

Ibn Hazm e Ibn Arabi de Murcia

Amor sagrado y amor profano en el Islam

Son numerosos los estudios publicados sobre el Neoplatonismo del Renacimiento italiano y sus teorías sobre la imaginación, el amor y la memoria, pero que se sepa aun no se ha escrito y publicado en lengua castellana ningún trabajo que demuestre cómo el Neoplatonismo amoroso, tal como se manifestó en Italia, había sido desarrollado en Persia, en Siria y en España entre los siglos IX y XIII por sabios musulmanes.

Este estudio analiza la relación entre la mística de Ibn Hazm y de Ibn Arabi y sus doctrinas espirituales neoplatónicas sobre el amor y la imaginación, doctrinas paralelas en ambos pensadores, aunque con diferentes puntos de partida.

El eje central de esta temática gira en torno a la íntima relación entre el amor humano y el amor divino; o quizás, debiéramos decir, las diversas formas que toma el amor divino, ya que, tanto para Ibn Hazm como para Ibn Arabi, el amor humano es sólo una expresión del amor divino.

Ibn Hazm

Abu Muhammad Alí Ibn Hazm fue un jurista, teólogo, genealogista y poeta nacido en Córdoba en 994 y fallecido en Casa Montija, Huelva, en 1064.

Gracias a su familia de origen muladí (hispanogodos conversos) que formaba parte de la alta burocracia cordobesa, Ibn Hazm recibió una excelente educación. Siendo aun joven, se vio involucrado en las turbulencias que pusieron fin al califato de los omeyas. Después de emigrar a Almería y Játiva, regresó a Córdoba y, desengañado de la política, se retiró a sus tierras. Allí, en una especie de exilio interior, se consagró al estudio de la ciencia jurídico-teológica.

Ibn Hazm escribió una de las obras cumbre de la literatura hispanomusulmana: «El collar de la paloma» (*Tauq al-hamamah*). Traducido en 1967 al castellano por el islamólogo Emilio García Gómez (1905-1995), este «tratado sobre el amor y los amantes» de raíz neoplatónica constituye una reflexión poética, y en parte autobiográfica, sobre las formas del amor profano y divino en la civilización musulmana. Escrita en una elegante prosa que se combina con el verso, esta célebre obra influyó considerablemente en las literaturas oriental y europea del Medioevo.

Ibn Arabi

Abu Bakr Muhammad Ibn Alí Ibn Muhammad al-Hatimí al-Ta'i Ibn al-Arabi, llamado Muhiiuddín ("vivificador de la fe") y as-Sheij al-Akbar ("Gran Maestro"), conocido en Occidente por Abenarabí, nació en Murcia, al-Andalus, el 28 de julio de 1165. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron en la campiña andalusí de Lora del Río y Carmona. Con el tiempo Ibn Arabi se convertiría en un sabio piadoso, un asceta admirable y un poseedor de carismas innumerables.

El ansia de saber condujo a Ibn Arabi a una prolongada vida peregrina a lo largo y a lo ancho de al-Andalus primero, del Norte de Africa (Marruecos y Tunicia) después, y a El Cairo y Jerusalem más tarde. Después de haber permanecido dos años de emociones

espirituales en La Meca, plasmadas en su máxima obra, las «Revelaciones de La Meca» (*Futuhāt al-Makkiyya*) visitó Anatolia, a Jerusalem y a El Cairo, otra vez La Meca, Anatolia, Bagdad, y retornando a Anatolia. Luego se trasladó a Damasco, donde en 1229 compuso «Los engarces de la sabiduría» (*Fusūs al-Hikām*). Allí residiría hasta su deceso, ocurrido el 10 de noviembre de 1240. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aun se conserva y recibe veneración. Sobre ella los musulmanes otomanos edificaron una madrasa en la que se guarda su sepulcro.

El pensamiento filosófico de Ibn Arabi es una suma de corrientes neoplatónicas y las tradiciones místicas andalusíes. La labor literaria de Ibn Arabi es vastísima, comprendiendo más de 400 manuscritos. Su *Risalat al-Quds* ("Tratado de la santidad") es una de las grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán que encierra un valor histórico excepcional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del filósofo y místico murciano. Muchas de estas obras han sido traducidas al castellano: **La Alquimia de la Felicidad Perfecta**, Editorial Sirio, Málaga, 1985; **Viaje al Señor del Poder**, Introducción del Sheikh Muzaffer Ozak Al-Jerrahi, Editorial Sirio, Málaga, 1986; **Tratado de la Unidad**, Editorial Sirio, Málaga, 1987; **Guía espiritual: Plegaria de la Salvación-Lo Imprescindible-Terminología Sufi**, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1992; **Los engarces de la sabiduría**, Hiperión, Madrid, 1994; **El secreto de los nombres de Dios**, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996; **Las iluminaciones de La Meca**, Siruela, Madrid, 1997. Véase muy especialmente: Miguel Asín Palacios: **Vida de santones andaluces. La Epístola de la santidad de Ibn Arabi de Murcia**, Hiperión, Madrid, 1984; Claude Addas, Michel Chodkiewicz, Miguel Cruz Hernández, Roger Garaudy y otros: **Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabi**, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1992; Michel Chodkiewicz: **Un océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi**, Seuil, París, 1992; Claude Addas: **Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo**, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996.

EL AMOR EN EL ISLAM

Siempre se ha hablado y se habla mucho de la doctrina del Amor en el Cristianismo y algunos escritores superficiales se han animado a decir que «el Amor no existe en el Islam». Nada más erróneo y alejado de la verdad. Por el contrario, el Islam posee una tradición riquísima sobre el Amor y que, como veremos, en realidad fue fuente de inspiración de corrientes cristianas de pensamiento en ese sentido en el Renacimiento italiano y en el llamado Siglo de Oro español.

Para el misticismo musulmán, todo amor en este mundo —hablando en términos metafísicos— es esencialmente divino; y esto es cierto tanto para el amor que una leona tiene por sus crías como para el de un oso por su pareja, sin mencionar objetos menos animados, tales como el amor de un árbol por la tierra que lo alimenta o el amor de cósmico que mantiene a los planetas en sus órbitas o hace que el sol brille con luz resplandeciente sobre todos los seres de este mundo nuestro. Lo que es verdad sobre el amor en este mundo también lo es para la Sabiduría y aun el Poder; todos emanan de sus raíces divinas en Dios, el Amor, la Sabiduría y el Poder Divino.

Para el contemplativo, el amor humano tal como se expresa en el acto conyugal no puede sino ser un reflejo del Amor Divino. Es más: el amante, la bienamada y el amor entre ellos —una vez reducidos a sus esencias ontológicas— son en realidad representaciones

terrenas de principios celestes. ¿No es Dios el Amante Verdadero y Ultimo? ¿No es Dios el Bienamado por excelencia? ¿Y no es el Amor Divino la raíz del amor humano? El ver las cosas a otra luz no es sino el resultado del velo de ilusión con el que la Omnipotencia de Allah (Dios) ha cubierto la creación entera.

Ahora bien, existe una tradición islámica que se remonta al Sexto Imam de la escuela shií, Ī'a'far as-Sadiq (702-765), la Paz sea con él, —citada en la colección *Al-Kafi fi'ilm ad-din*, de Abu Ī'a'far Muhammad Ibn Yaqub al-Kulaini (m. 939), compuesta de 16.099 hadices—, y que expresa que hay tres clases de fe: la del temeroso, la del comerciante y la del amante.

La primera está supeditada al castigo, la segunda supeditada a la recompensa y la tercera al amor. Se considera a la primera la más débil.

A propósito de la segunda, es famoso el silogismo del filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662), entre creer y no creer. Según Pascal es preferible creer en la existencia de Dios y obedecerlo, porque si uno no cree, y Dios existe, será finalmente castigado y perderá las recompensas; y si Dios no existe, de todos modos se evita la angustia de no creer y vive una vida sujeta a normas morales. Este razonamiento, como lo ha demostrado Asín Palacios en su obra, fue tomado por Pascal de un pensamiento de al-Gazzalí. A su vez, el místico persa lo extrajo de una enseñanza del sexto imam Ī'a'far as-Sadiq (P) cuando éste tuvo una conversación con un ateo.

Por último, la tercera fe o la del amante es la más fuerte y desinteresada, pues actúa sin ningún condicionamiento sino por el exclusivo amor a Dios.

Numerosos sabios musulmanes han desarrollado esta temática que se ha extendido al campo cristiano.

Rabi'a de Basora o Rabi'a al-'Adawiyya (713?-801) nació en Basora (Irak) en el seno de una familia pobre. Fue una mujer piadosa que a pesar de su belleza inusitada se despreocupó de la vida mundanal, dedicándose exclusivamente al ascetismo y gnosticismo del Islam. Poetisa, una de sus súplicas expresa su profundo pensamiento relacionado con la fe del amante:

*«¡Oh mi Señor!, si Te adoro por miedo del Infierno,
quémame en el Infierno,
y si te adoro por la esperanza del Paraíso,
exclúyeme de él,
pero si te adoro por Ti mismo
no me apartes de Tu belleza eterna»*

(Margaret Smith: **Rabi'a the mystic and her Fellow-Saints in Islam**, Cambridge, 1928, pág. 30).

El teólogo y místico iraní al-Gazzalí (1058-1111), en su *Ihiá 'Ulum al-Din* ("Vivificación de las ciencias de la fe") concuerda con este pensamiento de Rabi'a y agrega: «... *el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan solo de los beneficios que de El reciba, los cuales pueden ser muchos o pocos, y además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones*

infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de El reciba».

La islamóloga Luce López-Baralt de la Universidad de Puerto Rico dedica un capítulo entero de su obra erudita **Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo** (Hiperión, Madrid, 1985, Cap. V, págs. 99-117), para demostrar con múltiples análisis que la oración de Rabi'a es la fuente directa o indirecta del famoso soneto anónimo de fines del siglo XVI, o principios del XVII, atribuido indistintamente a San Ignacio de Loyola (1491-1556), a San Francisco Javier (1506-1552), a Santa Teresa de Avila (1515-1582), a Fray Luis de León (1527-1591), a San Juan de la Cruz (1542-1591) o a Lope de Vega y Carpio (1562-1635), y que comienza con el verso: «**No me mueve, mi Dios, para quererte...**».

El islamólogo español Miguel Asín Palacios (1871-1944) confirma su origen islámico en **El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Ibn 'Arabi de Murcia**, Hiperión, Madrid, 1981.

Otra conocida súplica de Rabi'a expresa lo siguiente:

*«¡Oh, Dios! Sea cual fuere la parte
de este mundo que me hayas asignado,
concédesela a tus enemigos; y sea
cual fuere la parte
del otro mundo que me hayas asignado,
concédesela a tus amigos. Tú ya eres
bastante para mí».*

Igualmente, Ibn Arabi escribe:

*«Tu deleitable paraíso o Tu suplicio
infernial es para mí cosa igual, pues
mi amor no cambia ni aumenta»*

Ibn Hazm dice también: «*Antes, por vuestro amor, ardía en mis entrañas un infierno; pero ahora empieza a parecerme un fuego de Abraham».*

Rabi'a plantea este razonamiento: «*¿Ofendes a Dios y aparentas amarle? ¡Esta es, por vida mía, una singular manera de argumentar! Si tu amor fuese sincero no le ofenderías, pues el amante siempre a su amado se somete».*

Amor sagrado y profano

En el Islam las relaciones entre un hombre y una mujer son inseparables del amor a Dios, y están prescritas y son gobernadas por la Ley Divina. Los musulmanes, a diferencia de los puritanos modernos, no moralizan sobre «las partes y funciones naturales del cuerpo humano». La castidad es ante todo una disciplina de salvación, un *Yihad*, que corresponde a un modo de percepción que tiene poco o nada que ver con visiones negativas de la naturaleza o del cuerpo humano. En todo caso, con relación a la historia medieval española, sería interesante investigar hasta qué punto el Islam influenció y ayudó a desarrollar las tendencias eróticas dentro del judaísmo y del cristianismo. Los

musulmanes andalusíes tienen tratados en que el «placer sexual» era visualizado como un deber religioso que hacía feliz a la Identidad Suprema que velaba por esta unión conyugal.

Uno de estos libros que tratan de la «ciencia o sabiduría del matrimonio» (*'ilm al-nikah*) ha sido traducido y comentado por Luce López-Baralt con el título de **Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua**, Libertarias, Madrid, 1995.

Hay suficientes evidencias para creer que, aunque la poesía

de muchos poetas hispanomusulmanes no era considerada «sagrada», todavía retenía su valor ritual de conmover y transmitir un mensaje iniciático a su lector. La comprensión de una metáfora o de un símbolo involucrado mucho más que la mera habilidad de poder leer y escribir. El texto, en un sentido, debía convertirse en el lector. Ben Ammar de Silves (m. 1068), visir de Muhammad Ibn Abbad al-Mutamid de Sevilla (1039-1095), dice sobre la lectura:

«Mi pupila rescata lo que está en la página:

lo blanco a lo blanco y lo negro a lo negro».

Así, el motivo poético de una paloma portadora de un collar alude a una doctrina mística islámica: si bien es cierto que la paloma del alma tiene y es controlada por un «Amo Divino» que dispone de ella (Predestinación), ella será juzgada según sus propios actos (Libre Albedrío). El alma es libre de tejer su propio collar, su propio destino, pero ella no puede alterar la naturaleza misma del Ser que la engendró; si el destino de una gota es retornar al océano, el alma puede renunciar a ser gota para convertirse en océano, pero no puede disponer del océano. Dice Ibn Hazm: *«las cosas todas son dádivas tuyas (de Dios), ya que nosotros ni siquiera de nosotros mismos disponemos: somos tuyos y a El nos encaminamos, pues toda cosa prestada ha de volver a quien la prestó».*

Dentro del mismo clima espiritual, Ibn Arabi, siguiéndole los pasos a Ibn Hazm, en su poema místico *Tarjumán al-Ashwaq* ("El Intérprete de los deseos ardientes"; cfr. **The Tarjumân al-ashwaq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddîn ibn al-'Arabî**, editado y traducido por Reynold A. Nicholson, Oriental Translation Fund, New Series, Londres, 1911; véase también *Kitab Dhakhâ'ir al-a'lâq, Sharh tarjumân al-ashwâq*, Beirut, 1312 H.), revela el significado oculto del collar de la paloma. La paloma, dice, es «el espíritu universal, nacido de Dios y soplado en el hombre. Ella es descrita como portadora de un collar con referencia al convenio que El (Dios) depositó sobre ella». Dentro de un contexto islámico, el Ascenso Celestial (*Mi'raj*) del Profeta Muhammad (BPD), conocido como su Viaje Nocturno (*al-Isra'*), había establecido su importancia Transhistórica y Ejemplar de toda alma a su Verdad interior. Así, para que el alma fuera «colmada de todo bien» tenía que aprender el «lenguaje de los pájaros», o el lenguaje de los ángeles (Sagrado Corán, Sura 27, Aleya 16), que había sido la lengua del hombre primordial, el Profeta Adán (P) y que David le había enseñando a Salomón, la Paz sea con ellos.

Un tema fundamental en este drama es la tristeza: la enfermedad que padece la paloma del alma en exilio. Tanto la ciencia, la teología, la filosofía y la mística medieval ofrecen diversas perspectivas para comprender la tristeza, todas las vinculan con el amor: tristeza y amor van emparentados, son como dos flores mellizas —dijo una vez un poeta— que han nacido de un mismo tallo. Y si la religión de Muhammad (BPD) supo desarrollar una

metafísica de la pena fue, probablemente, como diría Ibn Hazm, porque es sólo mediante la práctica del Islam (o de la Sumisión) que el género humano puede encontrar el Camino de la Unión y gozar de una vida renovada:

«Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalafón, un feliz augurio; más aun: la vida renovada (al-haiá al-muyáddada), la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, llena de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malaventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas» (Ibn Hazm: **El collar de la paloma**, O. cit., pág. 181).

La mujer puede ser fuente de concupiscencia o teatro donde el amante contempla los rostros de la Divinidad; el melancólico casto trata de ver más allá de las apariencias y de las envolturas existenciales.

Mientras todo melancólico amoroso es hechizado por la Imagen Bella (Avicena) de una mujer, sólo aquél que tiene conocimiento de causa *«se une con ella, y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en el apetito carnal»* (El collar, pág. 105). Cuando el alma se alimenta de la Imagen Ejemplar de la Belleza, el cuerpo debe ayunar porque, como recordaba Ibn Hazm, *«El que, estaba ayunando, mira a una mujer hasta el punto de percibir los contornos de su anatomía, rompe el ayuno»* (El collar, pág. 271).

Ayuno es abstinencia: castidad de ojos, circuncisión del corazón. *«Mi amor»* —dice Ibn Hazm— *«es como un huésped que hizo alto en mi espíritu: mi carne es su alimento, mi sangre su bebida»* (El collar, pág. 226).

El amante pasional que enferma de melancolía. Como un sediento en un desierto, suele ser esclavo del espejismo de la forma y suele terminar confundiendo las apariencias con la realidad. El sediento ve el brillo, pero no todo lo que brilla en el desierto del corazón es el agua que da la vida. Así, para Ibn Arabi, la sed eternamente insatisfecha del melancólico inspirado es, en el fondo, una parábola del deseo ardiente del Dios Incognoscible dentro del hombre:

«Esa imagen, el sediento cree que es agua. Ese juicio se debe a la sed que experimenta: si no tuviese sed no la tomaría por agua, pues el agua es objeto de su necesidad, hacia la cual se siente impelido, por ser lo que encierra el misterio de la vida. Mas cuando el sediento llega donde estaba la imagen, se encuentra que era nada, y al encontrar que era nada, encuentra en sí mismo a Dios, en lugar de agua. De modo que el sediento tendía, movido por los sentidos, al agua, mientras que Dios le hacía dirigirse, mediante el agua, hacia El, sin darse cuenta. Por tanto, astutamente Dios engaña a su siervo... privándole de los auxilios terrenos, para que sólo en El ponga su confianza... y encuentre en sí mismo a Dios, al sentirse privado del agua que se imaginó ver en espejismo puesto que que, al faltarle la ayuda de las criaturas, al cerrársele las puertas de sus deseos, se vuelve hacia Dios... Así obra Dios con sus amigos: los retorna hacia el, de grado y por fuerza» (Ibn Arabi: *Fusus al-Hikam, The Wisdom of the Prophets*, trad. Titus Burckhardt, Beshara Publications, 1975).

A pesar de los espejismos, sugiere Ibn Arabi, nadie ama más que a su Creador, porque, como decía Ibn Hazm, no hay sitio en el corazón para dos amados, y en asuntos de amor

el que tiene dos religiones es infiel:

*«Miente de juro quien pretende amar a dos,
como mintió Manes en sus principios.
No hay sitio en el corazón para dos amados,
ni lo que sigue a lo primero es siempre lo segundo.
Igual que la razón es una, y no conoce
otro Creador que el Unico, el Clemente,
uno es también el corazón y no ama
más que a uno, esté lejos o esté cerca.
Quien no es así, es sospechoso en ley de amor
y está distante de la verdadera fe.
La religión no es más que una, la recta
y el que tiene dos religiones es infiel»*

(El collar, pág. 130).

Las concepciones místicas y filosóficas neoplatónicas de Ibn Hazm e Ibn Arabi produjeron el fenómeno del «amor cortés» y «el amor platónico» en la literatura medieval cristiana. Ibn Arabi, por ejemplo, al llegar a la santa ciudad de La Meca en 598/1202 quedó prendado de la belleza y sabiduría de una joven persa llamada Nizam ("Armonía"), la hija del imam Abu Su'ya Zahir Ibn Rostem al-Isfahani, que le producirá la inspiración para escribir años más tarde el poema místico *Tarjuman al-aswâq* ("El Intérprete de los deseos ardientes").

El islamólogo francés especializado en sufismo y shiismo Henry Corbin (1903-1978), dice sobre el particular: *«Ibn Arabi se vio obligado a escribir él mismo un largo comentario a su Diwan para mostrar que la imaginería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, "a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentales de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas". Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercrítica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de aperccepción teofánica, tan característico de la conciencia de los "Fieles de amor" que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría... Cuando Ibn Arabi explica una referencia a la joven Nezâm, según sus propios términos, como alusión a "una Sabiduría (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó visiblemente al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento"»* (Henry Corbin: **La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi**, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, pág. 166).

La islamóloga francesa Claude Addas en su biografía del sabio andalusí, coincide plenamente: *«"Consuelo", "Fuente de sol", éstos son algunos de los nombres que el Sheij al-Akbar da a la que fue para él lo que Beatriz para Dante»* (Claude Addas: **Ibn Arabí o la búsqueda del azufre rojo**, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, pág. 215).

Sin embargo, existen antecedentes similares en el al-Andalus del siglo X. Por ejemplo, el poeta Ibn Darrach al-Qastallí hablando de lo que su Dama le revela, dice:

*«Ella es como una orquídea de donde yo sólo tomo la
Belleza y el Perfume, porque yo no soy como las bestias
del campo, para quienes un jardín es sólo un lugar de comida»*

(Citado por Robert S. Briffault: **The Troubadours**, Bloomington, Indiana University Press, 1965, pág. 28).

El poeta español Ruiz, Juan (c. 1283-c. 1350), también llamado Arcipreste de Hita, que escribió en la cárcel su «Libro del Buen Amor» (cfr. Luce López-Baralt: **Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo**, O.cit., págs. 43-58) y el humanista italiano Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494) con su «Comentario a un poema de amor platónico» son algunos de los cultores cristianos de la obra iniciada por Ibn Hazm e Ibn Arabi.

Pero será Dante Alighieri (1265-1321) el máximo cultor de este dulce estilo nuevo (*dolce stil nuovo*). Veamos la simbología de la Bella Dama transformada en la Filosofía: *«Como suele acontecer al hombre que va buscando plata que, sin pretenderlo, topa algunas veces con oro..., así yo, que buscaba mi consolación, encontré, además de remedio a mis lágrimas, palabras de hombres, de ciencias y de libros, con cuya consideración juzgaba en verdad que la filosofía, que era la dama de estos autores, de estas ciencias y de estos libros, era una cosa muy grande. Y me la imaginaba como una bella dama, y no podía imaginármela más que haciendo misericordia, por lo cual tan espontáneamente la contemplaba mi sentido de la verdad, que a duras penas podía apartarlo de ella. Y con esta imaginación comencé a andar hacia allá donde ella aparecía en toda su verdad, es decir, en las escuelas de los religiosos y en las disputas de los consagrados a la filosofía; de tal manera, que en el breve espacio de unos treinta meses comencé a experimentar su dulzura tan intensamente que su amor ahuyentaba y destruía en mí cualquier otro pensamiento»* (El Convivio: II, XII).

Algunas versiones sobre la muerte de Ibn Arabi y su tumba

En Damasco se transmite desde hace varias generaciones y hasta nuestros días una leyenda que todo damasceno se cree en la obligación de contar cuando se menciona el nombre de Ibn Arabi. Sidi Muhiiddín, se cuenta, fue asesinado por un grupo de hombres pseudorreligiosos, a quienes habría declarado imprudentemente en el transcurso de una reunión: «El Señor que adoráis está bajo mis pies».

Los criminales, se dice, fueron severamente castigados y se decidió enterrar al Sheij al-Akbar en el lugar mismo en que había acaecido tan trágico suceso. Mas, cuando cavaron su tumba, se descubrió, en el lugar donde él había estado durante la reunión (es decir "bajo mis pies") un cofre lleno de oro. El Sheij había querido decir, pues, que esos santurriones hipócritas y corrompidos no adoraban en realidad más que los bienes de este mundo.

Tiempo después, se perdió la ubicación de su tumba. Sin embargo, el Sheij al-Akbar había pronunciado una vez ciertas palabras misteriosas que serían interpretadas en el siglo XVI cuando la ciudad de Damasco fue conquistada por el sultán otomano Selim I (g.

1512-1520) en 1517:

Idha dajala sin fi shin

zahara qabru Muhiiddín

«cuando penetre la *sin* (Selim) en la *shin* (Sham, nombre antiguo de Siria y de Damasco) se manifestará la tumba de Muhiiddín»

El sultán Selim, impresionado por semejante tradición, hizo cavar en varios puntos de la ciudad hasta que se descubrió la tumba del sabio andalusí. Sobre ella se erigió un hermoso santuario y madrasa.

R.H. Shamsuddín Elía

Profesor del Instituto Argentino

de Cultura Islámica