



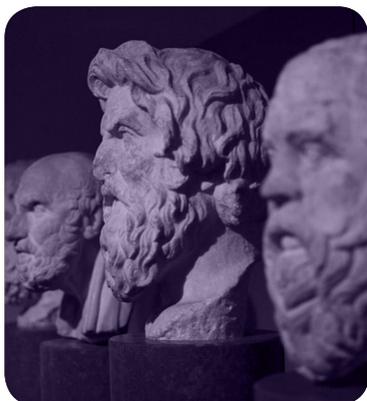
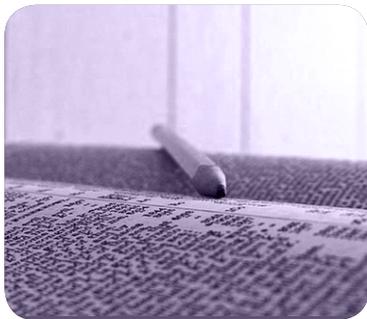
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras / 16-17

Estudios Árabes
e Islámicos
Contemporáneos



**Las vidas
de Abū Madyan:
su representación en
las fuentes árabes y
en estudios modernos**
Elena Asensio Cantera



MÁSTER EN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS CONTEMPORÁNEOS

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Curso 2016-2017

Título del trabajo:

**LAS VIDAS DE ABŪ MADYAN: SU REPRESENTACIÓN EN LAS
FUENTES ÁRABES Y EN ESTUDIOS MODERNOS.**

Alumna: D^a Elena Asensio Cantera

Tutora: D^a Maribel Fierro Bello

LAS VIDAS DE ABŪ MADYAN: SU REPRESENTACION EN LAS FUENTES ÁRABES Y EN ESTUDIOS MODERNOS

ÍNDICE

Presentación	4
1.- Vida y obra de Abū Madyan	7
1.1.- Contexto histórico.....	7
1.2.- Sevilla, Fez, Bujía, Tlemecén.....	8
1.3.- Llamamiento de al-Manṣūr para comparecer en Marrakech.....	9
1.4.- Obra escrita.....	10
1.5.- Descendencia espiritual.....	10
2.- Los maestros de Abū Madyan	11
2.1.- Fuentes primarias.....	11
2.2.- Fuentes tardías.....	12
2.2.1.- Aḥmad al-Rifā‘ī (m. 578/1182).....	12
2.2.2.- ‘Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m. 561/1166).....	13
2.2.3.- Abū l-Su‘ūd b. al-Šibl al-Bagdādī (m. 540/1162).....	14
2.2.4.- Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126).....	15
3.- Abū Madyan e Ibn ‘Arabī	16
4.- La vía de Abū Madyan	19
5.- A modo de conclusión	23
Bibliografía	24

Abstract

El presente trabajo se centra en la figura de Abū Madyan Šu‘ayb b. al-Ḥusayn al-Anṣarī (ca. 509/1115-16, m. 594/1198). Tras un repaso a la información contenida en las fuentes árabes primarias (capítulo 1), se analiza cómo fuentes posteriores van incorporando nuevos datos y el contexto en que ello ocurre (capítulo 2). Teniendo en cuenta la relevancia que la figura y la vía de Abū Madyan adquiere en la obra de Ibn ‘Arabī -lo cual ha determinado en gran medida el interés contemporáneo por su figura- se dedican dos capítulos a explorar las representaciones contenidas tanto en esa obra como en estudios modernos al tiempo que se lleva a cabo un análisis comparativo entre algunas de las interpretaciones más recientes (capítulos 3 y 4). El caso estudiado es de interés no sólo para la historia del sufismo sino también para lo relativo a la construcción de la autoridad religiosa en sociedades islámicas.

Palabras clave: Abū Madyan, Ibn ‘Arabī, sufismo, construcción de la autoridad religiosa.

This work focuses on the figure of Abū Madyan Šu‘ayb b. Al-Ḥusayn al-Anṣarī (c. 509 / 1115-16, d. 594/1198). After a review of the information contained in the arab primary sources (chapter 1), we analyze how later sources are incorporating new data and the context in which it occurs (chapter 2). Considering the relevance that the figure and the way of Abū Madyan acquires in the work of Ibn ‘Arabī -which has determined to a great extent the contemporary interest by his figure-, two chapters are dedicated to explore the representations contained in that work and in modern studies meanwhile a comparative analysis is carried out between some of the most recent interpretations (Chapters 3 and 4). The case studied is of interest not only for the history of Sufism but also for the construction of Religious Authority in Islamic societies.

Key words: Abū Madyan, Ibn ‘Arabī, Sufism, construction of Religious Authority.

Presentación

Abū Madyan Šu‘ayb b. al-Ḥusayn al-Anṣarī (ca. 509/1115-16, m. 594/1198), conocido también como Sīdī Bū Median, es una de las principales figuras de referencia del sufismo magrebí. Personalidad eminentemente carismática, fue considerado “Maestro de maestros” (*šayj al-šuyūj*), alcanzó el rango de Polo espiritual (*quṭb*) y fue conocido como el Auxilio (*al-gawf*).

Su vida transcurrió en el convulso Occidente islámico del s. VI/XII, marcado en el plano político por las luchas entre Almorávides y Almohades. Andalusí de nacimiento, Abū Madyan pronto se trasladó a Fez donde se convirtió en el discípulo de destacadas figuras del sufismo magrebí como el ulema ‘Alī b. Ḥirzihim o el iletrado Abū Ya‘zā. Más tarde se instaló en Bujía donde permaneció rodeado de su propio círculo de discípulos hasta su muerte. Su tumba en el cementerio de al-‘Ubbād en las afueras de Tlemecén sigue recibiendo en la actualidad un extraordinario número de visitantes cada año y es objeto de intensa veneración (Tuil, 2016).

No se le considera autor de aportación teórica original alguna a la historia del sufismo, ni tampoco iniciador de ninguna *ṭarīqa* (EI2). Su obra escrita es exigua y los manuscritos sobre los que trabajan los investigadores datan de los ss. XVII al XIX, esto es, de fecha muy posterior a su muerte (Elmore, 1998:73). Sin embargo, gracias a sus discípulos, sus enseñanzas se difundieron desde la costa Atlántica del actual Marruecos hasta Egipto y Siria. Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) se refiere a él con gran respeto.

La huella de Abū Madyan ha perdurado a lo largo del tiempo. En nuestros días puede verse en ámbitos diferentes y por motivaciones diversas tal y como muestran los siguientes ejemplos.

La *ṭarīqa* Šādiliyya, una de las más extendidas en la actualidad, tiene en Abū Madyan su principal antecedente espiritual y en sus enseñanzas una fuente de reflexión. En el año 1910, el šayj Aḥmad b. Muṣṭafā al-‘Alāwī (m. 1934), iniciador de la *ṭarīqa* ‘Alāwiyya, rama de la Šādiliyya, acabó de escribir su comentario sistemático a los *Ḥikam*¹ de Abū Madyan cuya traducción al español fue publicada en el año 2007 (šayj Aḥmad al-‘Alāwī, 2007).

En 2016 se celebraron en Cantillana (Sevilla) unas jornadas sobre la figura de Abū Madyan con motivo del 900 aniversario de su nacimiento en dicha localidad² con intervención de conversos españoles, junto a profesores universitarios de España, Argelia y Marruecos así como representantes de algunas *ṭuruq* sufíes.

El popular cantante argelino de música *rai* Khaled cuenta entre sus grandes éxitos la canción titulada *Abdel Kader* en la que se hace referencia a Sīdī Bū Median³.

¹ En la terminología sufí, *ḥikam* hace referencia a las sentencias breves de estilo conciso cuyo principal objetivo es didáctico.

² <https://www.webislam.com/articulos/112126-jornadas-internacionales-sobre-abu-madyan.html>.

³ La letra de la canción puede consultarse en: <http://www.lyricstranslate.com/en/abdelkader-abdelkader.html-1>. La canción fue interpretada en el multitudinario concierto ofrecido en París por Khaled junto a Cheb Mami y Faudel, los tres cantantes más populares de música *rai* del momento, conocidos como *Les trois soleils*: <https://www.youtube.com/watch?v=wdxcmsgNg9Y>.

Fuera del Magreb, Abū Madyan también goza de popularidad en el ámbito turco. Elmore resalta cómo la supervivencia de gran parte de los escritos de Abū Madyan se debe a los estudiosos de Ibn ‘Arabī del período otomano (Elmore, 1999:75). En el año 2015 M. Nedim Tan, profesor de la universidad de Mármara en Estambul, publicaba en la revista *Tasavvuf*⁴ un artículo sobre los *Hikam* de Abū Madyan. En él se citan otros tantos trabajos de autores turcos sobre el maestro de Bujía.

La literatura hagiográfica compuesta en el Occidente islámico y la obra de Ibn ‘Arabī son las dos fuentes principales para el estudio de la figura de Abū Madyan. En la literatura hagiográfica las referencias a Abū Madyan se encuentran dispersas, están recogidas de forma fragmentaria y resultan en buena medida repetitivas (Addas, 1993). También en la voluminosa obra de Ibn ‘Arabī, especialmente en sus *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, se recogen de manera extremadamente dispersa y poco sistemática un elevadísimo número de referencias a Abū Madyan (Addas, 1993).

La escasa obra de Abū Madyan y la parquedad de referencias sobre su vida explican que los trabajos que existen sobre su figura sean relativamente escasos y se vean limitados en su capacidad interpretativa. Ello no obsta para que los investigadores que han escrito sobre él, hayan adoptado una diversidad de enfoques que consecuentemente, queda reflejada en sus conclusiones.

Así, Dermenghem (1981) destaca como mucho antes que el cairota Ibn al-Fārid o Ibn Jamīs de Tlemecén, la poesía de Abū Madyan ya reflejaba el simbolismo amoroso y báquico de la poesía mística árabe. Cornell (1996) destaca la perfecta ortodoxia de la vía de Abū Madyan a quien presenta como “al-Ŷunayd” de Occidente. Addas (1993) subraya la presencia constante de Abū Madyan en la obra de Ibn ‘Arabī y se refiere a él como el maestro *par excellence* del conocido como *al-šayj al-akbar*, mientras que Elmore (1999) se refiere a Abū Madyan como un maestro de expresión algo ruda y de enseñanzas fundamentalmente sencillas. Graham (2002) se refiere a él como un representante del sufismo del Jorasán, mientras que Shafik (2012) describe la vía de Abū Madyan como una síntesis de Oriente y Occidente. Para Gril, la vía de Abū Madyan “reemplazó y prolongó” la de la “escuela de Almería”⁵, síntesis del sufismo magrebí, andalusí y oriental, lo cual explica que la fuerte personalidad de este maestro haya llegado hasta tipos de hombre muy diferentes (Gril, 1986:27-28). Trimmingham (1998) califica la vía de Abū Madyan como una vía nueva y diferente de las que le precedieron.

El objeto de este trabajo es analizar esta diversidad de opiniones. Tras un primer capítulo dedicado a exponer lo que sabemos sobre la vida y la obra de Abū Madyan nos centraremos en la información de que disponemos sobre sus maestros (capítulo 2), la relación entre Ibn ‘Arabī y Abū Madyan (capítulo 3) y cómo se ha entendido su vía mística con especial referencia a la obra de Ibn ‘Arabī (capítulo 4). El hilo conductor es el análisis comparativo de cómo ha sido interpretada la información de las fuentes. Para ello hemos tomado como referencia los tres trabajos que consideramos, han ahondado con una mayor profundidad en la figura de Abū Madyan. Esos trabajos son:

⁴ Nedim Tan, M. (2015) “İsmâil Hakkı Bey’ in *Hikemiyyât-ı Şeyh Ebû Medyen* Tercümesien *Tasavvuf İlmî ve Akademik Arastırma Dergisi*. Número 16, Enero-2015.

⁵ Asín Palacios acuñó la denominación de “Escuela de Almería” para referirse a una serie de sufíes entre los que destacaban Ibn Barraġān (m. 536/1141) e Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141). En la actualidad, nuevos materiales obligan a matizar y a revisar lo expuesto por Asín Palacios (Addas, 1996: 67).

The way of Abū Madyan de V. Cornell (1996) incluye la edición y traducción al inglés de los textos de Abū Madyan junto con una detallada exposición del contexto histórico y cultural del Occidente islámico del s. VI/XII. Su autor, cuyo enfoque es histórico y sociológico, ha investigado sobre la relación entre santidad y autoridad.

Abu Madyan and Muhyiddin Ibn ‘Arabi de C. Addas (1993) es un estudio llevado a cabo por una investigadora cuyo principal interés se centra en la vida y la obra de Ibn ‘Arabī (Addas, 1996) de cuyas doctrinas es seguidora, lo que en ocasiones, determina sus interpretaciones.

Ibn al-‘Arabi’s “Cinquain” (Tahmis) on a poem by Abu Madyan de G. Elmore (1999). El autor presenta una traducción del *tajmīs*⁶ atribuido a Ibn ‘Arabī sobre un poema de Abū Madyan precedida de una introducción donde también analiza la relación entre ambas figuras. Elmore, especializado como Addas en la obra de Ibn ‘Arabī, tiene un enfoque más crítico de las fuentes.

Respecto a los repertorios hagiográficos magrebíes⁷ en los que se recoge información sobre Abū Madyan, los dos más antiguos son:

- *al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād bi-madīnat Fās wa-mā yālī-hā min al-bilād* de Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī (m. 603/1206), obra centrada en describir las biografías de los santos de la ciudad de Fez. Su autor, al-Tamīmī, fue discípulo de Abū Madyan y maestro de Ibn ‘Arabī (Vimercati, 2014).

- *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf* de Yusūf b. Yaḡyā b. al-Zayyāt al-Tādilī (m. 628/1229-30). El *Tašawwuf* contiene el relato considerado esencial sobre la vida de Abū Madyan: su contenido es citado por autores posteriores que a veces introducen cambios o ampliaciones pero sin añadir ningún dato nuevo sustancial (Addas, 1993; Elmore, 1988).

Entre los repertorios hagiográficos de fecha más tardía se cuentan:

- *‘Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr* de Ibn Qunfuḍ al-Qusanṭīnī (m. 809/1406 o 810/1407).

- *‘Unwan al-dirāya fī man ‘urifa min al-‘ulamā’ fī l-mi’at al-sābi’a bi-Biḡāya* de al-Gubrīnī (m. 714/1315).

- *Al-Bustān fī dīkr al-awliyā’ wa l-‘ulamā’ bi-Tilimsān* de Ibn Maryam (m. 1014/1605).

- *Nayl al-ibtihāy bi-tatrīz al-Dibāy* de Aḡmad Bābā al-Tumbuktī (m. 1036/1627).

- *Nafḡ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb* de al-Maqqarī (m. 1041/1632).

⁶*Tajmīs*: Un manera especial de ampliar un poema mediante el añadido de tres hemistiquios por cada verso (*bayt*) del poema. La adición de los tres hemistiquios suele colocarse antes del verso del poema original. En general su finalidad es la de ofrecer una explicación o facilitar la difusión del poema original (EI2).

⁷ V. Sánchez Sandoval (2000-2001).

Por lo que respecta a repertorios hagiográficos sobre al-Andalus, Ibn ‘Arabī en su *Risālat rūḥ al-quḍs* da referencia de sufíes a los que ha conocido, contándose entre ellos varios discípulos de Abū Madyan del que se da abundante información.

Por último, hay que señalar que existe una fuente anterior a todas las citadas. Se trata de *al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima bi-hi al-mujliṣūn* de Ṭāhir al-Ṣadafī (s. VI/XII). Ferhat (1995) ha llamado la atención sobre el hecho de que no contenga mención alguna a Abū Madyan a pesar de que en ese momento su fama parece haber estado suficientemente extendida. A diferencia de los repertorios de al-Tamīmī y de al-Tādilī, *al-Sirr* tampoco hace mención alguna a al-Gazālī y a su *Iḥyā’*, autor y obra que marcaron decisivamente el desarrollo del sufismo en general y el del sufismo del s. VI/XII en el Occidente islámico en particular. Este silencio nos indica que la relevancia de determinados personajes depende en buena medida de los intereses de quienes se la otorgan. Nuestro estudio no intenta conciliar las diferencias existentes entre las fuentes ni primar un enfoque interpretativo sobre otro, sino analizar el porqué de esas diferencias y de esos enfoques, al estilo de lo que se ha hecho con otras figuras fundacionales del ascetismo y misticismo islámicos como la de al-Ḥasan al-Baṣrī (Suleiman Ali, 2006).

1.- Vida y obra de Abū Madyan

1.1- Contexto histórico.

Dos dinastías bereberes, la de los Almorávides y Almohades, gobiernan el Occidente islámico en el s. VI/XII. Mientras los Almorávides habían reconocido el califato ‘Abbāsī, los Almohades establecieron un califato propio y se dotaron de genealogías árabes, proclamando al fundador del movimiento, Ibn Tūmart, como “el *imām* impecable y *mahdī* reconocido” (*al-imām al-ma’ṣūm al mahdī al-ma’lūm*). Proclamaron asimismo que el conocimiento religioso (*ilm*) residía ahora en el Magreb (Fierro, 2000).

Durante este período se produjo un extraordinario florecimiento del sufismo. Previamente, el ascetismo había tenido un destacado desarrollo (Marín, 1991) junto con una fuerte presencia del misticismo filosófico que cada vez conocemos mejor gracias a los estudios sobre Ibn Masarra (m. 319/931)⁸ y autores posteriores como Ibn Barraḡān (m. 536/1141) e Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)⁹. Estos dos últimos, resultaron especialmente incómodos para las autoridades Almorávides debido a la gran cantidad de discípulos que congregaban a su alrededor. Por ese motivo fueron convocados a comparecer en Marrakech ante el sultán ‘Alī b. Yusūf b. Tāṣūfīn. Ibn Barraḡān, murió en circunstancias que hasta hoy permanecen oscuras (Bellver, 2013). Según el relato de al-Tādilī, el sultán mandó lanzar su cadáver al vertedero de la ciudad ante lo cual ‘Alī b. Ḥirzihim, quién con el tiempo se convertiría en uno de los maestros de Abū Madyan, hizo un llamamiento a la población de Marrakech para que acudieran en masa a sus funerales (Addas, 1993; Casewit, 2017). Un discípulo de Ibn Barraḡān, Ibn Qasī (m. 546/1151), tuvo un destacado activismo político encabezando una rebelión en contra de las autoridades Almorávides tras proclamarse al-Mahdī. En un primer momento se unió al movimiento Almohade en contra de los Almorávides pero más tarde buscó alianzas con los cristianos para no depender de los Almohades y acabo asesinado en Silves en 546/1151 (Addas, 1993; Fierro, 2000; Ebstein, 2015).

⁸ Ebstein (2013).

⁹ Asociados a la “Escuela de Almería” v. nota 5.

En el s. VI/XII, si tomamos en consideración las descripciones de Ibn ‘Arabī en su *Rūḥ al-quḍs*, abundaban las figuras de santos carismáticos e iletrados (Austin, 1971). Addas ha resaltado cómo el propio Ibn ‘Arabī llega a conocer las doctrinas y las obras sobre sufismo relativamente tarde, aproximadamente diez años después del inicio de su vocación. Fue precisamente al-Kūmī, destacado discípulo de Abū Madyan, quien le dio a conocer la *Risāla* de al-Quṣayrī. Sin embargo, según declara el propio Ibn ‘Arabī, hasta ese momento no había oído hablar de la *Risāla* ni de ninguna obra similar, ni tan siquiera sabía lo que significaba el término *taṣawwuf* (Addas, 1993). Ibn ‘Arabī se vio influido también por las corrientes filosófico-místicas antes señaladas. Así, se refiere a Ibn al-‘Arīf en más de una ocasión en las *Futūḥāt* como “nuestro maestro” (*šayju-nā*) -expresión que también utilizará para referirse a Abū Madyan (Addas, 1993; Elmore, 1998)- a pesar de que cronológicamente no pudo ser maestro suyo directo. Addas destaca como el *šayj* al-‘Uryabī, a pesar de ser analfabeto, conocía las tesis de Ibn al-‘Arīf y las debatía con Ibn ‘Arabī tal y como se describe en el primer capítulo de *Rūḥ al-quḍs* (Addas, 1993: 65).

1.2.- Sevilla, Fez, Bujía, Tlemecén.

Según el relato de al-Tādilī, Abū Madyan nace Cantillana en la provincia de Sevilla en el seno de una familia humilde de origen árabe. Huérfano a muy temprana edad, se dedica a guardar el ganado con sus hermanos. Según el relato recogido en *al-Taṣawwuf*, será el deseo de conocimiento lo que llevará a Abū Madyan a emprender viaje y cruzar el Estrecho¹⁰, lo cual no deja de llamar la atención puesto que como acabamos de señalar, en su al-Andalus natal existía ese conocimiento que no habría necesitado buscar fuera. Más adelante el relato nos informa de que fue reclutado junto con otros andalusíes como mercenario al servicio de los Almorávides estableciéndose en Marrakech, y pensamos por ello, que este debió de ser el motivo que le hizo abandonar al-Andalus.

De Marrakech se trasladará a Fez, donde se convertirá en discípulo de los ulemas ‘Alī b. Hīrzihim y de Ibn Gālib. Será iniciado en la vía del sufismo por el malamátī al-Daqqāq y por al-Salawī. Más tarde se trasladará a las montañas del Atlas Medio atraído por la fama del santo iletrado Abū Ya‘zā, cuyos milagros eran conocidos en todo el Magreb. Siguiendo el consejo de este último, tomó esposa y tuvo un hijo. De ambos se hará cargo más tarde ‘Abd l-Razzāq al-Ŷazūlī, uno de sus más cercanos discípulos cuya biografía consta en el capítulo n° 164 de *al-Taṣawwuf* (al-Tādilī, 1984).

A partir del s. VIII/XIV, las fuentes empiezan a incluir el relato del viaje a Oriente y peregrinación a La Meca que Abū Madyan habría realizado tras dejar a Abū Ya‘zā. Sin embargo, en las fuentes más antiguas no consta ningún indicio sobre ese viaje a Oriente¹¹ y tras abandonar a Abū Ya‘zā, Abū Madyan se habría instalado en Bujía.

Bujía era el primer puerto urbano del Magreb central (Valérian, 2016), donde se encontraban las rutas comerciales que venían del desierto y las que llegaban del mar.

¹⁰ En el relato de *al-Taṣawwuf*, Abū Madyan lo expresaría así: “*Quand je voyais quelq’un prier ou quelq’un lire, je l’admirais et m’approchais de lui, trouvant en moi un chagrin profond de ne rien savoir du Coran, et de ne pas savoir comment prier*” (al-Tādilī, 1984, biografía n°162).

¹¹ Al-Tamīmī, quien pasó quince años en Oriente, no mencionada nada sobre el viaje a Oriente de Abū Madyan. Tampoco al-Tādilī quien por el contrario sí deja constancia del viaje a Oriente de muchos otros de los biografiados en *al-Taṣawwuf*. Ibn Qunfuḍ por su parte afirma expresamente que Abū Madyan no pasó de *Ifriqiya* -el actual Túnez- (Cornell, 1996:11).

Albergaba una numerosa colonia de andalusíes y resultaba de parada obligatoria para los viajeros que iban desde las regiones occidentales a Egipto y Oriente. Durante la mayor parte de la estancia de Abū Madyan en Bujía, la ciudad estuvo bajo dominio de los Almorávides Banū Gāniya y sirvió de base a los opositores de los Almohades.

Sobre los años que Abū Madyan pasó en Bujía las fuentes son muy escuetas (Addas, 1993; Cornell, 1996). Sabemos que se reunía con su propio círculo de discípulos en la *zāwiya* conocida como *Rābiṭat al-Zayyāt* y poco más. Allí permanecería hasta que fue convocado por el califa al-Manṣūr para comparecer en Marrakech. Abū Madyan emprenderá viaje en dirección a Marrakech pero morirá en el camino. Fue enterrado en el cementerio de al-‘Ubbād, en las afueras de Tlemecén.

1.3.- Llamamiento de al-Manṣūr para comparecer en Marrakech.

En Bujía, Abū Madyan fue llamado para comparecer ante el califa al-Manṣūr en Marrakech. ¿Cuáles fueron los motivos de ese llamamiento?

Addas analiza la evolución que se advierte en las fuentes a la hora de narrar este episodio. Al-Tādilī se limita a dejar constancia de que fue convocado para comparecer en Marrakech. Al-Gubrīnī e Ibn Qunfuḍ van un poco más allá y se refieren a una denuncia mal intencionada. Las fuentes más tardías (Ibn Maryam, al-Maqqarī, al-Tumbuktī) son mucho más prolijas en detalles: hablan de un denunciante anónimo, un especialista sobre el sentido externo de la revelación (*‘ālim al-zāhir*) quien alertó del peligro que suponía el maestro de Bujía para la dinastía gobernante a causa del elevado número de discípulos que le seguían. Marçais y Asín Palacios recogen esta interpretación de los hechos (Addas, 1993).

En esta misma línea se sitúa Cornell quien señala cómo el poema atribuido a Abū Madyan “Qué deleite hay en esta vida” (*mā laddatu l-‘ayš*) (Cornell, 1996:162) debió jugar un papel no menor en todo ello. En ese poema, Abū Madyan se refiere a los sufíes como el partido de Dios (*ḥizb allāh*) o los verdaderos sultanes (*salāṭīn*).

Elmore es de esta misma opinión. Califica el poema de auténtica “dinamita política” en ese contexto histórico y señala como prueba de ello, el hecho de que ese poema no se haya transmitido en ninguna fuente magrebí de manuscritos (Elmore, 1999: 79).

Existe sin embargo otra versión de los hechos recogida en una fuente del s. VII/XIII, la *Risāla* de Ṣafī al-dīn b. Abī l-Manṣūr, traducida al francés por Gril (1986). Su contenido ha sido especialmente destacado por Addas. En la *Risāla* se presenta al soberano decidido a emprender la vía y así se lo comunica a una santa mujer quien le recomendó que hablara con Abū Madyan, por lo que el califa decidió llamar al santo a Marrakech. Este, al conocer el hecho, exclamó: “Obedeciéndole, obedezco a Dios pero no llegaré a su presencia, moriré en Tlemecén”. Cuando llegó a Tlemecén Abū Madyan dijo a los enviados de al-Manṣūr que le acompañaban que era con Abū l-‘Abbās al-Marinī con quien encontraría la curación. Al-Marinī era natural de Almería y viajó en cuatro ocasiones a Oriente donde se cruzó con Ibn ‘Arabī en Hebrón. Todos sus biógrafos subrayan la estima y veneración que le profesaban los soberanos Almohades (Addas, 1996).

Las dos versiones no son complementarias sino contradictorias ya que o bien Abū Madyan fue convocado en calidad de acusado o bien en calidad de guía espiritual, sin embargo, las dos revelan aspectos que pueden ser confirmados por otro tipo de fuentes.

Para Ferhat (1993) y Addas (1993) al-Mansūr al final de su vida, cuando manda llamar a Abū Madyan, se encontraba cansado y arrepentido por haber mandado matar a su hermano y a su tío después de que estos hubieran intentado matarle. Poco a poco habría ido renunciando a ejercer las funciones propias del poder para dedicarse a obras piadosas.

Sin embargo, el clima políticamente convulso que hacía de Bujía un enclave especialmente sensible para las autoridades Almohades, además del antecedente de Aḥmad b. Qasī¹² y su rebelión al mando de sus novicios, nos parecen sólidos argumentos que avalan una interpretación política de los hechos.

En este sentido, podría verse en el aséptico y escueto relato de al-Tādilī, un reputado ulema de la época, una forma de evitar un enfrentamiento con las autoridades Almohades. El llamamiento a Abū Madyan a causa de una acusación como la que se apunta debió resultar muy impopular entre el gran número de discípulos con que en esos momentos contaba Abū Madyan. Por otro lado, al-Tādilī no tuvo ningún inconveniente en dejar claras referencias de enfrentamientos entre sufíes y autoridades Almorávides, tal y como hizo en la biografía de Ibn al-‘Arīf o ‘Alī b. Ḥ rzihim (al-Tādilī, 1984: biografías n° 18 y 51).

1.4.- Obra escrita.

La obra escrita que se conserva se ciñe a escasos textos cuya atribución a Abū Madyan resulta problemática teniendo en cuenta, como hemos indicado en la introducción, que los manuscritos que se conocen hasta el momento son de fecha tardía (ss. XVII a XIX). Los textos consisten en un credo, *al-‘Aqīda al-mubāraka*, una colección de *ḥikam* recogidos bajo el título de *’Uns al-waḥīd wa-nuzhat al-murīd*. y una pequeña colección de poemas. Por lo que se refiere a la *Bidāyat al-murīd*, un texto dirigido a novicios, los investigadores tienen serias dudas de que pueda atribuirse a Abū Madyan, aunque sí parecen estar de acuerdo en que su contenido es representativo de las enseñanzas del maestro de Bujía (Elmore, 1999:73; Cornell, 1996: 54).

1.5.-Descendencia espiritual

Un estudio integral de los discípulos de Abū Madyan es una labor especialmente laboriosa y extensa que está todavía por hacer. Gril ofrece un panorama de algunos de los más destacados discípulos de Abū Madyan que tras la muerte de este, difundieron sus enseñanzas a lo largo del Norte de Africa como Abū Muḥammad Ṣāliḥ en la costa Atlántica de Marrakech, ‘Abd l-‘Azīz al-Mahdawī en Túnez o ‘Abd l-Razzāq al-Ŷazūlī quien se instaló en Alejandría y a través de cuyos discípulos, como el todavía hoy venerado Abū l-Ḥayyāy al-Uqṣurī, las enseñanzas de Abū Madyan penetraron en Egipto (Gril, 1986:26).

Gril se refiere también al importante número de sufíes que desde al-Andalus y el Magreb emprendieron viaje a Oriente y se instalaron en Egipto a lo largo de los ss. VI/XII-VIII/XIV, marcando de manera decisiva el sufismo local:

¹² Ebstein (2015)

Après avoir beaucoup reçu jadis de l'Orient, al-Andalus et le Magreb donnent naissance à des foyers de spiritualité qui irradient à leur tour vers leur origine. (Gril, 1986: 26-27)

En este mismo sentido, Geoffroy asegura que difícilmente puede imaginarse el sufismo en Egipto y Siria sin la influencia de Abū Madyan, Ibn ‘Arabī y al-Šādīlī.

Le rôle spirituel d'Abu Madyan est sur ce point comparable à celui d'Ibn Arabi, comme nous allons le voir: leur ruhaniyya s'est diffusé dans maints courants sans qu'eux-mêmes aient fondé une voie particulière (Geoffroy, 1995: 218).

Resalta -este mismo autor-, el alimento “tanto doctrinal como iniciático” que esa gran migración de sufíes occidentales aportaron y como con el tiempo los lazos espirituales entre Oriente Próximo y el Magreb se irán progresivamente “extendiendo y diluyendo” (Geoffroy, 1995: 260). Sobre esta cuestión volveremos en el apartado siguiente.

2.- Maestros de Abū Madyan.

2.1.- Fuentes primarias.

Al-Tādīlī -a quien siguen las fuentes posteriores- afirma que en Fez Abū Madyan conoció a ‘Alī b. Ḥirzihim (m. 559/1164), un alfaquí-sufí bajo cuya dirección Abū Madyan debió estudiar obras fundamentales del sufismo como *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* de Abū Ḥāmid al-Gazālī¹³ o la *Risāla* de Abū l-Qāsim al-Qušayrī (m. 465/1072)¹⁴.

También estudió con destacados discípulos de Ibn Barraġān como Ibn Gālib (m. 568/1172), principal maestro en el Magreb del *Sunan* o colección de hadices compilados por al-Tirmidī (m. 279/891) o con Ibn al-Jarrāṭ (m. 581/1185) (Casewit, 2007: 87).

Su iniciación en la vía sufí se debió a al-Daqqāq y al-Salāwī. Sobre al-Daqqāq, las fuentes más antiguas ofrecen escasa información. Original del enclave comercial de Siġilmāsa y de conducta extravagante, la mayoría de investigadores se refieren a él como un malamátī y se remiten al artículo de A. Bel¹⁵. Casewit (2017: 82) destaca el apoyo que mostraron Ibn Barraġān e Ibn al-‘Arīf a al-Daqqāq frente a las acusaciones del poder Almorávide.

Al-Salāwī hasta la fecha no ha sido identificado. No nos ha llegado ninguna obra escrita suya, tampoco ha sido encontrado en ningún repertorio biográfico ni tenemos constancia de testimonios que algún discípulo suyo hubiera podido dejar. Todo ello podría significar

¹³ Como destaca Casewit, Ibn Ḥirzihim en un primer momento mostró su rechazo a las doctrinas expuestas en el *Iḥyā’*, aunque más tarde cambiará de opinión (Casewit, 2017:51). En el Occidente islámico del s. VI/XII y tras la condena de las autoridades almorávides, el *Iḥyā’* marcó definitivamente el desarrollo posterior del sufismo. Al-Gazālī con su *Iḥyā’* logró el engarce definitivo del sufismo dentro de la ley islámica y con ello consolidó doctrinalmente la corriente principal del sufismo ortodoxo moderado.

¹⁴ La *Risāla* de al-Qušayrī (m. 465/1074) es uno de los tratados clásicos sobre sufismo de mayor difusión en todo el mundo islámico (Schimmel, 2002: 104).

¹⁵ Bel, A. (1993) “Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqaq”, en *Mélanges R. Basset*, París, pp.31-68. No nos ha sido posible acceder al contenido de este artículo.

que estamos ante una figura que pudo ser considerada heterodoxa y por ello no se conservó su memoria.

En las montañas del Atlas Medio, Abū Madyan se convertiría en destacado discípulo del carismático bereber iletrado Abū Ya‘zā (m. 572/1177), que no podía expresarse en árabe y era conocido en todo el Magreb por sus milagros (Ferhat, 2000).

Cornell (1996) es el autor que dedica mayor atención a describir el contexto de influencias, relaciones y filiaciones espirituales de los maestros de Abū Madyan, incluyendo las influencias y los maestros orientales. Así, Cornell detalla la cadena de maestros a través de los que la influencia de al-Gazālī habría llegado al sufismo del Occidente islámico -dentro de la que sitúa a ‘Alī b. Ḥirzihim-, o la cadena de maestros que unirían a Abū Ya‘zā con el destacado místico bagdadí al-Nūrī o la introducción de los ideales de la *Futuwwa* a través de ṭarīqa Ṣanhāyīyya.

2.2.- Fuentes tardías.

A partir del s. VIII/XIV aparecen en las fuentes nuevos maestros de los que no existe mención alguna en las fuentes más antiguas (al-Tamīmī, al-Tādilī o Ibn Qunfud). Así Abū Madyan se habría encontrado en Oriente con al-Rifā‘ī (m. 578/1182), el maestro de las marismas del sur de Iraq o se habría hecho discípulo de al-Īlānī (m. 561/1166) de quién habría recibido la *jirqa*. Según otras fuentes, el maestro de Abū Madyan habría sido Abū l-Su‘ūd b. al-Šibl al-Bagdadī (m. 540/1162), destacado discípulo de al-Īlānī y según otras, Abū Madyan habría recibido la *jirqa* de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126).

Antes de seguir adelante hay que resaltar el extraordinario capital simbólico que acumula la figura del santo como detentador del conocimiento religioso y de la *baraka* en las sociedades islámicas pre-modernas. Su inclusión o no en una determinada cadena de transmisión era de gran importancia dado que esas cadenas constituyeron un poderoso instrumento de legitimación tanto política como religiosa (Rodríguez Mediano, 1995). Con frecuencia esas cadenas de transmisión se transforman, incluyendo referencias imposibles en el tiempo y en el espacio, desvelando de esta manera muchas de las circunstancias del momento histórico en el que fueron redactadas. Teniendo en cuenta lo anterior, veamos qué dicen las fuentes tardías sobre los maestros de Abū Madyan.

2.2.1.- Aḥmad al-Rifā‘ī (m. 578/1182)¹⁶.

Trimingham (1998) cita a Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1368 ó 779/1377)¹⁷ como fuente que informa del viaje a Oriente de Abū Madyan así como de los contactos “extrasensoriales”

¹⁶ Aḥmad al-Rifā‘ī era natural de al-Baṭāi‘h, región de las marismas al sur de Iraq. No dejó obra escrita y fueron sus discípulos quienes transmitieron sus enseñanzas. Algunas fuentes señalan que un ancestro suyo habría emigrado de La Meca a Sevilla en el 317/929 y de allí su abuelo habría retornado a Basra en el 450/1058, por eso también se le conoce como al-Magribī. Se le considera fundador de la Rifā‘īyya, conocida como la orden de los derviches aulladores debido a su particular *dīkr* y famosa por los extraños milagros que realizaban sus discípulos como cortarse con espadas sin herirse o comer serpientes vivas. (EI2).

¹⁷ Según Ibn Baṭṭūṭa, ambos maestros se saludaban y se contestaban mutuamente el saludo, mañana y noche (aunque no vivían en el mismo país). Ibn Baṭṭūṭa deja constancia de que los discípulos de la *zāwiya* de al-Rifā‘ī contaban que este guardó unos dátiles para compartirlos con Abū Madyan porque sabía que ese año, éste realizaría la peregrinación a La Meca (Ibn Baṭṭūṭa, 1979: Tomo I, pp. 223-5).

que habría tenido con al-Rifā'ī. Por su parte, Cornell (1996) toma como referencia la información recogida por al-Bādisī en su *al-Maqṣad al-ṣarīf*¹⁸ y concluye con este en que, más que describirse un encuentro real entre ambos maestros, se estaría aludiendo a una especial sintonía entre ambos.

En apoyo de esa especial sintonía entre Abū Madyan y al-Rifā'ī debe señalarse el hecho de que Abū l-Ḥasan al-Šādilī (m. ca. 656/1258), fundador de la *Šādiliyya*, habría viajado a Irak en busca del Polo espiritual de su tiempo (*quṭb*). Allí entró en contacto con miembros de la Rifā'iyya y su maestro en esos momentos Abū l-Faṭḥ al-Wasiṭī le habría recomendado volver al Magreb. Al-Šādilī regresó y tomó como maestro al rifeño Ibn Mašīš. Ambos maestros, al-Šādilī e Ibn Mašīš, forman parte del linaje espiritual que une a Abū Madyan con la *Šādiliyya* (Trimingham, 1998; Geoffroy, 1995).

2.2.2.- 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m.561/1166)¹⁹.

La investigación moderna cita recurrentemente a Ibn Maryam quien con su *Bustān* parece haber servido de referente principal sobre este particular²⁰. Las fuentes posteriores no dejarán ya de referirse al viaje de Abū Madyan a Oriente y al encuentro con al-Ŷilānī en La Meca donde el maestro de Bagdad le habría investido con la *jirqa* (Cornell, 1996; Addas, 1993; Dermenghem, 1981).

Cornell (1996) ve en la referencia a al-Ŷilānī una “piadosa ficción” de la *Qādiriyya* de Tlemecén con el objetivo de disfrutar de la alta consideración de que gozan los miembros de la *Šādiliyya* en la ciudad donde está enterrado Abū Madyan.

Para valorar la información que acabamos de referir hay que tener en cuenta que la literatura hagiográfica occidental más antigua (al-Tamīmī, al-Tādilī) se escribe en un momento en el que todavía no se había implantado el sufismo de las *ṭuruq*. Estas con el tiempo iban a desarrollar una extraordinaria capacidad para detentar y monopolizar un enorme capital religioso, simbólico y político (Popoviv y Veinstein, 1997; Trimingham,

¹⁸ Al-Bādisī deja constancia de cómo algunos santos del Rif se refieren a al-Rifā'ī como a su maestro y de cómo se cuenta “sin *riwāya*” que ambos se encontraron en la estación de 'Arafa donde Abū Madyan le habría entregado la *Qirmizīya* a al-Rifā'ī y que este le dió (palabra ilegible). Otros sin embargo aseguran que su encuentro fue “espiritual” y no físico. Al-Bādisī concluye que la genealogía que une a Abū Madyan con al-Rifā'ī resulta claramente dudosa, ya que este último era el maestro de Bagdad en la época de Abū Madyan (Al-Bādisī, 1926:pp. 38-9, 130). Hay que llamar la atención sobre el error de referirse a al-Rifā'ī como maestro de Bagdad, ciudad donde nunca enseñó, a diferencia de al-Ŷilānī.

¹⁹ 'Abd al-Qādir al-Ŷilānī (m. 561/1166) es uno de los santos más populares en todo el mundo islámico. De origen persa, se estableció en Bagdad donde vivió hasta su muerte. Contó con un extraordinario número de discípulos y es citado constantemente por las generaciones posteriores. Las noticias sobre su vida tienen más de legendario que de histórico y se han conservado escasos escritos suyos. Fue el iniciador de la *tariqa Qādiriyya*, una de las de mayor implantación en el mundo islámico y es una figura central en la *silsila* de muchas otras *ṭuruq*. Se le atribuyen numerosas frases en las que reivindica el más elevado rango entre todos los místicos. La más famosa de ellas es: “Mi pie está sobre la nuca de cada santo” (EI2).

²⁰ Cornell recoge el relato de Ibn Maryam en su *Bustān* según el cual ambos maestros se habrían encontrado en 'Arafa donde Abū Madyan habría estudiado el hadiz y habría recibido la *jirqa* de al-Ŷilānī (Cornell, 1996: 10).

1998; Schimmel, 2002). Además, hay que tener en cuenta las complejas dinámicas entre el Magreb y las tierras centrales del Islam en términos de autoridad y prestigio.

Cuando Ibn ‘Arabī escribe en La Meca en el año 600/1203 su *Rūh al-quḍs* deja constancia de que

en Oriente ha conocido a “quienes pretendían que en tierras de Occidente no tenía Dios persona alguna que conociese el método o camino que hacia Él conduce, ni que tratase siquiera de averiguarlo”. Cuando incluye en su obra la biografía de unos cincuenta santos de al-Andalus y el-Magreb, su objetivo no es otro que “...demostrar que la época en que vivimos no está, gracias a Dios, falta de hombres de bien que sigan las huellas de los santos de los tiempos primeros”. Por otra parte, al-Tādilī da comienzo a su obra al-Tašawwuf redactada apenas veinte años más tarde, señalando que “existe un gran número [de santos] en el Magreb, cuyas historias han sido olvidadas y sus huellas ignoradas, hasta el punto que quien no ha oído hablar de ellos cree que no ha habido ninguno en el Magreb y que es imposible encontrar un santo o un watad” (Sánchez Sandoval, 2000-2001: 11-12).

En ese sentido, hay que subrayar que las fuentes que dan cuenta del encuentro con al-Rifā‘ī (al-Bādisī e Ibn Baṭṭūṭa) datan precisamente del s. VIII/XIV, momento en el que la influencia de la Rifā‘iyya estaba en su punto álgido. Será a partir del s. IX/XV cuando su popularidad empiece a declinar en el Magreb en favor de la *Qādiriyya* que desde entonces y hasta nuestros días registra una amplia implantación en la zona (Trimingham, 1971). En ese mismo sentido, es una fuente del s. X/XVI, Ibn Maryam, el referente principal del encuentro y transmisión de la *ḡirqa* por parte de al-Ŷilānī, cuyo relato se reproduce a partir de entonces en las fuentes posteriores. De esta manera quedaría unida la figura de Abū Madyan con dos destacados maestros del Oriente islámico que, además, fueron los fundadores de dos de las ṭarīqas con mayor implantación en el Magreb.

Hay que señalar también, que existen otras fuentes -en este caso orientales-, que desde otra perspectiva distinta, establecen una cierta relación entre ambos maestros. Así, al-Ŷāmī (m. 998/1492) informa de que fue Abū Madyan quien escuchó “espiritualmente” y aprobó inmediatamente la conocida frase de al-Ŷilānī “Mi pie está sobre la nuca de cada santo” (Schimmel, 2002:265). Al-Yāfi‘ī (m. 768/1367) se refiere a ambos maestros, y describe a al-Ŷilānī como el maestro de Oriente y Abū Madyan como el maestro de Occidente (Schimmel, 2002; Graham, 2002).

2.2.3.- Abū l-Su‘ūd b. al-Šibl al-Bagdādī (m. 540/1162)²¹.

Al-Yāfi‘ī (m.768/1367)²² dedica numerosos elogios a Abū Madyan a quien reconoce como uno de los maestros de su linaje espiritual (Schimmel, 2002; Trimingham, 1998). Al-Yāfi‘ī fue el maestro que inició a Shāh Ni’matullāh (m. 834/1431), fundador de la

²¹ Sobre la fecha de su muerte nos remitimos a la indicada en Ibn Arabī (1972: Tomo III 3, p.189) aunque Nurbakhsh señala el año 579/1183 (Nurbakhsh, 1980: 35).

²² Al-Yāfi‘ī pasó toda su vida entre Yemen, La Meca y Medina. En el año 734/1335 realizó un viaje a Palestina y Egipto donde entró en contacto con numerosos sufíes locales. Fue maestro de la ṭarīqa *Qādiriyya*, de la *Aḥmadiyya* y según algunas fuentes de la *Šādiliyya* (EI2). Quizás fuera en ese viaje a Egipto donde entró en contacto con las enseñanzas de Abū Madyan.

ṭarīqa que lleva su nombre²³. La cadena iniciática (*silsila*) de esta *ṭarīqa* incluye a Abū Madyan entre sus maestros y, Abū l-Su‘ūd b. al-Šibl²⁴, un reconocido discípulo de al-Ŷilānī²⁵, es el maestro que le precede (Nurbakhsh, 1980: 34).

Graham (2002), autor vinculado a la *ṭarīqa Ni‘amatulāhiyya* es el único autor que se refiere a Ibn al-Šibl como maestro de Abū Madyan y apunta, sin citar fuente alguna, un posible encuentro entre ambos en al-Andalus. Sin embargo no parece haber fundamento alguno para sostener ese encuentro ni en Bagdad ni en el Magreb, aunque es posible que existiera entre ambos maestros una iniciación *uwaysī*²⁶.

2.2.4.- Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126)²⁷.

Massignon es el único autor que recoge la información según la cual Abū Madyan habría recibido la *jirqa* de al-Ṭurṭūšī (Massignon, 1975: Tomo II, p. 327). La fuente citada es el *‘Iqd al-Ŷawhar al-Ŷuman al-tamīn fī l-dīkr wa-ṭuruq al-ilbās wa-l-talqīn* de Murtaḍā al-Zabīdī (Reichmuth, 2009).

Murtaḍā al-Zabīdī (m. 1205/1790) fue un prolífico y reputado autor de época otomana que escribió, entre otras muchas obras, el diccionario *Tāŷ al-‘arūs* y uno de los comentarios más completos que se conocen sobre el *Iḥyā’* de al-Gazālī. Muy cercano y comprometido con las grandes figuras del sufismo en Egipto, gozó del favor y del reconocimiento de la élite dirigente otomana con la que mantuvo estrechos vínculos. Escribió sobre diferentes ámbitos del mundo islámico con los que mantuvo estrechos lazos personales: Irán, la India, Yemen, el *Ḥiŷāz*, Egipto y también sobre el Magreb, entre cuya población contó con numerosos seguidores (Reichmuth, 2009). Frecuentó y cultivó una estrecha relación con destacadas figuras del sufismo en Egipto facilitándoles genealogías, listas de transmisores, así como comentarios filológicos y literarios sobre determinados poemas u oraciones así como sobre otros aspectos

²³ Su fundador Shāh Ni‘matullāh (m. 834/1431) nació en Alepo 730/1330 en una familia de origen iraní y aseguraba ser descendiente del quinto Imam del ši‘ismo Muḥammad al-Bāqir. Se convirtió en discípulo de al-Ŷāfi‘i y tras la muerte de este fundó su propia orden en Asia central (EI2; Trimmingham, 1998).

²⁴ En la *silsila* presentada por Nurbakhsh se hace referencia a Abū l-Su‘ūd al-Andalusī y se indica un párrafo del capítulo 44 de *al-Futūḥāt al-Makkiyya* en el que Ibn ‘Arabī escribe acerca de él (Nurbakhsh, 1980:34). Dicho párrafo se encuentra en Ibn ‘Arabī (1972), Tomo IV, p. 90. En ese párrafo Ibn ‘Arabī nombra a Abū l-Su‘ūd b. al-Šibl al-Bagdādī, no al-Andalusī.

²⁵ A lo largo de sus *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī se refiere en repetidas ocasiones a Ibn al-Šibl donde traza una comparación entre él y al-Ŷilānī que ha sido estudiada en detalle por Chodkiewicz (1993b:108, 109,111).

²⁶ La existencia de las *ṭuruq* se fundamenta en la cadena de transmisión del conocimiento espiritual a través de cada uno de sus maestros. La transmisión tiene lugar habitualmente de maestro a discípulo a través de su encuentro en “este mundo”. Excepcionalmente puede ser *uwaysī* cuando no han coincidido en el tiempo o en el espacio. El origen de ello se encuentra en la figura de Uways al-Qaranī. Vivió en el Yemen y según la tradición, pasó todas sus noches en oración y nunca llegó a encontrarse con el profeta Muhammad. Este tuvo conocimiento de su existencia y pronunció la famosa frase “El aliento del Misericordioso viene hasta mí desde el Yemen”. Uways se convirtió así en el prototipo de sufí inspirado que llegó a conocer al profeta sin haberse encontrado jamás con él (Schimmel, 2002).

²⁷ Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m.520/1126) ulema andalusí natural de la actual ciudad de Tortosa. En el año 476/1083 parte hacia Oriente donde visitará Bagdad, Basora, Wāṣit, La Meca, Jerusalén, Damasco, El Cairo y finalmente Alejandría donde se instalará hasta su muerte. En el Egipto gobernado por la dinastía Fatimí al-Ṭurṭūšī dedicará especiales esfuerzos a defender la doctrina malikí contra lo que consideraba las desviaciones del ši‘ismo (EI2; Fierro, 1993).

relacionados con sus respectivas *turuq*. Fue así, a petición de la familia *Muwayyâh*²⁸, como Murtaḍā redactó el *‘Iqd*, una de sus más importantes obras sobre sufismo. Incluye una introducción general sobre principios básicos del sufismo y una descripción de 127 *turuq* con sus diferentes cadenas de transmisión. El *‘Iqd* se terminó de redactar en el año 1181/1768 en la tumba de Sidī Ramaḍān, un santo sufí local y ancestro de la familia *Muwayyâh* (Reichmuth, 2009:49-50).

Sin embargo, el encuentro entre Abū Madyan y al-Ṭurṭūšī debe descartarse teniendo en cuenta los datos biográficos que conocemos de los dos. Abū Madyan nace alrededor del 1116 y al-Ṭurṭūšī abandonó al-Andalus en dirección a Oriente en el año 476/1083 de donde jamás regresó. Falleció en Alejandría el año 520/1126 (Fierro, 1993).

En este caso debe descartarse la posibilidad de una iniciación *uwaysī* ya que no existe afinidad espiritual o de pensamiento entre ambos. Si bien es cierto que al-Ṭurṭūšī estuvo en contacto con las doctrinas sufíes y que en un primer momento se sintió atraído por las doctrinas místicas de al-Gazālī, acabó rechazándolas tras considerarlas contaminadas “por la lógica, y las doctrinas de los filósofos, de al-Ḥallāy y de los Ijwān al-Ṣafa’.” (Fierro, 1993: 85). Eso lo situaría lejos una figura como Abū Madyan quien según todos los testimonios tuvo en el *Iḥyā’* de al-Gazālī un referente indiscutible. Al-Ṭurṭūšī fue un ulema cuya vida estuvo marcada por el ascetismo, pero lejos de las doctrinas y las prácticas de los sufíes. Durante su estancia en Egipto jugó un papel determinante en la lucha frente a las posiciones del ši’ísmo propias de la dinastía Fatimí, lo que con el tiempo le valió una alta consideración entre la sociedad egipcia. En la actualidad, su tumba en Alejandría, sigue siendo un lugar de especial relevancia.

Al-Maqrīzī nos informa de que la tumba de al-Ṭurṭūšī seguía siendo visitada en su época (s. IX/XV): al-Maqqarī (s. XI-XVII) fue uno de esos visitantes y parece que en la actualidad es todavía uno de los monumentos más importantes de la ciudad. Se considera que concede baraka y que se obtienen las peticiones que se hacen a Dios cerca de ella. (Fierro, 1993:25)

De esta manera quedaría revertida esa corriente de sufíes a la que nos referíamos en el apartado anterior y que desde el Occidente islámico habría aportado ese “alimento doctrinal e iniciático” al sufismo de Oriente Próximo, principalmente al de Egipto (Geoffroy,1995). Abū Madyan, representante simbólico del Magreb, se situaría así bajo la autoridad de al-Ṭurṭūšī, el insigne ulema andalusí a quien Egipto habría hecho suyo.

3.- Abū Madyan e Ibn ‘Arabī

Tanto Ibn ‘Arabī como Abū Madyan gozaron de un amplio reconocimiento en vida y su memoria póstuma continúa viva en nuestros días. Dos personalidades y trayectorias claramente diferentes que jamás llegaron a encontrarse y a pesar de ello, las constantes muestras de profunda estimación y respeto por Abū Madyan que Ibn ‘Arabī ha dejado en su obra escrita, han llamado la atención de la investigación moderna.

²⁸ Precisamente a través de la familia *Muwayyâh*, Murtaḍā se inició en la tariqa *Zanfaliyya*, una rama de la *Aḥmadiyya* (Reichmuth, 2009:49).

Abū Madyan, ya lo hemos apuntado, dejó una escasísima obra escrita y sin embargo la literatura biográfica y hagiográfica occidental no deja de referirse a él. Todo lo contrario sucede con Ibn ‘Arabī, autor de una compleja y voluminosa obra y sobre quien los repertorios biográficos occidentales apenas ofrecen noticias. Casi la totalidad de lo que sabemos sobre los años que vivió en el Occidente islámico es lo que el propio Ibn ‘Arabī ha intercalado a lo largo de su obra (Knysh, 1999). Así, gracias al testimonio que nos ha dejado en sus *Futūḥāt* o en *Rūḥ al-quds* tenemos noticia del contacto que mantuvo con destacados discípulos de Abū Madyan como al-Tamīmī, al-Kūmī, al-Mahdawī o al-Sadrānī (Austin, 1971)²⁹.

Sobre la relación entre ambas figuras destacan los trabajos de Addas (1993) y Elmore (1999). Addas no solo llama la atención sobre la frecuencia con que Ibn ‘Arabī cita a Abū Madyan, sino también sobre los penetrantes comentarios que hace sobre sus palabras o sus estados espirituales lo que en su opinión, le convierte en el principal intérprete de su vía. Addas señala las tres principales obras del corpus akbariano para acercarse a la vía de Abū Madyan: su monumental *al-Futūḥāt al-Makkiyya*; *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-ajyār*, una de sus obras más alejadas de la temática esóterica y *Mawāqī‘ al-nuḥūm wa-maṭāli‘ aḥillat al-asrār wa-l-‘ulūm* en la que Ibn ‘Arabī relata la visión por la que tiene conocimiento de que Abū Madyan, pocas horas antes de su muerte, es investido de la función de Polo espiritual (*qutb*), el más alto rango dentro de la jerarquía espiritual (Addas, 1993).

Sin embargo, lo cierto es que ambos maestros no llegaron a encontrarse jamás. Buscar y frecuentar la compañía de los maestros es, en líneas generales, uno de los pilares de la disciplina espiritual del *taṣawwuf*. En el propio entorno de Abū Madyan parece que así debía ser, si nos atenemos al especial hincapié que se hace sobre la cuestión en *Bidāyat al-murīd*. Además durante los años en que Ibn ‘Arabī vivió en el Occidente islámico ese encuentro hubiera sido especialmente factible y cronológicamente posible según se discutirá más adelante. Sin embargo y a pesar de que frecuentó a muchos de sus discípulos, la investigación moderna es unánime en reconocer que Ibn ‘Arabī nunca se encontró con Abū Madyan. O al menos, no se encontraron “en vida”. En el capítulo 19 de *Rūḥ al-quds* Ibn ‘Arabī relata como estando en su casa de Sevilla sintió un profundo deseo de encontrarse con Abū Madyan. En ese momento, Mūsā al-Sadrānī, a quien se presenta como uno de los santos sustitutos (*abdāl*)³⁰ apareció en su casa para hacerle llegar un mensaje del maestro de Bujía: el encuentro entre ambos solo sería posible “en espíritu” ya que Dios no permitiría que tuviera lugar en “este mundo”.

Si nos centramos en lo ocurrido es “este mundo”, Addas ofrece la siguiente interpretación: En el año 589/1193, Ibn ‘Arabī decide emprender viaje al Magreb con la intención de encontrarse en Túnez con al-Mahdawī, un destacado discípulo de Abū Madyan. Addas suraya como el propio Ibn ‘Arabī en su *Rūḥ al-quds* señala lo repentino de su decisión. Por otro lado, Bujía, lugar en que se sitúa Abū Madyan en esos momentos, era un lugar de obligado paso en el trayecto a seguir desde la península Ibérica hacia Túnez. Addas

²⁹ Por su parte Knysh destaca la diferencia entre el elevado número de discípulos de Abū Madyan frente al reducido número de estos, apenas seis, que tuvo Ibn ‘Arabī durante los años que pasó en el Occidente islámico. El autor subraya que los discípulos de Abū Madyan no habrían estado muy dispuestos a considerar a Ibn ‘Arabī uno de sus pares y que esto pudo haber sido uno de los motivos que habrían llevado al insigne maestro murciano a partir hacia Oriente (Knysh, 1999: 281 n° 3).

³⁰ Los *abdāl* o “santos sustitutos” ocupan el tercer rango dentro de la jerarquía esotérica espiritual. Se considera que solo son conocidos por Dios y que gracias a ellos se mantiene la existencia (EI2).

estima inconcebible que en esa ocasión Ibn ‘Arabī no rindiera visita a Abū Madyan y la única explicación que considera aceptable es la de que en esa fecha Abū Madyan ya hubiera fallecido. Sobre este particular, si bien es cierto que la mayoría de historiadores señalan el año 594/1198 como la fecha del fallecimiento de Abū Madyan, existe un grupo reducido de ellos que lo sitúan en el año 589/1193. Entre estos últimos están al-Gubrīnī, al-Yāfi‘ī y según interpreta la propia Addas, también Ibn ‘Arabī. Además, para Addas, lo repentino de la decisión tomada por Ibn ‘Arabī de emprender viaje, no sería ajeno del todo al conocimiento que pudo haber tenido del fallecimiento de Abū Madyan (Addas, 1993).

Sean cuales fueren las razones por las que nunca se encontraron, parece claro que fue a través del contacto con los discípulos de Abū Madyan como Ibn ‘Arabī conoció las enseñanzas y la vía del maestro de Bujía. Sin embargo, para Addas ese contacto por sí solo no explicaría la relación de íntima afinidad que la autora considera que unió a ambos maestros y encuentra en *al-Futūḥāt* una clave decisiva para entender la hondura de esa relación.

El capítulo 270 de *al-Futūḥāt* gira en torno a ciertas categorías de la jerarquía espiritual, concretamente en torno a la figura de Polo (*quṭb*), la del Imam de la izquierda y el Imam de la derecha. En ese capítulo se describe la conversación mantenida en el *barzaj*³¹ entre Ibn ‘Arabī y el Imam de la izquierda. En el texto no se desvela la identidad del Imam de la izquierda, pero queda claro que jamás llega a encontrarse en vida con Ibn ‘Arabī. En esa conversación, el Imam de la izquierda le prohíbe a Ibn ‘Arabī que se vincule a ningún maestro en exclusiva, indicándole categóricamente que su vinculación debe ser únicamente con Dios. En el texto se afirma que el estado espiritual de ese Imam era equivalente al de Ibn ‘Arabī, ya que ninguno de los dos habrían conocido maestro al que pudieran reconocerle autoridad. Addas sitúa esa conversación en los inicios de la vía de Ibn ‘Arabī, esto es, durante su estancia en el Occidente islámico, ya que durante esos años estuvo en contacto con numerosos maestros. Teniendo en cuenta que Ibn ‘Arabī ha dejado constancia en más de una ocasión que Abū Madyan ocupó durante un período largo de su vida el rango de Imam de la izquierda, Addas interpreta que el Imam con el que Ibn ‘Arabī mantiene esa conversación es Abū Madyan.

Elmore (1999), sin embargo, describe la relación entre ambos maestros en términos bien diferentes. Así, mientras Addas se refiere a las “muy a menudo sibilinas” palabras de Abū Madyan, Elmore describe a Abū Madyan como un *ṣayj al-tarbiya*³² de enseñanzas en su mayoría simples y de expresión algo ruda. Tomando en consideración la extensión y la complejidad de la obra escrita de Ibn ‘Arabī y el contenido de los escasos escritos que pueden atribuirse a Abū Madyan, Elmore se pregunta si entre dos personalidades tan dispares es posible ver un grado de sintonía espiritual como el que defiende Addas. Sobre la ausencia de encuentro personal entre ambos maestros, Elmore califica el mensaje descrito en el capítulo diecinueve de *Rūḥ al-quḍs* como una pálida excusa de Ibn ‘Arabī para justificar el no haber visitado al maestro de Bujía. Elmore incluso va más allá y plantea la posibilidad de que la *Bidāyat al-murīd* contenga un reproche velado a Ibn ‘Arabī por esa conducta. Respecto a la conversación descrita en el capítulo 270 de *al-Futūḥāt*, Elmore interpreta que la identidad del Imam de la izquierda corresponde no a

³¹ *barzaj*: literalmente “istmo”. En la obra de Ibn ‘Arabī, el *barzaj* alude a los mundos imaginales, un ámbito intermedio entre lo celestial y lo corpóreo. Es en el *barzaj* donde tienen lugar las visiones y los sueños (Chittick, 1994).

³² Sobre el significado de *ṣayj al-tarbiya* v. Meier (1999b)

Abū Madyan, como concluye Addas, sino a Jesús, una figura que jugó un papel determinante en el inicio de la vía de Ibn ‘Arabī. En definitiva, para Elmore los actos de Ibn ‘Arabī contradicen claramente las palabras de estimación que le dedica en su obra. Sus frecuentes muestras de respeto y admiración serían para Elmore el testimonio de la consideración que Abū Madyan recibió en vida y de la que sin duda alguna Ibn ‘Arabī tuvo conocimiento de primera mano. Sin embargo, lejos de su intención habría estado el someterse a la disciplina propia de la relación entre maestro y discípulo. Una personalidad de la talla de Ibn ‘Arabī no dio muestras de encajar fácilmente en esa disciplina y con respecto a la figura de Abū Madyan esa dificultad, a todas luces, no sería una excepción.

La revisión crítica de las fuentes que presenta Elmore nos parece sólidamente fundamentada y encierra una riqueza de matices mayor de lo que hemos podido reflejar en estas líneas. Ambos trabajos, tanto el de Addas como el de Elmore, parten de un extenso conocimiento de la obra de Ibn ‘Arabī. El examen comparativo entre los dos ilustra a la perfección como el estudio de la figura del santo presenta siempre la enorme dificultad de encontrar un equilibrio adecuado entre la necesidad de prestar atención al contexto histórico de la vida del santo, por un lado, y, por otro, la valoración de lo que le es más característico y que supera el ámbito de la historia.

4.- La vía de Abū Madyan

Por lo que respecta a la vía espiritual del maestro de Bujía, Cornell describe a Abū Madyan como “al-Īunayd”³³ de Occidente ya que en su opinión, ambas figuras se encontraban situadas en el lugar y momento idóneos para trascender las corrientes de su tiempo. Efectivamente Cornell traza desde una perspectiva fundamentalmente histórica un detallado panorama del contexto intelectual del momento y describe las influencias y los linajes espirituales que marcarían definitivamente la vía de Abū Madyan. Una vía que Cornell insiste en describir como sobria y escrupulosamente “ortodoxa”, dos rasgos que a su juicio, asemejan su vía a la de al-Īunayd. Sin embargo, hemos de señalar que sea cual sea la definición de ortodoxia que se tome como referencia -tanto para el s. VI/XII como para nuestros días-, no nos parece el enfoque más adecuado para comprender lo que es esencial a cualquier vía espiritual, ni tampoco a la vía de Abū Madyan en particular³⁴.

El análisis de Elmore y Addas se sitúa en otros parámetros diferentes y se sustenta fundamentalmente en la obra de Ibn ‘Arabī, autor de enfoque personalísimo, con numerosos partidarios y detractores (Chittick, 1998; Knysh, 1999). Addas es quien ha analizado con mayor detalle la vía de Abū Madyan, a la que describe como una espiritualidad esencial y a menudo insospechada. Subraya cómo Ibn ‘Arabī se refiere a Abū Madyan como a su maestro a pesar de lo cual no le ahorra ciertas críticas. Pone como

³³ al-Īunayd (m. 297/910) fue uno de los maestros sufíes más importantes del período clásico. De origen persa, se instaló en Bagdad donde contó con numerosos discípulos. Figura central en el linaje espiritual de gran parte de las *turuq*, jugó un papel sobresaliente en el desarrollo posterior de las doctrinas sufíes y es uno de los maestros más frecuentemente citados por las generaciones posteriores. Hizo especial hincapié en la sobriedad (*ṣaḥw*) en contraste con la embriaguez (*sukr*) propia de figuras como al-Biṣṭāmī. Alertó de los peligros de hablar de los misterios más profundos de la fe ante los no iniciados y por esta razón rechazó a al-Ḥallāy entre su círculo de discípulos (EI2; Schimmel, 2002).

³⁴ Sobre la insistencia de Cornell en la ortodoxia de la vía de Abū Madyan v. Rodríguez Mediano (1999b).

ejemplo un pasaje de las *Futūḥāt* en el que Ibn ‘Arabī señala unas palabras de Abū Madyan que, sin estar equivocadas, le parecen poco precisas, lo que le lleva a concluir que Abū Madyan no fue dotado del carisma de la expresión (*futūḥāt al-‘ibāra*) (Addas, 1993).

Addas ofrece muchos de los comentarios que Ibn ‘Arabī hace sobre los estados espirituales de Abū Madyan. Destacamos aquí el recogido en el capítulo 24 de las *Futūḥāt* donde se recogen las palabras atribuidas a Abū Madyan “Mi sura es *tabāraka alladī bi-yadi-hi al-mulk*”³⁵. Addas informa como, según Ibn ‘Arabī, Abū Madyan era conocido en los mundos superiores como el padre de la salvación (*abū l-naḡā*) que es el nombre de aquellos que han alcanzado el *maqām* designado como *mālik al-mulk*³⁶.

Elmore sin embargo describe un panorama bien distinto. Así, y a pesar de las numerosas referencias a Abū Madyan que Ibn ‘Arabī hace en su obra, para Elmore es incuestionable que no puede apreciarse ninguna influencia del maestro de Bujía en la obra del insigne maestro murciano. Además destaca que si bien es muy probable que Ibn ‘Arabī hubiera manejado manuscritos de otros maestros occidentales como Ibn Barraḡān, Ibn al‘Arīf o Ibn Masarra, no parece probable que circularan manuscritos de Abū Madyan durante el tiempo en que Ibn ‘Arabī vivió en el Occidente islámico, esto es, hasta el año 598/1201-2 (Elmore, 1998).

La frecuencia con que Abū Madyan es citado por Ibn ‘Arabī y sobre la que Addas no deja de insistir parece ser superada solo por otro insigne maestro del Oriente islámico, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874)³⁷, máximo representante del sufismo ebrio de la escuela del Jorasán (Chittick, 1998). Ni al-Biṣṭāmī ni Abū Madyan dejaron obra escrita significativa. Sus palabras y su enseñanza se han transmitido gracias a sus discípulos. Además, ambos maestros aparecen citados por Ibn ‘Arabī de manera conjunta por diferentes motivos y en más de una ocasión, como si a su juicio existiera un cierto nexo de unión entre ambos. Se trata de una cuestión apenas analizada por la investigación moderna y sobre la que aquí queremos llamar la atención. Elmore, que sí se ha referido a ello, señala que nada impide que tal asociación, lejos de apuntar una posible semejanza entre ambos, sea el reflejo de un par de opuestos: Este/Oeste, *ṣaṭāḥāt / ḥikam*³⁸ (Elmore,

³⁵ Inicio de la sura 67 del Corán, o sura de la Soberanía (*sūrat al-mulk*).

³⁶ Dermenghem recoge el relato contenido en el ‘*Unwan* de al-Gubrīnī según el cual unos alfaquíes vienen a buscarlo a una de las dos mezquitas de Bujía con la intención de manifestarle su extrañeza porque solo conocía del Corán hasta la sura 67, la sura de la Soberanía. Cuando llegaron, antes de que estos empezaron a hablar y sin conocerles, Abū Madyan les llamó por su nombre y les informó de que efectivamente para él la sura 67 era el culmen del conocimiento. Después movió el dedo índice según la manera de los sufíes de derecha a izquierda y murmuró una frase enigmática “*habla por mí y guíame. Yo soy el todo*”. Los alfaquíes se fueron convencidos del conocimiento de Abū Madyan (Dermenghem, 1981: 255).

³⁷ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (m. 261/874 o 264/877-8) también conocido como Bāyezīd era originario de Biṣṭām, en la región del Jorasán, al noroeste de Irán. No conocía el árabe y apenas dejó nada escrito. Fue a través de sus discípulos como han llegado hasta nosotros sus palabras. Célebre por sus *ṣaṭāḥāt* o expresiones extáticas, entre ellas la más conocida es su “Gloria a Mí. Cuán grande es mi majestad” (*Subḥānī ma a‘zam ṣa’nī*). Se le conoce como el representante del sufismo “ebrio” en contraste con el sufismo “sobrio” de Bagdad representado por al-Ÿunayd quien se sintió atraído por la experiencia de al-Biṣṭāmī y tomó nota de sus dichos para traducirlos al árabe (EI2).

³⁸ En la terminología sufí las *ṣaṭāḥāt* son expresiones extáticas. La raíz ṣ-ṭ-ḥ tiene el significado de movimiento, conmoción (EI2). Sobre el término *ḥikam* v. nota 1.

1999). Exponemos a continuación algunos ejemplos significativos en los que ambas figuras aparecen de alguna manera asociadas en la obra de Ibn ‘Arabī.

A propósito de las polémicas de ciertos *fuqahā*

Ibn ‘Arabī se muestra muy crítico con la actitud de aquellos *fuqahā* cuyo principal objetivo es alimentar vanas controversias sobre el conocimiento de los sufíes. En el capítulo catorce de *Rūḥ al-quḍs* (Austin, 1971) dedicado a al-Mawrūrī, destacado discípulo de Abū Madyan, Ibn ‘Arabī denuncia los juicios a menudo despectivos que estos hacen sin conocer los más básicos rudimentos de la ciencia de los sufíes ni el significado del vocabulario técnico de estos. Ibn ‘Arabī se extiende sobre esta cuestión en las *Futūḥāt* y cita las siguientes palabras que Abū Yazīd dirige a quienes no reconocen el conocimiento que proviene de Dios: “Vosotros tomáis un conocimiento muerto de los muertos, pero nosotros tomamos el conocimiento del Vivo, aquel que jamás muere.” A continuación Ibn ‘Arabī cita las palabras de Abū Madyan quien frente al conocimiento tomado exclusivamente de los hombres afirma: “No queremos carne seca. ¡Traednos carne fresca!” (Chittick, 1989:249).

Como ha subrayado Addas, ese “¡traednos carne fresca!” es una expresión que Ibn ‘Arabī cita en más de una ocasión y casi siempre aludiendo a distintos matices de significado, por ejemplo, cuando trata del concepto de *futūḥ*. Con ese término Ibn ‘Arabī se refiere a aquel conocimiento que no es el resultado de un proceso de reflexión, que no viene acompañado por esta y tampoco se adquiere de los hombres. En el vocabulario técnico de Ibn ‘Arabī, el término *futūḥ* hace referencia a realidades como desvelamiento, saboreo, testimonio, auto-revelación o visión. Ibn ‘Arabī describe tres tipos de *futūḥ*:

Futūḥ al-‘ibāra o de la expresión. Alude a la dimensión más exterior
Futūḥ al-halawā o de la dulzura. Alude a la dimensión interior y,
Futūḥ al-mukašafa o del desvelamiento que tiene lugar en Dios.

Y es aquí donde Ibn ‘Arabī vuelve a citar de nuevo las palabras de Abū Madyan: “¡traednos carne fresca!” Con ellas, nos dirá Ibn ‘Arabī, el maestro de Bujía buscaba aumentar la aspiración espiritual (*himma*) de sus discípulos para que hablen y se refieran únicamente a su propia experiencia y conocimiento (Chittick, 1998: 224).

Sobre la diferencia entre conocimiento (*‘ilm*) y gnosis (*ma‘rifa*)³⁹

Ibn ‘Arabī observa cómo entre los mismos sufíes existe diferentes opiniones en relación al concepto de *‘ilm* y de *ma‘rifa* y, en este sentido distingue dos grupos. El grupo de aquellos que sitúan la *ma‘rifa* en un nivel superior al del *‘ilm*, y el grupo de aquellos que se inclinan por calificar la *ma‘rifa* como *rabbānī* y el *‘ilm* como *ilahī*. Dentro de este último grupo al que el propio Ibn ‘Arabī afirma pertenecer, señala a Sahl al-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-‘Arīf y Abū Madyan⁴⁰ (Chittick, 1998:149).

³⁹ Sobre esta importante distinción dentro del pensamiento islámico v. Rosenthal (1970).

⁴⁰ Sobre la diferencia entre *‘ilm* y *ma‘rifa*, Rosenthal cita un comentario a las palabras de Abū Madyan formulado por Aḥmad b. Ibrahim b. Allān al-Ṣufī al-Ṣiddiqī al-Naqšabandī (m.1033/1624), autor de *Sharḥ Hikam Abi Madyan, un comentario a los Hikam* de Abū Madyan. Rosenthal (1970: 168).

Sobre el rango de Polo espiritual (*qutb*)

Ya hemos señalado como en *Mawāqī‘ al-nuṣūm*, Ibn ‘Arabī relata la visión en la que Abū Yazīd le comunica haber investido de la función de Polo espiritual (*qutb*) a Abū Madyan pocas horas antes de su muerte (Addas, 1993) .

Sobre la estación del *baqā’* (permanencia) tras el *fanā’* (extinción)

A propósito de la naturaleza del *baqā’* tras el *fanā’*, Ibn ‘Arabī afirma que el gnóstico, una vez ha realizado ambas experiencias, manifiesta los atributos divinos aunque ello suceda a pesar suyo. Para ilustrarlo recurre a las palabras del maestro del Jorasán, quien ante las objeciones que le hacen a causa de las gentes que vienen a besarle la mano y a pedirle sus bendiciones contesta “No me están tocando a mí sino a un adorno con el que mi Señor me ha obsequiado. ¿Debo perdonarles por ello, cuando es algo que no me pertenece?”⁴¹ En ese mismo sentido, se refiere a la respuesta de Abū Madyan cuando le preguntan si todas las gentes que acuden a besarle y a pedirle sus bendiciones no causan efecto alguno en él, a lo que Abū Madyan responde: “¿Acaso la Piedra Negra se ve afectada o deja de ser lo que es por haber sido besada por los mensajeros, los profetas, los amigos de Dios, siendo como es la mano derecha de Dios?” Cuando le responden que no, Abū Madyan afirma: “Yo soy esa piedra” (Chittick, 1998:323).

Esa comparación con la Piedra Negra parece encontrar una correspondencia en la multitudinaria peregrinación anual de que es objeto la tumba de Abū Madyan en el cementerio de al-‘Ubbād a las afueras de Tlemecén. En cambio, el sentir de al-Bisṭāmī cuyo cuerpo declara “no pertenecerle” parece estar en consonancia con el hecho de que su tumba, situada en su Bisṭām natal, no solo no haya generado una práctica similar sino que ni siquiera ha concentrado la veneración que se le profesa ya que:

Todavía existen lugares sagrados dedicados a la memoria del místico Solitario de Bistam en los rincones más alejados del mundo islámico: en Zousfana, en el Magreb, y en Chittagong, en Bangladesh, donde unas tortugas gigantes y blanquecinas viven en una cisterna a la que van las gentes a obtener bendiciones para sí mismos y para sus hijos (Schimmel, 2000:66).

Sobre el retorno (*ruṣū‘*)

El concepto de *ruṣū‘* juega un papel central en la definición de santidad de Ibn ‘Arabī. Ya en la *Risāla fī l-walāya*, escrita cuando tenía 30 años, Ibn ‘Arabī hace una distinción entre *al-rāyī‘ūn*, esto es, aquellos que tras haber realizado todas las etapas del itinerario espiritual “retornan” para guiar y enseñar a otros, y *al-wāqifūn*, es decir aquellos otros que ‘se detienen’ al final de su viaje (Chodkiewicz, 1993b:171).

En el capítulo 45 de las *Futūḥāt*, al tratar de esta cuestión, se describe el *ruṣū‘* como el final del itinerario espiritual para aquellos que se consideran los más perfectos de entre los herederos de los profetas. Ibn ‘Arabī afirma que el *ruṣū‘* es doloroso y que puede ser

⁴¹ En este mismo sentido “En su *Mathnawī* Rūmī cuenta la leyenda según la cual los discípulos de Bāyezīd se rebelaron contra él cuando exclamó: «¡Bajo mis vestiduras no hay nada sino Dios!». Pero cuando trataron de matarle, los golpes de sus cuchillos se volvieron contra ellos mismos (M 4, 2102-40)” (Schimmel, 2000:66).

ijtyārī (voluntario) como en el caso de Abū Madyan o *iḅbārī* (forzoso) como en el caso de Abū Yazīd (Chodkiewicz, 1993b:113-114).

Las vidas de Abū Madyan y al-Biṣṭāmī parecen reflejar esa diferente trayectoria espiritual. Al-Biṣṭāmī fue un santo solitario, con escasa proyección social y conocido por sus *ṣaṭāḥāt*, expresiones fruto del desbordamiento que producen ciertos estados de extásis o arrobamiento místico. Abū Madyan en cambio, gozó en vida de un nutrido grupo de discípulos y sus enseñanzas han sido formuladas en forma de *ḥikam*, escuetas sentencias con un claro objetivo didáctico.

5.- A modo de conclusión

Tal y como hemos expuesto en los capítulos (1) y (2) la información sobre Abū Madyan referida en las fuentes tardías presenta significativas diferencias respecto a la contenida en las fuentes primarias. Así, las fuentes tardías analizadas en el capítulo (2) presentan la figura de Abū Madyan como parte integrante de diferentes linajes espirituales poco verosímiles y ausentes de las fuentes primarias. Con ello están poniendo de relieve que su influencia ha permanecido viva a lo largo del tiempo hasta tal punto que posee la suficiente entidad y reconocimiento como para ser fuente de legitimidad. Por otro lado y según lo expuesto en el capítulo (1), la escasa información que aportan las fuentes más antiguas sobre su vida o la casi inexistente obra escrita de Abū Madyan facilitan en gran medida esa inclusión en genealogías tan dispares como las que aseguran que recibió la *jirqa* de al-ʿYilānī y también de al-Ṭurtūṣī.

En el capítulo (4) hemos apuntado como todavía queda mucho por analizar respecto a la vía y los estados espirituales de Abū Madyan. En ese sentido, la obra de Ibn ʿArabī es sin duda alguna una fuente inestimable para conocer la espiritualidad del maestro de Bujía. Sin embargo, su interpretación no puede separarse de la relación que existió entre ambas figuras y esa relación, a tenor de lo expuesto en el capítulo (3), permanece oscura hasta el momento. Los dos grandes interrogantes que siguen sin estar resueltos podrían resumirse así:

1º.- ¿Cómo interpretar las continuas muestras de estimación que Ibn ʿArabī dirige a Abū Madyan cuando jamás fue a visitarle?

2º.-Teniendo en consideración que no llegaron a conocerse y que parece poco verosímil que existiera obra escrita de Abū Madyan que Ibn ʿArabī pudiera haber leído –capítulos (3) y (4)- ¿cómo explicar los numerosos comentarios que dedica este último a las palabras y a los estados espirituales de Abū Madyan? ¿la relación de Ibn ʿArabī con los discípulos de Abū Madyan puede considerarse una explicación satisfactoria?

A la vista de lo expuesto parece necesario una reflexión más profunda sobre los motivos por los cuales Abū Madyan está tan presente en la obra escrita de Ibn ʿArabī. Sobre esta cuestión creemos que debería valorarse lo señalado en el capítulo (2) respecto a ese sentimiento de dependencia –incluso de inferioridad– presente en el Occidente islámico con respecto a las tierras centrales del Islam y como, precisamente el período Almohade del que provenía Ibn ʿArabī, supuso una clara subversión de esa percepción, de manera que las tierras del Occidente empezaron a mirar en pie de igualdad hacia el Oriente islámico, llegándose incluso a proclamar que el centro del mundo islámico había pasado

al Magreb. En ese contexto ¿podría haber tenido algún peso la voluntad de Ibn ‘Arabī de dar testimonio y demostrar que en el Occidente del que él provenía, también existían auténticas figuras de santidad como la de Abū Madyan?

BIBLIOGRAFÍA

Addas, C. (1993) *Abū Madyan and Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A commemorative volume*. Ed. S. Histensteein y M. Tiernan, Shaftsbury, Dorset, pp. 163-180. Disponible en: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/abumadyan.html>. Consultado el 18/12/2016.

Addas, C. (1996) *Ibn ‘Arabi o la búsqueda del azufre rojo*. Trad. Alfonso Carmona Gonzalez. Editorial Regional de Murcia.

Aḥmad al-‘Alāwī, (2007) *El fruto de las palabras inspiradas. Comentario a las enseñanzas de Abū Madyan de Sevilla por šayj Aḥmad al-‘Alāwī*. Trad. y notas J.J. González. Córdoba, Almuzara.

Asín Palacios, M. (1990) *Šādīlēs y alumbrados*. Madrid, Hiperión.

Austin, R.W.J. (1971) *Sufis of Andalusia. The Rūḥ al-quds and al-Durrat al-fākhirah of Ibn ‘Arabī*. University of California Press.

al-Bādīsī (1926) *al-Maqṣad al-šarīf (Vie des saints du Rif)*. Trad. anotada de G.S. Colin. *Archives Marocaines*, XXVI.

Bellver, J. (2013) “Al-Ghazālī of al-Andalus”: Ibn Barraĵān, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula” *Journal of the American Oriental Society*, 133.4, pp. 659-681.

Casewit, Y. (2017) *The Mystics of al-Andalus. and Islamic Thought in the Twelfth Century*. Cambridge University Press.

Corbin, H. (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Madrid, Siruela.

Cornell, Vincent J. (1996) *The way of Abū Madyan. Doctrinal and Poetic Works of Abū Madyan Shu‘ayb ibn al-Ḥusayn al-Anṣārī (c. 509/1115-16—594/11198)*. Cambridge, The Islamic Texts Society.

Chodkiewick M. (1993a) *An ocean without shore*. State University of New York Press, Albany.

Chodkiewick M. (1993b) *Seal of the saints*. Cambridge, The Islamic Text Society.

Chittick, W.C. (1998) *The sufi path of knowledge*. State University of New York Press, Albany.

Chittick., W.C. (1994) *Imaginal worlds: Ibn al-‘Arabi and the problem of religious diversity*. Nueva York. Versión española Chittick, W. C. (2004). *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Versión de Ana Serrano y Pablo Beneito. Ediciones Literarias Mandala.

- Dermenghem, E. (1981) *Vie de Saints musulmans*. Paris, Sindbad.
- Ebstein M., (2013) *Mysticism and philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabī and the Ismā‘īlī Tradition*. Leiden-Boston, Brill.
- Ebstein, M. (2015) “Was Ibn Qasī a šūfī?” *Studia Islamica* 110, pp. 196-232.
- Elmore, G. (1999) “Ibn al-‘Arabī’s “Cinquain” (*Tahmīs*) on a poem by Abū Madyan” *Arabica*, 46 (1), Enero-1999, pp. 63-8.
- Ferhat, H. (1993) “Al-Manšūr ou la tentation mystique” en *Le Maghreb aux XII et XIII siècles: Les siècles de la foi*. Casablanca, Ed. Wallada, pp. 101-126.
- Ferhat, H. (1995) “As Sirr al Mašūn de Ṭahir Ṣadafī. Étude et analyse” *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 16, fasc. 2, pp. 273-290.
- Ferhat, H. (2000) “Le saint et son corps. Une lutte constante” *Al-Qantara*, 21 (2), pp 457-469.
- Fierro, M. (1993), *Abū Bakr al-Ṭurṭūšī. Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bida‘*, (*El libro de las novedades y las innovaciones*), traducción y estudio. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Fierro, M. (2000) “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade” en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA)*, Vol. X, editados por María Luisa Ávila y Maribel Fierro, pp. 131-165.
- Geoffroy, E. (1995) *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*. Institut Français de Damas (IFEAD).
- Graham, T. (2002) “Abu Madyan: Un sufi español representante de la gnosis del Jorasán” *Revista Sufí*, nº 3, pp.34-41.
- Gril, D. (1986) *La Risāla de Ṣafī al-dīn ibn Abī l-Manšūr Ibn Zāfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII/XIII siècle*. Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire (IFAO).
- Heravi, Najib Mayel, and Negahban, Farzin. ‘Abū Madyan’. In *Encyclopaedia Islamica*, edited by Wilferd Madelung and and Farhad Daftary. Disponible en http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0101. Consultado el 24 de junio, 2017.
- Ibn ‘Arabī (1972), *al- Futūḥāt al-Makkiyya*. Edición crítica de Osman Yaḥyā, El Cairo, al-Hayāt al-Maṣriyya.
- Ibn Battūṭa (1979) *Riḥla, voyages*. Texto árabe y trad. C. Defremery y B.R. Sanguinetti. París. Ed. Anthropos.

- Knysh, A.D. (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*. State University of New York.
- Marín, M. (1991) “Zuhhad de al-Andalus (300/912-420/1029)” *Al-Qanṭara*, 12, Fasc. 2, pp. 439-470.
- Massignon, L. (1975) *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*. 4 vols., París.
- Meier, F. (1999a) “Tahir al-Sadafi's forgotten work on Western saints of the 6th/12th century” en *Essays on Islamic piety and mysticism*. Trad. John O'Kane y Bernd Radtke, Brill, pp. 423-504.
- Meier, F. (1999b) “Khurāsān and the end of classical sufism” en *Essays on Islamic piety and mysticism*. Trad. John O'Kane y Bernd Radtke Brill, pp. 188-219.
- Marçais, G., “Abu Madyan”, EI2, pp.137-38.
- Nurbakhsh, J. (1980) *Masters of the Path*. New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications (KNP).
- Popovic A. y Veinstein G. (1997) *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona, Ed. Bellaterra.
- Reichmuth, S. (2009) *The world of Murtdaḍā al-Zabīdī (1732-91). Life, networks and writings*. E.J.W Gibb Memorial Trust.
- Rodríguez Mediano, F. (1995) *Familias de Fez s.XV- XVII*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Rodríguez Mediano, F. (1999a) “Religiosidad en Al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental” *Revista de dialectología y tradiciones populares*. LIV, n° 1, pp. 145-168.
- Rodríguez Mediano, F. (1999b) reseña en *Al-Qanṭara*, XX, pp. 244-7 de Cornell, Vincent J. (1996) *The way of Abū Madyan*. Cambridge, The Islamic Texts Society.
- Rosenthal, F. (1970) *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval islam*. Leiden-Boston, Brill.
- Sánchez Sandoval, J.J. (2000-2001) “La literatura hagiográfica en el Magreb occidental (siglos XII-XIV)” *Al-Andalus-Magreb*, 8-9, pp.11-35.
- Savant, S.B. y Helena de Felipe, ed., (2014) *Genealogy and knowledge in Muslim societies. Understanding the past*. Edinburgh University Press.
- Shafik, A., (2009) “Abū Madyan Šu‘ayb, máximo exponente del sufismo magrebí del siglo XII, a través de su vida y su obra” *Anaquel de Estudios Árabes*, 20, pp. 197-221.
- Shafik, A., (2012) “La doctrina de Abū Madyan: síntesis del sufismo oriental y occidental en el siglo XII” *Al-Andalus Magreb*, pp. 379-412.

Shafik, A. ,(2013) “Traducción de ‘*Unwān al-tawfīq* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh y un *tajmīs* de Ibn ‘Arabī, dos comentarios de un poema de Abū Madyan” *Anaquel de Estudios Árabes*, 24, pp. 137-170.

Shafik, A., (2009) “Los *šādiliyya* e Ibn ‘Arabī tras las huellas de Abū Madyan” *Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, pp. 117-132.

Schimmel, A.M., (2002) *Las dimensiones místicas dellIslam*. Trad. Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega. Madrid, Trotta.

Suleiman Ali, M., (2006) *Early Islam between myth and history: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the formation of his legacy in classical Islamic scholarship*. Leiden, Brill.

Al-Tādilī (1984) *At-Tašawwuf ilā Rijāl at tašawwuf. Vies des saints du sud marrocaïn des V-VI-VII siècles de l’hégire*. Texte árabe établi et anote par Ahmad Toufiq. Publication de la Faculté des lettres et des Sciences Humaines de Rabat.

Trimingham, J.S. (1998) *The sufi orders in Islam*. Oxford University Press.

Tuil B. y Aillet, C. (2016) “Culte des saints et territoire: le cas d’Abu Madyan à Tlemecén (VI/XII-IX/XV siècle) » en Aillet, C y Tuil, B. (ed.) *Dinamiques religieuses et terrotoires du sacré au Maghreb médiéval*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 209-252.

Valérian, D. (2016) *Bougie, port maghrébin. 1067-1510*. Roma, Bibliothèque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome 328.

Vimercati, R. (2014) “La naissance de l’hagiographie marocaine: le milieu soufi de Fès et le *Mustafad* d’al-Tamimi (m.603/1206)” *Arabica* 61, pp. 287-308.