

EL SUFÍ DE JIMENA Y PATRONO DE SALÉ, IBN 'ÁSIR, Y SU AFINIDAD CON LA ESCUELA CHADILÍ^(*)

Braulio JUSTEL CALABOZO
Universidad de Cádiz

Como es bien sabido, entre los grandes temas abordados por don Miguel Asín Palacios a lo largo de su vida, figura, como uno de los principales, el sufismo, sobre el que ha dejado estudios tan magistrales y tan divulgados como los siguientes: *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, "Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", *La espiritualidad de*

(*) Acerca de este personaje, publicamos un breve artículo en el suplemento cultural del "Diario de Cádiz" (Domingo, 21 de enero de 1990) bajo el título "Ibn Achir de Jimena, patrono de Salé".

Y sobre el tema que ahora desarrollamos, leímos una breve comunicación en el *III Congreso de Cultura Andalusí*, celebrado en El Cairo, del 11 al 14 de enero de este año 1992, en homenaje a don Miguel Asín Palacios. El presente artículo es una ampliación, documentada, de aquella comunicación, que permanece inédita.

Algazel y su sentido cristiano, Huellas del Islam (Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz), Vidas de Santones andaluces y Sādilie y alumbrados (**).

En esta última obra Asín Palacios hace una presentación, bien documentada, de la escuela chadilí, escuela que encarnó una de las tendencias sufies más relevantes del mundo islámico y, desde luego, la más importante del islam hispano-magrebí.

Aunque se trata de una obra póstuma e incompleta, en el mismo año de la muerte del gran maestro -1944- se inició su publicación en la revista *Al-Andalus*, y durante ocho años fueron sucediéndose las distintas entregas en otros tantos volúmenes (IX-XVI). A causa de esta dispersión y del reducido número de lectores a quienes llegaba dicha revista -como cualquiera otra de investigación-, el valiosísimo estudio de don Miguel no conoció la difusión que merecía. Afortunadamente, "Libros Hiperión" nos ha ofrecido en 1990 la edición facsímil de la serie en un solo volumen de cerca de 400 páginas, que va precedido de un interesante estudio introductorio de Luce López-Baralt. Si para nuestra edición crítica, traducción y estudio de la *Hidāya* de al-Rayrāyī leímos detenidamente la referida serie de fascículos de la revista y la utilizamos abundantemente en alguno de los capítulos de nuestro trabajo, para este breve artículo hemos hecho una nueva lectura, ahora por el volumen de Hiperión, al que, en su caso, remitimos.

En las cinco partes de dicha obra póstuma se trata, respectivamente, de los orígenes de la escuela chadilí, de sus características generales, de su ideario espiritual, del símil de los castillos y moradas, de la oración y sus efectos y, por último, de la doctrina del dejamiento espiritual.

En el último párrafo de la parte primera, don Miguel escribe:

"De esta manera el ideario šādilī, concebido en germen en al-Andalus, durante el siglo XII de

(**) En la bibliografía de base que ofrecemos al final, y a la que hacen referencia todas nuestras citas, se encontrarán los datos que completan la ficha de cada una de estas publicaciones y de todas las demás que hemos utilizado.

nuestra era, por *Abū Madyan* de Sevilla y sus maestros españoles y africanos, y desenvuelto y codificado a los dos lados del Estrecho por dos rifeños, *Ibn Maśīš* y *Abū-l-Hasan al-Ṣādilī*, y por un andaluz, *Ibn 'Abbād* de Ronda, ha logrado la máxima difusión por todo el orbe islámico, desde Marruecos hasta Oriente”⁽¹⁾.

Y debe de obedecer a un mero olvido la no mención de *Abū l-'Abbās al-Mursī*, al que en páginas anteriores había considerado como el discípulo predilecto y el heredero espiritual de *Abū l-Hasan al-Ṣādilī* y como el portavoz de esa gran escuela⁽²⁾.

A quien nunca cita entre los maestros chadilíes es a *Ibn 'Āsir*, que, a pesar de no declararse vinculado a escuela alguna, tuvo por discípulo a *Ibn 'Abbād* de Ronda y parece haber seguido -como trataremos de hacer ver- una doctrina y un estilo de vida espiritual de tipo básicamente chadilí.

Son numerosos los autores que se han ocupado, con mayor o menor extensión, de este singular personaje, como puede verse por la bibliografía de base que ofrecemos al final. Entre sus contemporáneos cabe señalar a los siguientes: *Muhammad b. Abī Bakr al-Hadramī*, *Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb*, *Ibn Qunfud*, *Ibn 'Abbād* de Ronda e *Ibn Marzūq*. Y por lo que respecta a los siglos posteriores: *Ibn Sa'd al-Tilimsānī* (m. 901/1496), *Ibn al-Qādī*, *Aḥmad Bābā al-Tunbuktī*, *al-Maqqarī*, *Ibn 'Āsir al-Hāfi*, *al-Nāsirī al-Salāwī*, *Muhammad b. 'Alī al-Dukkālī al-Salāwī*, *Lévi-Provençal*, *Paul Nwyia*, *Mohamed Benchekroun* y *'Abd al-Wahhāb b. Mansūr*.

De entre todos ellos hay que destacar a *al-Hadramī* (m. 787/1385), que conoció personalmente a *Ibn 'Āsir* -como fue también el caso de *Ibn al-Jatīb*, *Ibn Qunfud* e *Ibn 'Abbād* de Ronda- y cuya biografía del venerable personaje -que encabeza su repertorio, titulado *al-Salsal al-'adb wa-l-manhal al-ahlā* y dedicado al sultán benimerín *Abū Fāris 'Abd al-'azīz* (768/1367-774/1372), hijo de *Abū l-Hasan* y hermano de *Abū*

(1) p. 81.

(2) pp. 53 y 61.

'Inān- ha servido de fuente básica para la práctica totalidad de los restantes autores. *Al-Salsal*, publicado por Muhammad al-Fāsī en 1964, ha sido reeditado en 1988 por Muṣṭafā al-Nāyŷār en la editorial de la Biblioteca General al-Subayhiyya de Salé. Puesto de especial honor merece, asimismo, la monografía del homónimo de nuestro sufi, Ah̄mad Ibn 'Āšir al-Hāfi (1091/1680-1163/1750), titulada *Tuhfat al-zā'ir bi-ba'di manāqib al-hājjī Ahmad Ibn 'Āšir* y editada por primera vez en 1988, en la misma Subayhiyya, por Muṣṭafā Būšā'rā'. La *Tuhfa* recoge casi todos los datos suministrados por los autores anteriores, y ello la convierte en la biografía más completa del sufi de Jimena.

A base de las fuentes y obras de consulta que preceden y de algunas otras, y partiendo especialmente de la *Tuhfa*, trataremos de presentar los hechos más salientes de la vida de Ibn 'Āšir y los rasgos más significativos de su personalidad y de su espiritualidad. Cuando no facilitemos ninguna referencia concreta, se entenderá que se trata de hechos conocidos que pueden encontrarse fácilmente en la mayoría de las fuentes, sobre todo en la susodicha monografía de al-Hāfi. Por ser ésta, como acabamos de indicar, una buena recopilación de cuanta información encierran las fuentes anteriores, renunciamos de propósito a una sistemática y exhaustiva especificación documental.

Ibn 'Āšir nace, por los últimos años de nuestro siglo XIII, en Jimena (*Samīna*, *Simāna*, *Samniya* y hasta *Sumayna*) de la Frontera, pueblo de la provincia de Cádiz, muy cercano ya a la de Málaga, situado a unos 35 km de Algeciras –en dirección sur– y a 60 de Ronda –en dirección nordeste–. Por esas fechas –tras la batalla de las Navas de Tolosa y la caída de Córdoba, Jaén, Sevilla, Cádiz, Jerez y Arcos–, Jimena se encuentra en el verdadero centro de la frontera que, por la parte occidental del reino de Granada, separa a éste de los territorios cristianos. En Jimena pasa Ibn 'Āšir sus primeros años, aprende el Corán de memoria, cursa los estudios elementales y se entrega ya a la vida de piedad y a la práctica de la virtud.

Muy joven aún, y por razones que desconocemos, deja Jimena de la Frontera para establecerse en Algeciras (*al-Yazīra*

al-jadrā', de donde el gentilicio que también se le aplica a veces: *al-ŷazīrī al-jadrāwī*). Piensa, sin duda, que, ante la posible llegada inminente de los cristianos, la mejor solución es, no el refugiarse en el pequeño y frágil reino de Granada, sino el pasar directamente a África, y que el puerto de Algeciras es el lugar más idóneo para el embarque. En cualquier caso, en Algeciras pasa algún tiempo y durante él se dedica a enseñar el Corán y a conocer y tratar a grandes ascetas y místicos, como Abū Sarhān Sīdī Mas'ūd al-Ablah, que era considerado como uno de los más eminentes hombres de virtud de entonces y que daba la impresión de vivir fuera de sí y de estar inmerso en la contemplación y poseído por la fuerza del amor divino. Ibn 'Ásir se recoge a menudo en la mezquita, y allí lo visita Abū Sarhān, que lo hace objeto de un trato de gran familiaridad. Y es precisamente el consejo de este maestro espiritual el que le hace dejar la ciudad y cruzar el Estrecho. La versión que el propio Ibn 'Ásir ha dado de la circunstancia viene recogida por varios de sus biógrafos, especialmente por al-Hadramī y por al-Hāfi, que la presentan como sigue:

“Cuando se acercó el momento del sitio de Algeciras por los cristianos, [Abū Sarhān] vino a mí y me dijo: «Hermano, esta ciudad caerá pronto. Sal, pues, de ella antes de que le sobrevenga la aflicción». Así lo hice, dándole crédito y fiándome de la luz de su visión interior. Las cosas sucedieron, en efecto, como él dijo, y [la ciudad] cayó después de eso”⁽³⁾.

Haciendo aquí un inciso, podríamos puntualizar que, si realmente debiera entenderse que Algeciras cae inmediatamente después de la salida de Ibn 'Ásir -como parece interpretar el editor de *al-Salsal*⁽⁴⁾-, el hecho resultaría difícilmente

(3) *al-Salsal*, p.20; *Tuhfat al-zā'ir*, p.33.

(4) Mustafà al-Naŷyār añade, en efecto, al pasaje citado -y con ello termina el párrafo- las palabras; *muttasilan bi-jurūŷī 'an-hā* (“inmediatamente después de mi salida de ella”). Sin embargo, para el editor de la *Tuhfa*, estas palabras ini-

compaginable con otros acontecimientos posteriores, como insinúa el editor de la *Tuhfa*⁽⁵⁾. La ciudad de Algeciras es tomada por los cristianos en el año 744/1344 -concretamente la víspera del domingo de Ramos, por lo que, al ser convertida la mezquita en iglesia al día siguiente, ésta se pone bajo la advocación de nuestra Señora de la Palma-, y por esos años, e incluso antes, muere el maestro espiritual que Ibn 'Āṣir tuvo luego en Rabat, como veremos, y con el que pasó largo tiempo, habiendo hecho antes la peregrinación a La Meca y habiendo vivido una temporada en Mequínez y otra en Fez. Por estas razones, el editor de la *Tuhfa* se inclina a pensar que puede tratarse, no de la toma de Algeciras, sino de la de Tarifa (691/1292) -cosa poco probable, pues en ese caso Ibn 'Āṣir tendría que haber alcanzado una gran longevidad, hecho que no hace constar ninguno de sus biógrafos- o de la primera toma de Gibraltar (709/1309)⁽⁶⁾. En su *Musnad*, Ibn Marzūq escribe que Ibn 'Āṣir se instaló en Salé tras la toma de Algeciras⁽⁷⁾.

Sea cual fuere la fecha en que Ibn 'Āṣir sale de Algeciras, lo cierto es que pasa a Marruecos, hace la peregrinación a La Meca, retorna a Marruecos y reside algún tiempo en Fez y luego en Mequínez. Según nos dice Ibn Gāzī al-Miknāsī (m. 919/1413), en esta última ciudad había en su tiempo una conocida mezquita dedicada a Ibn 'Āṣir⁽⁸⁾, mezquita que, al parecer, se encontraba en el barrio de los Andalusies y que habría sido derruida con ocasión de las remodelaciones que el sultán Ismā'īl (1672-1727) mandó realizar cuando estableció allí su capital⁽⁹⁾.

Al llegar a este punto, al-Hadramī nos informa escuetamente de que Ibn 'Āṣir tenía una hermana en Mequínez -donde

cian el párrafo siguiente, referente al viaje de Ibn 'Āṣir a La Meca, y aparecen en esta forma: *wa-muttasilan bi-jurūyī-hi min-hā* ("E inmediatamente después de su salida de ella"); y continúa: *rahala wa-hāyā* ("emprendió el viaje y la peregrinación").

(5) p. 33, nota 28.

(6) p. 34, continuación de la nota 28 de la página anterior.

(7) p. 209 de la trad., y f. 50 del texto árabe.

(8) *al-Rawd al-hatūn*, p.56.

(9) *Tuhfat al-zā'ir*, p.34, n.31.

continuaba cuando él escribía, después de la muerte de Ibn 'Āsir- y otra en Jimena y que a la primera le había asignado el califa benimerín Abū 'Inān (1348-1358) una pensión vitalicia con la que podía vivir⁽¹⁰⁾. Y también aquí se plantearían -por lo ya comentado y por lo que luego veremos- problemas de tipo cronológico, en los que no vamos a entrar.

De Mequínez se traslada a Salé, para establecerse muy poco después en Rabat, en la zaguía del gran maestro sufi de Evora 'Abd Allāh al-Yābūrī, situada en la necrópolis de Sālla. El maestro le asigna allí una celda, lo tiene en la mayor estima, lo llama "muchacho virtuoso y feliz" e invita a los demás a imitarlo; y como el de Jimena no quiere vivir sino de su propio trabajo, le confía la enseñanza del Corán a los niños, con lo que se gana el cotidiano sustento.

Tras permanecer largo tiempo con el maestro de Evora, éste fallece y él se traslada a la otra orilla del río Bū Rāgrāg y se establece en la zaguía que, cerca de la mezquita mayor, tiene en Salé el maestro Abū Zakariyyā' y se aloja en la vivienda del prepósito de la misma y discípulo del maestro saletino, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Isā.

En Salé se gana la vida copiando y encuadernando un libro de *hadīt* por el que siente especial predilección: el *Kitāb al-'umda*, libro que habría que identificar -como lo hacen los editores de *al-Salsal* y de la *Tuhfā*⁽¹¹⁾- con el *Kitāb al-'umda fī l-ahkām fī ma'ālim al-halāl wa-l-harām 'an jayr al-anām 'alay-hi l-salām*, de Taqī al-Dīn b. Surūr al-Muqaddasī (m. 600/1203), y no con el *Kitāb al-'umda fī dīkr al-nabī sallā llāh 'alay-hi wa-sallama wa-l-julafā'* *ba'da-hu* de Muḥammad al-Ansārī al-Burī al-Tilimsānī (m. 681/1282). Con lo poco que gana tiene para subsistir. Es un hombre de gran austeridad: viste muy pobemente, practica el ayuno un día sí y otro no, y él mismo muele el trigo, amasa la harina y cuece el pan. Con lo sobrante de sus escasos ingresos puede incluso comprar una tierra de cultivo -que uno de sus compañeros le ara y que le produce el trigo necesario para sus necesidades- y hasta tiene para adqui-

(10) *al-Salsal*, p. 20.

(11) p. 21, n.16 y p. 36, n.40, respectivamente.

rir una casa en la parte noroeste de la ciudad. Es en ésta donde alcanza enorme celebridad, y a ella afluven, en gran número, compañeros y aspirantes sufies, y ello a pesar de su tendencia a la soledad, de su amor al aislamiento y de su repugnancia a la popularidad.

Allí lo visita, durante su destierro de Granada, el gran polígrafo de Loja Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb, que sale del encuentro profundamente impresionado. En su *Nufāda* lo designa con el nombre de santo, tiene por favor divino el poder vivir cerca de él y lo considera como una de las bendiciones y maravillas del país:

هذا الوليّ الذي منْ آللّه بجواره وجعله منْ برّكات هذا البلد
وآثاره⁽¹²⁾

Y en la misma obra lo recuerda nuevamente en la casida de cuarenta y nueve versos y de metro *ramal* que compone estando ya de vuelta en Granada y que desde allí envía a Salé, donde permanecía su familia. La casida empieza:

خدعَ الشَّوْقُ قُوَادِي فَانْخَدَعَ * أَفْلَا أَقْصَرَ شَيْئاً وَآرْتَدَعَ⁽¹³⁾

En ella menciona a diez personalidades de Salé, empezando por Ibn 'Āsir, a quien hace referencia en el verso trigésimo primero:

بُوكِيَ اللّهُ فَابْدَأْ وَاقْصِدْ * وَاحِدُ الْأَحَادِ فِي بَابِ الْوَرَعَ⁽¹⁴⁾

En dicha casa lo visita, asimismo, su biógrafo al-Hadramī⁽¹⁵⁾, a comienzos del mes de *rayyab* del año 763/1362,

(12) *Nufādat al-ŷirāb*, t. III, p. 87 y nota 15 -en p. 103-.

(13) *Ibíd.*, p. 226.

(14) *Ibíd.*, p. 227 y nota 102 -en p. 270-. El verso es reproducido en la *Tuhfat al-zā'ir*, donde la última palabra del primer hemistiquio es وابتدر en vez de واقتصر (p. 35) -como también sucede en *A'lām al-Magrib al-'arabī* de 'Abad al-Wahhāb b. Mansūr, t. IV, p.347-, y el editor puntualiza, equivocadamente, que se trata el verso nº32 (*ibíd.*, n.32).

(15) *al-Salsal*, p. 21.

yendo acompañado de un numeroso grupo de devotos de Fez y de Mequínez. Y en ese mismo año le hace una visita otro de sus biógrafos, el argelino Ibn Qunfudde Constantina, que también queda edificado por la singular piedad del de Jimena, al que luego le dedicará unos sustanciosos pasajes en su conocida *rihla* titulada *Uns al-faqīr wa-'izz al-haqīr*⁽¹⁶⁾.

Quien no logra ser recibido es el califa Abū 'Inān, que en el año 756/1355 lo intenta por todos los medios, presentándose incluso a la puerta de su casa y esperando allí pacientemente y enviándole luego a uno de sus hijos con una carta en la que le suplicaba que le concediera audiencia⁽¹⁷⁾. Esta negativa puede obedecer a que Ibn 'Asír era, como nos dice Ibn Qunfud⁽¹⁸⁾, muy reacio a tratar con la gente y en especial con las personas investidas de autoridad; pero tal vez quepa pensar que no había visto con buenos ojos que Abū 'Inān se hubiera levantado contra su padre, Abū l-Hasan, y que le hubiera disputado el trono durante los tres últimos años de la vida de aquél. Abū 'Inān acepta la negativa y se contenta con la carta que Ibn 'Asír le dirige, y contesta a ella. En la suya, Ibn 'Asír le dice que no se considera digno de recibir su visita y que le va a dar algunos consejos, pensando sólo en complacer al Señor y no en recibir de las criaturas riquezas ni honores, ya que a él le basta con el Altísimo. Acto seguido empieza a desgranar toda una serie de exhortaciones, de tipo fundamentalmente religioso, tomadas del Corán, de la zuna y de importantes maestros espirituales. Hacia el final, le recomienda la lectura de los dos tratados clásicos de sufismo de al-Muḥāsibī: *al-Ri'āya* y *al-Nasā'iḥ*. Al leerla, Abū 'Inān se convence de que definitivamente no podrá visitar a Ibn 'Asír y, embargado por una profunda tristeza, exclama: "Este es uno de los santos de Alá, que Alá no nos permite ver"⁽¹⁹⁾. En su respuesta, el califa se muestra agradecido por los consejos que le ha dado y le promete que pondrá el mayor empeño en seguirlos⁽²⁰⁾.

(16) pp. 7-10.

(17) *Uns al-faqīr*, p. 9; *Tuhfat al-zā'ir*, pp. 48s. y 56.

(18) *Uns al-faqīr*, p. 9.

(19) *Tuhfat al-zā'ir*, p. 61.

(20) El texto de ambas misivas viene recogido -con algunas variantes- por diversos

Muy distinta suerte corre el andalusí Ibn ‘Abbād de Ronda, que no sólo consigue ver al sufi de Jimena, sino que convive con él en Sále durante años, hasta la muerte de éste, y, tras convertirse en el preferido y más insigne de sus numerosos discípulos, llega a ser una de las más ilustres figuras de la escuela chadilí y de toda la espiritualidad musulmana del siglo XIV.

Lo que no hemos podido confirmar en modo alguno es que Ibn ‘Āśir estuviera en Granada y que allí impartiera docencia, como escribe René Pérez⁽²¹⁾. Nos parece seguro que se trata de una simple confusión con algún otro personaje.

Aunque no se conoce ninguna obra de Ibn ‘Āśir, era reputado por sus sólidos conocimientos, no sólo en materia de sufismo, sino también de derecho musulmán. Su contemporáneo, el célebre jurista tunecino Ibn ‘Arafa (m. 803/1401), decía de él que era una de las dos personalidades más eminentes de su tiempo⁽²²⁾. La otra sería el místico tunecino Abū l-Hasan ‘Ali al-Muntasir, muerto en el año 743/1342⁽²³⁾.

Con enorme aureola de santidad muere Ibn ‘Āśir en el mes de *rayjab* del año 764/ abril-mayo del 1363, según al-Hadramī⁽²⁴⁾ y la mayoría de los biógrafos⁽²⁵⁾ o en el año siguiente, según Ibn Qunfud⁽²⁶⁾. Esa aureola va en continuo aumento después de su muerte: su fama de taumaturgo se extiende por todo el país, de los puntos más lejanos llegan peregrinos a su tumba, y su intercesión se considera particularmente eficaz para sanar las enfermedades mentales. Los saletinos hacen de

autores, entre ellos al-Ḥāfi (*Tuhfat al-zā’ir*, pp. 56-61 y 61-63, respectivamente) y ‘Abd al-Wahhāb b. Mansūr (*A’lām al-Magrib al-‘arabī*, t. IV, pp. 347-350 y 350-352).

(21) *Ibn Khaldūn: La Voie et la Loi*, p. 29.

(22) *Tuhfat al-zā’ir*, p. 48, citando la *Kifāyat al-muhtāy* de Ahmad Bābā.

(23) *Tuhfat al-zā’ir*, p. 55, n.181.

(24) *al-Salsal*, p. 25.

(25) Por ejemplo, al-Ḥāfi (*Tuhfat al-zā’ir*, p. 43), al-Wanṣarīsī (*Wafayāt*, p. 124) y ‘Abd al-Wahhāb b. Mansūr (*A’lām al-Magrib al-‘arabī*, t. IV, p. 352).

(26) *Šaraf al-tālib*, p. 83. Ibn al-Qādī opta por la primera fecha en la *Durrat al-hijyāl*, aunque es consciente de que también se baraja la segunda (t. I, p. 149), y da sólo la segunda en la *Yādūt al-iqtibās* (t. I, p. 53).

él uno de los patrones de la ciudad, y -como escribe al-Dukkālī- sobre su sepultura se erige, en tiempos del sultán 'alawī 'Abd Allāh b. Ismā'īl (1729-1757), una cúpula-mausoleo, terminada en el año 1733, y en tiempos del sultán 'Abd al-Rahmān (1822-1859) se construye en torno a ella un centro hospitalario con una treintena de habitaciones, una pequeña mezquita y dos salas de abluciones -una para los hombres y otra para las mujeres-, provistas de agua corriente, siendo terminada la obra en el 1831⁽²⁷⁾. En nuestros días, el conjunto sigue en pie, sus distintos servicios continúan siendo utilizados, allí se celebran solemnes fiestas de carácter popular -como la procesión de las candelas- en las fechas del nacimiento del Profeta y son constantes las visitas de los devotos de Salé y de la vecina Rabat e incluso de lugares situados a muchos kilómetros de distancia.

Para la población femenina, tradicionalmente recluida en el hogar, las visitas a santuarios y cementerios han sido siempre un buen pretexto para asomarse al exterior sin que su reputación sufra menoscabo. Y Salé no es una excepción en este aspecto. Al contrario, a lo largo de los siglos ha sido una ciudad de ascetas y de místicos, de arraigadas devociones y de grandes fiestas patronales; y la mujer saletina ha sido y es particularmente dada a todo tipo de prácticas devotas. A ello alude, entre otros, la etnóloga y socióloga neerlandesa Fenneke Reysoo en su recentísima publicación *Pèlerinages au Maroc: fête, politique et échange dans l'islam populaire*, de la que traducimos el pasaje siguiente:

"La visita al santuario es, para muchas mujeres de Salé, una salida semanal. Tiene función de recreo. En el santuario de Sidi ben Achir, situado al borde del Océano, las mujeres afluyen el viernes y beben el té en el cementerio dentro del recinto sagrado. Para las mujeres casadas, es una ocasión de encontrarse con otras mujeres; para las que son

(27) *al-Ithāf al-waŷīz*, p. 62.

divorciadas o viudas, es un paseo público que no daña su reputación; y para las jóvenes y adolescentes, es un lugar de encuentro y un pasatiempo divertido”⁽²⁸⁾.

Aunque Ibn ‘Āšir aparece, durante toda su vida, como un independiente, que no está afiliado a ninguna orden sufí, ni se declara seguidor de ninguna escuela, lo que de él sabemos nos permite situarlo mucho más cerca de una que de otra de las dos grandes corrientes místicas que en su tiempo prevalecían en el Magreb y al-Andalus: la chadilí clásica y la de Ibn ‘Arabī, o, si preferimos, el sufismo ascético y el sufismo esotérico o extático. Y a este respecto conviene tener presente que los últimos años de la vida de Ibn ‘Āšir coinciden prácticamente con la gran polémica que surge en Granada sobre la cuestión de si es necesario tener un maestro para iniciarse en la vía sufí o si basta con la lectura privada de los manuales consagrados de espiritualidad, polémica que sube de tono por el año 1373 y que motiva el planteamiento por escrito de la cuestión por parte de Abū Ishāq al-Šātibī (m. 790/1388) y la conocida y bien matizada respuesta del insigne Ibn Jaldūn en su *Sīfā’ al-sā’il li-tahdīb al-masā’il*, sintetizada por Nwyia en su *Ibn ‘Abbād de Ronda*⁽²⁹⁾ y a la que personalmente hemos hecho referencia en nuestra introducción a la *Hidāya* de al-Raŷrāŷī⁽³⁰⁾ y en alguna otra ocasión, y que podría reducirse a lo siguiente: Hay tres clases o categorías de sufismo: el primitivo, el ascético y el extático. En la primera de ellas el maestro espiritual no es necesario, pero sí deseable; en la segunda es relativamente necesario; y en la tercera lo es absolutamente. Pues bien, todo parece indicar que no es en el sufismo extático -o esotérico- donde hay que situar a Ibn ‘Āšir, sino en una de las otras dos categorías o a caballo entre ambas, y que su doctrina y su estilo de vida son claramente más afines a la moderada escuela chadilí que a la más extremista de Ibn ‘Arabī, Ibn Sabīn y Suštarī.

(28) p. 69.

(29) pp. XLVIII-LIV.

(30) pp. 54s.

En efecto, a la austeridad de vida de Ibn 'Āsir, a su búsqueda de la soledad -gustaba de aislarse y darse a la metidación en el gran cementerio de las afueras de Salé, donde luego se levantaría su mausoleo-, a su huida de la notoriedad y a su repugnancia por cualquier tipo de protagonismo, hay que añadir su propia visión de la vida espiritual, sus preferencias entre los distintos tratados de sufismo, la vinculación doctrinal y de escuela de su principal discípulo, el chadilí Ibn 'Abbād, etc.

A más de uno de estos aspectos hace referencia el siguiente pasaje de *al-Salsal*, reproducido luego por la *Tuḥfa*, que traducimos así:

“A pesar de que sus compañeros reconocían su señorío y grandeza, él no se tenía por superior a ellos, sino que los trataba con toda consideración, se sentaba con ellos donde encontraba sitio y los llamaba por la *kunya* y no por el nombre. A menudo les repetía: O compañeros, yo no soy sino uno de vosotros. No soy vuestro jeque ni vuestro maestro. Tenéis que leer los libros de los sabios y lo que han escrito los hombres ilustres y eminentes. Que nadie me imite en aquello en lo que no encuentre fundamento en los libros de los sabios. Yo no soy un modelo, ni un imán que haya que seguir, sino únicamente un simple musulmán”⁽³¹⁾.

A renglón seguimos leemos que a menudo recomendaba huir de la maledicencia y de la calumnia, dar buenos consejos y esforzarse en seguir la zuna (*sunna*) y en evitar las innovaciones peligrosas (*bida'*). Un poco más adelante precisa que su habitual estado de espíritu era el *qabd* (angustia del corazón) y que sólo ocasionalmente se encontraba en el de *bast* (ensanchamiento o dilatación del corazón)⁽³²⁾. A sus aspirantes les repetía frecuentemente que no se durmieran noche alguna sin

(31) *al-Salsal*, p. 23; *Tuḥfat al-zā'ir*, p. 40.

(32) *al-Salsal*, p. 24; *Tuḥfat al-zā'ir*, p. 42.

haber hecho antes examen de conciencia, como él mismo hacia siempre⁽³³⁾. Y en este mismo orden de cosas habría que situar su exagerada escrupulosidad de conciencia, que, en sus últimos años, le hacía tener aún remordimientos por dos hechos triviales y hasta ridículos que, en su juventud, le habían ocupado en Jimena o en Algeciras:

“Hasta ahora le sigo pidiendo perdón a Dios, el Excelso, por dos cosas que me sucedieron cuando vivía en al-Andalus. Fue que pasaba yo un día, montado en un asno, por un camino situado entre dos sembrados, el uno a la derecha y el otro a la izquierda, y estaba temiendo que el animal se abalanzara sobre algo de aquel sembrado; y, efectivamente, me venció una vez y se llevó un poco, sin que yo supiera quién era el dueño, para pedirle que me lo condonara. Hasta el día de hoy, cada vez que me acuerdo de eso, le pido perdón a Dios para el dueño y para mí.

Otro día, iba yo por un camino a la hora del calor. Estaba muerto de sed, y no había agua por allí. Me encontré entonces con un muchacho que llevaba un cántaro de agua en la mano. Le pedí que me diera de beber, y así lo hizo. Pero, por el exceso de sed, me olvidé de preguntarle, antes de beber, lo que le pregunté después: «¿de quién es el cántaro?». Me respondió que no era suyo. Y no pude encontrar al dueño. Hasta el presente le sigo pidiendo perdón a Dios para él y para mí”⁽³⁴⁾.

Dentro de sus profundos conocimientos de derecho islámico (*fiqh*), era un gran especialista en la cuestión de lo lícito y lo ilícito (*al-halāl wa-l-harām*), cuestión que cobró notorio auge en todo el Magreb gracias a él⁽³⁵⁾.

(33) *al-Salsal*, p. 28; *Tuhfat al-zā’ir*, p. 48.

(34) *al-Salsal*, p. 30; *Tuhfat al-zā’ir*, p. 51.

(35) *Tuhfat al-zā’ir*, p. 39.

También Ibn al-Jatīb nos ofrece un buen retrato del sufi de Salé -donde él vivió durante su destierro- en un breve pasaje de su *Nuṣādat al-ŷirāb*, cuyo texto es reproducido -con algunas variantes- en distintas biografías de Ibn 'Āsir, por ejemplo en la *Tuhfa*, de la que extractamos y traducimos estas líneas:

“En Salé me encontré con uno de los santos del Altísimo, el gran asceta [...] Abū l-‘Abbās sayyidī Aḥmad Ibn ‘Āsir, el algecireño. A pesar de lo difícil que era verlo, por su poca accesibilidad y por el enorme respeto que inspiraba, el Altísimo me facilitó su encuentro al instante. Estaba sentado entre las tumbas en el descampado contiguo al mar. Era un hombre sombrío, miserablemente vestido, cabizbajo, taciturno, sumamente retraído y solitario [...] y muy cuidadoso de no exponerse al peligro de pecado [...]”⁽³⁶⁾.

Y otro Ibn al-Jatīb -éste de Constantina, ya citado, y conocido, como queda dicho, por Ibn Qunfud-, que también fue recibido por Ibn 'Āsir, escribe de él estas líneas, que constituyen un gran elogio:

“Su vía sufi (*tariqa*) consistía en poner ante sus ojos el *Ihyā' 'ulūm al-dīn* y en seguir sus enseñanzas con seriedad, aplicación, sinceridad y docilidad; y él en persona era la prueba viviente de esa vía”⁽³⁷⁾.

E Ibn 'Abbād, por su parte, no era menos categórico a la hora de considerar la vía seguida por su maestro como criterio infalible de vida espiritual:

“Tengo por seguro que quien se aparte hoy del camino trazado por mi señor el *hājjī* Ibn ‘Āsir -que

(36) *Nuṣādat al-ŷirāb*, t. II, p. 379; *Tuhfat al-zā'ir*, pp. 63s.

(37) *Uns al-faqīr*, p. 9; *Tuhfat al-zā'ir*, p. 49.

Dios esté satisfecho de él- en su comportamiento externo e interno con el Altísimo y con los hombres, es de sospechosa condición y sus obras carecen de valor, pues toda la conducta de aquél se ajustaba al pie de la letra a las exigencias de la ley religiosa, sin exceso ni defecto”⁽³⁸⁾.

Una de sus máximas favoritas era: “La ciencia sin las obras es como un árbol sin fruto”⁽³⁹⁾; y otra: “No hay que darse a las prácticas supererogatorias sin antes haber cumplido con las obligatorias”⁽⁴⁰⁾.

Los tratados cuya lectura recomendaba y que él mismo leía asiduamente eran los del sufismo más ortodoxo: la *Ri‘āya*⁽⁴¹⁾ y *al-Nasā‘ih*⁽⁴²⁾ de al-Muḥāsibī, el *Qūt al-qulūb* de Abū Tālib al-Makkī⁽⁴³⁾ y el *Ihyā*’ de Algacel⁽⁴⁴⁾. De *al-Nasā‘ih* se nos dice que era para Ibn ‘Āṣir como su propia sangre⁽⁴⁵⁾, y le aconsejó su lectura, así como la de la *Ri‘āya*, al propio califa Abū ‘Inān en la carta que, como queda dicho, le dirigió desde Salé⁽⁴⁶⁾.

Si comparamos todas estas características del sufismo de Ibn ‘Āṣir con las propias de la escuela chadilí más auténtica, vemos que la coincidencia es palmaria. Y si tenemos en cuenta qué su principal discípulo, Ibn ‘Abbād de Ronda, es considerado como uno de los máximos representantes de dicha escuela -según queda indicado-, no parece arriesgado pensar que, si bien Ibn ‘Āṣir no estaba afiliado a ninguna escuela oficialmente, de hecho era, por su vida y por sus principios doctrinales, un verdadero chadilí, que constituiría, así, el eslabón entre los grandes maestros que le precedieron -Abū Madyan (m. 594/1198), ‘Abd al-Salām b. Maṣīṣ (m. 622/1225), Abū l-

(38) *Tuhfat al-zā‘ir*, p. 52.

(39) *Ibíd.*, p. 38.

(40) *Ibíd.*, p. 48.

(41) *Ibíd.*, pp. 39, 46 y 60.

(42) *Ibíd.*, pp. 36 y 60.

(43) *Ibíd.*, pp. 39s.

(44) *Ibíd.*, p. 40.

(45) *Ibíd.*, p. 39.

(46) *Ibíd.*, p. 60; *A‘lām al-Magrib al-‘arabī*, t. IV, p. 350.

Hasan al-Šādilī (m. 656/1258), Abū l-‘Abbās al-Mursī (m. 686/1287) e Ibn 'Atā' Allāh de Alejandría (m. 709/1309)- y el no menos grande que le siguió: Ibn 'Abbād de Ronda (m. 792/1390). Y el jalón siguiente estaría representado por el autor de la ya mencionada *Hidāya* y discípulo de Ibn 'Abbād: Abū Hafs 'Umar b. Mūsā b. Muḥammad al-Raŷrāŷī, quien, de hecho, escribe en esta obra: "En la ciudad de Salé residía el señor de las gentes de su época, por su saber y su devoción, y el elegido de Dios, por su piedad y su ascetismo, el maestro de mi maestro, el *hājjī* Abū l-‘Abbās Ibn 'Ásir"⁽⁴⁷⁾.

Así pues, a esa destacada aportación de al-Andalus en grandes maestros chadilíes -Abū Madyan de Cantillana, Abū l-‘Abbās de Murcia, e Ibn 'Abbād de Ronda-, en la que tan fundamentalmente insiste don Miguel Asín, habría que añadir otra figura de gran relieve: la de Abū l-‘Abbās Ahmad b. Muḥammad b. 'Umar Ibn 'Ásir al-Anṣārī al-Andalusī al-Šamīnī al-Ŷazīrī al-Jadrāwī al-Salāwī.

Ibn 'Ásir fue uno más de los muchos musulmanes que, habiendo nacido en al-Andalus, se trasladaron al país vecino en una época en la que el islam español tocaba a su fin. Allí gozó de la tranquilidad que aquí ya no podía encontrar, y en la otra orilla del Estrecho alcanzó la celebridad que, en tiempos más propicios, habría conseguido en ésta.

BIBLIOGRAFÍA DE BASE

‘ABD AL-WAHHĀB B. MANSŪR, *A'lām al-Magrib al-‘arabī*, t. IV, Rabat 1986.

AHMAD BABA AL-TUNBUKTI, *Nayl al-ibtihāj*, El Cairo 1932.

- *Kifāyat al-muhtāj*, ms. Bibl. Nac. de París, nº 4628.

ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914.

- *El Islam cristianizado. Estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Madrid 1931.

(47) f. 24.

- "Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", *al-Andalus* 1 (1933) 7-79.
 - *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid-Granada 1935.
 - *Huellas del Islam (Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz)*, Madrid 1941.
 - "Šādilíes y alumbrados", *al-Andalus*, 9-16 (1944-1951). Edición, en un volumen, con estudio introductorio por Luce López-Baralt, Madrid 1990.
 - *El místico murciano Abenarabí. Monografías y Documentos. I: Autobiografía cronológica*, Madrid 1925; II: *Noticias autobiográficas de su "Risalat al-cods"*, Madrid 1926.
- al- DUKKĀLĪ, Muh. b. 'Alī, *al-Ithāf al-waŷīz: Ta'rij al-'udwatayn*, ed. de Muṣṭafā Būšā'rā', Salé 1986.
- FAURE, Adolphe, "Ibn 'Ashir", art. en EI², III, 742.
- al-HADRAMĪ, *al-Salsal al-'adb wa-l-manhal al-ahlā*, ed. de Muṣṭafā al-Nāyŷār, Salé 1988.
- al-HAFĪ, Ibn 'Ašir, *Tuhfat al-zā'ir bi-manāqib* [sic, por *bi-ba'd manāqib*] *al-hāyyū* Ahmad Ibn 'Ašir, ed. de Muṣṭafā Būšā'rā', Salé 1988.
- IBN GAZĪ AL-MIKNĀSĪ, *al-Rawd al-hatūn fī ajbār Miknāsa al-zaytūn*, ed. de 'Abd al-Wahhāb b. Mānūr, Rabat 1964.
- IBN AL-JATĪB, Lisān al-Dīn, *Nufādat al-ŷirāb fī-ŷulālat al-igtrāb*, ed. de la parte II por Ahmad Mujtār al-Abbādī, Casablanca 1967, y de la III por Sa'diyya Fāgiya, Casablanca 1989.
- IBN MARZŪQ, *Musnad* (citamos por: M^a Jesús Viguera, *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Hasan, sultán de los benimerines*, Estudio, traducción, anotación e índices anotados, Madrid 1977).
- IBN AL-QADĪ, *Durrat al-hiŷāl*, El Cairo-Túnez 1970.
- *Ŷadwat al-iqtibās*, Rabat 1974.
- IBN QUNFUD, *Uṣṣ al-faqīr wa-'izz al-haqīr*, ed. Muḥammad al-Fāsī, Rabat 1965.
- *Šaraf al-tālib fī asnā l-matālib*, en "Alf sana min al-wafayāt", ed. crítica de Muhammad Hayyī, Rabat 1396/1976.
- IBN ZAYDĀN, *Ithāf a'lām al-nās bi-ŷamāl ajbār hādirat Miknās*, Rabat 1933.
- JUSTEL CALABOZO, B., *La Hidāya de al-Raŷrāŷī (un Espejo de Príncipes medieval)*. Edición crítica, traducción y estudio, Madrid 1983.
- "Influences d'al-Andalus dans la *Hidāya* de al-Raŷrāŷī", en *Le patrimoine andalou dans la culture arabe et espagnole* (Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol), Túnez 1991.

- al-KATTĀNĪ, Muḥ. b. Ya'far, *Salwat al-anfās*, litogr. en Fez, 1989.
- 'Abd al-Hayy, *Fihris al-fahāris*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut 1982.
- LÉVI-PROVENÇAL, E., *Les historiens des Chorfa*, París 1922.
- al-MAQQARĪ, *Nafh al-ṭūb*, ed. al-Biqā'ī, Beirut 1986.
- al-NĀSIRĪ al-SALĀWĪ, *Kitāb al-istiqṣā'*, Casablanca 1954.
- NWYIĀ, Paul, *Ibn 'Abbād de Ronda*, Beirut 1961.
- PÉREZ, René, *Ibn Khaldūn: La Voie et la Loi ou Le Maître et le Juriste*, Traduit de l'arabe, présenté et annoté, París 1991.
- REYSOO, Fenneke, *Pèlerinages au Maroc: fête, politique et échange dans l'islam populaire*, París-Neuchâtel 1991.
- al-WANṢARĪ, Ahmad, *Wafayāt*, en "Alf sana min al-wafayāt", ed. critica de Muhammad Ḥaŷyī, Rabat 1396/1976.