

NOTAS SOBRE LA ATRIBUCIÓN DE LAS DOCTRINAS DEL *QADAR*, LAS DOS CIENCIAS Y LA ADQUISIÓN DE LA PROFECÍA A IBN MASARRA DE CÓRDOBA

Pilar **GARRIDO CLEMENTE**^{*}
Universidad de Murcia

BIBLID [1133-8571] 16 (2009) 163-184

Resumen: En este artículo se reúnen y traducen los diversos pasajes de las obras conocidas de Ibn Masarra que hacen referencia a términos clave (*qadar*, *ilm* y *nubuwwa*, entre otros) relacionados, en particular, con tres polémicas doctrinas que Ibn Hazm de Córdoba y otros autores le atribuyeron en sus escritos con actitud marcadamente crítica: la doctrina *mu'tazilí* del *qadar*, la doctrina de las dos ciencias, la de lo oculto y la de lo aparente, especialmente vinculada a la anterior, y la doctrina de la adquisición de la profecía. El estudio de los textos revela que ninguna de esas doctrinas está formulada en las obras masarriés halladas hasta el momento en los términos que plantean los críticos del autor.

Palabras clave: Sufismo, al-Andalus, Ibn Masarra, Ibn Hazm, *qadar*, profecía.

Abstract: This article brings together in Spanish translation all passages from Ibn Masarra's known works which refer to key terms (*qadar*, *ilm*, or *nubuwwa*, among others) connected, in particular, to three polemical doctrines that Ibn Hazm from Cordoba and other authors attributed to him in their writings: the *mu'tazilī* doctrine of *qadar*, the doctrine of the two sciences, the hidden and the manifest, especially related to the previous one, and the doctrine of the acquisition of prophethood. The study of the texts shows that none of these doctrines appears in the works by Ibn Masarra known to us at the moment in the terms formulated by his critics.

Key words: Sufism, al-Andalus, Ibn Masarra, Ibn Hazm, *qadar*, prophecy.

^{*} E-mail: pilargarrido@um.es

ملخص البحث: في هذا المقال جمع وترجمة مقاطع مختلفة من أعمال ابن مسرة المعروفة، والتي تحيل على مصطلحات مفاتيح (القدر، العلم أو النبوة...) وذلك ارتباطاً، على المخصوص، بثلاثة مذاهب جدلية تسبّبها لابن مسرة ابن حزم القرطبي وكتاب آخرون، وهذه المذاهب هي: المذهب المعتنّي في القدر، مذهب ثانية العلوم؛ الباطن والظاهر، ولا سيما ما تعلق بهذا الأخير، إضافة إلى مذهب تحصل النبوة. وتوضح دراسة المخصوص أنّ أياً من هذه المذاهب لم يظهر في أعمال ابن مسرة المعروفة حتى هذه اللحظة، وبالصيغة التي طرحتها معتقدوه.

كلمات مفاتيح: التصوف، الأندلس، ابن مسرة، ابن حزم، القدر، النبوة.

0. Presentación

¿Era Ibn Masarra un *bātinī* que prescindía del exoterismo? ¿Era *mu'tazilī*? ¿Un disimulado chií, tal vez ismaelí? ¿Está su pensamiento inspirado en el llamado Pseudo-Empédocles? ¿Era un racionalista que situaba la libre razón especulativa a la altura de la profecía o por encima de ella? ¿Era un plotiniano emanantista? ¿Era un panteísta herético? ¿Un revolucionario que adoctrinaba a sus seguidores en extrañas teorías socio-políticas con oscuras interpretaciones del Corán?

El erudito e insigne arabista Miguel Asín Palacios, con su trabajo pionero⁽¹⁾ sobre Ibn Masarra de Córdoba (883-931 d. C.), fue el primer investigador que, a partir del estudio de las fuentes, dio a conocer en profundidad la mayor parte de las noticias que sobre el autor se han conservado -entre otras, las referencias que dan los andalusíes Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063 d. C.) y el más tardío Ibn Ḥārūn de Murcia (1165-1240 d.C.)-, mostrando su importancia en la gestación y la historia del pensamiento de al-Andalus.

No obstante, aquella “reconstrucción” del pensamiento masarrí, basada sólo en los vagos testimonios indirectos entonces disponibles, no se corresponde en muchos puntos con el pensamiento que revelan los textos conservados de Ibn Masarra, descubiertos en 1972 en el manuscrito 3168 de la Biblioteca Chester Beatty de Dublín⁽²⁾, según he tenido ocasión de comprobar mientras preparaba la

(1) M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*, Madrid, 1914; reimpreso con modificaciones en sus *Obras escogidas*, vol. I, Madrid, 1946, pp. 1-216.

(2) V. Muhammad Kamāl Ḥāfiẓ, “Min mu’allafāt Ibn Masarra al-mafqūda”, *Mayāllat Kulliyāt*

edición crítica y la traducción íntegra al castellano de los escritos de Ibn Masarra⁽³⁾.

Ya el célebre orientalista Stern criticó lúcidamente la monografía de Asín sobre Ibn Masarra en la conocida nota que sobre ella escribió, publicada antes de que se descubrieran los textos masarríes⁽⁴⁾, donde rebate entre otras, con la oportuna edición de un pertinente texto de al-Āmirī, una de las teorías centrales del estudioso zaragozano, la filiación del pensamiento de Ibn Masarra con el llamado Pseudo-Empédocles árabe.

Tras aparecer las obras del maestro cordobés, se ha vuelto indispensable pensar a Ibn Masarra de nuevo a la luz de sus textos; pero para poder leerlo sin prejuicios es preciso primero desmontar la reconstrucción realizada por Asín⁽⁵⁾, revisando, una por una, todas las ideas transmitidas por las fuentes. A esta labor quiero contribuir con las páginas de este artículo.

Dado que son indirectas y que presentan de un modo muy conciso, simplificado, impreciso y descontextualizado doctrinas sutiles, difíciles de resumir y expresar, las informaciones sobre Ibn Masarra recogidas en las fuentes no pueden considerarse fidedigna expresión del pensamiento masarrí. Con frecuencia se advierte que son más bien, sobre todo en el caso de las noticias transmitidas por autores que lo mencionan con la intención de criticarlo,

al-Tarbiya, Trípoli, 3-4, (1972-1974), pp. 27-63. Se trata de las obras tituladas *Kitāb Jawāṣṣ al-hurūf* y *Risālat al-Itibār*. El estudio que de estas obras ofreció Yāfar en este artículo se reincorpora plenamente luego en el estudio que precede a su edición de 1978. V. Ibn Masarra, *Kitāb Jawāṣṣ al-hurūf wa-haqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā*, en M. K. Yāfar, *Min qadāyā l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Maktabat Dār al-‘Ulūm, 1978, pp. 310-344, e Ibn Masarra, *Risālat al-Itibār*, en *Idem*, pp. 345-360.

- (3) V. P. Garrido, “Edición crítica del *K. Jawāṣṣ al-hurūf* de Ibn Masarra”, *al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 51-89; “Edición crítica de la *Risālat al-Itibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)*, 56 (2007), pp. 81-104; “Traducción anotada de la *Risālat al-Itibār* de Ibn Masarra de Córdoba”, *Estudios Humanísticos – Filología*, Universidad de León, 30 (2008), pp. 139-163, y también Ibn Masarra, *Obra completa conocida* (estudio, edición y trad. de P. Garrido), en prensa.
- (4) V. S. Stern, “Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles – an Illusion” en *Actas del IV Congreso de Estudios Árabes e Islámicos* (Coimbra-Lisboa, 1968), Leiden: Brill, 1971, pp. 325-337.
- (5) E. Tornero tituló una de las secciones de su artículo sobre las obras aparecidas “Sobre la reconstrucción del pensamiento masarrí realizada por Asín”. En esa sección revisa concisamente las doctrinas que Ibn Ḥazm e Ibn ‘Arabī atribuyen a Ibn Masarra .V. “Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, XIV (1993), pp. 60-62.

evidentes deformaciones de su doctrina expresa.

En este artículo intentaré responder a partir de los textos de Ibn Masarra a algunas de las cuestiones planteadas al comienzo de este artículo. Adelanto que, a mi parecer, la respuesta de los textos conocidos del autor a las preguntas antes formuladas es, en principio y con ciertos matices, negativa. El Ibn Masarra de los dos textos ahora conocidos que citaré en estas páginas no es, a mi juicio, nada de eso.

Pero entonces ¿cómo explicar que algunos de sus correligionarios le atribuyan posiciones tan controvertidas en el seno del Islam sunní andalusí? La razón podría ser simplemente que la enseñanza de Ibn Masarra, como pensador alternativo independiente del poder central y como maestro de un número importante de seguidores, resultaba un incordio -acaso la consideraran incluso como una amenaza real- para el poder y los alfaquíes al servicio de los intereses de las instituciones centralizadas. Las críticas de Ibn Ḥazm y otros parecen indicar que la enseñanza de al-Ŷabālī fue, como la de tantos sufíes a lo largo de la historia del Islam, objeto de una campaña de des prestigio.

Creo, sin embargo, que el conjunto de la obra de Ibn Masarra se inserta perfectamente en la amplia y variada tradición de sufismo sunní de inspiración medio-oriental y que, por otra parte, el trasfondo neoplatónico común de su hermenéutica no implica ninguna adscripción a un sistema determinado (a un *-ismo* establecido), ninguna pertenencia a una escuela filosófica particular.

Por ello, en este artículo sobre tres de las doctrinas que se le atribuyen, me parece particularmente importante reunir aquí, en mi versión castellana, los pasajes de las obras del autor que puedan estar relacionados con ellas, de modo que el lector tenga ocasión de valorar por sí mismo, en cada caso, si tales atribuciones hacen justicia al pensamiento masarrí, tal como ahora lo conocemos por los textos, o bien interpretan y deforman de modo tendencioso las ideas del pensador cordobés sin que tales interpretaciones se correspondan con su obra conocida.

Algunos pasajes se citan en toda su extensión para preservar el sentido del contexto. No obstante, para profundizar en la interpretación de un pasaje particular aquí citado podría ser importante consultar también las notas que figuran a pie de página en el texto de la traducción íntegra que aparecerá próximamente.

1. Supuesto origen Mu'tazilí de la doctrina masarrí del *qadar*

Según Ibn Ḥazm, Ibn Masarra coincidía con los *mu'tazilíes* en la doctrina del *qadar*, en el sentido de que profesaba que tanto la ciencia como el poder de Dios son atributos temporales creados y que los hombres poseen plena libertad para obrar. Como explica Tornero, esta doctrina, muy atribuida por los biobibliógrafos a Ibn Masarra, se le adscribe con mayor claridad en el *Muqtaba*s de Ibn Hayyān⁽⁶⁾.

En su ensayo sobre Ibn Masarra traducía ya Asín la tesis que Ibn Ḥazm le atribuye en su *Fiṣal*:

“La ciencia de Dios y su poder son dos atributos temporales creados. Dios tiene dos ciencias: Una, que El creó toda de una vez, es la ciencia de los universales, es decir, la ciencia de lo oculto; a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce que existirán en lo futuro fieles e infieles, juicio final, recompensa de las acciones humanas, etc. Otra ciencia de Dios es la que tiene de los seres particulares, es decir, la ciencia de lo aparente, la que posee de cada cosa después de que ésta viene a la existencia; a esta ciencia pertenece, por ejemplo, el acto por el cual Dios conoce la infidelidad de Zayd, la fidelidad de ‘Amr, etc. De todas estas cosas particulares Dios no conoce ninguna hasta que existe. Fundábase para esta doctrina, Ibn Masarra, en el texto alcoránico, en que se denomina a Dios “conocedor de lo oculto y de lo aparente”.... Pero, en realidad, lo que le movió a mantener esa tesis fue su adhesión a los principios fundamentales de la herejía de los *mu'tazilíes*. Porque si éstos admitiesen que Dios conoce *ab aeterno* que Fulano no creerá jamás y que Zutano no será jamás infiel, no podrían luego afirmar, como afirman, que los hombres poseen libertad plena para obrar, puesto que esa afirmación equivaldría a confesar que el hombre puede desmentir y revocar con sus actos los decretos eternos de la ciencia divina”.

“Ibn Masarra, pues, sostenía, y con él sus discípulos, que la ciencia divina es cosa distinta de Dios, cosa contingente, que tiene su origen en el tiempo, cosa creada. Así lo hemos oído decir a los discípulos de Ibn

(6) Tornero, “Noticia...”, p. 61, y “Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra”, *Al-Qantara*, VI (1985), pp. 503-506. Cf. Asín, *Abenmasarra*, p. 102, nota 3. V. también Arnaldez, “Ibn Masarra”, *El²*, p. 894.

Masarra, con quienes hemos sostenido polémicas”.⁽⁷⁾

Como comenta Claude Addas, remitiendo a un trabajo inédito de James Morris que revisa las fuentes relativas a Ibn Masarra, el término ‘Mu’tazila’...

“was at this time used as a convenient blanket term for a huge area of theological or philosophical ideas regarded as suspect because they failed to fit the rigid framework of Mālikī orthodoxy, and the suspicion of Mu’tazilism attached to Ibn Masarra and those around him (beginning with his father) should not be taken literally”⁽⁸⁾.

A continuación, citaré los diversos pasajes de las obras de Ibn Masarra en que se menciona el término *qadar* (‘poder’, ‘decreto’, ‘destino’, ‘capacidad’), de modo que puedan contrastarse. No parece que, a partir de estos pasajes, se pueda adscribir a Ibn Masarra la doctrina mu’tazilí del *qadar* que Ibn Ḥazm le atribuye.

1.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

1-. “La *qāf* es el poder (*qadar*) de Dios. Se ha dicho también que es Su cálamo (*qalam*) por medio del cual ha escrito Dios las cosas” [v. ms. Chester Beatty 3168, p. 142].

2-. “En cuanto a la ‘ayn y la *sīn* [de la siguiente secuencia de letras luminosas (C. 42: 2)], pues éstas son una designación de la ciencia precedente (*al-‘ilm al-sābiq*) [de Dios, es decir, la ciencia de lo oculto], mientras que la *qāf* [que viene a continuación] es Su poder de transmisión (*qadaru-hu l-nāfiḍ*) [con relación a lo cual dice el Corán a continuación]: “Así es como [Dios] te inspira a ti y [ha inspirado] a los que te han precedido” (C. 42: 3)” [v. ms., p. 158].

En el siguiente pasaje, habla el autor de dos tipos de *qadar* y explica que la súplica sólo es provechosa con respecto al primero, el decreto primordial:

(7) V. Asín, *Abenmasarra*, pp. 100-101; Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī l-milal*, vol. IV, p. 198, y II, p. 126, respectivamente.

(8) V. C. Addas, “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī”, en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S. Khadra Jayyusi, Leiden: Brill, 1993, vol. II, p. 913.

3-. “Ha dicho [el autor]: Ya hemos hablado acerca de la letra *qāf* diciendo que en [la secuencia de letras de las aleyas] *hā²-mīm ‘ayn-sīn-qāf* (C. 42: 1-2) significa el poder [pre-determinador] (*qadar*) y que es una de las letras del Cálamo (*al-qalam*). Como dijo Sahl ibn ‘Abd Allāh [al-Tustarī]: El Cálamo está compuesto de tres letras: *qāf*, *lām* y *mīm*. La *qāf* es el poder [de destinar] (*al-qadar*); la *lām* es la justicia (*‘adl*), y la *mīm* la voluntad (*mašī‘a*), pues el cálamo es lo que aúna estas tres cosas, ya que por medio de él manifiesta Dios - enaltecido sea- Su poder, Su voluntad y Su justicia. Así pues, el Cálamo es la síntesis (*yamā‘*) de estos tres atributos (*sifāt*), mientras que la Tabla [preservada] es la síntesis que aúna (*yāmi‘*) la justicia (*‘adl*), el poder de decidir (*hukm*), la promesa (*wa‘d*) y la advertencia (*wa‘īd*), dado que la Tabla (*al-lawh*) no es otra cosa que [esto]: Su justicia, Su poder de decidir (*hukm*), por el cual juzga, y la promesa y la advertencia que ha hecho [al hombre con relación a la retribución de sus obras en la Otra Vida].

Hay dos tipos de [poder de determinación o] destino (*qadar*): El decreto o predestinación primordial (*qadar sābiq qadīm*) que está contenido en síntesis en la Tabla Preservada (*al-lawh al-mahfūz*) y el destino diferenciado que va manifestándose progresivamente (*qadar mufaṣṣal*) a partir de ese primera determinación en síntesis (*al-qadar al-muŷmal*). El primero es inmóvil (*sākin*) y a partir de él se produce un descenso. El segundo está en movimiento (*mutaḥarrik*) y se separa de la síntesis primera. Dios -enaltecido sea- ha hecho referencia a estas dos modalidades del destino (*qadar*) conjuntamente [con la letra *qāf*]. Mencionó el primer tipo de destino, [la predestinación general], en [la secuencia de letras] *ha²-mīm ‘ayn-sīn-qāf* (42: 1-2) y el otro, [la determinación progresiva], en [la aleya] *qāf* (C. 50: 1), como muestra de ello.

La primera de estas dos [modalidades de determinación] es aquella con relación a la cual es provechosa la oración de súplica (*du‘ā‘*), se espera la [divina] respuesta, y cabe la salvedad (*istiqāma*) [de que Dios disponga de otro modo lo establecido]. Con relación a la segunda, sin embargo, pedir algo a Dios no tiene provecho (*lā yanfa‘ fi-hi l-du‘ā‘*). Así pues, dado que hay dos tipos de destino (*qadar*), Dios -enaltecido sea- ha repetido dos veces la letra *qāf* entre las letras que aparecen en los comienzos de las azoras” [v. ms., pp. 159-160].

A continuación, Ibn Masarra vuelve a referirse al segundo tipo de *qadar*, el “poder separado”, a partir del cual se diferencian, en el mundo sublunar, las cosas destinadas. Entiendo que de este grado o tipo de *qadar* sí puede decirse

que es creado, en la medida en que el Alma es creada.

4-. “La *qāf* es el poder determinante o destino (*qadar*) y es el modelo (*al-mitāl*). Su grado corresponde al mundo sublunar hasta el centro de la tierra. De ella proceden, diferenciándose, las cosas destinadas (*aqdār*) a estos seres engendrados, sus modelos (*amṭila*) y sus formas (*ṣuwar*), todo lo cual está por debajo de la esfera de la luna. Todo cuanto hay en este mundo sublunar es [una de estas] tres cosas: cuerpo, espíritu o alma. De entre ellas, el cuerpo corresponde a la tierra y cuanto hay sobre ella incluyendo el agua; el espíritu que la rodea y abarca es el aire [la atmósfera] y es su lugar (*makān*); y el alma es la fuerza que se difunde hacia ella desde la esfera en este aire.

El alma sólo subsiste y tiene fundamento (*qiwām*) en el espíritu. Alma y espíritu son inseparables, debido a lo cual [Dios] los ha puesto en grados sucesivos, de modo que el uno sigue inmediatamente al otro. El alma que se difunde y circula (*al-nafs al-sāriya*) en este aire que rodea la esfera terrestre es el poder determinador ‘separado’ (*al-qadar al-mufaṣṣal*), para el cual no hay reposo o permanencia (*istiqrār*). Por ello las cosas que están en este dominio (*makān*) están sujetas a constante generación (*kawn dā’im*) e incesante corrupción (*fasād sarmadī*)” [v. ms., pp. 163-164].

1.2. Pasajes de la R. *al-Itibār*:

El término *qadar* se menciona en dos pasajes. En el primero se trata del decreto divino, mientras que el segundo se refiere a la capacidad decretada con respecto al intelecto:

1. “Sabe [...] que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente ha dado a sus siervos intelectos (*‘uqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Reino de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su decreto (*qadar*), de modo que den testimonio de Dios según el testimonio que Él ha dado de Sí mismo, del cual dan testimonio Sus ángeles y quienes, de entre Sus criaturas, están dotados de conocimiento⁽⁹⁾” [v. ms., p. 175].

2. “Tras este análisis, el investigador concluye que el intelecto corresponde (*muṭābiq*) a esta alma animal y está confinado (*mahṣūr*) con ella a

(9) Alusión a C. 3: 190 donde se mencionan los “signos para los dotados de intelecto”.

sus mismos límites y bridas, de modo que, a pesar de su nobleza y su distinción, se detiene en un límite más allá del cual no tiene poder alguno. Sucece así que junto con el alma se desarrolla, creciendo o decreciendo, volviéndose más puro o más impuro. He aquí que las dificultades le acosan y las sugerencias le acometen desde fuera de su esencia sin que sepa de dónde proceden. Así se manifiestan en él con claridad todos los signos que revelan impotencia, sumisión y dependencia, de modo que por encima de él tiene [que haber] alguien que lo gobierne (*mudabbir*), que le haya conferido determinada capacidad (*qadar*), fijando su fin y su límite, y haya establecido para él el bien y el mal, ideas y accidentes, de un modo que desconoce. De todo ello, se deduce necesariamente que por encima de él hay un Rey (*mālik*) que tiene soberanía sobre él y sobre todo cuanto hay por debajo de él, dado que todo lo que está por debajo es inferior a él” [v. ms., p. 185].

2. Doctrina de las dos ciencias

La doctrina de las dos ciencias que Ibn Ḥazm le atribuye, una ciencia de lo oculto y otra de lo aparente, se expone en el *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf* en conformidad con la hermenéutica coránica tradicional de trasfondo neoplatónico.

No se observa que Ibn Masarra profese, como le atribuye Ibn Ḥazm en la cita recogida en la sección precedente, que la ciencia de Dios y Su poder sean dos producciones temporales creadas (*muḥdatatān majlūqatān*) y que Dios tenga dos ciencias, una que ha producido en el tiempo enteramente de una vez, la ciencia de lo oculto (*gayb*) o ciencia de las realidades universales que no capta la percepción sensible, y otra que es la ciencia de los seres particulares, ciencia de lo aparente (*ṣahāda*)⁽¹⁰⁾.

Lo que dice en sus textos conocidos no es, en cualquier caso, lo que en versión de Asín Ibn Ḥazm le atribuye, pues no dice que la ciencia de lo aparente sea contingente y creada, sino que es la ciencia de lo contingente y lo creado⁽¹¹⁾, es decir, de la manifestación.

Estas dos dimensiones del conocimiento, el de lo oculto -que por su prioridad se menciona primero en la alega citada abajo- y el de lo manifiesto -ontológicamente inferior-, constituyen el conjunto de la ciencia, tanto si se trata

(10) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, p. 198; Asín, *Abenmasarra*, p. 100.

(11) Véanse más referencias y otras opiniones en Asín, *Abenmasarra*, pp. 100-101; Tornero, “Noticia...”, p. 61, y Arnaldez, “Ibn Masarra”, *EI*², p. 894.

del saber de Dios, “Conocedor de lo oculto y lo manifiesto” (C. 6: 73), como si se trata del conocimiento humano.

A continuación, citaré los diversos pasajes de las dos obras de Ibn Masarra en que se menciona de un modo significativo el término *‘ilm*, de modo que puedan contrastarse con las ideas que Ibn Ḥazm le atribuye con manifiesta voluntad de marginarlo.

2.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

Al comentar la repetición de la *‘ayn*, Ibn Masarra dice lo siguiente:

1. “También la letra *‘ayn* se repite dos veces -una de ellas en la azora [que comienza con la aleya] *k-h-y-‘-s* (C. 19: 1) y la otra en [las aleyas] *h-m ‘-s-q* (C. 42: 1-2)-, lo cual se debe a que hay dos tipos de ciencia (*‘ilm*): la ciencia de lo oculto (*‘ilm al-gayb*) y la ciencia de lo patente (*‘ilm al-ṣahāda*). La ciencia de lo oculto tiene precedencia con relación a la ciencia del mundo visible que es la ciencia inferior (*al-asfal*) que comprende [el conocimiento de] la totalidad de los seres engendrados que se han manifestado en la existencia efectiva, saliendo del mundo de la posibilidad (*imkān*) y apareciendo en el dominio de la visión (*‘iyān*). Por ello ha dicho el Altísimo [que Él es] “el Conocedor de lo oculto (*al-gayb*) y lo manifiesto (*al-ṣahāda*)” (C. 6: 73)” [v. ms., p. 160].

Ibn Masarra menciona, por una parte, que la ciencia de Dios (*‘ilm Allāh*), está representada por la letra *lām* que significa la Tabla, y por otra, que las dos ciencias, oculta (*‘ilm al-gayb*) y manifiesta (*‘ilm al-ṣahāda*), a las que alude conjuntamente la aleya coránica, representadas por las dos *‘ayn* que se cuentan entre las 78 letras aisladas contando las repeticiones. Se entiende entonces que estas ciencias se corresponden a las tres ciencias mencionadas al principio del tratado: la divina, la profética o esotérica y la probatoria o exotérica.

La cuestión es entonces la siguiente: ¿Ha de entenderse que la ciencia de Dios correspondiente a la Tabla es una ciencia “creada”, luego contingente, o bien que la ciencia divina, por el contrario, sólo corresponde a la Tabla como grado ontológico que simboliza la plasmación de la ciencia increada y eterna? Personalmente, pienso que ninguno de los textos aquí recogidos da a entender que el divino atributo de la ciencia sea creado.

En otro párrafo de *Jawāṣṣ al-ḥurūf*, ya citado con relación al *qadar*, explica Ibn Masarra que Dios transmite la ciencia de lo oculto por medio de la inspiración profética:

2. “En cuanto a la ‘ayn y la sīn [de la siguiente secuencia de letras luminosas (C. 42: 2)], pues éstas son una designación de la ciencia precedente (*al-‘ilm al-sābiq*) [de Dios, es decir, la ciencia de lo oculto], mientras que la *qāf* [que viene a continuación] es Su poder de transmisión (*qadaru-hu l-nāfiḍ*) [con relación a lo cual dice el Corán en la aleya siguiente]: “Así es como [Dios] te inspira a ti y [ha inspirado] a los que te han precedido” (C. 42: 3)” [v. ms. p. 158].

En la sección “Acerca de las letras *alif lām-mīm*” hay un largo pasaje sobre la cuestión:

3. “Han dicho quienes conocen el discurso esotérico (*ahl al-‘ilm bi-l-kalām al-bāṭinī*): *Alif lām-mīm* es el Nombre Supremo de Dios (*ism Allāh al-a‘zam*). El *alif* alude a la Esencia de Dios (*dāt Allāh*) -enaltecido sea-, debido a que permanece aislado sin conectarse [gráficamente a lo que le sigue]. Este es el nombre primordial preeterno (*al-ism al-qadīm al-azalī*) que sólo cabe comentar por medio del [nombre] ‘Él’ (*huwa*). Ya que acompaña al *alif* y es, de entre todas las letras, la que le sigue a continuación, la letra *lām* significa el primer velo (*al-hiyyāb al-awwal*) y el oculto misterio (*al-gayb al-maknūn*). La *lām* [tras el *alif*] es el nombre por el cual se ha llamado Dios a Sí mismo.

Dado que no hay tras [el grado de] la divinidad (*ulūhiyya*), con respecto a la creación (*jalq*) [es decir, al ser humano], cosa alguna superior a los ángeles (*malā’ika*)⁽¹²⁾ en cuanto a primacía (*tara’us*) y poder (*qudra*) sobre las cosas, y dado que la *mīm* es el nombre establecido (*qābit*) [para significar el Reino de las potencias angélicas (*mulk*) de Dios], ha dicho [Dios] -exaltado sea quien así habla- que Él es “el Conocedor de lo oculto y [del mundo] de lo visible (*‘ālim al-gayb wa-l-śahāda*)”, pues todas las cosas tienen dos aspectos, uno exterior y uno interior, y el conocimiento de Dios comprende tanto el interior como el exterior.

Lo que comprende lo interior es aquello por lo cual se mantiene aislado (*infarada*), que es Su Tabla Preservada (*lawḥu-hu l-maḥfūz*) y Su nombre oculto (*ism al-maknūn*), es decir, la [letra] *lām*. Y aquello que comprende lo externo -

(12) También cabe leer ‘la especie angélica’ (*malak*) o bien ‘el poder del Reino’ (*mulk*), es decir, el grado correspondiente a la condición de la realeza, la relación dual que establece el Rey con Su reino (*mulk*), el mundo de la manifestación.

que es el Cuerpo Universal (*ŷism al-kull*)-, es el Alma Suprema (*al-nafs al-kubrà*) que es el Ángel [del Mundo] (*malak*) y esto es lo que ha simbolizado Dios -enaltecido sea Su recuerdo (*dikr*)- con la [letra] *mīm*.

La perfección del conocimiento de Dios (*ma'rifa*) se cifra en el conocimiento de los tres nombres que indican estas [tres] letras, así como el conocimiento pleno del ser humano (*insān*) consiste en estas tres cosas: (1) el conocimiento de su alma (*nafs*), que está oculta en su cuerpo y que es su propia esencia, (2) el conocimiento de su espíritu (*rūh*), en el cual están su capacidad de acción (*quwwa fa'āla*) y su vida, y (3) el conocimiento de su cuerpo (*ŷism*), ya que el ser humano no es más que estas tres cosas: el alma, el espíritu y el cuerpo.

Por el alma es lo que es; por el espíritu tiene la capacidad de actuar y de hablar y está vinculado (*muttaṣil*) a las cosas. Estas tres cosas son asimismo [atributos] del Creador (*al-Bārī*) -bendito sea y santificados sean Sus nombres-. Puesto que Su Esencia está separada de las cosas y no está mezclada (*mujālīta*) con ellas, Dios se ha velado con dos velos, los cuales [sólo] son velos desde la perspectiva de la creación [es decir, con respecto al hombre], no con relación a Dios -enaltecido sea-, ya que no hay cosa alguna que pueda ser un velo para Él y dado que Él [sólo] ha velado a Su creación [el ser humano] por medio de Su creación (*jalq bi-jalq*) y [a la par, también] se ha revelado por medio de Su creación (*ta'yallà bi-jalqi-hi*).

Así pues, exaltado sea “aquel a quien no perciben las miradas (*abṣār*), mientras que Él percibe [todas] las miradas. Él es el Sutil, el Bien Informado” (C. 6: 103).

De modo que estos dos velos (*hijyābān*) son una realidad intermedia (*wasat*) entre el Creador (*al-jāliq*) y Su creación (*jalq*) [el ser humano]. Por medio de estos dos velos se Le conoce y por medio de ellos se manifiesta Su orden (*amr*) [es decir, Su palabra]. Uno de estos dos velos, [la dimensión de] lo oculto (*gayb*), es como el espíritu (*rūh*) en el ser humano. El otro velo, [la dimensión de] lo manifiesto (*šahāda*), es como el cuerpo (*ŷism*) [en el hombre], es decir, es la fuerza (*quwwa*) por la cual afirma y mantiene las cosas sensibles y por medio de la cual está vinculado a la creación (*ittaṣala bi-l-jalq*).

Por estas dos dimensiones comprensivas (*iḥāṭatān*) se conoce a Dios y por ellas se Le llama ‘el Compasivo’ (*al-Raḥmān*) y ‘el Misericordioso’ (*al-Raḥīm*)” [v. ms., pp. 143-145].

2.2. Pasajes de la R. *al-Itibār*:

1. “Sabe -Dios nos concede Su ayuda- que lo primero con respecto a esto es que Dios -exaltado y alabado sea- únicamente ha dado a sus siervos intelectos (*‘uqūl*) -que son luz de Su luz- para que puedan considerar [el Reino de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su decreto (*qadar*), de modo que den testimonio de Dios según el testimonio que Él ha dado de Sí mismo, del cual dan testimonio Sus ángeles y quienes, de entre Sus criaturas, están dotados de conocimiento (*‘ūlū l-‘ilm*)” [v. ms., p. 175].

2. “Las miradas (*abṣār*) de sus corazones (*qulūb*) se vuelven, pues, a examinar (*tuqallib*) las maravillas [176] manifiestas y ocultas [de la creación], que son develadas al [inspirado] que alcanza a ver, pero permanecen veladas para quien se distrae, “vuelve la espalda a Nuestra rememoración (*dikr*) y sólo desea la vida de este mundo” (C. 53: 29). Éste es **el alcance de su ciencia**, el dominio de su pensamiento y el fin de su aspiración, pues su visión no va más allá de lo que percibe con sus ojos” [v. ms., pp. 175-176].

3. “Por esta vía -que el Libro indica y a cual guían los enviados- se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-mahmūd*). Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-haqq*)” [v. ms., p. 178].

4. “Luego sigue hasta concluir la azora y acaba toda la exposición con estas palabras: “Los infieles dicen: ‘¡Tú no has sido enviado!’. Di: ‘Dios basta como testigo entre yo y vosotros, y los que tienen la ciencia de la Escritura’” (C. 13: 43). Ningún mortal (*baṣār*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*ma‘rifat ‘ilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*i‘tibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*)” [v. ms., p. 179].

5. “De toda investigación y desde cualquier perspectiva se sigue que la cosa necesariamente requiere -lo cual resulta ineludible e indudable para quien está dotado de inteligencia- la existencia de un Señor que sea Rey, Primero,

Creador de este universo, [de quien pueda decirse] que “no hay cosa alguna semejante a Él” (C. 42: 11), que nada de cuanto ha creado se parece a Él, que es claramente diferente de todo lo que ha creado, tanto en esencia como en condición, pero está presente con todas las cosas en cada tiempo, en el conocimiento (*‘ilm*) y en la manifestación (*zuhūr*), pues todas las cosas tienen necesidad de Él, ya que cada huella de actividad y composición depende de otra que la sustenta, y así lo inferior depende de lo que está por encima, hasta llegar sucesivamente, grado a grado, hasta lo más alto, que es la Realidad Suprema (*al-haqq al-aqṣā*)” [v. ms. pp. 186-187].

6. “No han encontrado que [este Rey soberano] esté en contacto con cosa alguna, pues no hay nada por encima del intelecto que esté en contacto con el intelecto o guarde correspondencia con él, según el [común] sentido natural. Dado que el Altísimo Supremo trasciende el contacto [y cualquier correspondencia] (*mubāšara*) con lo limitado, asimismo trasciende la semejanza (*šibh*) de lo limitado y el Modelo o Prototipo (*mitāl*) de lo limitado. Es preciso, por consiguiente, que Su capacidad de abarcar (*iḥāṭa*) supere cualquier otra capacidad, y que Su elevación supere toda elevación. Por ello está [necesariamente] más allá de las facultades representativas (*awhām*) [es decir, de todo concepto o imaginación], ya que éstas son las facultades intelectuales que representan las cosas (*al-‘uqūl al-mumattila li-l-ašyā’*) [en el entendimiento] siguiendo el modelo de los ejemplares [eternos prototípicos] (*al-mutamattila li-l-amṭila*). Por consiguiente, los intelectos (*‘uqūl*) son limitados y es imposible que lo limitado contenga y abarque aquello que [por definición] supera, abarca, trasciende y contiene lo limitado” [v. ms. pp. 185-186].

3. Textos sobre la profecía y la santidad: la presunta doctrina de la “adquisición de la profecía” mediante la purificación

Ibn Ḥazm atribuye a Ibn Masarra la creencia de que, mediante un proceso de purificación espiritual, se puede llegar a “adquirir la profecía”⁽¹³⁾. La expresión es de una manifiesta vaguedad. ¿En qué consistiría esa “adquisición de la profecía”?

A continuación, se reproducen los diversos pasajes de las dos obras de Ibn Masarra en que se mencionan de un modo significativo los términos *risāla*,

(13) V. Asín, *Abenmasarra en Obras Escogidas*, pp. 107-109; Tornero, “Noticia...”, p. 61.

nubuwwa y *walāya*, junto con sus variantes (*walī*, pl. *awliyā*²; *nabī*, pl. *anbiyā*²; *rasūl*, pl. *rusul*), de modo que las nociones masarriés relativas a la profecía puedan contrastarse.

En los textos aquí recogidos no encuentro base alguna para atribuir a Ibn Masarra esta doctrina de la adquisición.

3.1. Pasajes del *K. Jawāṣṣ al-ḥurūf*:

1. “Así pues, [Su Libro] es único en tanto que síntesis (*wāhid bi-l-ŷumla*) por lo que respecta a Su [divina] Esencia y está dividido en tres partes (*ŷumal*) con relación a los seres humanos (*jalq*). La primera parte (*ŷumla*) es la ciencia del Señorío (*rubūbiyya*) con sus pruebas (*dalā'il*), sus testimonios (*šawāhid*) y su certeza. [La segunda es] la ciencia de la profecía (*nubuwwa*) con su argumento (*burhān*), sus signos portentosos o aleyas (*āyāt*) y la necesidad de su recepción. Y [la tercera es] la ciencia de la prueba (*mīhnā*) que incluye su particular modo de proceder (*taṣarruf*), sus leyes o prescripciones (*śarā'i*) [y el conocimiento de] la amenaza (*wa'id*) y la promesa (*wa'd* divinas” [ms., p. 131].

2. “A partir [del grado] de la divinidad junto con [los nombres] el Omnicompasivo y el Misericordioso se sabe que el Intelecto Universal (*al-‘aql al-kullī*) está plenamente infundido [es decir, presente] (*mustaqriq*) [lit. ‘inmerso’] en el Alma Universal (*al-nafs al-kulliyya*) y que el Alma Universal está a su vez plenamente infundida en el Cuerpo Universal, según la doctrina de los filósofos (*falāsifa*) y de los antiguos sabios de las comunidades que no estaban guiadas por la profecía (*qudamā' al-umam al-dālla*), las gentes que vivieron en intervalos (*ahl al-fatarāt*) [entre profetas, en los cuales no había clara conciencia del mensaje], quienes a pesar de no conocer la Profecía (*min gayr nubuwwa*) alcanzaron la ciencia de la Unidad (*‘ilm al-tawhīd*). Su conocimiento de ésta se conformaba, pues, al [conocimiento] de los nombres [cuya manifestación es universal]. Sin embargo, la profecía ha explicado esto clarificándolo de un modo más directo y con pruebas más claras” [ms., p. 133].

3. “Cada una de estas letras es un signo portentoso de entre Sus signos (*āya min āyāti-hi*) y un atributo de Sus atributos (*ṣifa min ḥifāti-hi*), de modo que quien llega a tener conocimiento directo de todas ellas, descubre uno de los significados de la profecía (*ma'nāt min al-nubuwwa*)” [ms., p. 135].

4. “Luego ves, por encima de éste, el grado de los reyes y de quienes están bajo su protección (*man lāda bi-him*), dotados de poder soberano (*mamlaka*), pues estos gobernan sobre ellos y los tratan del modo en que el señor trata a sus siervos. Encuentras luego otro grado por encima de éste que es el grado [correspondiente a la función] de la divinidad (*martabat al-ulūhiyya*), y éste es [el grado de] la profecía (*nubuwwa*) y de los allegados a ella (*man lāda bi-hā*), que son los sabios y los conocedores (*al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’*). Puedes ver que su orden (*amr*) [la guía profética] se aplica en el gobierno de los reinos (*mamlaka*), pues no hay reino alguno cuyo rey no esté obligado a cumplir con los requisitos de la ley profética (*hukm al-nubuwwa*). Hay en ello una clara indicación (*dalil*) para el inspirado que tiene aptitud para comprender los grados de estos atributos que se aplican a la totalidad de las criaturas (*majlūqāt*).

Y por encima de todo ello hay un cuarto grado que está separado [de la condición] de los seres humanos [o lo creado en general] (*jalq*) y no está conectado con ellos, así como el *alif* [correspondiente a este cuarto grado] está separado de estas tres letras. Y según estos mismos atributos y grados encuentras a los animales, las plantas y los seres humanos. Así, al alma vegetativa (*nafs nabātiyya*) concierne sólo la preservación del cuerpo (*ŷism*), su formación y su crecimiento, de modo que tiene una fuerza constructiva (*quwwa ṣāni‘a*). La fuerza del alma animal (*nafs hayawāniyya*) corresponde al grado (*manzila*) del rey (*malik*) investido de mando, que come cuanto quiere de este [reino vegetal] y lo gobierna según su voluntad. Luego está el alma humana (*nafs insāniyya*), caracterizada por el entendimiento (*‘aql*) -que le ha sido conferido como facultad divina-, la cual dispone del [reino] animal [por medio de él] según su voluntad y tiene autoridad sobre él” [ms., pp. 147-148].

5. “Así, Su Orden (*amru-Hu*) descendió primero sobre Ibrāhīm (Abraham). Su Palabra (*amr*) descendió y se manifestó al Monte (*Tūr*) y éste la comunicó a Ibrāhīm que recibió de él sus *Hojas* (*suḥuf*). Éste es pues el sentido de Su palabra *ta² hā²* (C. 20): La *ta²* se refiere al Monte (*Tūr*) y la *hā²* a Ibrāhīm y su misión profética (*nubuwwa*). Tras esto se reveló [de nuevo Su palabra] al Monte para que la recibiera Mūsā (Moisés) y éste es el sentido de Su palabra [*ta²-sīn-mīm* (C. 26)] -que ya hemos explicado-, donde la *mīm* es Mūsā. Luego viene *ta²-sīn* (C. 27): La *ta²* -como hemos dicho- designa el Monte, mientras que la *sīn* designa [aquí] a ‘Isā (Jesús) y su misión profética. Luego viene [una segunda vez] *ta²-sīn-mīm* (C. 28), que significa el descenso y la comunicación

de Su palabra a Muḥammad -Dios le bendiga y salve y a todos los profetas-. La *mīm* es pues [aquí] una referencia (*kināya*) a él” [ms., pp. 156-157].

3.2. Pasajes de la *R. al-I‘tibār*:

El mensaje profético ha descendido desde el Trono hacia la tierra y la interpretación se remonta desde la tierra hacia el Trono. Ni en los que siguen, ni en ningún otro pasaje semejante se afirma que el hombre pueda adquirir la Profecía, ni que tal cosa se logre mediante la purificación, doctrina que, según Ibn Ḥazm afirma de oídas, algunos de los discípulos de Ibn Masarra le habrían atribuido⁽¹⁴⁾:

1. “Has mencionado -Dios te otorgue Su gracia- que leíste en algún libro que quien razona, infiriendo a partir de lo que está más bajo (*asfal*) en el mundo lo que está más elevado, no encuentra sino aquello mismo que han mostrado los profetas partiendo de lo más elevado hasta lo más bajo; y [me] has expresado tu voluntad de verificarlo comprobándolo con ejemplos” [v. ms., p. 175].

2. “Ha dicho [Dios] también sobre Sus allegados (*awliyā*) que aspiran a comprender (*al-mustabṣirūn*), a quienes ha elogiado, que “meditan (*yatafakkarūn*) acerca de la creación de los cielos y de la tierra. [Y dicen:] ‘Señor nuestro, no has creado todo esto en vano.’” (C. 3: 191). ¡Así es, por Dios! El pensamiento (*fikra*) les ha hecho entender con claridad (*‘alā baṣīra*), de modo que el cielo y la tierra les han dado testimonio de lo que anunció la profecía: que Él no ha creado en vano este mundo ordenado en grados, equilibrado y armonizado con maestría, y que lo creó [como prueba] para la retribución (*ŷazā*)”.

Así, tras su reconocimiento, buscan protección del Fuego diciendo [en la misma aleya]: “¡Glorificado seas! ¡Guárdanos del castigo del Fuego!” (C. 3: 191). En Su Libro, [Dios] -exaltado y alabado sea- advierte, estimula, reitera y solicita que se practiquen la reflexión (*tafakkur*), el recuerdo (*tadakkur*) y la perspicacia (*tabaṣṣur*). Hace esto tanto poniéndolo en conexión [con otras cosas] como exponiéndolo por separado. Empieza hablando de ello [una primera vez] y vuelve [a tratarlo repetidamente] en virtud de la importancia que tiene para el beneficio espiritual de Sus siervos y la vivificación de sus corazones.

(14) V. Asín, *Abenmasarra*, pp. 107-109.

Ha enviado a los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- para que anuncien [Su mensaje] a las gentes, les expongan las cosas ocultas y les muestren como prueba de ellas los signos manifiestos, de modo que puedan los hombres llegar a la certeza (*yaqīn*) por la cual serán recompensados y acerca de la cual se les interrogará y se les pedirán cuentas. [Dios] ha dicho: “Él dispone la Orden (*yudabbiru l-amr*) y distingue los signos (*yufaṣṣilu l-āyāt*). Tal vez, así, tengáis certeza (*tūqinūn*) del encuentro con vuestro Señor”. Ha dicho también: “Hasta que, cuando vengan, diga [Dios]: ‘Habéis desmentido Mis signos sin haberlos abarcado en vuestra ciencia? ¿Qué habéis hecho, si no?’ (C. 27: 84)”.

Los mensajeros han anunciado el mandato (*amr*) de Dios -enaltecido sea-, comenzando con aquello que, como atributo, está primero y es superior. Así, hacen referencia a Dios -exaltada sea Su faz-, a Sus bellísimos atributos, a cómo originó Su creación y la produjo, a [cómo] se asentó sobre Su Trono, al Escabel del Dominio de Su Soberanía (*kursī malakūti-hi*), a Sus cielos, a Su tierra [y así sucesivamente] hasta el fin de todo ello. Él nos ha mandado interpretar (*i‘tibār*) todo esto y ha indicado alusivamente cómo iniciar la reflexión a partir de las aleyas que se refieren a la tierra, tales como Su palabra: “¡Hombres! Servid a vuestro Señor, que os ha creado, a vosotros y a quienes os precedieron. Quizás, así, tengáis temor de Él. Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual hace brotar frutos para sustentarlos” (C. 2: 21-22). También ha dicho: “¡Hombres! ¡Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona (*nafs*)!” (C. 4: 1). Y también: “Dios hace que germinen el grano y el hueso de dátil, saca al vivo del muerto y al muerto del vivo” (C. 6: 95). Y también: “En la tierra hay signos para los convencidos (*mūqinūn*) y en vosotros mismos también. ¿Es que no veis (*tubṣirūn*)?” (C. 51: 20-21).

Así, todas las criaturas y los signos del cosmos son peldaños (*daray*) por los que ascienden los que se dirigen, interpretando, hacia los signos supremos de Dios que están en lo más alto. El que asciende (*al-mutaraqqī*) necesariamente asciende desde lo que está más bajo hacia lo que está más elevado. Ascienden, pues, por la progresiva elevación de sus entendimientos (*‘uqūl*) desde sus más bajas moradas (*maqām*) hasta el límite que alcanzan, entre los signos sublimes, los atributos de los profetas. Entonces, cuando reflexionan, comprenden y, al comprender, encuentran que la Verdad es una, tal como han transmitido los enviados -la paz sea con ellos- y en conformidad con el modo en que han descrito la Verdad, según [lo que] Dios [mismo les ha comunicado], y [perciben

asimismo] que esto [el resultado de su comprensión de que la Verdad es una] coincide [con lo que han transmitido los profetas, de modo que ambas cosas] se verifican mutuamente, sin que haya divergencia alguna en ello por lo que respecta a lo que son, pues son lo mismo. Encuentran, pues, que la interpretación [que resulta de la reflexión] (*i'tibār*) da testimonio en favor de lo que anuncia (*naba'*) [la profecía], confirmando su veracidad, y que la profecía (*naba'*) está de acuerdo con la interpretación racional (*i'tibār*) y no difiere de ella, de modo que profecía y demostración (*burhān*) se ayudan mutuamente, la certeza se revela resplandeciente (*tayallā*) y los corazones alcanzan así las realidades esenciales de la fe. Por esta vía -que el Libro indica y a cual guían los enviados- se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-mahmūd*). Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-haqq*). [...] Ningún mortal (*bašar*) llega a tener conocimiento directo de la ciencia del Libro (*ma'rifat 'ilm al-kitāb*) hasta que compara lo transmitido (*al-jabar*) con la inferencia (*i'tibār*) y verifica lo recibido de oído con la clara visión [de la comprensión directa] (*istibṣār*). ¡Que Dios nos incluya, a vosotros y a mí, entre los que alcanzan la certeza (*mūqinūn*) y ven con claridad (*mustabṣirūn*)!" [v. ms., pp. 176-178].

3. "Lo que precede es un ejemplo de demostración que procede por inferencia. De esto han tratado, dedicándose a ello en profundidad, [188] los llamados filósofos (*falāsifa*), quienes, debido a que no tenían una recta intención, no lo han entendido correctamente y se han apartado de ello, perdiéndose en futilidades en las que no hay luz alguna. Así, únicamente pudieron ver el origen de todo ello como algo que habían oído [mencionar vagamente] o cuya traza habían encontrado como transmisión de la profecía de Abraham -Dios le bendiga y salve- acerca de la interpretación (*i'tibār*) de las criaturas del Reino soberano (*malakūt*) en tanto que indicación y prueba de su Creador. [En vano] intentaron seguir esa vía sin [la adecuada] intención y, debido a ello, se equivocaron desviándose de ella. Vinieron los profetas -las bendiciones de Dios sean con ellos- y dijeron..." [v. ms., pp. 187-188].

4. “El mensaje de la profecía, que ha venido descendiendo desde el Trono hacia la tierra, concuerda plenamente [190] con [el proceso y el resultado de] la interpretación (*i'tibār*) que procede en sentido inverso, remontándose desde la tierra hacia el Trono, sin que haya diferencia alguna entre ambos. Ningún comunicado viene de Dios para esclarecer [algo], sin que haya en el mundo un signo que remita a ese comunicado y se corresponda con él, y a la inversa, no hay signo en el mundo que remita a un comunicado que la profecía no haya mostrado y anunciado, ya sea en síntesis o en modo distintivo.

Dado que la demostración (*burhān*) concuerda [con la revelación] y que el comunicado profético y su infalible huella se verifican mutuamente, el intelecto se ve obligado a reconocer necesariamente [que la profecía] lo abarca, lo comprende y es superior a él. Así, si busca apoyarse en otra cosa y abandona su preservado dominio, pierde totalmente su protección y entonces, debido a su desvinculación de la proximidad y el amparo divinos (*walāyat Allāh*), no puede hallar otro refugio que el más bajo fuego. Pero si se apoya firmemente en ella y asciende por sus cabos (*asbāb*), entonces se aproxima a Dios, el Auxiliador, a quien ha de rogar que le otorgue el añadido apoyo de Su tutela y amistad (*walāya*), de modo que pueda alzarse sobre los dos pies y así acceder a la protectora proximidad de Dios -enaltecido sea-, en cuyo seno alberga Dios a Sus allegados (*awliyā*), quienes han buscado Su amparo con el deseo de conocerlo.

Sus altas y sublimes aspiraciones (*himam*), que se mantienen en la esperanza del pacto establecido con ellos por la promesa “verdadera [de recompensa] que se les hizo” (C. 46: 16), los elevan hasta la preservada proximidad (*jiwār*) de Su Señor. Por el contrario, ¡qué adversidad para los negligentes “cuyos ojos estaban cubiertos con respecto a Mi recuerdo” (C. 18: 101)! “Ése es el favor de Dios, que da a quien Él quiere. Dios es el Dueño del favor inmenso” (C. 57: 21)” [v. ms., pp. 189-190].

Entiendo que todo esto no quiere decir que la filosofía tenga el mismo grado que la profecía, sino que la sabia interpretación de los inspirados sólo puede coincidir con el mensaje, conformándose a él, pues de otro modo sería desviación o equívoco y no verdadera y justa interpretación.

Sin embargo, en otro sentido y desde otra perspectiva, cabe considerar, como explica Antón Pacheco, que “la hermenéutica es profetismo en la medida en que lleva a la presencia o actualiza el significado oculto del Libro mediante

la interpretación”, de modo que “en ese sentido todo exégeta es profeta”⁽¹⁵⁾. Desde esta perspectiva habría que interpretar la doctrina de la “adquisición” de la profecía que se ha atribuido a Ibn Masarra como una posible doctrina de la actualización o vivificación de la profecía. El intérprete no sustituye al profeta y, desde luego, no es un nuevo enviado (con una nueva Ley), pero participa de la profecía en la medida en que la actualiza. Como explica Antón Pacheco:

“Para la hermenéutica es imprescindible la categoría de tradición [...], esto es, una comunidad que mantiene vivo el Libro, que lo traslada y comunica añadiendo (la misma tradición es su proceso interpretativo) su propia fenomenización del sentido rescatado, mantenido y actualizado. La tradición es ya interpretación”⁽¹⁶⁾.

Por otra parte, añade a continuación:

“Una tradición sólo puede acaecer en el ámbito de una comunidad con la que tiene una relación de mutua correspondencia [...]. Sólo bajo estas dos categorías [-tradición y comunidad- ...] constitutivas de la hermenéutica es posible sustraerse a la letra muerta y a la petrificación del texto, mantener vivo el Libro [...]. Una vez más nos aparece el círculo hermenéutico, pues si bien es cierto que la tradición y la comunidad actualizan constantemente el texto, eso se debe a que la Palabra misma (Logos, Dabar-Menrá, Kalam) proporciona las condiciones de posibilidad (metafísicas, espirituales) para que se dé el desarrollo exegético que suponen la tradición y la modernidad”⁽¹⁷⁾.

Según la tradición islámica, cada siglo aparece en la comunidad un ‘renovador de la fe’ que vivifica la profecía. A esa idea se deben, por ejemplo, el título de la obra magna de Abū Ḥāmid al-Gazālī, el *Iḥyā* o ‘Vivificación’, o el sobrenombre de Ibn ‘Arabī -Muhyī l-Dīn, el ‘Vivificador de la religión’, que se proclama en su obra “heredero” (*wārit*) del Profeta, en conformidad con el hadiz según el cual “los sabios (*‘ulamā’*) son los herederos de los profetas”.

(15) Antón Pacheco, *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 18.

(16) Antón Pacheco, *Testigos*, p. 36.

(17) *Ibid.*

Tal vez Ibn Masarra formulase en algún momento una doctrina semejante acerca de la recepción y actualización de la profecía por parte de los *awliyā*², pero no parece probable, a juzgar por los textos, que recurriera a la polémica idea de adquisición o apropiación que más parece la reelaboración de recelosos detractores.
