de si su papel de practicante sufi fue, como dijo Emilio de Santiago Simón, la de un místico teórico de verdaderas convicciones, o bien la de un autentico practicante que siguió fielmente los principios sufíes. Es esta una cuestión que posiblemente requiere de estudios más profundos, con el riesgo de que siempre lleguemos, como ha ocurrido hasta ahora, a la misma ambigüedad, una constante en la vida de Ibn al-Jaṭīb. Seguramente, si hacemos un balance de las manifestaciones místicas y sufíes que el polígrafo lojeño insertó en sus obras con la actitud que desarrolló a lo largo de su vida, podemos decir que nuestro autor se ajustó, en mayor o menor medida, al modelo de místico teórico e intelectual. Si bien es cierto que determinadas experiencias, como la muerte de su mujer Iqbāl durante su primer exilio en Salé en el año 1361 y su huida al Magreb en el año 1371, pudieron propiciar un giro exponencial y una transformación en su manera de vivir y practicar el sufismo, pasando a una versión más práctica que teórica.

Lo que es innegable es que todo fue propicio para que Ibn al-Jaṭīb conociese y viviese en primera persona el sufismo. El ambiente cultural de Granada, con una atmósfera cortesana y popular impregnada de ascetismo y misticismo, unido a la elevada y profunda formación intelectual que recibió en materia sufi y el contacto directo con miembros adeptos a las diferentes cofradías religiosas, todo ello le brindó la posibilidad de disponer de un vasto conocimiento de las diferentes parcelas del sufismo que con el tiempo le permitiría la redacción de su gran tratado *Kitāb Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf*. Producción mística que no se limitó a esta amplia obra, sino que a lo largo de toda su producción intelectual, ya sea en prosa o en verso, dejó constancia, en mayor o menor medida, no solo de sus conocimientos sino también de su estima y consideración por estas ideas y las personas que las profesaban, siempre desde el punto de vista de la ortodoxia dominante en el reino de Granada. Ejemplo de ello es la obra que en este artículo hemos analizado. A pesar de ser eminentemente histórica, el *Kitāb A'māl al-a'lām* contiene importantes y valiosos testimonios de corte sufi, tanto personales como de otros autores. En esta obra, además de las

manifestaciones biográficas finales insertas a modo de memorias, Ibn al-Jaṭīb salpica toda la crónica con noticias y referencias en esta materia. Siempre que puede deja constancia de su erudición, y así, nos revela el talante ascético del emir omeya ‘Abd Allāh, la estricta ortodoxia de Almanzor y de su hijo al-Muẓaffar, y nos da información de ascetas y sufíes en distintos periodos de la presencia islámica en la Península Ibérica, como el santón Abū Ayyūb al-Firrīṣī, al que pide consejo al-Muẓaffar, o el rebelde del Algarve Ibn Qasī a finales de la dominación almorávide, a quien dedica una amplia noticia, así como los sufíes y hombres virtuosos que estuvieron presentes en la proclamaciones (*bay‘a*) como califa de Hišām II y del sultán nazarí Muḥammad IV, ambos menores de edad.