

*Maestros sufíes
de al-Andalus
y el Magreb*


HISTORIA
DEL
SUFISMO
EN
AL ANDALUS

ϕ

ALMUZARA



*Aminá González Costa
Gracia López Anguita*



Al-Andalus y el Magreb se convirtieron, durante la Edad Media, en escenario del intercambio de un saber espiritual e iniciático a través de los maestros y discípulos sufíes de una y otra orilla. El sufismo del Occidente islámico, poseedor de unas peculiaridades propias, permanece como tradición viva y su producción escrita ocupa un importante lugar en la historia del pensamiento árabo-islámico. Este libro propone un recorrido histórico por los epígonos del sufismo andaluso-magrebí y ofrece nuevas perspectivas de algunas de sus doctrinas, a la luz de las últimas investigaciones de especialistas nacionales y extranjeros.



ϕ
ALMUZARA

23€



9 788492 573943

© DE LOS AUTORES, 2009
© AMINA GONZÁLEZ COSTA, GRACIA LÓPEZ ÁNGUITA, 2009
© EDITORIAL ALMUZARA, S.L., 2009

Primera edición: noviembre de 2009

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.»

COLECCIÓN AL ÁNDALUS
EDITORIAL ALMUZARA
Director editorial: ANTONIO E. CUESTA LÓPEZ
Edición al cuidado de JUAN MORA MOLINA
www.editorialalmuzara.com
pedidos@editorialalmuzara.com - info@editorialalmuzara.com

Imprime: IMPRENTA KADMOS

I.S.B.N: 978-84-92573-94-3
Depósito Legal: CO-1330-09
Hecho e impreso en España - *Made and printed in Spain*

ÍNDICE

PREFACIO	5
PRÓLOGO	7
[P. Beneito]	
FILÓSOFOS Y SUFÍES DE AL-ANDALUS: ENTRE LA RAZÓN Y EL ÉXTASIS	15
[Juan Antonio Pacheco Paniagua]	
CONSIDERACIONES SOBRE LA VIDA Y LA OBRA DE IBN MASARRA DE CÓRDOBA	27
[Pilar Garrido Clemente]	
UN EJEMPLO DE LA HERMENÉUTICA SUFÍ DEL CORÁN EN AL-ANDALUS: EL COMENTARIO CORÁNICO <i>ĪDĀH AL ḤIKMA</i> DE IBN BARRAŶĀN (M. 536/1141) DE SEVILLA	41
[Amina González Costa]	
INTRODUCCIÓN A LA CIENCIA DE LAS TIPOLOGÍAS ESPIRITUALES QUE RESULTAN DE LA MANIFESTACIÓN DE LOS NOMBRES DIVINOS: LA PSICOSOFÍA EN EL PENSAMIENTO DE IBN 'ARABĪ Y SU ESCUELA	67
[Pablo Beneito Arias]	
LA FIGURA DEL GENIO O <i>ŶINN</i> EN LA COSMOLOGÍA DE MUḤYDDĪN IBN 'ARABĪ	83
[Gracia López Anguita]	
ABŪ AHMAD JA'FAR IBN SAYDABUN ET SON OUVRAGE RETROUVÉ <i>KITĀB ASH- SHIHĀB</i>	101
[Abdelillah Benarafa]	

UN EJEMPLO DE LA HERMENÉUTICA
SUFÍ DEL CORÁN EN AL-ANDALUS:

EL COMENTARIO CORÁNICO *ĪDĀH AL-ḤIKMA*
DE IBN BARRAYĀN (m. 536/1141) DE SEVILLA

Amina González Costa. Universidad de Sevilla

Para el sufismo y el Islam, El Corán, como Palabra revelada de Dios, ocupa una posición central e imprescindible. Es la base teológica, argumental, escrituraria; fuente metafísica y estética de muchas de las elaboraciones y desarrollos prácticos y especulativos. Es, en definitiva, la base de todo conocimiento espiritual en el Islam. Es imposible estudiar ni acercarse al universo de la espiritualidad islámica y su cosmovisión sin tener en cuenta su fuente, El Corán —que es considerado también como el «Libro de la existencia»—, y en especial determinados pasajes y temas coránicos, motivos a los que recurrieron una y otra vez los comentaristas sufíes para encontrar la Verdad en las profundidades de los significados coránicos.⁶²

En el sufismo andalusí la importancia del Corán es mayor aún si cabe. Cuando una se enfrenta a los textos y exposiciones de estos

62. A este respecto, vid., por ejemplo, Sells, M., *Early Islamic Mysticism. Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, Nueva York, Paulist Press, 1996, pp. 29-56.

maestros espirituales, la argumentación se ve salpicada continuamente de referencias al Corán o al hadiz. Tanto es así que un estudio atento, de las más de tres mil páginas, que tiene la obra del gran maestro Ibn 'Arabī de Murcia, *Las iluminaciones de la Meca*, revela que más de un tercio del contenido cuantitativo son citas coránicas. Además, toda la estructura interna de sus capítulos, secciones y apartados está basada en un esquema que sigue la ordenación del Corán, de tal forma que se puede decir que está completamente sumergido en el «Océano del Corán».⁶³ Incluso las interpretaciones más extrañas, que parecen separarse de lo que se entiende comúnmente, están siempre basadas en la letra del texto coránico.⁶⁴

Pero no sólo tiene una importancia desde el punto de vista formal. Tiene una importancia más crucial como «texto vivo». El propio Ibn 'Arabī narra cómo, en su niñez, logró su iluminación tras un retiro, y el único libro que había leído previamente era El Corán. Además, en momentos trascendentes de su progresión espiritual, varias azoras coránicas se le manifestaron corporalizadas en determinadas ocasiones.⁶⁵ Muestra así cómo la inspiración divina le revela los secretos divinos sin necesidad de ningún otro intermediario que no sea la palabra divina, pues con sólo esa base es suficiente para que se manifiesten en el corazón todos los significados.⁶⁶

63 Vid. el estudio que ha dedicado al tema Chodkiewicz, M., *An ocean sans rivage*, París, Ed. Seuil, 1992, pp. 39-54.

64 Chodkiewicz, M., «Le Coran dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabī», en Alfonso Carmona González, A. (ed.), *Los dos horizontes (textos sobre Ibn al-'Arabī)*, Murcia, ERM, 1992, pp. 149-62.

65 Vid., por ejemplo, Hirtenstein, S., *The Unlimited Mercifier. The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*, Oxford-Oregon, Anqa Publishing-White Clod Press, 1999, pp. 59, 115 y 221. Esto es así porque «para Ibn 'Arabī—y esto es válido para muchos otros maestros espirituales— el libro del Corán es realmente como un ente vivo, o mejor aún, como entes vivos, ya que cada capítulo y verso son un mundo de significados vivos. El Corán es la revelación de un significado trascendente en un forma condensada, correspondiente al "gran libro" del Universo en el que los mismos significados son revelados en todas su múltiple diversidad». Cf. Hirtenstein, S., *The Unlimited Mercifier*, pp. 36-7 (traducción propia).

66 En este sentido, el término *ummī*, «iletrado», no tiene el sentido de analfabeto, sino el de que no ha recibido un conocimiento transmitido de diferentes ciencias. En cambio, el aprendizaje del Corán, que recordemos es principalmente oral, es una forma de dotar de un lenguaje, un pensamiento y estado de espíritu que permiten observar la inspiración divina que porta. Por esta razón, los sufíes, en sus consejos sobre cómo recitar y escuchar El Corán, afirman que la actitud debe ser como si lo escuchasen de Dios mismo, pues, al fin y al cabo, es Su palabra. En este sentido, es muy significativo señalar que el *šayj* al-'Uryabī—uno de los primeros maestros de Ibn 'Arabī—, analfabeto como era, conocía

Pero él no es un caso aparte. Por lo que cuenta, éste era un caso común en al-Andalus, incluso en el ámbito del sufismo más popular. Narra Ibn 'Arabī de uno de sus maestros andalusíes, Yūsuf al-Šuburbalī, que su única lectura había sido El Corán, y con nada más que eso vivía absorto en la contemplación de la divina Presencia.⁶⁷

En buena medida, esto se debía a que en al-Andalus El Corán era el medio de transmisión del árabe, de la cultura, del conocimiento religioso por excelencia. La mayor parte de los maestros sufíes conocía las diferentes lecturas coránicas, y la presencia de famosos almocríes era una constante en casi todas las localidades de al-Andalus por pequeñas que fuesen. Pero, a pesar de esta inmensa devoción hacia El Corán, el comentario sufí del Corán no fue un género literario extendido en al-Andalus, ya que no han pervivido apenas manuscritos. Por el contrario, en Oriente el sufismo sí que produjo obras de este tipo.

1. LA EXÉGESIS CORÁNICA EN AL-ANDALUS Y EL MAGREB

Es importante destacar que, sin embargo, el cultivo del género del *tafsīr*, la exégesis coránica, en la época almohade fue considerable. En éste participaron exegetas magrebíes, entre los que destacan: Abū l-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad al-Tuḡaynī al-Jarrālī al-Marrākušī (m. 637), 'Abd al-Ḥalīl b. Mūsā al-Anṣārī al-Awsī al-Qaṣrī (m. 608), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yusūf b. 'Imrān al-Muzdagī (m. 655), Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. al-'Ābid al-Anṣārī al-Fāsī (m. 622) y Abū l-'Abbās Aḥmad b. Fartūt al-Sulamī al-Fāsī (m. 660). En al-Andalus las exégesis coránicas tradicionales tienen cierto renombre, como la de Ibn 'Aṭīyya (m. 386/996), las obras de Abū Bakr b. al-'Arabī (m. 543/1148?) en torno a las normas de la exégesis coránica (*qānūn al-ta'wīl*) y su Comentario coránico, o la de al-Qurṭubī (m. 671/1272), quizás la más famosa de ellas. Aunque hay que señalar que la exégesis de al-Qurṭubī posee algunas características que la separan de los comentaristas clásicos, como son la inclusión de numerosas tradiciones prestadas de la tradición judeo-cristiana (*isrā'īliyyāt*), historias de los evangelios apó-

las tesis doctrinales de *Ibn al-'Arīf* (maestro sufí coetáneo a Ibn Barraḡān), las que debatía con su discípulo Ibn 'Arabī tal y como testimonia en un pasaje del *Rūḥ al-quds*. Cf. Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-quds*, Damasco, 1970, n° 1 y *Sufis of Andalus*, R. W. J. Austin (trad.), Roxburgh, editorial Beshara, 1988, p. 63.

⁶⁷ Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-quds*, Damasco, 1970, biografía n° 6; *Sufis of Andalus*, p.79.

crifos y algunas anécdotas e historias citadas de hombres piadosos que no forman parte de los comentarios clásicos. La obra de Abū Bakr b. al-'Arabī, *Qānūn al-ta'wīl fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīz* (*Normas de la exégesis, que trata del comentario del noble Corán*, del 531/1136-7) se desmarca también de la visión clásica para hablarnos sobre las reglas que deben seguirse para realizar una interpretación alegórica de la exégesis del Corán. Esta parte de la obra está dividida en dos: el conocimiento del alma y el conocimiento de Dios,⁶⁸ como parte de la enseñanza profética «*Quien se conoce a sí mismo* (su alma), *conoce a Su Señor*».

En el Magreb, en cambio, con posterioridad a la aparición de estas figuras, sí tenemos algunos ejemplos de hermenéutica sufí del Corán —como el mencionado al-Jarrālī⁶⁹, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Muḥammad Zagbūš al-Miknāsī,⁷⁰ y algunos nobles sabios que Ibn 'Arabī encontró en Fez el año 591 de la hégira— siendo su paradigma el inmenso comentario del sufí marroquí Ibn 'A'yība (m. 1224/1809), que se nutre, en gran medida, de los comentarios sufíes orientales.

La producción de comentarios coránicos esotéricos en al-Andalus fue muy escasa. Sólo tenemos noticia hasta el momento de la existencia del monumental comentario coránico de Ibn 'Arabī *Kitāb al-ġam' wa-l-tafsīl fī asrār ma'ānī al-tanzīl*, del que no se conserva ninguna copia, y el cual, aunque incompleto (llegaba hasta la mitad de la sura *al-Kahf*), no ocupaba menos de 74 volúmenes.⁷¹

68 Vid. Lucini Baquerizo, M^a. M., «Abū Bakr Ibn al-'Arabī», en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus (Diccionario de autores y obras andalusíes)*, 1, Granada, El Legado Andalusí, 2002, n^o 242, p. 465.

69 El profesor Muḥammad al-Manūnī ha recogido lo que dice sobre este autor al-Dahabī a este respecto: «*Tiene un Comentario (coránico) que contiene cosas extrañas; habla de la salida del Da'yāil (el Anticristo) y de que el sol saldrá por el Poniente, de Gog y Magog. Y nuestro maestro, el noble al-Tunisi, apreciaba este Comentario*» (traducción propia). *Apud.*, al-Manūnī, M., *Ḥadārat al-muwaḥḥidīn*, Casablanca, Dār Tūbqal, 1989, vol. 1, p. 34. También recoge al-Manūnī (lo toma de la obra *al-Nayl*, p. 202) que se conserva de este Comentario desde su comienzo hasta la aleya 37 de la azora de «La familia de Imran», que se trata de un comentario fundado, y al que siguió al-Baqā'ī, *Ibid.*

70 Quien compuso una obra sobre la autenticidad de la guía almohade, extrayendo las pruebas de ello «por deducción» del Corán. Y el propio Ibn 'Arabī los menciona en las *Futūḥāt* por su interpretación —gracias al cálculo alfa-numérico— de la aleya «Te hemos concedido un claro éxito» (C. 48:1) de la victoria del ejército musulmán en la batalla de Alarcos en el año mencionado —591 H— (*al-Istiqsā*, vol. 1, p.179). *Apud.* Vid. al-Manūnī, M., *Ḥadārat al-muwaḥḥidīn*, p. 34.

71 O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre de Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, vol 1, p. 266.

Pero sí nos ha llegado la obra exegética del sufí sevillano Ibn Barraġān, antecesor de éste, al que, como el propio Ibn 'Arabī describe, debe algunas de las ideas y conceptos que él después expondrá en sus obras.

2. EL MÉTODO DE LA INTERPRETACIÓN SUFÍ DEL CORÁN

Es necesario resaltar que maestros del sufismo de la talla de Ibn 'Arabī e Ibn Barraġān, al aproximarse al texto coránico, lo hacen desde una perspectiva literalista o, como se ha llegado a definir, hiperliteralista: el texto coránico es como es, y no puede ser cambiado, pues dicha forma, al ser divina, no es solamente la expresión más adecuada de la Verdad: es la Verdad misma. Así, cada palabra del Corán es tratada con la máxima reverencia. Ninguna palabra es accidental ni puede ser reemplazada por otra, y sus significados están enraizados en el lenguaje propio de los árabes desde el tiempo del Profeta.⁷² Esto les lleva a poner especial atención en las posibilidades etimológicas y gramaticales del texto. Esta aproximación a la interpretación coránica, que tiene su paradigma por excelencia en Ibn 'Arabī, se basa en la asunción de que para cualquier palabra o grupo de palabras coránicas es válido cualquier significado dentro de todas las posibilidades lingüísticas de la lengua árabe, desde lo evidente en la primera lectura hasta la más recóndita interpretación, igual que Dios es al mismo tiempo el Manifiesto y el Oculto (*al-zāhir wa-l-bāṭin*). Rechazar cualquiera de estos significados supone limitar el conocimiento divino, o lo que es lo mismo, afirmar que Él no conoce todas las variadas maneras en las que Su Libro puede ser interpretado,⁷³ y esto es la esencia de la cuestión.

Por lo tanto, al contrario de lo que pueda parecer,⁷⁴ rechazan la

72 Por eso, es necesario un profundo conocimiento de la lengua y sus diferentes significados, de las posibles lecturas, de las variaciones dialectales, la poesía y las interpretaciones que proporciona la tradición profética (*la sunna*).

73 Vid. Chodkiewicz, M., *An Ocean Whithout Shore*, Albany, SUNY, 1993, pp. 19-57; Chittick, W., *Sufi Path of Knowledge*, Albany, SUNY, 1989, pp. 242-4.

74 El reproche de los jurisconsultos a los sufíes por este tipo de interpretación es una falta de conocimiento de lo que ellos querían expresar, ya que bajo la aparente heterodoxia de autores como Ibn 'Arabī o Ibn Barraġān se escondía el resultado de la agudeza en su interpretación literalista que les permitía despojar al Islam de adherencias de diversa índole.

interpretación exclusivamente alegórica (*ta'wīl*)⁷⁵ de las aleyas ambiguas; las aceptan tal y como es lo que expresan. Sin embargo, realmente lo que hacen es una verdadera «interpretación espiritual, más allá de sus aplicaciones formales, por encima de los sentidos entendidos como inmediatos» (como se conoce en ocasiones al *ta'wīl*),⁷⁶ ya que la traducción de este término significa en realidad la «restitución de cada palabra a su sentido original en una lengua árabe primordial»; lo que se persigue no es contextualizar la información, sino todo lo contrario, despojar cada palabra y cada expresión coránica de toda circunstancia y tiempo,⁷⁷ para que emerja su significación más pura e interior; antes bien, en ningún caso, el *ta'wīl* desautoriza al *tafsīr*, sino que es su esencia, porque no se niega el valor del sentido externo de los términos contenidos en El Corán: ambos son complementarios.

Este método es el que, en la tradición sufí, se ha conocido como el «método alusivo» (*išārī*). En él, el acercamiento, la interpretación, la comprensión y la lectura del Corán son vistas como un proceso ilimitado y diferente en cada individuo —según sus intuiciones, estados e inspiraciones. Por ello, los comentarios sufíes recurren más a las alusiones (*išārāt*) que a las explicaciones basadas en la tradición (*tafāsīr*); para ellos, es la mejor forma de aproximarse al texto coránico y poder descubrir su riqueza y sus posibilidades. Así, podemos decir que la interpretación sufí del Corán toma como punto de partida las siguientes premisas básicas: El Corán contiene varios niveles de interpretación y todos ellos complementarios; el hombre tiene el potencial de destapar estos significados; y, por medio del esfuerzo interpretativo, puede descubrir esos significados interminables.

Ahora bien, no es materia del presente artículo entrar en la figura de Ibn 'Arabī y su hermenéutica coránica, aspecto que ha sido ya ampliamente estudiado por otros autores, sino que pretendemos retornar a los precedentes de esta hermenéutica en al-Andalus. Por eso, nos

75 En torno al género del comentario esotérico en el ámbito sufí, Vid. Sands, Kristin Z., *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, Nueva York, Routledge, 2006; Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, Dar el-Machreq, 1970; Lory, P., *Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī*, París, Les Deux Océans, 1980 (2ª edición).

76 Este término proviene de una raíz que significa «volver al principio, al origen de».

77 La significación fundamental pasa a ser el criterio para entender lo que las posteriores circunstancias implican en realidad. Una vez obtenida ésta, todas las derivaciones son iluminadas por la verdad inicial que da forma a un mensaje dirigido a la Humanidad en su esencia.

vamos a detener en uno de los comentarios coránicos de Ibn Barraġān como ejemplo de la exégesis espiritual del Corán.

3. IBN BARRAĠĀN

La vida y obra de este maestro sufi de Sevilla, que había permanecido hasta ahora poco estudiada y desconocida, nos empieza a vislumbrar su importancia e influencia en el Magreb y al-Andalus como representante de una parte importante del sufismo andalusí, que arranca con Ibn Masarra y alcanza sus cotas más altas con Ibn 'Arabī.

Es necesario hacer un pequeño esbozo de la vida de este pensador y exegeta místico para comprender mejor su legado espiritual. Los datos que conservamos sobre su vida nos han llegado gracias a muy diversas fuentes.⁷⁸ La mayoría de los biógrafos posteriores reproducen lo que dicen las fuentes más antiguas.⁷⁹ Su nombre completo era Abū I-Ḥakam 'Abd al-Salām b. [abī] 'Abd al-Raḥmān b. [ibn] Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Barraġān y también conocido, en Marruecos, como Abī I-Riġāl o *sīdī* Birriġāl. Nació, probablemente, en Sevilla entre los años 450H (1058/59) y 470H (1077/8). Su familia, originaria del norte de África, trasladó su residencia a Sevilla, y fue en esta ciudad donde pasó la mayor parte de su vida.

Sus conocimientos abarcaban los más amplios y variados saberes: dominaba todas las ciencias religiosas y filológicas, pero además llegó a ser un experto en geometría, astrología, matemáticas,

78 Entre las más antiguas están las de al-Tādīlī, *Al-Tašawwuf ilā riġāl al-tašawwuf*, A. Faure (ed.), Rabat, 1958; reed. A. Ṭawfīq, Rabat, Facultad de Letras (Universidad Rabat), 1984. n° 41, p. 156 (a propósito de la biografía Abū 'Abdallāh al-Daqqāq) y n° 51, pp.168-70 (a propósito de la biografía de 'Alī b. Ḥirzihim, uno de los maestros del famoso sufi Abū Madyan; Ibn al-Abbār en su *Al-Takmila li-kitāb al-šīla*, 'I. al-Ḥusaynī (ed.), El Cairo, 1955; F. Codera (ed.), Madrid, BAH, 1887-1889, vol. 1, n° 1797, p. 247, y en *Al-Mu'ŷam fī aṣḥāb al-qādī al-imām Abī 'Alī al-Šadafī*, El Cairo, 1967, F. Codera (ed.), Madrid, BAH, 1886, vol. 4, n° 14, p. 19; Ibn al-Zubayr, *Šīlat al-šīla*, E. Lévi-Provençal (ed. parcial), Rabat, 1938, n° 45, pp. 31-3; e Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, Iḥsān 'Abbās (ed.), vol. 4, p. 230 y 236-7, vol. 7, p. 340 y vol. 8, p. 71.

79 Asimismo, disponemos también de algunos artículos sobre este autor en otras lenguas. Vid. Faure, A., s.v., «Ibn Barradjān», *E.Ĵ.*, vol. 3, pp. 754-5; Goldziher, I., «Ibn Barraġān», *ZMDG*, Leipzig (1914), vol. 68, pp. 544-6; Brockelmann, C., *GAL*, S. I, n° 434, 559, pp. 775-6; De la Torre, P., «Ibn Barraġān», en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez (eds.), *Enciclopedia de al-Andalus (Diccionario de autores y obras andalusies)*, n° 309, pp. 578-81.

etc.⁸⁰ Sin embargo, su fama se debe a que fue un renombrado sufí, como nos señalan la mayoría de las fuentes. Pero también fue un pensador y un alfaquí reputado,⁸¹ conocedor de los dos dominios de la religión: el de la ciencia exotérica y el del conocimiento esotérico (*'ilm al- bāṭin*), representado por el *taṣawwuf* (sufismo). También se le consideraba versado en *'ilm al-ḥurūf* (la ciencia de las letras).⁸² Lo cierto es que fueron tantos sus amplios campos de estudios que fue conocido con el sobrenombre de «al-Gazālī de al-Andalus».

Además de estas apreciaciones sobre sus conocimientos y su función como sufí, la mayoría de los relatos destacan de su vida el suceso que le aconteció con el emir 'Alī b. Yūsuf b. Tāšfīn en Marrakech. Al parecer, el príncipe almorávide, en conveniencia con los alfaquíes, lo hizo llamar a su presencia junto con otros dos sufíes y compañeros —Ibn al-'Arīf y Abū Bakr al-Mayūrqī— a esta ciudad para preguntarle por sus actividades religiosas (sobre él pesaban sospechas de herejía) y su presunta aspiración política, temiendo que se rebelara contra él⁸³

- 80 En la *Takmila* no se le menciona como un experto en lecturas coránicas y hadiz, pero sí se dice que tuvo conocimiento de *taṣawwuf* y *kalām* (teología dogmática). Cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, vol. 1, n° 1797, p. 247; Ibn Zubayr (m.708/1308), uno de sus más importantes biógrafos, señala, entre otras muchas virtudes: «Fue uno de los hombres más sobresalientes del Magreb, imām en la ciencia de la teología (*kalām*), de la lengua de los árabes y de la literatura [...], gramático sobresaliente, hábil y perspicaz, imām en todo lo que mencionaba, sin que tuviera igual, participe en la ciencia de la aritmética [...]». Cf. *Šila*, n° 45, p. 33.
- 81 Así, recibe títulos religiosos tanto exotéricos como esotéricos, como *al-imām al-fāḍil*, *al-'āmil al-'ulāma*, *šayj al-ṭarīqa* e *imām al-ḥaqīqa* (como figura en la portada del manuscrito de su obra *Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-'ibra*, que se encuentra en la Biblioteca de la Süleimaniyye Cami, signatura Mahmut Pacha 3-4), *al-zāhid al-mujbit* y *al-'ālim al-'arīf al-rabbanī* (Vid. la portada del manuscrito de su obra el *Tafsīr* signatura Carullah 53 de la Biblioteca Süleimaniyye Camii en Estambul). El término *mujbit* es usado también hoy en día en el dialecto marroquí para referirse a una «persona humilde, sencilla» y tiene, además, en árabe clásico el sentido de «la persona que se humilla ante Dios».
- 82 La ciencia de las letras representa una de las ciencias esotéricas del Islam, una de las matrices de toda la Creación: las letras, en tanto que unidades constitutivas fundamentales del lenguaje, son los principios de las cosas, ya que la Creación es un proceso de la manifestación de la Palabra divina. Uno de los primeros y más destacados exponentes de la ciencia de las letras en el Islam es el místico Sahl al-Tustarī (siglo IX), y entre los herederos de su influjo espiritual e intelectual en al-Andalus, se cuentan Ibn Masarra de Córdoba (siglo X), Ibn Barraḡān (siglo XII) e Ibn 'Arabī (siglo XII). Vid. Garrido Clemente, P., «El tratado de las letras (*Risālat al- ḥurūf*) del sufí Sahl al-Tustarī», *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. 29 (2006), pp. 87-100.
- 83 Según A. Faure habría que inclinarse en pensar fue Ibn Barraḡān, más que el propio Ibn al-'Arīf, el inspirador más ardiente y el más activo de esta oposición

—como ocurrió con Ibn Tumart (m. 524/1130) cuando se declaró el *mahdī* («el guía esperado») de los almohades. Otras de las razones que se esgrimen para poder juzgarlo y encarcelarlo es la que nos llega a través de la fuente tardía de al-Šaʿrānī (m. 973/1565),⁸⁴ según el cual le prepararon una trampa, diciendo que aspiraba al imanato, ya que había sido elegido imán en ciento treinta pueblos (*qarya*). Esto nos indica el ambiente de sospecha que pesaba sobre los maestros espirituales de al-Andalus.

Estas circunstancias y otras muchas como la prohibición de las obras de al-Gazālī,⁸⁵ con quien se comparaba a Ibn Barraġān —y que también habían influido en Ibn Tumart—, así como el gran número de movimientos en favor de la aparición de un *mahdī* que preparaba el terreno a la época pre-almohade,⁸⁶ un imperio almorávide en descomposición y agonizante —amenazado al norte por los comienzos de la Reconquista, y al sur por los almohades—, sin olvidar la supuesta admiración que pueblo sentía por él, pudieron justificar las causas de su muerte.⁸⁷

Este relato sobre sus últimos días y su muerte está rodeado de leyenda y se nos ha conservado de forma más extensa en la biografía del famoso sufí ʿAlī b. Ḥirzihim (m. 559/1164),⁸⁸ como nos narra al-Tādiġī en el *Tašawwuf*.

sufí a la 'inquisición' de los *fuqahā'* almorávides, s.v. «Ibn Barradjān», *E.P.*, p. 754. Sin embargo, esta acusación no concuerda con la vida retirada y discreta que llevaba, motivada por su interés por la enseñanza esotérica, y más acorde con un sufismo de tipo ascético. Prefería vivir en soledad para honrar y dedicarse por entero a Dios.

84 Cf. *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, El Cairo, s.a., vol. 1, p.15.

85 La mayoría de los alfaquies habían hecho una fuerte condena a la obra por medio de una fetua (503H) común ordenada por el *qādī* de Córdoba Ibn Ḥamdīn.

86 Un estudio bastante esclarecedor a este respecto es el de Mercedes García-Arenal, «Messianisme juif aux temps des mahdī-s», en donde se trata de presentar una serie de movimientos mesiánicos entre los sabios y místicos judíos que se desarrollarán durante el siglo XII, contemporáneos de los movimientos de oposición —igualmente mesiánicos y apocalípticos— a los almorávides, que se manifestarán entre los musulmanes y que culminarán con la aparición del *mahdī* Ibn Tūmart. En el caso de los musulmanes, estos movimientos de rebelión política en nombre de un *mahdī* se encontrarán, según la autora, alimentados por el sufismo y en relación estrecha con él, en Fierro, M. (ed.), *Judíos y musulmanes en Al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Colección de la Casa de Velázquez (vol. 74), 2002, pp. 211-29.

87 Sobre su muerte, son los recopiladores tardíos al-Tādiġī y al-Nāširī los que recogen ciertas noticias sobre los hechos ocurridos.

88 Se trata de Abū I-Ḥasan ibn Ḥirzihim —el célebre sufí marroquí sidī Ḥarāzīm—, maestro a su vez del gran sufí Abū Madyan (m. 593/1197).

«Cuando fue enviado Abū-l-Ḥakam b. Barraḡān procedente de Córdoba ante la presencia (del sultán) de Marrakech, se le sometió a un interrogatorio sobre aquello que se le reprochaba. Las respondió con pruebas obtenidas gracias a la interpretación esotérica (*ta'wīl*) y se defendió con éxito de las críticas que le lanzaban [pero no comprendieron sus propósitos y decidieron que era un "innovador" (*mubtadi*)] debido a su interpretación, por lo que el emir no se atrevió a dejarlo marchar y lo encarceló]. Abū-l-Ḥakam dijo: "Por Dios, no he de vivir mucho tiempo más,⁸⁹ ni ha de vivir tras mi muerte quien me ha traído a su presencia", es decir, el sultán [el emir 'Alī b. Yūsuf].⁹⁰ Murió Abū-l-Ḥakam. El sultán ordenó que fuera arrojado al vertedero y que no se le rezasen las oraciones (*fúnebres*) —como si se tratase de un infiel o de un hereje— siguiendo las palabras de los *fuqahā'*. Entró en busca del conocido sufí Ibn Ḥirzihim —que se encontraba de paso en Marrakech— un sirviente negro, que se presentó e informó a Abū-l-Ḥasan ('Alī b. Ḥirzihim)⁹¹ de lo que había ordenado el sultán en torno al asunto de Abū-l-Ḥakam (b. Barraḡān). Abū-l-Ḥasan le dijo: "Si quieres comprar tu alma a Dios, haz lo que te diga". Le respondió: "Ordéname lo que quieras, pues lo haré". Le dijo: "Proclama por los mercados y las calles de Marrakech: 'Ibn Ḥirzihim os dice: Acudid al entierro del maestro excelente, jurisconsulto, santo y asceta (*al-ṣayj al-fāḡil al-faqīh al-zāhid*) Abū-l-Ḥakam b. Barraḡān. Quien pueda acudir y no lo haga, que caiga la maldición de Dios sobre él'". Hizo lo que le ordenó, y esta acción llegó a oídos del sultán. Éste —el mismo emir, al darse cuenta de la respuesta popular, rectificó su

- 89 Así, se cumplieron sus palabras y al cabo de unos días enfermó y murió en prisión en *muḡarram* de 536 (=6 agosto-4 septiembre 1141). Vid. al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, n° 51, p.170. Algunos hagiógrafos señalan que tuvo lugar en el 537H y otros dicen simplemente dicen después del 530H. No tenemos muchas noticias acerca de la causa (natural o por envenenamiento o enfermedad) de su muerte, Ibn al-Abbār sólo nos dice que murió en Marrakech. Cf. *Takmila*, vol. 1, n° 1797, p. 247; por otro lado, C. Addas considera que no puede asegurarse que Ibn Barraḡān fuera ejecutado, véase Addas, C., «Andalusī mysticism and the rise of Ibn 'Arabī», en Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden-Nueva York-Köln, Brill, 1992, p. 931, n. 75.
- 90 Estas palabras se harían efectivas el 24 del mes de *raḡab* del año 537 (= 20 enero/18 febrero 1143), fecha de la muerte del emir 'Alī b. Yūsuf.
- 91 Al-Tādīlī, *al-Taṣawwuf*, n° 51, pp.168-70.

decisión⁹² — dijo: "Quien conozca su excelencia y no acuda a su entierro, que sobre él recaiga la maldición de Dios".»⁹³

Parece ser que la plaza donde fue enterrado se llenó y el pueblo acudió en masa.⁹⁴

4. LA HERMENÉUTICA CORÁNICA DEL *ĪDĀH*

La producción escrita de Ibn Barraġān que mencionan las fuentes es bastante amplia, aunque una parte se haya perdido y no se han conservado salvo cierto número de manuscritos, la mayoría en las bibliotecas de Estambul y Konya.⁹⁵ El estudio de la misma se encuentra en un estadio preliminar y sus obras permanecen en gran parte inéditas.⁹⁶

92 Parece que se arrepintió de lo hecho, o tal vez hay que suponer que habían sido las presiones de los *fuqahā'* lo que hizo que encarcelara a Ibn Barraġān, y no por una convicción personal.

93 Vid. al-Tādilī, *al-Tašawwuf*, nº 51, p.170.

94 Su mausoleo se conserva hoy en día y ha sido rehabilitado en época reciente. Está situado en la antigua Plaza del trigo (*Rahbat al-ḥiṭa al-qadīma*), sobre cuyo sepulcro se construyó más tarde un mausoleo con cúpula (*qubba*), cerca del famoso sufí almeriense y compañero suyo Ibn al-'Arīf, cuya tumba se encuentra en el *Sūq al-ḥaddādīn* (el zoco de los herreros). Actualmente, junto a la tumba de Ibn Barraġān hay una mezquita dedicada al santo Sīdī Birriyāl o Berriyāl, apócope de Ibn Abī l-Riḡāl como se le suele conocer en Marruecos, y que se encuentra en el recinto funerario del cadí Abū 'Imrān Ibn Ḥammād, enclave que se sigue venerando hasta nuestros días.

95 Un indicio de que fue en el seno de la escuela *akbarī* donde más se leyó la obra de nuestro autor es que algunos manuscritos de sus obras se encuentran en la Biblioteca Süleymaniyye, habiendo llegado hasta allí a través del fondo de la Biblioteca de Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274) —en Konia—, hijo político de Ibn 'Arabī y el mayor de sus discípulos.

96 No contamos con apenas estudios en lenguas europeas ni en árabe, salvo lo que nos dicen las fuentes y algunos libros como la obra de Asín Palacios —aunque no trate directamente sobre Ibn Barraġān—, La edición de Purificación de la Torre de su obra *Šarḥ al-asmā' Allāh al-ḥusnā* (*Comentario sobre los Nombres más bellos de Dios*), Madrid, CSIC-AECI, Fuentes árabe-hispanas, nº 24, 2000, que es la primera que se ha realizado de la obra de este autor, aunque la editora, dada la magnitud de dicho comentario que excede el marco de una tesis doctoral, no se propuso abordar el pensamiento de Ibn Barraġān contenido en esta obra. Recientemente, se ha incrementado el interés por su obra y disponemos de fragmentos traducidos, como algunas escasas líneas del Comentario coránico *Īdāh al-ḥikma*, por el profesor Denis Gril en su artículo «La "lecture supérieure" du Coran selon Ibn Barraġān», *Arabica*, vol. 47, fasc. 3-4 (Julio-Octubre 2000), pp. 510-22; la traducción llevada a cabo por el

Aunque no contó con el reconocimiento de los jurisperitos tradicionalistas, quienes lo desacreditaron ante el emir y lo alejaron de su lado, intuimos que este desprecio por su persona y obra se debió, en parte, a que Ibn Barraġān trajo consigo una nueva forma de analizar los textos religiosos y los temas que se trataban en ellos, como en el caso de su *Comentario coránico*, que difería de lo que hasta ese momento se había hecho⁹⁷ en al-Andalus. Ahora bien, no todas las fuentes coinciden en esa acusación, ya que como nos explica Ibn Zubayr —además de lo mencionado en la nota 21—, fue

«sabio ('ārif) en el comentario esotérico (ta'wīl) y el comentario exotérico (tafsīr) del Corán [...]. De cada ciencia tomaba, de forma afortunadamente influyente, [lo que aportaba algo] para la vía del sufismo y la ciencia esotérica. Fue conocedor de las vías doctrinales (madāhib) de la gente; se limitó en su opinión a los aspectos exteriores del Libro y la sunna [...] Después, insistió en el método de la interpretación esotérica (ta'wīl) y comprendió las aleyas del descenso (tanzīl), se limitó a lo conocido, sin oposición a lo habitual, sin polémica ni controversia o trasgresión, sino gracias a la contemplación del justo (munṣif), el gnóstico ('ārif), lo que es una gracia de Dios que da a quien Él quiere.»⁹⁸

Por otro lado, al-Nāṣirī define sus obras de la siguiente manera:

investigador José Bellver (para su trabajo de investigación todavía inédito) de un fragmento dedicado al Nombre divino *al-Dahr*, perteneciente al *Comentario de los más bellos nombres de Dios (Šarḥ)*; la traducción, edición y comentario a la azora al-ljāš de su *Comentario coránico Īdāh al-ḥikma*, de Amina González Costa para su trabajo de investigación hasta ahora inédito (Sevilla, 2006); por último, señalar el reciente artículo del profesor D. Gril, titulado «L'interprétation par transposition symbolique (*i'tibār*), selon Ibn Barraġān et Ibn 'Arabī», en Bakri Aladdin (ed.), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée de Ibn 'Arabī*, Damasco, IFPO, 2008, pp. 147-62.

97 A pesar de que algunas fuentes lo relacionan con movimientos *bāṭinies* y dicen que la ciencia esotérica (*'ilm al-bāṭin*) constituía su mayor preocupación, en ausencia de la interpretación exotérica, nunca abandonó el Libro sagrado y la ortodoxia. En sus exégesis seguía la opinión de los ulemas sin descuidar la tradición y no promovió un rechazo de los significados aparentes del Libro sagrado y la tradición, como sí hacía esta escuela.

98 Cf. *Šīla*, nº 45, p. 33.

«La mayoría de los trabajos que tiene están basados en el método que conduce a las gentes al éxtasis y los estados místicos.»⁹⁹

Sabemos que escribió varias obras de espiritualidad de las que no conservamos todas, pero conocemos su nombre.¹⁰⁰ Su *Comentario de los más bellos nombres de Dios* (*Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*), también titulado *Tarḡumān lisān al-ḥaqq al-mabtūt fī l-amr wa-l-jalq*,¹⁰¹ es su obra más famosa —sobre todo, tuvo una gran difusión en Oriente— y la que citan todos los diccionarios bibliográficos. Se caracteriza por ser la compilación andalusí más exhaustiva que se conoce sobre los nombres de Dios, que recoge hasta 140 nombres.

Respecto a su *Comentario coránico* (*Tafsīr al-Qur'ān*) es un tratado distinto del *Īdāḥ al-ḥikma*. Aunque ambos comentarios coránicos fueron concebidos con el espíritu del método interpretativo sufi alusivo (*išārī*), no dejaron la tradición islámica de lado, pero sí requieren de una especial sensibilidad. El *Comentario coránico* propiamente dicho es una voluminosa obra en la que aúna el relato de tradiciones y explicaciones basadas en las transmisiones al estilo clásico y donde desarrolla más a fondo lo que trató en su otro Comentario coránico, el *Īdāḥ*. Aunque las fuentes biográficas recogen su existencia, hasta donde hemos podido comprobar, su recepción entre otros exégetas fue escasa. La mayoría de las citas

99 Al-Nāṣirī, *al-Istiqṣā*, *Archives Marocaines*, vol. 12, p. 218.

100 Estas dos obras son: 'Ayn al-yaqīn (*La esencia de la certidumbre*), citada por Ibn Jaldūn en su fetua *Šifā' al-sā'il* (Vid. Pérez, R., *La voie et la Loi*, p. 253.) y de la que no se conserva ninguna otra mención, por lo que podría corresponder con cualquiera de las otras obras conocidas; y el *Kitāb al-Irṣād ilā subul al-šidād* (*Libro que guía rectamente por los caminos de las dificultades*). El título completo tan sólo está mencionado en su segunda obra, el *Šarḥ*, en la que aparece citado en dos ocasiones. Únicamente Ibn Zubayr distingue esta obra del *Šarḥ*. Precisa que, en esta obra, Ibn Barraḡān intenta demostrar la concordancia entre la significación de ciertos hadices recopilados por Muslim en el *Šaḥīḥ* y la de ciertos versículos del Corán —similares o que van correlacionados o dispersas—, ya sea por su contenido, su sentido, o por sus alusiones (Ibn al-Zubayr, *Sila*, nº 45, p. 31). Para ello, unas veces señala el hadiz o tradición profética y su similitud con el texto de la aleya, y en otras ocasiones, señala que su sentido y significado son parecidos, o utiliza la comparación de dos aleyas paralelas u opuestas, que es un método al que recurre continuamente en sus comentarios coránicos.

101 La copia más antigua conocida está datada cuarenta y dos años después de la muerte de Ibn Barraḡān (siglo XII) y siguió transmitiéndose por escrito hasta el XVI, lo que demuestra la gran difusión de esta obra en Oriente. Vid. P. de la Torre, *op. cit.*

sólo se refieren a él por la significativa anécdota de la predicción de la conquista de Jerusalén (583H/1187)¹⁰² por los musulmanes a manos de Saladino (m. 589/1193) de acuerdo con su interpretación de las primeras aleyas de la azora Los bizantinos (C.30: 1-4),¹⁰³ y según del valor numérico de las letras (*alif-lām-mīm*) que aparecen al comienzo de la misma azora.¹⁰⁴

No se trata de una exégesis completa sino de un extenso comentario coránico, puesto que el autor hace una amplia selección de las aleyas, a veces las más curiosas y extrañas, a comentar. Para ello, según Ibn al-Zubayr, utiliza «un método innovador caracterizado por

- 102 Esta predicción la realizó en el año 522H, dice «*nosotros estamos en el año 522=1128*»), y a continuación menciona la fecha de la conquista sin ninguna otra aclaración a la fórmula que utilizó para llegar a dicha conclusión. Las aclaraciones al supuesto cómputo utilizado por el autor para esta deducción aparecen, curiosamente, en los apéndices marginales —escritas posteriormente por los lectores— de algunos manuscritos de sus obras, y se corresponden con la explicación cabalística de las *Futūḥāt* de Ibn 'Arabī. Cf. *Futūḥāt* (en adelante señalo como *Fut.*), I, p. 60 y O. Yahia (ed.) señala la referencia al comentario a dicho verso en el manuscrito Dāmād Ibrāhīm Paşa 25-26-27, en su vol. 1, pp. 267-8 y 4, p. 220.
- 103 La vocalización de algunas aleyas del comienzo de la azora han dado lugar a varias interpretaciones: Ibn Barraḡān, y más tarde, Ibn 'Arabī, se refieren a la lectura de 'Umar de los versos 2 y 3: *galabati l-rūm... sa-yuglabūn*, mientras que otros lectores mantienen en mente las circunstancias históricas de la Revelación y leen: *gulibati-l-rūm... sa-yagliḡbūn*: «Los Bizantinos han sido conquistados... Ellos serán victoriosos». Cf. Ṭabarī, *Tafsīr ḡāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, XXI, nº.11; Vid. también Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, Chodkiewicz, M. (ed.), C. Chodkiewicz y D. Gril (trads. de textos escogidos), Nueva York, Pir Press, 2004, vol. 2, p. 208; y folio. 51b del manuscrito Mahmut Paça 4 (vol.2) del *Ṭdāh*.
- 104 Ibn 'Arabī especifica que Ibn Barraḡān basó su predicción en un cálculo astronómico porque, «*indiscutiblemente, estaba en posesión de ciertas ciencias espirituales, especialmente la astrología ('ilm al-falak) pero —subraya Ibn 'Arabī— no las dominaba totalmente*», cf. *Fut.*, I, p. 60/ O. Yahya (ed.), I, pp. 267-8; IV, p. 220. En otro pasaje de sus *Futūḥāt*, Ibn 'Arabī insiste en que el conocimiento de este evento pudo ser obtenido a través del recurso a la ciencia de las letras, y anota que Ibn Barraḡān, por no estar especializado en esta ciencia, cometió un error (*galaḡ*) de cuatro años que pasó desapercibido a sus lectores (Vid. Addas, C., «Andalusī mysticism and the rise of Ibn 'Arabī», p. 925. En realidad, este tipo de interpretación y uso de las ciencias de las letras nada tiene que ver con las técnicas de adivinación y los eventos mágicos, sino que, como puntualiza Ibn 'Arabī, tales explicaciones constituyen, para Ibn Barraḡān —y para los hombres de Dios en general—, sólo un modo de ocultar el hecho de que su certeza está basada en un develamiento (*kašf*) intuitivo y que sólo tiene lugar por la gracia de Dios (cf. *Fut.*, I, 60 y *Mawāqī' al-nuḡūm*, El Cairo, 1325/1965). Afirma Ibn 'Arabī que Ibn Barraḡān hizo su develamiento personal aparentemente bajo este velo (el astrológico) para interpretar, mientras que Ibn 'Arabī dice que lo hace bajo su develamiento personal, y a continuación lleva a cabo un cálculo numérico para llegar a la fecha de la conquista de Jerusalén. Vid. Ibn 'Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. 2, pp. 165-6.

su curiosidad y oscuridad»,¹⁰⁵ hasta el punto de que Ibn al- Zubayr dijo del estilo de su *Tafsīr* que

«sigue una manera que jamás tuvo precedentes, deteniéndose en las aleyas extrañas y en los seres [cuestiones] invisibles; oscureció la expresión, de tal forma que no alcanza su sentido sino aquél que conoce sus palabras, sus miles de alusiones y su inspiración»,¹⁰⁶

lo que probablemente ha provocado errores en los copistas. Queda claro así que este *Tafsīr* está escrito en su mayoría, según han recogido algunos compiladores, a la manera sufi;¹⁰⁷ Ibn Jallikān expuso sobre el que:

«La mayoría de lo que en él hay escrito es a la manera de los dotados de los estados y las estaciones [espirituales].»¹⁰⁸

Asimismo, también está presente —como en el *Īdāh*— especialmente en el comentario a la azora *Yūnus* el largo desarrollo, a partir del Corán 10:5 sobre la noción de «La Verdad por la cual el universo ha sido creado» (*al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi al-‘ālam*), a la cual Ibn ‘Arabī hizo alusión frecuentemente.

Su otro Comentario coránico, el *Kitāb al-īdāh fī l-tafsīr*,¹⁰⁹ cuyo título se precisa más adelante como *Īdāh al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra* (*La clarificación de la sabiduría por medio de las normas que dicta la experiencia* —las lecciones coránicas—) parece ser la obra que cita Ibn ‘Arabī¹¹⁰ —quien la había estudiado en Túnez bajo la dirección de su maestro y

105 Cf. *Šīla*, nº 45, p. 32.

106 *Ibid.* Esto nos da una idea de la dificultad de afrontar la lectura de un texto de tales características. Asimismo, podemos pensar que el uso de un lenguaje tan críptico se debía a que el autor sólo pretendía que su obra no tuviera una gran difusión, sino que quedaría como método y lectura entre sus discípulos más allegados, para que, posteriormente, se fuera legando y fuera leído por las personas que son capaces de ir más allá de las líneas del texto y comprender lo que subyace en el mismo.

107 Al-Zirikī así nos lo expone en su noticia dedicada a Ibn Barraḡān, cf., *al-A‘lām*, Beirut, Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1986, vol. 4, p. 6.

108 Cf. *Wāfayāt*, vol. 4, p. 236.

109 En cuya edición de los manuscritos existentes —Mahmut Paça 3 y 4 y Morad Molla 35— trabajo actualmente.

110 Ibn ‘Arabī ya conocía algo de este libro por medio de su maestro ‘Abd al-Ḥaqq al-Īṣbīlī (m. 581/1185), quien fue uno de los discípulos de Ibn Barraḡān.

compañero 'Abd al-'Azīz al-Mahdawī. Tampoco nos faltan referencias a ella en otras obras de Ibn 'Arabī como en sus *Mašāhid al-asrār*,¹¹¹ en algunos pasajes de *Futuḥāt* y en su *Mawāqī' al-nuḡūm*,¹¹² donde contradice otras transmisiones y asocia a esta obra, y no al *Tafsīr*, la anécdota del famoso vaticinio sobre la toma de Jerusalén. Este Comentario, como es habitual en su estilo, es denso, sintético y sin un discurso lineal. Está lleno de referencias coránicas y al corpus de la tradición, fondo que da por supuesto que el lector conoce.

El *Idāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-'ibrā* no es un *tafsīr* o exégesis coránica al uso, y tampoco sigue el esquema de otros comentarios coránicos sufíes como los de al-Sulāmī o al-Quṣayrī, donde se recogen numerosas alusiones e interpretaciones sobre el texto, pero donde cada aleya suele aparecer comentada de forma más o menos independiente, sino que se presenta como un comentario inspirado y un tratado de hermenéutica espiritual del Libro. Por ello, comenta sólo las aleyas que son de su interés. Esto hace que la estructura de este comentario, desde su comienzo, sea compleja. En lugar de recoger las interpretaciones existentes sobre cada aleya, el autor se preocupa por mostrar cuál es la estructura interna del texto y la relación de cada concepto, azora y aleya con el resto del Corán, con los principios del Islam (la unicidad divina, la función de los Nombres divinos, la cosmología, el sentido de las prácticas religiosas, etc.) con los elementos metafísicos del texto coránico y con las etapas espirituales de la vía sufí.

Éste es el sentido de que Ibn Barraḡān recurra, ante todo, a una interpretación del Corán por El Corán, donde cada idea o término se explica por medio de la alusión a otras citas o conceptos coránicos y que después se apoye, de manera secundaria, en las tradiciones proféticas, en la poesía, las historias de los profetas y algunos dichos. Esto genera que los temas sean recurrentes en los diferentes capítulos, a veces muy alejados en el texto, y que sean tratados, en cada ocasión, de una perspectiva distinta. Sin embargo, ésta es la intención del autor. Al igual que Ibn 'Arabī, es un virtuoso del lenguaje, en el que apoya para su meditación y del cual extrae múltiples niveles de significado: cada palabra, cada aleya y concepto es relacionado con el resto

111 Encontramos esta referencia en la introducción a los *Mašāhid* (RG. 432, f.º 64a), Ibn 'Arabī menciona en dos ocasiones el *Kitāb Idāḥ al-ḥikma* de Ibn Barraḡān. Cf. Ibn 'Arabī, *Mašāhid al-asrār al-quḍsiyya wa-maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya*, S. Hakim y P. Beneito (Introducción, edición, traducción y notas), *Las contemplaciones de los Misterios*, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 1994, p. 12.

112 Cf. ed. El Cairo, 1325/1965, p. 142.

del universo coránico, pareciendo nuevos matices según se avanza en las diferentes azoras.

Hay que tener en cuenta que la visión que Ibn Barraġān transmite del Corán es la de un comentario donde el Libro, el Cosmos y el Hombre son diferentes aspectos de una misma realidad. Para él, todas las aleyas del Corán son, a la vez, signos y un reflejo de todo el Cosmos, dentro de la cual el hombre es la forma microcómica.

Por eso, y del mismo modo que hace en su *Tafsīr*, lo que plantea Ibn Barraġān en su lectura del Corán es orientar a su interlocutor o discípulo, por medio de aleyas y distintos hadices, a descubrir la importancia y grandeza del Corán (o, cómo dice «*a descubrir el Inconmensurable Corán dentro del Corán*»), que es suficiente frente al resto de la existencia, tanto por la guía que proporciona como por las señales que contiene. Tal y como nos explica en un pasaje de su comentario a la azora de la Fe Pura (*al-ljlās*):¹¹³

«Las aleyas o los signos, desde sus comienzos hasta el final, son los significados de la Existencia que hay en El Corán» (vol. 2, folio 254b).

Esta hermenéutica coránica reposa en una analogía entre los signos del Universo y las aleyas del Libro, en un movimiento constante de este mundo hacia el otro.

Esta perspectiva del Corán como reflejo del Cosmos es así porque toda Creación, ya sea los Cielos, la Tierra y Sus criaturas, es la manifestación y el equivalente universal de Su palabra revelada, El Corán. Así es como introduce una cuestión que considera fundamental —y que se repite en sus dos *Comentarios coránicos* y en su *Comentario de los más bellos Nombres de Dios*—, que es la idea de «*la Verdad o la Realidad [divina] por la cual todo lo creado es/ocurre*».¹¹⁴ Este concepto es una aportación [término técnico] de Ibn Barraġān y será tomado y desarrollado Ibn 'Arabī, quien reconoce el valor de esta doc-

113 Es uno de los último capítulos del Corán, en él se condensa toda la creencia fundamental islámica y se considera que equivale a un tercio del Corán por su importancia.

114 Este concepto tiene su origen en El Corán: «*Dios no ha creado esto sino por la Verdad*» (C. 10:5); «*No hemos creado los Cielos y la Tierra y cuanto hay entre ambos sino por la Verdad (bi-l-ḥaqq)*» (15:85); y «*No hemos creado los Cielos, la Tierra y lo que hay entre ambos, por juego. No lo creamos sino por la Verdad, pero la mayoría no lo saben*» (C. 44:38-39).

trina¹¹⁵ en la metafísica sufí, ya que es la denominación de Su Palabra existenciadora.¹¹⁶ Este *ḥaqq* o Verdad es la Realidad subyacente a toda la Creación, que no es otra cosa que Su palabra «Sea»,¹¹⁷ o como ha denominado posteriormente Ibn 'Arabī, el «Hálito del Misericordioso», que es la Palabra de la que provienen el resto de palabras. Y El Corán es el reflejo de esta palabra [«Sea»] que le ha sido concedido al Profeta y que es el resumen del resto de mensajes proféticos.

Esta idea de la Verdad universal está íntimamente relacionada con los Nombres divinos, ya que está presente en cada una de las criaturas a través de estos Nombres,¹¹⁸ que son su realidad última —éstos son los nombres que el Cálamo supremo escribe sobre la Tabla guardada. El Cálamo supremo, que es el que escribe sobre la Tabla de la Existencia y es el que explicita Su Conocimiento [de todas las cosas], es su esencia, pues Él es el Omnisciente; y cada una de las letras aisladas (como por ejemplo, *alif lām mīm ṣad*¹¹⁹) presentes en el Libro expresa e interpreta, con claridad, todo lo que ha descendido de Su Conocimiento¹²⁰, en su Creación y en el Libro, que incluye a todos los seres, así como nos informa y detalla lo que está predispuesto.

Esta orientación cosmológica-escatológica es, en sí misma, dependiente de un principio metafísico, el de los Nombres divinos que son eficientes en ambos, en el mundo y en el hombre. Son la llave para la percepción espiritual del mundo y la clave para la hermenéutica

- 115 Ibn al-'Arabī menciona que toma esta doctrina de Ibn Barraḡān. Cf. *Fut.* II 60. 12, 104.6; III. 77. 25.
- 116 Se basa para esto en la interpretación de la aleya: «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). Vid. también Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge*, p. 133.
- 117 La orden (*amr*) que ha dado lugar a la Creación: «¡La orden de Dios viene! ¡No queráis adelantarla!» (C. 16:1).
- 118 La presencia de los Nombres divinos en la Creación son su principio y lo que permite reconocer o recordar al Creador en ella. Esta idea, que se desarrolla más en su obra *El Comentario a los más bellos nombres de Dios*, es, sin embargo, la raíz de la mayor parte del método.
- 119 Son las letras que están al principio de algunas azoras. Estas letras son consideradas como enigmáticas dentro del Islam en general, pero tiene un significado claro para quienes meditan en ello. Nuestro autor también trata el tema de la ciencia de las letras y sobre lo que nos informan (por ejemplo, cuando nos habla de cada una de las letras de la palabra *Allāh*, dice que la *lām* representa Su Conocimiento en Su creación y la *hā* es la expresión de Él, y así hace toda una exposición pormenorizada de otras muchas letras).
- 120 Nuestro comentarista insiste en que este Conocimiento incluye un conocimiento detallado de lo que había antes de existir, lo que es, lo que fue y lo que pudo ser.

espiritual y el ascenso. Estos Nombres divinos son la esencia del Corán, a la que nuestro autor denomina el «Inconmensurable Corán» (*al-Qur'ān al-'azīm*), y están repartidos por todo El Corán; a su vez el «Inconmensurable Corán» es también la esencia de la primera azora del Corán: la «Madre del Corán» o «Las siete duplicadas». Sin embargo, el desarrollo al comentario de la mención de los Nombres de los Atributos divinos a lo largo del Corán es tratado, no desde el punto de vista teológico ni lingüístico (aspecto que sí trata en su *Comentario de los más bellos Nombres divinos*), sino desde su función y presencia en la Creación como su elemento constitutivo y director. Como su principio, a partir del cual se construye el resto del discurso de Dios y, siguiendo con el paralelismo entre El Corán y el Cosmos, también se constituye el Cosmos a partir de estos nombres. Esto lo articula Ibn Barraġān en su comentario de este modo (vol. 2, folio 254a):

«El "Inconmensurable Corán" (al-Qur'ān al-'azīm) es la mención de los nombres de Dios —exaltada sea Su majestad— en El Corán —como ya hemos comentado anteriormente [en el capítulo de] la Madre del Corán.¹²¹ Las siete duplicadas —que es otro de los nombres que se le dan a esta azora— contienen los siete nombres: cinco nombres manifiestos y dos nombres ocultos.¹²² Y las siete duplicadas son también cualquiera de las aleyas que se repiten en el resto del Corán revelado que sintetizan el resto del Corán. Dios los ha insertado en la revelación —glorificada sea Su Majestad, ensalzada Su eminencia y Su rango— como

121 Es uno de los nombres para designar a la primera azora del Corán (La *Fātiġa*), que es nombrada así porque se considera el Modelo original, la Madre del Libro, representa su arquetipo. Puesto que el Libro es la existencia universal, ese arquetipo es el Intelecto Primero, su diseño original. Aparece en tres ocasiones en el texto coránico (C.3:7, 13:39, 43:4).

122 Otros autores han interpretado como Qāšānī (m. 1329), comentarista de Ibn 'Arabī, que se refiere a los siete nombres o atributos de la Esencia (el Vivo, el Omnisciente, el Que impone Su voluntad, el Poderoso, el Eterno, el que Ve y el Que escucha), aunque por el comentario de Ibn Barraġān podría muy bien tratarse de *Allāh*, *al-Raġmān*, *al-Raġīm*, *al-Rabb*, *al-Mālik*, como los manifiestos, y *al-Hādī* y *al-Mudīll* como los ocultos. O también se puede referir al nombre *al-Mun'īm*. D. Gimaret apunta que es un caso extraño, ya que no figura en ninguna de las cuatro listas tradicionales, pero es un nombre que aparece en 17 ocasiones en El Corán, en particular en el verso séptimo de la *Fātiġa* (*širaġa l-ladīna an'amta 'alayhim*). Sobre este Nombre, vid. más en Gimaret, D., *Les noms divins en Islam*, París, Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 385-87. Sobre *al-Mudīll*, que se opone al Nombre divino *Mu'izz*, véase *idem*, pp. 337-38.

el "Inconmensurable Corán", que es la mención de Sus nombres y Sus atributos en el resto del Corán, [del mismo modo como] los espíritus se infunden (sulūk) en los cuerpos (aýsād)¹²³ y la orden divina (amr) se infunde en la Creación; "¿Acaso no son Suyas la Creación y la orden? ¡Bendito sea Dios, Señor de los mundos!" (C. 7:54).

Y el sentido de Su elevada palabra "Te hemos dado las Siete Duplicadas" ¹²⁴(C. 15:87), esto es, la azora que es la Madre del Corán. Lo es porque resume El Corán (ýami' al-Qur'ān) y lo que hay en ella, a su vez, resume el resto del Corán; y [por otro lado] es la Madre del Libro porque ésta —que es la Tabla Guardada (al-Lawḥ al-maḥfūz)¹²⁵ en su totalidad— dirige lo que hay en ella [es decir, en la Tabla Guardada y en toda la Existencia] de los nombres y de la Existencia.»¹²⁶

A nivel cósmico, los Nombres de los Atributos divinos también representan las cualidades del Siervo universal (al-'abd al-kullī), el principio y soporte de la Creación entera:

«[Dios] le ha concedido [a la Creación¹²⁷] la gracia reunir en sí lo deseado de las dos existencias, el cosmos ('ālam) y de la

123 Cada ser humano es una copia de este Libro, que es el espíritu, y lo que en él lleva registrado, «Hemos pegado al cuello [asignado] de cada hombre su ave [su suerte/ augurio], y el Día de la Resurrección le mostraremos un Libro que encontrará expuesto» (C.17:13). El libro es algo propio del espíritu (ruḥ), la pluma de su forma corporal (ýism) y la tinta de su alma (nafs).

124 Es la referencia a la *Fātiḥa*, el capítulo que abre El Corán.

125 La Tabla guardada representa el prototipo inmutable del devenir, sobre ella el «Cálamo supremo» inscribe la Ciencia divina del universo. Véase Burckhardt, T., *Du soufisme*, Lyon, Derain, 1951, p. 46.

126 Esta función que describe de las 'siete duplicadas' y del Inmenso Corán puede relacionarse con interpretaciones anteriores, y que requieren un estudio más profundo. Al-Tustarī, por ejemplo, ya concede al Inmenso Corán la definición de ser la mención de los Nombres divinos en El Corán y establece el paralelismo ente el Libro Universal y El Corán. Cf. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 2002.

127 El Profeta, el Cosmos y El Corán son hermanos en cuanto a que son expresión en diferentes niveles del Siervo universal u Hombre perfecto. El Cosmos es el gran Siervo, mientras que el Profeta es el siervo en un aspecto individual. Ambos reúnen en sí los dos elementos que cita el autor. Ambas figuras guardan paralelismos con la figura del Hombre perfecto (*al-insān al-kāmil*) y de la realidad muḥammadí que habían tratado otros autores como al-Tustarī o Tirmidī, pero que será Ibn 'Arabī quien le dé su definición y expresión más compleja.

Revelación inspirada (al-wahy), la cual [incluye] las Siete Duplicadas y el "Inconmensurable Corán" (vol. 2, folio 253a).»

Estas cualidades del Siervo universal son definidas como «los Atributos elevados» (*al-ṣifāt al-ulya*) y son las que lo revisten.¹²⁸

Por otro lado, el "Inconmensurable Corán" (*al-Qur'ān al-'aẓīm*) al que se refiere a lo largo de todo su comentario es, además de la Palabra de Dios, la Tabla Guardada u Oculta que contiene de forma sintética y explícita todo el Decreto divino y que se hace manifiesto a la Creación, como un Libro evidente y claro (*al-kitāb al-mubīn*), por medio de todos los libros revelados (entre los que menciona, no sólo El Corán, sino también la Tora, el Evangelio y los Salmos), como él mismo dice en la primera parte de su comentario a la azora de La Vaca (vol 1, folio 24b):

«Y has de saber que la Existencia tiene una apariencia sensible, que es la Tabla guardada, y la Revelación, que contiene el sol de lo oculto por la que se manifiesta la Tabla guardada a la visión del corazón, y se hace inteligible a la razón; así el siervo interior es el que percibe las intuiciones ocultas, que proceden de la Tabla guardada, como si las percibiera externamente con total claridad. La fe¹²⁹ tiene la función, en este mundo, del sol; si [éste] no sale, el ojo no ve nada y ninguna acción cumple la función que se le exige, pero si el sol sale distingue las intuiciones y es guiado por su camino; del mismo modo, si la fe brilla, la visión del siervo percibe la Tabla guardada, con el permiso de Dios; y los espejos de este mundo y del otro se muestran y es conducido por sus caminos hasta sus propósitos. Éste es el rango de la pureza de la fe con respecto a las impurezas de las dudas y la pureza de su clarividencia frente las pasiones que sólo nublan [la visión]; a su vez, la Revelación es el sol de la fe.»

Esto hace que Ibn Barraġān inste al creyente a que se conforme con El Corán por encima de todo, que en las explicaciones se dirija

128 Esto es lo que se conoce como *tajalluq* («adoptar algo») y es un término que emplea y desarrolla Ibn 'Arabī en multitud de ocasiones.

129 La fe es la que permite ver el no-visto y vislumbrar el *bāṭin* (lo que está oculto, interno) en cada cosa, pues Ibn Barraġān insiste en que todo tiene un interior y un exterior (*ẓāhir wa-bāṭin*).

a su interlocutor —discípulo o lector— en imperativo para que preste atención al mensaje coránico y le haga llamadas de atención (*tanbīh*) y advertencias en el texto. El *Īdāh* es concebido como una guía al «lector atento» hacia lo que él llama la «lectura superior» (*al-tilāwat al-'ulyā*)¹³⁰ del Corán, donde el Libro es una síntesis y una exposición de las verdades universales y concretas, a las que el que recita puede acceder desde una vía ascendente, de grado en grado y de verso en verso, por medio del *i'tibār*.¹³¹

Esto permite que el lector se eleve hacia esta lectura superior y alcance la dimensión cósmica e interior.¹³² Este concepto del *i'tibār* se fundamenta en la aleya coránica que dice «*Meditad, ¡oh los dotados de entendimiento! (fa-i'tabarū yā ūlī al-abṣār)*» (C. 59: 2), y que proviene de Sahl al-Tustarī, e incluso de al-Ḥallāy, y que fue introducida por Ibn Masarra en al-Andalus, cuyo uso lo iguala a Ibn 'Arabī.

Pero esta transposición no es sólo un ejercicio intelectual, sino que es un camino de descubrimiento práctico: toda lectura del Corán se debe acompañar meditación, y así insiste el autor constantemente. Por ejemplo, nos dice en otro pasaje de su comentario a la azora *al-Ijlās*, (vol. 2, folio. 258a):

«*Sólo se percibe el conocimiento de los signos del Corán [referidos al Cosmos y, por tanto, como referidos a la constitución del ser humano] por la meditación (taddabur), la reflexión (tafakkur), rememoración (tadakkur), la trasposición (i'tibār), la expresión ('ibra),¹³³ el conocimiento expresado (mu'abbar) y el conocimiento de lo expresado (mu'abbir).*»

130 Vid., Gril, D., «"La lecture supérieure" du Coran selon Ibn Barraġān», pp. 510-22.

131 Este término (método al mismo tiempo) que se repite en su exposición no tiene otro sentido que el "pasar ('abara) del sentido inmediato al sentido transpuesto o metafórico (*ma'būr ilay-hi*)", o dicho de otro modo es la «transposición entre la expresión ('ibāra) y lo expresado» para llegar a una dimensión más elevada, a un significado.

132 Ésta es una de las formas de expresión de este tipo de exégesis literalista que, junto con la alusión (*iṣāra*), se hace necesaria para una comprensión más elevada y sutil.

133 Este concepto al que alude en el título de este Comentario coránico es el principio que rige también su forma de exégesis, basada en la experiencia o en el ejemplo de las parábolas y las historias proféticas que inspiran a la conciencia una advertencia para el corazón y la visión espiritual interior (*basīra*). Como decía el famoso sufí Abū l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad (m. 907): «*El corazón es la imagen de una casa con dos puertas: una que da a este mundo y otra que da a lo que está*

Esta insistencia marca la introducción a este Comentario coránico, así como el resto del texto hacia una llamada al *dīkr*, al recuerdo del corazón, al recuerdo de la presencia suprema, a la presencia y la escucha del corazón (*ḥuḍūr samā' al-qalb*),¹³⁴ y al mismo tiempo a la meditación y comprensión (*fahm*)¹³⁵ en los significados de cada palabra individual de las expresiones coránicas, para realizar lo que cada una muestra del aspecto particular de la Realidad divina que contiene,¹³⁶ y que no puede ser denotado por otra palabra.

Como hemos señalado en la cita anterior, esta reflexión sobre el mundo no es simplemente un interés por un conocimiento de los fenómenos naturales,¹³⁷ sino de su correspondencia con el interior del ser humano. Comenta, al abordar las aleyas que tratan de la Creación en la azora de los Bizantinos, después de tratar la creación de las diferentes esferas de la existencia (vol. 2, folios 53b-54a):

«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

más allá. La que da a este mundo es el 'ibra, mientras que la otra es la meditación (fikra)». Vid. la obra de este autor Maqāmāt al-qulūb —trad. por Luce Lope Baralt en Las Moradas de los corazones, Madrid, Trotta, 1999, p. 96.

- 134 Una de las maneras (*ādāb*) que los sufíes trataron de cultivar fue el respeto y la meditación a la hora de recitar o escuchar El Corán, para así lograr comprender los significados más profundos. Esto está ligado a la importancia de «estar presente con el corazón» (*ḥuḍūr al-qalb*). Por eso, en El Corán se dice: «Una Escritura que te hemos revelado, bendita, para que mediten en sus aleyas y para que los dotados de intelecto se dejen amonestar» (C. 38:29), «Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento, para quien aguza el oído y es testigo» (C. 50:37). Esta idea está presente desde los primeros sufíes de renombre. Cf. Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-luma' fī l-taṣawwuf*, R. A., Nicholson (ed.), Gibb Memorial Series n° 22, London, Luzac, 1963, pp. 73 y 80; Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, Beirut, Dār al-Šādir, 2003, vol. 1, capítulo 16; Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1989, vol. 5, pp.121-3
- 135 Este entendimiento o aprehensión sutil es parte de este método interpretativo. Es la capacidad para llegar a los significados más originales, al corazón (órgano sutil, capaz de recibir esos significados), donde se manifiesta Dios.
- 136 Llevar a cabo una inmersión total en el universo del Corán para alcanzar la dimensión cósmica e interior.
- 137 El Corán está plagado de llamadas de atención a los procesos de la Naturaleza, tanto el giro de los astros y de los planetas, la sucesión del día y la noche, las plantas, los animales, la concepción y el desarrollo de los seres, las formas y la infinidad de posibilidades que se dan en el Cosmos. Todos ellos son signos externos de la Creación.

lo que hay entre ellos sino por medio de la Verdad" (C. 30: 8). Esta meditación (*tafakkur*) del hombre le hace heredar el conocimiento de Dios y el conocimiento del encuentro con Dios. Si medita sobre él mismo y la existencia a la que se enfrenta en las diferentes etapas de su creación, y en su regreso [a Dios] desde su inicio hasta su final, [verá que] el conocimiento del encuentro con Dios es un signo de su regreso a Él. Si observa en su interior y realiza su propio ser, heredará 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 conocerá a su Señor".¹³⁸ Y conocerá también el encuentro con Dios. No el conocimiento mencionado aquí, que no es el que se obtiene por el parecido [por analogía] como sostienen quienes no dan en el blanco, sino desde el punto de vista de qué se anexiona a qué. Así que sigue el camino deseoso de todo él, de lo que hemos mencionado y de la creación entera.»

Y continúa mencionando cómo esta reflexión debe ir desde el punto más bajo de la Creación, nivel por nivel, hasta lo más alto, desde el nivel de la Humanidad al del Creyente, desde él al del Santo, desde ahí al del Profeta, desde ahí al del Enviado y desde éste al Angélico,¹³⁹ hasta que descubra el nexo y Dios sea para él su oído, su vista, su mano y su pie, como narra el famoso hadiz.¹⁴⁰

El grado de realización y conocimiento más perfecto es la que poseen los herederos de la profecía, entre los que se encuentran los Santos, por eso comenta muchas de las aleyas que hay en referencia a la santidad (*walāya*). Esta conexión de la Humanidad con su Creador que aparece en El Corán —nos dice Ibn Barraḡān— es un vínculo que Dios ha establecido con Sus siervos y que une sus esencias 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-*

138 Desde el punto de vista de la transmisión, este hadiz no es reconocido como auténtico (cf. Al-'Aylūnī, *Kaṣf al-jifā'*, Damasco, Maktabat al-'ilm al-hadiz, 2001, vol 2, 262), pero Ibn 'Arabī, que lo comenta muy a menudo, lo considera como autenticado por su significación.

139 El tema de los ángeles es ampliamente desarrollado en su Comentario, pero tratarlo aquí excedería en demasiado el presente trabajo.

140 Ibn 'Arabī, *Miskāt al-anwār, Divine Sayings*, Stephen Hirtenstein y Martin Notcutt (trads.), Oxford, Anqa Publishing, 2004, p. 88, hadiz n° 11.

ubudiyya). Es lo que nos permite recordaLe y reconocerLe en este mundo.¹⁴¹

Este Comentario coránico, del que sólo damos unas pinceladas, se puede considerar precursor del tipo de comentario coránico que lleva a cabo el maestro máximo Ibn 'Arabī,¹⁴² porque en ellos la interpretación se considera como un viaje. Es una constante «transposición» (interpretación metafórica o *i'tibār*) —que es como se conoce a este término técnico— desde los versos, que son también los signos del universo del Libro, hacia su significado escatológico en el otro mundo, el cual es en realidad el origen de éste.¹⁴³ Ibn Barraḡān continúa y amplía los logros de Ibn Masarra, y anticipa lo que serán las bases para Ibn 'Arabī, con su propio estilo y originalidad. Es, por lo tanto, una obra, un autor y un pensamiento dignos de ser estudiados no sólo por su interés académico, sino por su aportación en sí a la comprensión del fenómeno coránico dentro del Islam y del sufismo.

-
- 141 Esto se conoce como el «Pacto primordial» —que es un tema principal en la espiritualidad islámica—, al que nuestro autor alude en numerosas ocasiones. Dice 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: "¿Acaso no soy yo vuestro Señor? Dijeron: "¡Claro que sí, damos fe!"» (C. 7: 172). Los descendientes de Adán en una existencia supratereanal, 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.
- 142 Como ejemplo se pueden citar cierto número de términos y de ideas como el capítulo 5 de las *Futūḡhāt*, dedicado al conocimiento de los secretos de la *basmala* y la *Fātiḡha*. Sin embargo, esta cuestión merecerá un estudio independiente.
- 143 En el capítulo de *Futūḡhāt* dedicado a la estación del viaje, ésta se encuentra asimilada a la de la peregrinación y se define como «Recorrer la tierra para practicar la meditación (*i'tibār*) y acercarse a Dios pone de manifiesto uno de los principales objetivos del viaje. La meditación sobre los signos manifiestos del poder divino y las maravillas de la Creación conducen a los viajeros, por medio de la transposición, hacia la significación interior de estos signos». Vid. Gris, D., *Le dévoilement des effets du voyage*, Combas, Editions de l'Éclat, 1994, pp. X-XI.