

## La Jaula de la Realidad. Ibn al-Ḥaṭīb en el Jardín del Amor

Laila M. Jreis Navarro  
(UNED)<sup>1</sup>

إذا كنت كرسياً وعرشاً وجنة      وناراً وأفلاكاً تدور وأحلاكاً  
وكنت من الكلي نسخة كله      وأدركت هذا بالحقيقة ادراكاً  
فقيم التدني في الحضيض مثبطاً      مقيماً مع الأسرى أما أن مسراكاً

Si eres silla y trono y paraíso  
y fuego y astros en rotación y tinieblas,  
y eres una copia de la totalidad del todo,  
y comprendes [lo que] realmente esto [significa],  
¿por qué [entonces] hundirse frustrado en lo más bajo?,  
morando entre cautivos, ¿acaso no ha llegado el tiempo de tu partida?  
(Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 156)

### Introducción

Este estudio aborda la experiencia mística<sup>2</sup> del intelectual y político andalusí Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (m. 1374) a través de su obra *Rawḍat al-ta'arīf bi-l-ḥubb al-ṣarīf* (Jardín de la definición del amor supremo) en tres vertientes: auto-expresiva, ideológica y discursiva.

En primer lugar, partimos del significado de esta como pretexto esgrimido por los detractores del autor para justificar su asesinato, situándola en su contexto personal, cultural y socio-político, e interpretándola como el intento del intelectual, agitado por la incertidumbre, de despertar del sueño de la vida, cuyo racionalismo y materialismo se puso en evidencia tras su primer exilio al Magreb. En segundo lugar, trataremos la indefinición de su posicionamiento ideológico, percibido por sus contemporáneos como herético y por los estudiosos como aṣ'arī en unos casos, e ismā'īlī en otros, destacando su carácter conciliador. Y en tercer lugar, plantearemos su visión del lenguaje en el campo del conocimiento místico, como barrera de expresión de la experiencia extática y como vehículo de transmisión de conceptos polémicos, tanto en sus estrategias discursivas como en sus silencios.

Concluiremos exponiendo su intento de conciliación entre todos los amantes del conocimiento divino, desde Plotino hasta al-Šāḍilī, trascendiendo sus diferencias; su defensa de *al-ḥikma al-mašriqiyya* (sabiduría oriental) en el anquilosamiento del pensamiento de su tiempo; y la percepción de su legado místico como destello final del iluminismo oriental en un Occidente Islámico eclipsado por el Renacimiento europeo.

### 1. Una breve presentación de la obra

*La Rawḍa* es una obra mística de carácter intelectual en la que Ibn al-Ḥaṭīb trata de establecer un manual sistematizado de todo lo que ha de saber el iniciado en la vía mística de conocimiento, basándose en la labor de los grandes maestros que le precedieron más que volcando las conclusiones de su propia experiencia espiritual. En ella, en palabras de su editor al-Kattānī, se entremezcla el pensamiento con la imaginación, la literatura con la filosofía y la lógica con la emoción (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 48), y lo cierto es que a lo largo de esta el autor se debate entre el lenguaje científico, filosófico y literario.

La característica principal de la *Rawḍa* es el planteamiento que Ibn al-Ḥaṭīb

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Educación a Distancia (España).

<sup>2</sup> Aunque no son necesarios profundos conocimientos de mística islámica para abordar este estudio, se recomienda la lectura de los estudios clásicos de Schimmel y Corbin; además del trabajo editado por Jong y Radtke, junto con el estudio de Almond.

ofrece del tema del amor divino a través del símil del árbol<sup>3</sup> al que se refiere como ‘árbol del amor’ (*šāğarat al-maḥabba*)<sup>4</sup>. Partiendo de esta alegoría, Ibn al-Ḥaṭīb echa mano de un amplio conocimiento en agricultura para ir introduciendo en un recorrido ascendente, que va desde la propia tierra en la que ha de plantarse dicho árbol hasta los frutos que se obtienen tras recorrer la vía mística que simboliza su tronco, la suma del conocimiento místico de su tiempo que cualquier amante ha de tener en cuenta para llegar a lo divino. Se trata de un árbol eterno, inabarcable hasta las estrellas, regado por el conocimiento y cuyas flores se cierran sobre secretos (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 101-102).

El autor trata de imprimir en la obra un carácter divulgativo, pues es consciente durante su redacción de que la densidad de su contenido no es apto para todos los públicos. Así, trata continuamente de guiar al lector a través de sus páginas, e inserta historias y tradiciones para amenizar su periplo por sus significados y llegar a un público más amplio. Termina poniendo fin al dolor de cabeza (*šudā*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 631) en la última parte con un contenido más ameno (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 101-641); propio de una obra de *Adab*, donde incluye aleyas, tradiciones, poesía, noticias e historias<sup>5</sup>.

A pesar de que el autor insiste a lo largo de la obra en su carácter divulgativo, no se refrena de demostrar cierto control sobre los conceptos complejos. El símil agrícola, y el hecho de que utilice la alegoría del agricultor o cultivador (*fallāḥ*) para referirse al místico, da una muestra de su intencionalidad<sup>6</sup>. A excepción de algún fragmento literario compuesto e insertado por Ibn al-Ḥaṭīb en la obra, esta despliega en general un lenguaje que podríamos calificar de “científico”: sin retórica, claro y de narración apresurada y concisa, como quien cuenta lo consabido.

No es mi intención en el presente trabajo lidiar con la profundidad del contenido mítico-filosófico de la *Rawḍa*<sup>7</sup>, sino tratarla en su vertiente literaria y filológica, con algunas referencias a planteamientos considerados clave en el pensamiento del Ibn al-Ḥaṭīb, para añadir una dimensión más a nuestra perspectiva, relacionando de esta manera el discurso con el contexto personal de su autor.

## 2. La *Rawḍa* como autoexpresión

Las obras de Ibn al-Ḥaṭīb, como ya he demostrado en un trabajo previo (Jreis, 2017), se caracterizan por una autoexpresión que se debate entre la clave moderna, donde el autor expresa su intimidad de forma directa, y la estrategia discursiva, en la que el lector ha de dotarse de un amplio contexto para reconstruir de forma esotérica una propuesta de interpretación del sujeto autor. La *Rawḍa*, por su contenido polémico, es una obra que se presta a la interpretación entre líneas, y para hacer este ejercicio conviene en primer lugar situarla en sus contextos: el socio-político y cultural y el personal del autor.

La *Rawḍa* fue probablemente compuesta en los cuatro años que transcurrieron desde la vuelta de Ibn al-Ḥaṭīb a Granada tras su primer exilio (1359-1362))<sup>8</sup>. En mi

<sup>3</sup> Este símil ya figura en las obras de al-Gazālī, Ibn ‘Arabī y Ramon Llull (Cruz, vol. 2, 288). En el caso de Ibn ‘Arabī, tal y como señala al-Kattānī, se trata de su *risāla* titulada *Šāğarat al-kawn* y de su libro *al-Šāğara al-nu‘māniyya* (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 101, nota 59).

<sup>4</sup> Véase el esquema de este árbol en (Cruz, vol. 2, 291).

<sup>5</sup> También deja claro que el contenido de la *Rawḍa* no versa sobre el Kalām, pues si este fuese el caso se habría afanado más en su elaboración (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 205), y que no es una obra que busque provocar discusión (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 603).

<sup>6</sup> Una muestra del carácter divulgativo de la obra es un apartado que dedica Ibn al-Ḥaṭīb a una serie de oraciones usadas por los místicos en distintas ocasiones al contemplar las maravillas del mundo (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 235-238).

<sup>7</sup> Para acercarse a este contenido remito a (Cruz, vol. 2, 287-298), (Santiago, 1983) y (Lirola y col.).

<sup>8</sup> De Santiago la sitúa entre la fecha de redacción de *Dīwān al-šabāba* del tremecení Ibn Abī Ḥağla, en

tesis doctoral (Jreis, 2016b) trato con profundidad las características de este exilio a través de *Nufādat al-ġirāb*, la obra en la que vuelca el visir granadino esta traumática experiencia, defendiendo una lectura de este personaje como conciliador en el centro de la brecha que se abrió en el Occidente Islámico a mediados del s. XIV. Tras la derrota musulmana en Tarifa (1340), la presencia militar norteafricana en la Península, que se traducía en sucesivas campañas en pos de la yihad y en presencia de contingentes (*guzāt*), se fue debilitando. Tras la muerte del sultán Abū l-Ḥasan, adalid del último intento de unificación de las fuerzas del Islam occidental contra el empuje de los reinos cristianos, el latido tribal de los meriníes se disolvió en sus disputas internas. Los nazaríes por su parte, debilitados por las suyas propias, se alejaban de la orilla africana sucumbiendo al vasallaje castellano.

Ibn al-Ḥaṭīb trató de ponerle freno al proceso, limitado como estaba por su condición de súbdito de un rey, Muḥammad V, que él mismo había visto crecer desde niño sobre el trono granadino y que carecía, en su opinión, de las cualidades necesarias para tomar las riendas. Su intento implicó la ampliación de sus lealtades a la otra orilla, ganándose numerosos enemigos que en un revés de la fortuna le acabarán venciendo. A lo largo de toda su producción se percibe el lamento del intelectual de amplia perspectiva atrapado en la misma realidad que, a diferencia de otros<sup>9</sup>, no quiso abandonar.

Su primer exilio (1359-1362) marcó un antes y un después en su obra. El derrocamiento de Muḥammad V puso en evidencia la debilidad andalusí y le permitió adentrarse en el Magreb más profundo, con su rudeza y su espiritualidad<sup>10</sup>. Esta espiritualidad también se venía desarrollando entre las clases populares de la Granada nazarí, aumentando el poder de los sufíes al contrastar su piedad con el modo de vida aristocrático de los alfaquíes (Robinson y Zomeño, 161). Muḥammad V estimuló el sufismo cortesano (Puerta, 119-120) para, posteriormente, posicionarse en contra durante su segundo reinado al ser consciente del control que ejercían los sufíes sobre el pueblo<sup>11</sup> y fracasar en su institucionalización. La corte meriní, en cambio, consiguió capitalizar gran parte de la popularidad de las hermandades en su territorio, adquiriendo legitimidad piadosa en su posicionamiento cerca de sus representantes (Robinson y Zomeño, 161).

El trágico final de Ibn al-Ḥaṭīb, tras su segundo y último exilio, conecta además con su obra mística, por las acusaciones de herejía que le dirigieron sus enemigos<sup>12</sup>. Puerta Vílchez acierta a ver en ella una reflexión del visir sobre ‘la mudabilidad de lo terrenal’ y un ‘deseo de ordenar su interior’ (Puerta, 129), pues, como hemos visto que sucede en los contextos de escritura autoexpresiva de intimidad personal (Jreis, 2017), el tambaleo de un sistema estable de valores empuja a los sujetos a moverse en los márgenes de la convención para expresar su posicionamiento en la incertidumbre. El exilio y la experiencia africana llevaron a nuestro autor a la primera línea de este cuestionamiento, a partir de la cual aflora un sentimiento ascético y espiritual en su faceta política y mundana, que al mezclarse dan lugar a una obra tan excepcional en el

---

respuesta a la cual fue compuesta la *Rawḍa* por petición de Muḥammad V, y la fecha de redacción de una carta que dirige el autor a Ibn Ḥaldūn en la que le informa del envío de una copia de la *Rawḍa* a Egipto, es decir, entre 1359 y 1367 (De Santiago 1983, 61-64). En mi opinión, parece improbable que la redactase en el Magreb durante su primer exilio, puesto que no la menciona en su *Nufāda*, obra en la que vuelca esta traumática experiencia (Jreis, 2013).

<sup>9</sup> Como sus contemporáneos norteafricanos Ibn Ḥaldūn e Ibn Marzūq, exiliados ambos a Oriente.

<sup>10</sup> Para un acercamiento a sus viajes por el Magreb meriní durante este exilio, véase (Jreis, 2013) y (Jreis, 2016a), incluidos en (Jreis, 2016b).

<sup>11</sup> (‘Abbādī 1973, 158), (Ibn al-Ḥaṭīb 1981, vol. 2, 60-61), (Puerta, 120) y (Boloix, 139-140).

<sup>12</sup> Véase el siguiente apartado: ‘Posicionamiento ideológico’.

Occidente Islámico de su tiempo como es la *Rawḍa*<sup>13</sup>.

En la jaula de la realidad en la que se encontraba, debatiéndose entre las dos orillas, rodeado de enemigos y en soledad, se sentía víctima de sus propias circunstancias, encadenado en el cautiverio de la existencia, del que parece habla en su otra obra mística conocida, *Istinzāl al-luṭf*<sup>14</sup>. Este intenso debatir en el que percibo a Ibn al-Ḥaṭīb, fruto, desde mi punto de vista, del caos circundante que le eleva a lo espiritual, es lo que hace de la *Rawḍa* una obra de autoexpresión, pues aunque fue escrita a instancias del soberano nazarí, en ella se abre paso su autor irremediamente llevando el texto continuamente más allá del mero ejercicio intelectual de compilación de conocimientos. El propio al-Kattānī, en el estudio introductorio a su edición de la obra, observa que en esta hay una parte poco desdeñable del pensamiento y la reflexión del autor, sumado a poesía y opiniones propias sobre la materia, reformulando en su estilo las opiniones leídas de otros (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 47).

La autoexpresión de Ibn al-Ḥaṭīb en esta obra se presenta de muy distintas formas, desde el mismo planteamiento temático y su selección de materiales, hasta sus reflexiones y poesía, que la salpican continuamente.

El autor comienza la *Rawḍa* confesando que se ve obligado a cumplir con el cometido de componerla, pues su carga era ya pesada y su edad avanzada, reconociendo además la superioridad de Oriente en semejantes cometidos (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 93-96). Es consciente del peligro que supone en su contexto escribir obras en esta temática, y declara que entra por la puerta de la mística a través de la palabra esperando llegar por medio de esta a saborear el amor divino, y agradece a Dios el haberle conducido a esta empresa (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 100-101), tal vez viendo en ella la salvación que anhelaba.

Ibn al-Ḥaṭīb se plantea en esta obra la falsedad de sus amores mundanos, los de su juventud y el que sentía por su esposa e hijos. Al distinguir entre el amor divino (*al-ḥubb al-ṣarīf*), que da título a la obra, y el carnal (*al-ḥubb al-ḡismānī*), reflexiona sobre su propia experiencia y recuerda a su esposa, fallecida en el Magreb durante su primer exilio. A esta le dedica una sentida elegía en la *Nuḫḍa* (Ibn al-Ḥaṭīb 1989, 205) de la cual cita en la *Rawḍa* algunos versos, concluyendo en que no hay que aferrarse a lo percedero y que su dolor por ese amor demuestra que este no es verdadero (*ḥubb ḥaqīqī*), lo que le lleva a definir este último (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 108-9). También señala, citando unos versos propios dedicados a su hijo al ver en él reflejada su antigua vitalidad, que cuando el individuo desiste de su permanencia en este mundo, se conforma con la permanencia de la especie por amor al mundo sensorial o amor natural (*al-maḥabba al-tabī‘iyya*), aferrándose a la prole como una forma de reencarnación (*tanāsuj*) para huir de la muerte. Ibn al-Ḥaṭīb afirma que este tipo de amor, semejante al que dice que sentía por su difunta esposa, es una muestra de vanidad sin beneficio alguno (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 526-528). Hay por lo tanto una continua reflexión del autor sobre su propia vida y experiencia aunque no haya llegado, probablemente, a lo más alto de la experiencia mística.

Ibn al-Ḥaṭīb también incluye en la *Rawḍa* textos excepcionales de su pluma (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 172-193) en los que reflexiona, apoyándose en versos, aleyas, tradiciones y dichos, sobre el absurdo sentido de la vida mundana. Se trata de textos literarios en los que despliega una visión cruda de la realidad. Parece que al no poder generar contenidos místicos propios, decide desahogarse en un formato que podríamos calificar de exhortación (*maw‘īza*). Aquí se repite, como en otros escritos suyos, un insistente miedo

<sup>13</sup> Así lo manifiesta él mismo en la obra, pues, según confiesa, sus contemporáneos apenas tratan estos temas (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 707).

<sup>14</sup> Se trata de *Istinzāl al-luṭf al-mawḡūd fā asr al-wuḡūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia), de la que solo se conserva un fragmento y escasas anotaciones (Lirola y col., 675-676).

a la muerte y al juicio final. Igualmente despliega su conocido y profundo análisis sobre la compleja naturaleza de los seres humanos mostrando así su sabiduría vital, y hasta parece finalmente confesar su inclinación al abandono del mundo sensible y su esperanza en lograr un estatus más espiritual. Se trata de un contenido sumamente personal e íntimo que vuelca en su tratado místico como muestra directa de su presencia subjetiva, y en sustitución de la experiencia mística que se esperaría de quien acomete semejante empresa. No obstante, tratará de explicar el momento extático al final de otro de sus textos incluido más adelante (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 261-267); y abordará igualmente el tema del amor divino en prosa rimada (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 372-375).

En la parte correspondiente al riego de la tierra, donde se halla plantado el árbol del amor, Ibn al-Ḥaṭīb parece hablar de sí mismo al comparar el saber con el agua en este contexto y destacar, en la opinión personal que aporta al respecto, que con este se conseguía el respeto tanto de los reyes como de la gente común (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 195), probablemente teniendo en mente respecto a lo primero el trato de favor del que gozó por su extenso conocimiento de los sultanes musulmanes de ambas orillas y hasta del rey de Castilla.

Ibn al-Ḥaṭīb también aporta sus opiniones sobre la amistad al hablar sobre las personas adecuadas para ser compañeras en el camino de la vía mística, señalando que no se suele ahondar en los secretos del conocimiento divino (*asrār al-‘ilm al-ilāhī*) con quien se comparten las ciencias mundanas (*ṣadīq al-‘ilm*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 231-235).

Conocido es su insomnio por el que fue apodado ‘el de las dos vidas’ (*ḍu l-‘umrayn*), del que habla en su obra médica (Ibn al-Ḥaṭīb 1984, 160-168) y que aborda también en la *Rawḍa*, explicando que la noche permite el instante de soledad anhelado por quienes se hallan de día inmersos en la agitación (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 238-242)<sup>15</sup>.

En el posicionamiento de Ibn al-Ḥaṭīb a favor de temas como la teúrgia (*Sīmyā’*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 324-328), que Ibn Ḥaldūn considera una forma de magia (Ibn Ḥaldūn, vol. 1, 656-657), se aprecia que el primero es menos racionalista que el segundo en cuestiones sobrenaturales y espirituales<sup>16</sup>. De hecho, el granadino se lamenta de que la gente de su tiempo ya no se ocupe de la música, el canto o la astrología (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 393), algo que llama mucho la atención en el contexto de guerras civiles y enfrentamientos entre ambas orillas del Occidente Islámico, coincidiendo además con el auge del Renacimiento europeo, especialmente si se suma esto al hecho de que tampoco se componían, según él, obras de mística de la profundidad conceptual de la *Rawḍa* (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 707).

Al final de la obra se proyecta a sí mismo como un pájaro que canta sobre el árbol del amor (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 707)<sup>17</sup>, y termina enumerando una serie de excusas

<sup>15</sup> De esta agitación habla en una carta que envía a sus hijo y que incluye en la biografía que escribe sobre sí mismo al final de la *Iḥāṭa* (Jreis 2017, 10).

<sup>16</sup> Tras acercarme al pensamiento de ambos intelectuales, considero que Ibn al-Ḥaṭīb posee más imaginación y espíritu artístico-literario que Ibn Ḥaldūn y es por lo tanto menos racionalista en sus planteamientos. Esto se aprecia en la apuesta del primero por ciertas vías supranaturales de conocimiento. Cabría aquí preguntarse hasta qué punto la defensa de los estudiosos occidentales de personajes como Averroes o Ibn Ḥaldūn no se produce por la afinidad de pensamiento, por lo que otros como Ibn ‘Arabī o Ibn al-Ḥaṭīb merecerían mayor atención. Véase el prudente posicionamiento de Ibn Ḥaldūn respecto a la mística (Ibn Ḥaldūn, vol. 1, 622-624), donde también cita la *Rawḍa*.

<sup>17</sup> En un estudio sobre los árboles meditativos en la tradición ibérica bajo medieval, Robinson señala la presencia de un pájaro sobre el árbol que simboliza la pasión de Cristo en la epifanía representada en la Capilla Dorada de Santa María de Tordesillas (Valladolid), que relaciona con el pájaro de la *Rawḍa* explorando las influencias del árbol Jaṭībiano (Robinson 2006). Agradezco a Juan Carlos Ruiz Souza por sugerir esta conexión con los trabajos de Robinson. Conviene señalar aquí que en otro lugar de la *Rawḍa* el pájaro simboliza el alma que abandona su jaula al llegar la muerte (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 109), que recuerda en cierto sentido al relato del pájaro de Avicena.

por las carencias de su composición, entre las cuales figura el abordar en ella un tema que ya no tratan los hijos de su tiempo, y el perderse, ahogarse y quemarse él mismo en sus ocupaciones de visir y secretario pensando erróneamente que en eso consistía el conocimiento y el despertar de la vida.

### 3. Posicionamiento ideológico

Las acusaciones de heterodoxia que llevaron a Ibn al-Ḥaṭīb a su trágico final<sup>18</sup> guardan relación con los escauceos conceptuales en torno al iluminismo<sup>19</sup> y al sufismo existencial (Puerta, 138)<sup>20</sup> que realiza el visir granadino en la *Rawḍa*. La filosofía lumínica se estructura sobre los presupuestos místicos de la Luz como entidad creadora y motriz, y la Unidad de la Existencia (*waḥdat al-wuḡūd*) o Unidad Absoluta o Hipostásica (*al-waḥda al-muṭlaqa*) como supremo estadio de ascenso místico, defendida por místicos andalusíes como Ibn Ṭufayl o Ibn ‘Arabī<sup>21</sup>. En torno a este último concepto, que implica para algunos<sup>22</sup> la encarnación (*ḥulūl*) de la esencia del Creador en lo creado haciendo que todo sea Él, y que no exista nada distinto a Él, giraron las acusaciones que se le dirigieron al sabio granadino<sup>23</sup>. Pero aunque ciertamente aborda este concepto en su obra, lo califica de desviación herética, al igual que lo hace Ibn Ḥaldūn en su *Muqaddima*, abogando ambos<sup>24</sup> por un misticismo moderado en la línea de al-Gazālī.

El visir granadino trataba de armonizar con esta obra el conjunto de saberes humanos y revelados con las tendencias místicas que se hallaban en boga en el Islam de su tiempo, sin desviacionismos racionalistas<sup>25</sup> o panteístas, pero al ahondar en la materia dio argumentos a sus detractores (Puerta, 136-138)<sup>26</sup>. El misticismo andalusí que culmina con la figura de Ibn ‘Arabī (m. 1240), defensor de un sufismo monista, pronto tendrá su contrarreacción dando lugar, entre otras, a la *tarīqa* (vía o hermandad

<sup>18</sup> Sobre los asuntos místicos en los que se le acusó de heterodoxia, véase (Santiago 1983, 88-92). Para un breve recorrido por su obra mística, conectada con estas acusaciones y con su proceso judicial, véase el estudio de Puerta Vélchez. Para un recorrido detallado por el proceso judicial y sus entresijos, véase el estudio de Calero. Este último estudio lleva anexa la traducción, realizada por Nicolás Roser Nebot, de la carta que envía al-Nubāhī a Ibn al-Ḥaṭīb, que se hallaba en Tremecén tras su última huida de Granada hacia su segundo exilio.

<sup>19</sup> Ibn al-Ḥaṭīb cita abiertamente a los *iṣrāqīes* (iluministas) en la definición del amor divino (1970, 377).

<sup>20</sup> Sobre *waḥdat al-wuḡūd* y la influencia *iṣrāqī* en la *Rawḍa*, véase (Santiago 1983, 88-92) y (Lirola y col., 3, 689).

<sup>21</sup> A quien cita abiertamente en (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 507). Sobre este tema, véase el estudio de Netton.

<sup>22</sup> Véase la propia opinión de Ibn al-Ḥaṭīb al respecto en el siguiente apartado: ‘El lenguaje como barrera’.

<sup>23</sup> Ibn Ḥaldūn aporta una buena explicación de este concepto de unidad en su *Muqaddima* remitiendo a la explicación de su maestro Abū l-Mahdī ‘Isā b. al-Zayyāt, que según dice ha tomado de la *Rawḍa* de Ibn al-Ḥaṭīb porque aunque lo ha escuchado del maestro personalmente ha pasado mucho tiempo y el texto dará mejor cuenta de esta (Ibn Ḥaldūn, vol. 1, 621-622).

<sup>24</sup> Ambos se posicionan de forma explícita al respecto, pero, como veremos más adelante en el caso de Ibn al-Ḥaṭīb, su discurso da muestras de ciertos posicionamientos heterodoxos. Véase el apartado siguiente: ‘El lenguaje como barrera’.

<sup>25</sup> Ibn al-Ḥaṭīb reconoce a Avicena y a Averroes como grandes filósofos (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 196) pero se distancia del posicionamiento de Ibn Ṭufayl, equiparado con Averroes a través de un verso de al-Šuštārī, en el tema de que la disposición natural (*fiṭra*) es suficiente para alcanzar la Verdad a través de los argumentos lógicos, pues para él solo se puede alcanzar a Dios a través de la luz profética (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 280-283).

<sup>26</sup> Es interesante la comparación que se ha hecho entre el pensamiento místico de Ibn al-Ḥaṭīb y la ideología de al-Mahdī almohade, pues a través de ella se ha percibido que el visir granadino se desmarcó del pensamiento de Ibn Tūmart al limitar, a través de su árbol del amor divino, la razón con el corazón como vías para alcanzar el conocimiento. Véase el estudio de ‘Asarī.

mística) šāḍilī<sup>27</sup>, con uno de cuyos representantes entró en contacto nuestro exiliado granadino durante su estancia en Salé<sup>28</sup>. Su vena intelectual, que le llevó a ahondar en las obras del misticismo sistematizado, se aunó con un incipiente y tardío contacto con el misticismo popular de su tiempo. De Santiago lo ve así en la encrucijada de la línea ortodoxa propugnada por cofradías como la šāḍilī y los influjos del monismo esencial de Ibn ‘Arabī (De Santiago 1983, 32).

Lo cierto es que Ibn al-Ḥaṭīb expresa a lo largo de todo el tratado un continuo deseo de aniquilación (*fanā’*) en la luz divina<sup>29</sup>, y al hacer distinción entre la encarnación (*ḥulūl*) y la unión (*ittiḥād*) por un lado, que identifica como propias de la perspectiva cristiana, considerándolas heréticas al estilo de al-Ḥallāḡ<sup>30</sup>, y la aniquilación (*fanā’*) por otro, defendida por los sufíes radicales (*gulāt al-ṣūfiyya*), rompe una lanza a favor de los segundos, reconociendo que no se puede juzgar lo desconocido puesto que la aniquilación podría formar parte de los secretos de Dios (*asrār Allāh*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 216-220)<sup>31</sup>.

En todo caso, hay una disputa respecto a su posicionamiento ideológico que lo sitúa entre dos extremos, desde mi punto de vista, no excluyentes. Por un lado, al-Kattānī, editor de la *Rawḍa*, dice que esta no fue la razón del asesinato de Ibn al-Ḥaṭīb, pues en ella se muestra claramente como sunní y aš‘arí (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 54 y 60)<sup>32</sup>; y por otro, Cruz Hernández habla del 'esoterismo filoismā‘ilī de Ibn al-Ḥaṭīb (Cruz, vol. 2, 287-291 y 298)<sup>33</sup>. En mi opinión esto guarda más relación con la forma de interpretación que se proyecta sobre el texto, que, como ya he señalado, se presta a una lectura entre líneas. En efecto, es posible posicionar a Ibn al-Ḥaṭīb en ambos extremos en base al texto de la *Rawḍa* sin que esto implique una contradicción. La decisión consiste en querer leer lo evidente o interpretar lo esotérico del texto. El autor es por lo tanto evidentemente sunní, pero su obra está repleta de guiños, intencionados o no, a ciertas posiciones consideradas heterodoxas<sup>34</sup>. Veremos algunos ejemplos de esto más adelante.

Independientemente de dónde necesitemos situar a este autor como intérpretes de su legado, este incluye algunas reflexiones interesantes en la obra, que definen su pensamiento, y que merece la pena mencionar. Una de estas es su posicionamiento respecto a la razón. Ibn al-Ḥaṭīb reconoce abiertamente que no se puede conocer a Dios a través de esta (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 255)<sup>35</sup> y aunque no duda en reconocer a Avicena y a Averroes como grandes sabios (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 196), se desmarca de la posición de

<sup>27</sup> Véase: (Santiago 1983, 24-32) y el estudio de Asín Palacios.

<sup>28</sup> Se trata del místico Abū l-‘Abbās Ibn ‘Āšir, maestro de Ibn ‘Abbād al-Rundī (Ibn al-Ḥaṭīb 1967, 379).

<sup>29</sup> Véase por ejemplo esta súplica al final de una interesante diatriba (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 401-402).

<sup>30</sup> Distintas a la aniquilación (*fanā’*) y consideradas heréticas (Schimmel, 144). Ibn al-Ḥaṭīb vuelve sobre estos dos conceptos en: (1970, 377).

<sup>31</sup> También insiste sobre el concepto en (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 254).

<sup>32</sup> También lo señala en (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 198, nota 35).

<sup>33</sup> Su conexión con el chiismo es interesante puesto que tanto Avicena como los chiíes han analizado en relación al iluminismo una aleya de la azora de la luz (El Corán: 24, 35) que también cita Ibn al-Ḥaṭīb en su obra (Santiago 1985, 524). Además está la posible pretensión de relacionarle con el chiísmo al quemar su cadáver, pues no era una práctica aceptada por la sunna, y sí por algunas tradiciones de ‘Alī (Calero, 448). En este sentido conviene señalar un pasaje de su obra *A ‘māl al-a ‘lām* (Ibn al-Ḥaṭīb 2003, vol. 1, 73-77) en la que trata el martirio de Karabala, posicionándose en contra de Yazīd, el califa omeya responsable del asesinato de Ḥusayn, nieto del Profeta. Este pasaje es estudiado y traducido por Ballan en una entrada de su blog.

<sup>34</sup> En mi tesis doctoral trato esta práctica textual de Ibn al-Ḥaṭīb a través de sus viajes contenidos en la *Nufāḍa*, donde se ve claramente cómo juega con los dobles sentidos y cómo hace guiños al lector avisado sobre lo velado.

Ibn Ṭufayl respecto a la disposición natural (*fiṭra*) del ser humano para conocer a la divinidad a través de la razón<sup>35</sup>, señalando que solo se puede llegar a esta a través de la luz profética (*nūr al-nubuwwa*)<sup>36</sup>. Considera que la razón encadena al amante de Dios y le impide alcanzar su compleción (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 386), y que los sentidos impiden nuestra percepción más allá del mundo sensible (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 404-405).

Lo que es realmente llamativo en el posicionamiento ideológico de este andalusí del s. XIV es su visión global y su posicionamiento conciliador al tratar un tema de esta delicadeza. Su amplia visión, probablemente favorecida por la confluencia de culturas en la Península, se puede apreciar en su tratamiento del tema de la rememoración (*dīkr*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 295-304) donde incluye un interesante texto de Ibn Sab'īn, sin nombrar la fuente, sobre la existencia absoluta (*al-wuḡūd al-muṭlaq*), menciona el *Kitāb Ihyā' 'ulūm al-dīn* de al-Gazālī, e incluso trae citas del Nuevo Testamento (*al-Inḡīl*) y de culturas tan alejadas como la india. En cuanto a lo segundo, Ibn al-Ḥaṭīb plantea la conciliación entre todos los amantes del conocimiento divino, desde Plotino hasta al-Šāḍilī, trascendiendo sus diferencias (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 533-555). Para llegar a esta conclusión –que recuerda a los famosos versos de Ibn 'Arabī–, ofrece en la *Rawḍa* una amplia clasificación de todos los tipos de amantes (*al-muḥibbūn wa-l-'uṣṣāq*) pertenecientes a diversas creencias, religiones y sectas, con un interesante listado de intelectuales andalusíes, alegando lo siguiente:

Hemos aportado numerosas menciones a modo de lección para quien contempla el revoloteo de esta mariposa, que tiene diferentes opiniones sobre los pabilos de la Verdad (*dubāl al-ḥaqq*), procurando dar con el medio de llegar a esta, unos con obediencia y otros con resistencia. (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 549)

Su posición es conciliadora al tratar de defender que a pesar de sus diferencias y de que sus caminos puedan ser más o menos ortodoxos, en el fondo todos buscan lo mismo. La división, según dice, es la siguiente:

La rama mencionada se ramifica en: la opinión de los filósofos peripatéticos (*al-maššā'īn*) y estoicos (*al-riwāqiyīn*), la opinión de la gente de las luces (*ahl al-anwār*) de los antiguos, la opinión de los sabios religiosos (*al-ḥukamā' al-mutamallilīn*), la opinión de quienes [vinieron] después de estos de los complementarios (*al-mutamimīn*) creyéndose perfeccionadores (*al-mukmilīn*), y la opinión de la gente de la unidad absoluta (*ahl al-waḥda al-muṭlaqa*), [aquellos] que profundizan (*al-mutawaggiḥīn*), y de la resolución (*al-iḥala*), a la manera de la vía de los sufíes (*ṭarīq al-ṣūfiyya*), [que] son los señores de los musulmanes (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 554).

Ibn al-Ḥaṭīb toma uno por uno los grupos de opinión citados demostrando la manera en la que cada uno de ellos trató de buscar el amor divino. Así, comienza con los filósofos griegos, incluyendo un fragmento de las *Enéadas* de Plotino<sup>37</sup> y confundiendo a este pensador con Aristóteles. Luego pasa a hablar de los iluministas,

<sup>35</sup> Aquí Ibn al-Ḥaṭīb resume el contenido de *Risālat Ḥayy b. Yaqzān* de Ibn Ṭufayl (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 280-283).

<sup>36</sup> En una diatriba posterior defenderá la necesidad de los profetas y de su revelación transmitida y simplificada por alegoría para unificar al común de la gente en la fe y alejarles de las dudas, pues estas son contrarias a la civilización (*tuḥālif ṣalāḥ al-madaniyya*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 286).

<sup>37</sup> Ibn al-Ḥaṭīb se refiere a esta obra como 'su extraño libro' (*kitābi-h al-garīb*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 560-562).

donde básicamente resume el pensamiento de al-Suhrawardi en su *ḥikmat al-iṣrāq* sin mencionarlo, y los define finalmente como amantes de las luces (*‘uṣṣāq al-anwār*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 574). Posteriormente pasa a hablar de los filósofos musulmanes de la talla de Avicena, al-Fārābī, Averroes, Ibn Ṭufayl y Avempace, para seguir con los que llama ‘complementarios’, donde incluye a místicos como Ibn al-Fāriḍ, Ibn ‘Arabī, Ibn al-‘Arīf, Ibn Barraḡān, Ibn Qasiyy y al-Būnī entre otros, indicando que su opinión es noble (*ra’y nabīl*), que están influidos por la filosofía y que se apoyan en una exégesis de las aleyas del Corán y en unos hadices que no están avalados por la tradición y la transmisión, donde se requiere consenso, por lo que no se puede determinar la veracidad de sus opiniones al ser estas individuales (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 583-603). Después habla de los defensores de la unidad absoluta, nombrando a una serie de místicos entre los cuales destaca a Ibn Sab‘īn y al-Šuštārī, y señala que esta es una marca de los originarios del Oriente de al-Andalus y el valle de Ricote (Murcia)<sup>38</sup>, mencionando que cometieron una insólita transgresión al hablar de ese tema, pero les cuenta finalmente como amantes al igual que lo hace con todos los demás. Para terminar, sitúa en la cumbre de todos los musulmanes (*sādat al-muslimīn*) a los que designa como sufíes propiamente (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 620-630), partiendo del mismo Profeta Mahoma, junto a quien posiciona a los anteriores profetas y enviados, seguido este de quienes coincidieron con él en el tiempo y gozaron de su compañía, por la que no les hizo falta recurrir a vías místicas. Sigue con una larga lista que incluye a fundadores de las escuelas jurídicas ortodoxas y a muchos representantes orientales de la sunna, desplegando amplio listado de nombres, al final del cual afirma que son los que más se distinguen en el amor divino, aunque haya quien los vea superficiales (*ahl al-bidāyāt*) y los califique de sordos<sup>39</sup>, ya que el amor divino es un mar amplio donde muchos tienen cabida (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 626). Para apoyar esto último trae a colación dos versos muy significativos:

Tu logro está garantizado por algo mientras el logro de otros  
se han asido las sospechas a su garantía.  
Y no hay nada más anhelado que lo fácilmente alcanzado,  
pero los propósitos de los hombres son variopintos.

Como colofón menciona a algunos santos y maestros (*al-awliyā’ wa-l-mašāyih*), entre los cuales cuenta a Abū Madyan, Abū l-Ḥasan al-Šādīlī y Abū Muḥammad Šāliḥ<sup>40</sup>, clasifica a sus seguidores y cita los grupos de faquires (*buyūt al-fuqarā’*) más conocidos, destacando la hermandad šādīlī como la más famosa en al-Andalus y los países de Oriente, la cual desarrolla como ejemplo.

En cuanto a su posicionamiento respecto a los conceptos más polémicos, donde se podría apreciar cierta desviación de la ortodoxia, conviene interpretar algunas estrategias de su discurso, que abordaré a continuación.

#### 4. La barrera del lenguaje

Ibn al-Ḥaṭīb es consciente de los peligros que puede acarrear una mala interpretación del contenido de su tratado, por lo que opta por velarlo a través de una

<sup>38</sup> Dice concretamente: ‘*Šarq al-Andalus wa-Wādī Riqūt*’ (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 604).

<sup>39</sup> Aunque se posiciona a favor de estos, Ibn al-Ḥaṭīb declara, en un párrafo muy significativo, que los sufíes (*al-ṣūfiyya*), a diferencia del ‘*arīf*’ (clarividente), no alcanzan altos estadios del conocimiento, pues mientras los primeros andan el segundo vuela (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 583).

<sup>40</sup> Ibn al-Ḥaṭīb visita el *ribāt* –entendido en este caso como lugar de culto donde se halla la tumba de un santo– de este santón magrebí en Safī durante su primer exilio (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, vol. 2, 69-73).

serie de estrategias discursivas, en lugar de guardar silencio respecto a lo polémico. Existen fundamentalmente dos temas, que además formaron parte de las acusaciones que se le dirigieron para llevarle a juicio (Calero, 434-436), estos son: la unidad absoluta (*al-waḥda al-muṭlaqa*) y la relación del alma profética (*al-nafs al-nabawiyya*) con Dios (*al-ḥaqq*)<sup>41</sup>. Cuando aborda el autor estos temas en el tratado, se posiciona de forma ortodoxa, pero en otros momentos en los que salen a colación hablando de otras materias, se manifiesta en posiciones heterodoxas de formas más o menos veladas.

Al hablar de *al-waḥda al-muṭlaqa*, insiste en dos ocasiones (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 377 y 619-629) sobre la posibilidad de que los términos empleados por sus defensores –los iluministas (*iṣrāqīyyūn*) y místicos como al-Šuštari e Ibn Sab‘īn– den a entender encarnación (*ḥulūl*). Ibn al-Ḥaṭīb cree que hay un error de comprensión lingüística al tachar estas ideas de heréticas (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 246-248 y 460) algo que se suma al hecho de que estas experiencias no se pueden expresar con el lenguaje y solo las entiende quien las haya experimentado, por lo que el lenguaje a veces es vehículo de transmisión y otras barrera de expresión e interpretación.

El autor inicia la obra con lo que podríamos considerar una guía de lectura en toda regla. Hace un guiño al lector, mencionando a al-Burāq<sup>42</sup> y citando una serie de aleyas, para aclararle que el sentido de esta es alegórico, que ha de abandonar la forma y el significante del árbol por su significado. También aclara que para él la poesía es como la brisa (*nasīm*), pues es lo más adecuado para expresar los significados de la experiencia mística y los sentimientos que suscita, razón por la cual llena de esta su composición (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 102-104).

Aquí hablaremos concretamente de su recurso a la poesía con dos fines: por un lado, velar determinados significados, y por otro, señalar al lector dónde se produce censura.

Al hablar de las opiniones de algunos sufíes extremistas (*gulāt al-ṣūfiyya*) respecto al tema de *al-waḥda al-muṭlaqa* dice a continuación:

Este libro no tiene como finalidad indagar en este asunto, pues forma parte de aquello cuya verdad solo se conoce con luz (*nūr*) de Dios (Allāh). «Y quien se conoce a sí mismo, conoce a su Dios (*rabba-h*)»<sup>43</sup>. Dijo el autor, ¡que Dios esté satisfecho de él!: y se obstaculizó la comprensión de la verdad (*ḥaqīqa*) de esta esencia (*ḡawḥar*), que se veló con el velo de su evidencia y se ocultó por la intensidad de su manifestación, y por ser la huella de la luz que se asemeja a su luz, «y el señor de la gente es uno de ellos (*mawlā<sup>44</sup> al-qawm min-hum*)».

Él es un rey de quien, tras contemplar su luz,  
me separo con la luz sobre mi frente.  
Y si beso su diestra y salgo por  
sus puertas, los reyes besan la mía.<sup>45</sup>

Resulta curioso, cuanto menos, que al atribuir al-Maqqarī estos últimos versos a Ibn al-Ḥaṭīb, señale que su depositario es el sultán nazarí Muhammad V (Al-Maqqarī, vol. 7, 266), mientras en la *Rawḍa* adquieren una dimensión mística. Esto sucede

<sup>41</sup> Véase cómo corre el autor un tupido velo sobre el tema, alegando que lleva a la extensión y que su objetivo es otro (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 148).

<sup>42</sup> La criatura que transportó a Mahoma en su ascensión.

<sup>43</sup> Se trata de una tradición atribuida al Profeta (véase nota de la edición).

<sup>44</sup> Corregimos la edición, donde figura una *yā'* en lugar de la *alif maqṣūra*, sin poder comprobar el manuscrito, por creer que cuadra más en el contexto.

<sup>45</sup> Este párrafo está traducido en (Santiago 1983, 107-8) pero he preferido aportar mi propia traducción.

igualmente con muchos versos de *gazal* (poesía amorosa), jugando así con los múltiples sentidos que se pueden adscribir a la poesía según su contexto, lo cual solo apoya que su inclusión no es en absoluto gratuita, y esto nos lleva a otros citados por él en distintos lugares de la *Rawḍa* con mayor significado si cabe. De Santiago sostiene al respecto la posible intencionalidad en la inclusión por Ibn al-Ḥaṭīb de fragmentos poéticos místicos de tendencia panteísta o heterodoxa (Santiago 1983, 93):

Cuando Ibn al-Ḥaṭīb trata más adelante el pensamiento de los defensores de la unidad absoluta (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 604-620), llena el texto con poesía haciendo los conceptos relacionados con este tema, que califica de transgresor, aún más inaccesibles, evitando además comprometerse en su exposición. Precisamente en este apartado incluye un poema de al-Šuštari<sup>46</sup>, el más largo de todo el libro, que engloba los planteamientos de esta tendencia mística. Se trata de un magnífico poema al que Ibn al-Ḥaṭīb resta valor formal en su introducción. Finalmente el autor señala que las apariencias de muchos de los vocablos aquí empleados pueden aparentemente contradecir la ley islámica.

Ibn al-Ḥaṭīb también señala con versos su incapacidad de continuar ahondando en determinadas materias, como estrategia discursiva para que el lector instruido sepa que se está produciendo la censura. Esto se aprecia claramente cuando al hablar de la belleza concluye que solo puede contemplar la belleza de Dios (*al-ḡamāl al-muṭlaq*)<sup>47</sup> quien ha llegado en la vía mística, que es cuando se es consciente de que todo es Dios y Dios es luz. Hasta en dos ocasiones el autor se refrena, incluyendo en la primera estos versos de autor desconocido:

Le designo con el sobrenombre por miedo a la calumnia  
del delator y que se me descubra en el amor (*hawā*) o se deshonre a este.  
Conque al hablar de la noche digo: oh luna de la oscuridad,  
y al hablar del día digo: oh sol de la claridad. (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 292)

En la segunda echa mano del siguiente verso de al-Mutanabbī:

Y en el alma hay asuntos y en ti perspicacia,  
mi silencio es para esta elocuencia y discurso. (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 294)

En relación a esta necesidad de velar significados para evitar que se malinterpreten por aquellos que desconocen sus profundas implicaciones, conviene hablar de la percepción de Ibn al-Ḥaṭīb del lenguaje humano como barrera, diferenciando sus significados de aquellos profundos que se alcanzan en el plano místico y son inexpresables con palabras<sup>48</sup>. Ibn al-Ḥaṭīb aclara que la palabra (*kalām*) de Dios no equivale al lenguaje humano, pues la primera no consiste en letras ni en sonidos creados sino que tiene su propia naturaleza y es eterna (*qadīm*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 201). Distingue también entre el ‘conocimiento’ (*ma‘rifa*), sin el cual no se puede llegar al amor (*maḥabba*), y la estación mística (*maqām*) conocida con el mismo término ‘*ma‘rifa*’, a la que no se puede llegar sin el amor y que consiste en conocer a Dios (*ma‘rifat Allāh*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 246-248). En algún momento se preocupa de que el lector crea que desecha con este tipo de afirmaciones la validez de la fe de quien no alcanza

<sup>46</sup> Conviene señalar aquí que Ibn al-Ḥaṭīb compuso numerosos zéjeles al estilo de este místico accitano (Ibn al-Ḥaṭīb 1989, 3, 238-243).

<sup>47</sup> Sobre la llegada del místico a la belleza divina absoluta habla en varias ocasiones (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 253 y 293).

<sup>48</sup> Véase un ejemplo en relación a la unidad de Dios (*al-tawḥīd*) en (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 487-491).

tan elevada meta, y dice:

Sé indulgente si no te ha resultado provechosa una expresión,  
y cuando sea confusa tómala como está.

Y quien entra en conflicto con su [propia] verdad encuentra consuelo en su dicho: “fui su oído y su vista”<sup>49</sup>, y si conoces los significados no hay disputa sobre los significantes (*alfāz*). Y a quien le sea provechoso todo esto<sup>50</sup>, ha superado este estadio en su indagación, y no cabe articular [palabra] o dar noticia sobre ello. Semejante a esto es un proverbio de los marineros [que dice]: “la tempestad de la que se habla no es nada [que merezca mención]”; queriendo decir: si fuese como debiera no saldría [vivo] quien hablase de ella; y basta esto como insinuación, profundizar en este [tipo de asuntos] ha hecho caer en las conocidas sentencias. (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 490-491)

Su percepción de la barrera del lenguaje se puede apreciar también cuando habla del estadio místico de la contemplación (*muṣāhada*) tras la aniquilación, donde de nuevo llama la atención sobre su confusión con los conceptos heréticos y sobre el hecho de que volcar semejante experiencia en palabras no le hace justicia al estadio místico, además de exponer a quien lo intenta a su difamación entre la infidelidad y la necedad (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 500-501). Otro ejemplo se da cuando define el mismo concepto de amor divino (*maḥabba*), aclarando que no es algo que se pueda definir con atributos, y que todo aquel que emplea el lenguaje para definirlo no lo ha experimentado realmente (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 381).

### Conclusiones

La *Rawḍa* es una de las obras de Ibn al-Ḥaṭīb que nos hacen reflexionar sobre las fuentes orientales de su producción<sup>51</sup>, y su idiosincrasia forma parte de esa ‘Innovación Jaṭībianna’ que planteo al final de mi tesis doctoral, que se nutre con casi toda seguridad tanto de Oriente como de Occidente. Ibn Ḥaldūn en su *Muqaddima*<sup>52</sup>, al hablar de las ciencias racionales (*al-‘ulūm al-‘aqliyya*), donde podríamos incluir la sistematización filosófica de la experiencia mística, señala que estas materias ya no se tratan en el Occidente Islámico, a excepción de unos pocos que lo hacen bajo el ojo vigilante de la ortodoxia (*sunna*). Sin embargo, se siguen cultivando en Oriente, concretamente en Jorasán, y también en Occidente, donde señala que hay un renovado esfuerzo por tratarlas (Ibn Ḥaldūn, vol. 1, 633). Esto nos lleva a suponer que entre esas excepciones se encuentra nuestro granadino, a quien ese vigilante ojo llevó al asesinato, y que él era tan consciente como su contemporáneo y amigo tunecino de este esplendor oriental y occidental en su tiempo, lo que podría implicar también el tener acceso a su producción intelectual, especialmente teniendo en cuenta sus contactos con Egipto y con Castilla.

En todo caso, Ibn al-Ḥaṭīb reconoce en esta obra la superioridad de Oriente en mística, siendo su tratado único en el Occidente Islámico de mediados del s. XIV. La gran aportación de su obra es la conciliación que propone entre todos los amantes del

<sup>49</sup> Es un fragmento de un hadiz según el cual Dios se convierte en el oído y la vista de quien se acerca a él con las plegarias supererogatorias (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 218, nota 424).

<sup>50</sup> Se refiere a la explicación previa sobre el tema de la unidad de Dios.

<sup>51</sup> Agradezco a la Profesora M<sup>a</sup> Jesús Viguera por remarcar la importancia de este asunto como miembro del tribunal ante el cual defendí mi tesis doctoral.

<sup>52</sup> Si tuviésemos que buscar una obra en la que, al igual que la *Muqaddima* de Ibn Jaldun, Ibn al-Ḥaṭīb expusiese su pensamiento, esta sería la *Rawḍa*.

conocimiento supremo, ya que finalmente concluye que todos ellos, tanto los filósofos, griegos (*faylasūf*) y musulmanes (*ḥakīm*), como los iluministas (*iṣrāqī*), los juristas (*mutaṣarri'*), e incluso los defensores de la unidad absoluta (*ṣāhib al-waḥda al-muṭlaqa*), buscan la misma Verdad (*al-ḥaqq*), pues no hay más dios que Él (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 630-631).

Para apoyar su pensamiento conciliador entre todos los amantes de la Verdad, Ibn al-Ḥaṭīb incluye un interesante texto literario en prosa rimada como colofón en el que despliega los distintos tipos de personas, incluyendo numerosos versos entre los cuales destaca un magnífico poema suyo, mostrándose cansado de tanto conflicto y división en torno a las particularidades superficiales cuando en el fondo se trata de la búsqueda a través del amor de la luz de la Verdad que es Dios y es Uno, sugiriendo una vuelta a los pilares de la sabiduría oriental (*asāṭīn al-ḥikma al-mašriqiyya*) (Ibn al-Ḥaṭīb 1970, 631-640).<sup>53</sup>

Ibn al-Ḥaṭīb en definitiva no trata de construir en la *Rawḍa* un sistema místico-filosófico propio, sino de recoger el pensamiento previo en la materia, y tal vez, al no dominar sus contenidos<sup>54</sup>, aborda lo vedado y se posiciona en lo heterodoxo. Insiste continuamente en la idea de que todo es luz y la luz es Dios, pero no sabemos hasta qué punto él mismo es consciente del significado último de tales afirmaciones. Es decir, no podemos afirmar si simplemente se hace eco de opiniones previas y clichés místicos o realmente ve el mundo bajo esas lentes. Al fin y al cabo, es un sujeto que siempre se ha percibido lleno de contradicciones, tanto por sus contemporáneos como por los nuestros, y se ha puesto incluso en duda la sinceridad del ascetismo y la faceta espiritual que trató de desarrollar tras su primer exilio, especialmente teniendo en cuenta sus intereses mundanos<sup>55</sup>.

Lo realmente interesante de esta obra no es la originalidad del planteamiento ideológico de su autor, ni el que proporcione una “verdad” sobre el posicionamiento de este o su compromiso “real” con el contenido en esta expuesto. Lo atractivo de la *Rawḍa* es que un literato, historiador y político de su calibre, tratase de abordar un tema tan peligroso como este en un tiempo donde todos guardaban el silencio de la decadencia, y que además transmitiese a través de esta su debatir entre conceptos, sus autocensuras y sus reflexiones más íntimas. En un Occidente Islámico a punto de desmoronarse, Ibn al-Ḥaṭīb trata de despertar del sueño de la vida, abandonar el mundo sensible y salir volando de su jaula de realidad. La *Rawḍa* es ante todo, como toda la producción Ḥaṭībiana, una obra entre dos mundos, el último destello iluminista oriental a las puertas del Renacimiento europeo, al final de la cual, tras conocer todas las tendencias del pensamiento, se sacude como un pájaro que ha encontrado el camino conciliador de buscar a Dios en medio del conflicto.

<sup>53</sup> El poema se encuentra en la página 633.

<sup>54</sup> Sobre todo teniendo en cuenta el breve tiempo en el que la compuso.

<sup>55</sup> Véanse el estudio de ‘Abbādī, el de García Gómez (222-250, Apéndice 4º) y el de Fāgiya, la editora de la tercera parte de la *Nufāḍa*.

**Obras citadas**

- ‘Abbādī. Aḥmad Muḥtār al-. “Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Andalus* 20.1 (1955): 214-221.
- . *El Reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction. A comparative study of Derrida and Ibn ‘Arabi*. Londres-Nueva York: Routledge, 2004.
- ‘Asarī, Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid al-. “Al-Ḥiṭāb al-‘Iqdī bayna Ibn Tūmart wa-Ibn al-Ḥaṭīb”. *Mağallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān* 2 (1987): 427-437.
- Asín Palacios, Miguel. *Šāḍilīes y Alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990.
- Ballan, Mohamad. “The Commemoration of the Martyrdom of al-Husayn b. Ali (d. 680) in al-Andalus”. En *Ballandalus*: <https://ballandalus.wordpress.com/2015/10/23/the-commemoration-of-the-martyrdom-of-al-husayn-b-ali-d-680-in-al-andalus/> (consultado el 20/03/18).
- Boloix Gallardo, Bárbara. “Tariqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb. El “almizcle” de la escala social nazarí”. En M.<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix eds. *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014. 120-140.
- Calero Secall, M<sup>a</sup> Isabel. “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Qanṭara* 22.2 (2001): 421-461.
- Corbin, Henry. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*. París: Flammarion, 1958.
- Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. El pensamiento en al-Ándalus (siglos IX-XIV)*. Madrid: Alianza, 1996.
- Fāgiya, al-Sa‘diyya. “Šaḥṣiyyat Ibn al-Ḥaṭīb min ḥilāl kitābihi *Nufādat al-ğirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*”. *Revue de la Faculté des Lettres Tetouan / Mağallat Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān (Numéro Spécial sur le colloque d’IBN AL KHATIB)* 2 (1987): 131-148.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra. Desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- Ibn Ḥaldūn. Ḥalīl Šaḥāda ed. *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000. 8 Vols.
- Ibn al-Ḥaṭīb. Aḥmad Muḥtār al-‘Abbādī ed. *Nufādat al-ğirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*. El Cairo, 1967.
- . Muḥammad al-Kattānī ed. *Rawḍat al- ta’rīf bi-l-ḥubb al-šarīf*. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1970.
- . Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān ed. *Rayḥānat al-kuttāb wa nağ‘at al-muntāb*. El Cairo: Maktabat al-Ḥānğī, 1981. 2 Vols.
- . M<sup>a</sup> de la Concepción Vázquez de Benito ed. y trad. *K. al-Wuṣūl li-ḥifz al-šihha fī-l-fuṣūl. “Libro de Higiene”*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1984.
- . Al-Sa‘diyya Fāgiya ed. *Nufādat al-ğirāb fī ‘ulālat al-igtirāb (al- Yuz’ al-Ṭālīt)*. Casablanca: Dār al-Kitāb, 1989.
- . Sayyid Kasrawī Ḥasan ed. *A ‘māl al-a’lām fī-man būyi’ qabl al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yata’allaq bi-dālik min al-kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003. 2 Vols.
- Jong, Frederick de y Bernd Radtke eds. *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill, 1999.
- Jreis Navarro, Laila M. “Cartas y noticias de ambos lados del Estrecho: el universo Jaṭībiano a través de la *Nufādat al-ğirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos (Sección Árabe-Islam)* 62 (2013): 83-106.

- . “La *riḥla* Jaṭībiana a través de la *Nuḡādat al-ḡirāb* de Ibn al-Jaṭīb”. En M.<sup>a</sup> D. Rodríguez, A. Peláez y B. Boloix eds. *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014. 217-249.
- . “El extraño viaje de Ibn al-Jaṭīb por los agitados llanos de Tāmasnā. Estudio y traducción de la *riḥla*”. *Anaquel de Estudios Árabes* 27 (2016a): 81-100.
- . “Entre las dos orillas: El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra *Nuḡādat al-ḡirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*”. Tesis Doctoral. Dir. Celia del Moral Molina, Universidad de Granada, 2016b.
- . “Contextos de autoexpresión: voces andalusíes en el exilio de la convención”. *Journal of Medieval Iberian Studies*. 9,1 (2017): 130-147.
- Lirola Delgado, Jorge, y col. “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn”. En J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vílchez eds. *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004. III, 643-698.
- Maqqarī, Šihāb al-Dīn al-. Iḡsān ‘Abbās ed. *Nafḡ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Beirut: Dār Šādir, 1968. 8 Vols.
- Netton, Ian. “*Ishrāq* and *Waḡda*: the mystical cosmos of al-Suhrawardī and Ibn ‘Arabī”. En Lloyd Ridgeon ed. *Sufism. Critical Concepts in Islamic Studies. Volume II: Hermeneutics and Doctrines*. Londres-Nueva York: Routledge, 2008. 140-193.
- Puerta Vílchez, José Miguel. “La peripecia política y mística de Ibn al-Jaṭīb entre la Granada Nazarī y el Magreb Merinī”. En A. González Costa y G. López Anguita eds. *Historia del Sufismo en al-Andalus*. Córdoba: Almuzara, 2009. 119-142.
- Robinson, Cynthia. “Trees of love, trees of knowledge: Toward the definition of a cross-confessional current in late medieval Iberian spirituality”. *Medieval Encounters* 12.3 (2006): 388-435.
- ., y Amalia Zomeño. “On Muḡammad V, Ibn al-Khaṭīb and Sufism”. En Amira K. Bennison ed. *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghreb*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 153-174.
- Santiago Simón, Emilio de. *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983.
- . “Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb”. En *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985. 523-526.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Zahrani, Saleh al-. “Aspectos culturales e ideológicos a través del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. Tesis doctoral. Dir. Celia del Moral Molina, Universidad de Granada, 2011.