

MISTICISMO ISLÂMICO EM AL-ANDALUS

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

António Rei
Pilar Garrido Clemente (coords.)



MISTICISMO ISLÂMICO EM AL-ANDALUS

I. TEXTOS E CONTEXTOS

II. GNOSE, SÍMBOLO E METÁFORA

III. GNOSE, NORMA E TRANSGRESSÃO

MISTICISMO ISLÂMICO
EM AL-ANDALUS

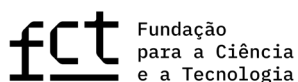
I. TEXTOS E CONTEXTOS

II. GNOSE, SÍMBOLO E METÁFORA

III. GNOSE, NORMA E TRANSGRESSÃO

ANTÓNIO REI
PILAR GARRIDO CLEMENTE
Coordenadores

Lisboa 2025



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

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

Índice

Prefácio9
António Rei, Pilar Garrido Clemente

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

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

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

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

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

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

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

II COLÓQUIO INTERNACIONAL

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

La perspectiva escatológica de Ibn Qasí a algunos pilares del islam en su
Khal’ al-na‘layn155
Abdelkrim Ben-Nas

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

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

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

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

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

III COLÓQUIO INTERNACIONAL

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

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

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

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

De Ibn Masarra a Ibn Arabi, magisterio y eslabón:
sobre la Ciencia de las Letras en la obra *Kitâb Jawāṣṣ al-ḥurûf* de Ibn Masarra
y la morada de las cinco columnas mencionada en la obra *Futuhât makkîyya*
de Ibn ‘Arabî375
Pilar Garrido Clemente

Prefácio

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

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

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

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

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

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

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

António Rei

Lisboa, novembro de 2024

IEM NOVA FCSH / Campus de Campolide

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

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

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

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

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

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

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

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

Pilar Garrido Clemente

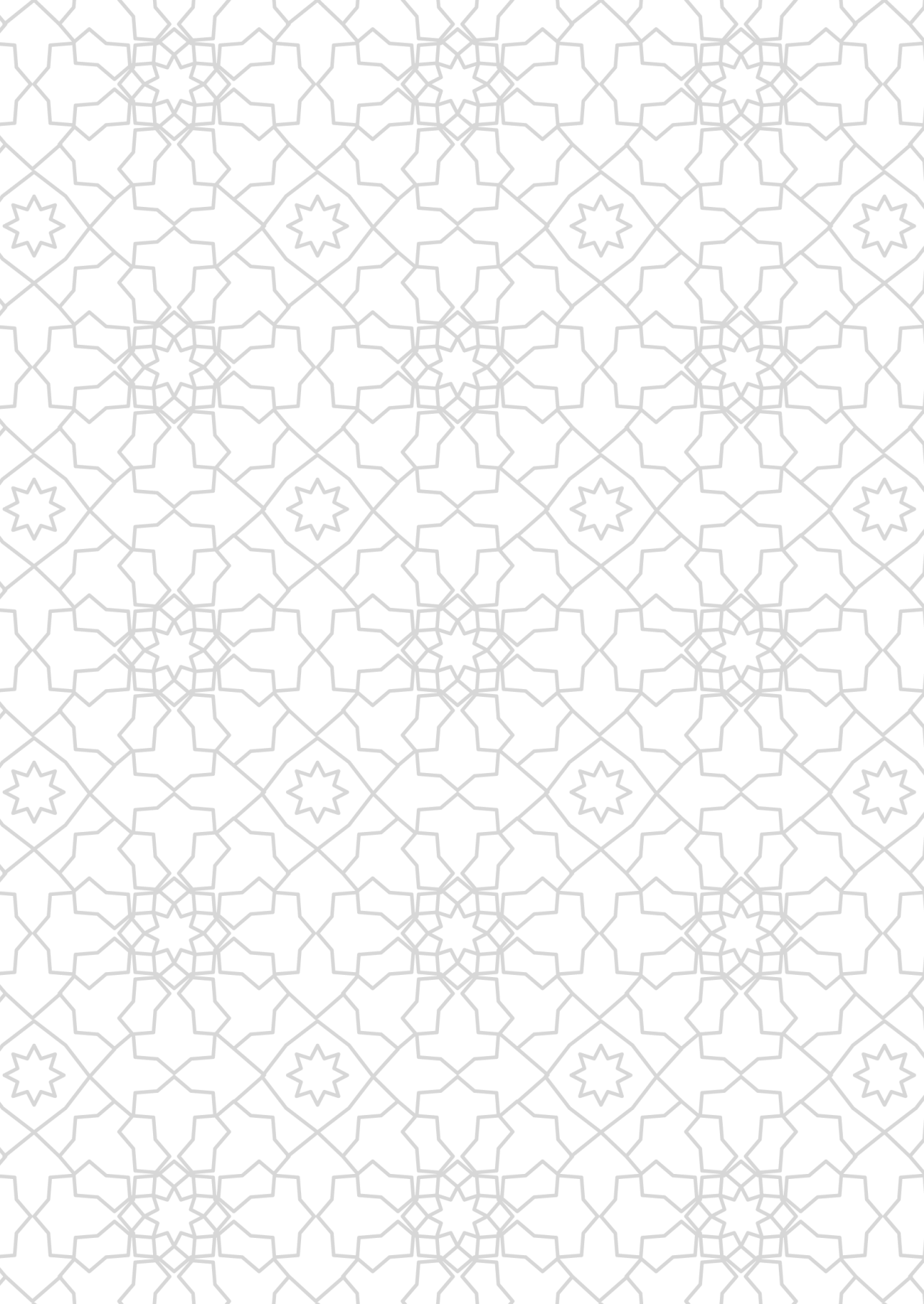
Profesora de Estudios Árabes e Islámicos
Universidad de Murcia

I. COLÓQUIO INTERNACIONAL

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

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

10 e 11 de novembro de 2022



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

Amina González Costa

Universidad de Murcia

Resumen

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

Palabras clave

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

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

Abstract

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

Key words

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Böwering y Casewit (eds.) p. 69.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Todo conocimiento religioso procede de él.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

y el Oculito (C. 57: 3). Ha dicho [en cambio]: *Dios está con aquellos que temen y con aquellos que obran del mejor modo* (C. 16:128) y son pacientes y demás cualidades. Confirma con ello que Él –exaltada sea Su Majestad, ensalzada Su eminencia y Su rango– está más cerca de los siervos que ellos mismos y que de sus propias esencias.²⁸ Esa es Su voluntad y decreto en el resto de la existencia, la de Su cercanía (*qurbu-hu*) en relación con la creación y la orden. Más allá de esto, debes tener certeza de la cercanía y la preeminencia de la elección por la santidad y el amor (*tazāyad al-juṣūṣiyya bi-l-walāya wa-l-maḥabba*), hasta el punto de describirse bajo la forma en la que Él se ha expresado en el hadiz que reza: –¡Hijo de Ādam!: *enfermé y no me visitaste, tuve hambre y no me diste de comer, estuve desnudo y no me vestiste. A lo que el siervo responde: –¡Señor mío! ¿Cuándo estuviste enfermo para que te visitara y hambriento para que te diera de comer y desnudo para que te vistiera! – Y Dios –la gloria y la alabanza son para Él– le responde: –Si hubieras hecho eso con mi siervo es como si lo hubieras hecho conmigo.* Y en otra lectura del mismo hadiz acaba: *a mí me lo habrías hecho*²⁹. Estos son el siervo verdadero (*‘abdu-hu al-ḥaqq*)³⁰ y el Señor verdadero” [fol. 5a-5 b].

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

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

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

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

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

³¹ Tal y como esta preestablecido en el pacto primordial.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹ C. 10: 61.

⁴⁰ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ *Ibidem*, 277-278.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Creencia y grados de santidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta aprehensión del conocimiento interior es la del conocimiento verdadero.

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

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

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

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

El vínculo entre Dios y la humanidad: el Siervo Universal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁸ Vuelve a emplear una terminología neoplatónica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

- IBN AL-‘ARABĪ, Abū Bakr – *al-‘Awāsim min al-qawāsim*. ‘A. Ṭālibī (ed.). El Cairo, 1997.
- IBN AL-‘ARĪF – *Miftāḥ al-sa‘āda wa-taḥqīq tariq al-sa‘āda*. En ‘Ismat ‘Abd al-Latīf Dandaš (ed.). Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993.
- IBN BARRAYĀN – *Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*. Gerhard Böwering y Yousef Casewit (eds.) – *A Qur’an Commentary by Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141)*. Leiden- Boston: Brill (Texts and studies on the Qur’an, v. 10), 2015.
- IBN BARRAYĀN – *Šarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Purificación de la Torre (ed. y estudio). *Comentario sobre los Nombres más bellos de Dios*. Madrid: CSIC- colección Fuentes arábico-hispanas n° 24, 2000.
- IBN MASARRA – *Kitāb al-i‘tibār*. En Ŷa‘far, M. K. (ed.). *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Maktaba Dār al-‘Ulūm, 1978.
- AL-IŠFAHĀNĪ. En Aḥmad Zakī Šafwat (ed.) – *Kitāb al-Aḡānī*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1958, vol. 14.
- IZZI DIEN, Mawil y WALKER, Paul – “*Wilāya*”. En P. Bearman *et al.* (eds.). *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol. 11, p. 208-9. Edición online http://dx.doi.org.iiijdm.oclc.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1349.
- KAZIMIRSKI – *Dictionnaire Arabe-Français*. París-Beirut: Librairie du Liban-Maisonneuve, 2 vols.
- KÜÇÜK, Hülya – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as developer of his hermeneutics. Part I: Ibn Barrajan’s Life and Works”. *ZDMG* vol. 163 (2013), 87-116.
- KÜÇÜK, Hülya – “Light Upon Light in Andalusian Sufism: Abū al-Ḥakam Ibn Barrajan (d. 536/1141) and Muḥyi l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of his Hermeneutics. Part II: Ibn Barrajan’s Views and Legacy”. *ZDMG* vol. 162 (2013), 383-409.
- LANDOLT, Hermann – “*Walāyah*”. En M. Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company, vol. 14 (1987), 613-623.
- LÓPEZ-ANGUITA, Gracia – “Ibn ‘Arabī’s Metaphysics in the Context of Andalusian Mysticism: Some Akbarian Concepts in the Light of Ibn Masarra and Ibn Barrajan”. *MPDI. Religions* 12 (40) (2021).
- MARÍN, Manuela – “*Zuhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)”. M. Fierro (ed.) – *The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*. Aldershot: Uk y Brookfield, VT: Ashgate, 1998. 103-131.
- MELVIN-KOUSHKI, Matthew – “Ibn Barrajan, Seer of God’s cycles: The Seven ‘Years’ of Sūrat al-Rūm 1-5”, n/p., 2008.
- NWYIA, P. – “*Le Tafsīr* mystique attribué à Ja‘far Šādiq: édition critique”. *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*. Beirut, vol. 43, 4 (1968).

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

