

**UNA MIRADA A LA ESPIRITUALIDAD DESDE EL S. XIV:
IBN ḤALDŪN Y SU VISIÓN DEL SUFISMO DE IBN AL- HAṬĪB***

**A LOOK AT SPIRITUALITY FROM THE 14TH CENTURY:
IBN ḤALDŪN AND HIS VISION OF IBN AL- HAṬĪB'S SUFISM**

**UM OLHAR SOBRE A ESPIRITUALIDADE DO SÉCULO XIV:
IBN ḤALDŪN E A SUA VISÃO DO SUFISMO DE IBN AL- HAṬĪB**

GRACIA LÓPEZ ANGUITA**

Universidad de Sevilla

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p.160-175>

Resumen

Ibn Ḥaldūn dedica parte del libro sexto de su *Muqaddima* al sufismo además de una obra -*Šifā' al-sā'il*- consagrada completamente a esta disciplina. El lugar ocupado por esta ciencia -que aparece a menudo compartiendo ámbito con la magia- está determinado por el modelo epistemológico jalduniano y la condena de ciertas doctrinas y prácticas con ella relacionada posee una dimensión social y política más allá de la caracterización puramente herética. Su obra nos ofrece una mirada al sufismo de su época de entre cuyas figuras descuella el granadino Ibn al-Ḥaṭīb, a quien le unía una estrecha amistad. Basándonos en su *Muqaddima*, *Ta'rīf* y *Šifā'* trataremos de dilucidar cuál era su opinión acerca del sufismo del visir granadino.

Palabras clave

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufismo, *Šifā' al-sā'il*, Epistemología, Ibn al-Ḥaṭīb.

Abstract

Ibn Ḥaldūn devotes part of the sixth book of his *Muqaddima* to Sufism in addition to a work -*Šifā' al-sā'il* - devoted entirely to this discipline. The place occupied by this science - which often appears to share a field with magic - is determined by the Khaldunian epistemological model, and

* Fecha de recepción: 11/9/2024. Fecha de evaluación: 14/10/2024. Fecha de aceptación definitiva: 22/10/2024.

** Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Filologías Integradas de la Facultad de Filología. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2635-3149> . C/ Palos de la Frontera, s/n, 41004, Sevilla, España. E-mail: glopezanguita@us.es

Esta investigación se ha desarrollado en el marco de los proyectos "Género y santidad: Experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán) MCIN-AEI PID2019-104300GB/I00 y por fondo FEDER Una manera de hacer Europa e "Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (Siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología" MCIN-AEI PID2023-151079OB-I00.

the condemnation of certain doctrines and practices related to it has a social and political dimension beyond the purely heretical characterisation. His work offers us a glimpse into the Sufism of his time, among whose figures the Granada-born Ibn al-Ḥaṭīb, with whom he had a close friendship, stands out. Based on his *Muqaddima*, *Ta'rīf* and *Šifā'* we will try to elucidate his opinion about the Sufism professed by the vizier from Granada.

Keywords

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufism, *Šifā' al-sā'il*, Epistemology, Ibn al-Ḥaṭīb.

Resumo

Ibn Ḥaldūn dedica parte do sexto livro do seu *Muqaddima* ao sufismo, para além de uma obra - *Šifā' al-sā'il* - inteiramente dedicada a esta disciplina. O lugar ocupado por esta ciência - que muitas vezes parece partilhar um campo com a magia - é determinado pelo modelo epistemológico khalduniano, e a condenação de certas doutrinas e práticas com ela relacionadas tem uma dimensão social e política que ultrapassa a caracterização puramente herética. A sua obra oferece-nos um vislumbre do sufismo do seu tempo, entre cujas figuras se destaca Ibn al-Ḥaṭīb com quem manteve uma estreita amizade. Com base nos seus *Muqaddima*, *Ta'rīf* e *Šifā'* tentaremos elucidar a sua opinião sobre o sufismo do vizir de Granada.

Palavras chave

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufismo, *Šifā' al-sā'il*, Epistemologia, Ibn al-Ḥaṭīb.

1. Introducción

Para Ibn Ḥaldūn, la austeridad y el ascetismo se encontraban entre las virtudes de épocas pasadas que hacían que una sociedad fuera perfecta. Patricia Crone ha puesto de relieve esta idea, común en el medievo islámico, de la pobreza como guardiana de la virtud y Robert Irwin, por su parte, se ha referido a ello como utopía primitivista.¹ El misticismo era parte integrante y natural de esa utopía del islam de los ancestros a la que era deseable retornar. El sufismo (y la magia) pertenecían al grupo de ciencias en las que, según Ibn Ḥaldūn, opera el alma y no la razón, y tanto una como otra poseen peligros potenciales para el equilibrio sociopolítico del estado, como veremos más adelante.

El tunecino dedica varios capítulos de la Sexta Parte² de la *Muqaddima*, “Los distintos tipos de ciencias y métodos de enseñanza”, a sufismo, interpretación de los sueños, magia y talismanes, ciencia de las letras, *zā'irġa*, alquimia y astrología.³ En el capítulo cincuenta y dos de la Tercera Parte, vuelve a hablar sobre la técnica del *ġafr* al hilo de las doctrinas fatimíes expuestas en el capítulo inmediatamente anterior.⁴ Además de lo contenido en la *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn redactó un tratado completo sobre sufismo titulado *Šifā' al-sā'il li-tadhīb al-masā'il* dentro del cual incluye también un capítulo sobre magia. Estamos de acuerdo con Asatrian⁵ en que la refutación que Ibn Ḥaldūn hace

¹ IRWIN, 2018, p. 50. CRONE, 2005, 318-9.

² Capítulos 16, 26, 27, 28, 29 y 32.

³ IBN ḤALDŪN, 2002, 918-940; 972-1033 y 1043-1058.

⁴ *Ibidem*, 681-702.

⁵ V. MUSHEG ASATRIAN, 2003, 73-123.

de determinadas doctrinas y corrientes de estos ámbitos tiene como finalidad la salvaguarda del estado, pero ni el interés que Ibn Ḥaldūn muestra hacia estas disciplinas es desdeñable ni el conocimiento que tiene de ellas es superficial. Algunos investigadores como Allen Fromherzt⁶ califican como obsesiva la atención prestada por el tunecino a lo sobrenatural y destacan el “deeply non-modern aspect” de este interés jalduniano, mientras que para otros como Malik Mufti⁷, esto no supone una merma del racionalismo que caracteriza a Ibn Ḥaldūn porque lo que el autor hace es, fundamentalmente, refutar estos saberes. Agudamente, algunos estudiosos que ven en Ibn Ḥaldūn una actitud anti-esotérica, la definen, no como un rasgo de modernidad, sino de reaccionarismo: “Ibn Ḥaldūn appears here not as a man ahead of his time but as a conservative, fideistic voice (...) his warnings left unheeded by early modern dynasts eager to use the occult sciences as a tool for political advancement- and a basis for their increasingly frequent claims to *millennial sovereignty*”.⁸ La suya -como afirma Melvin-Koushki- parece ser la última gran crítica hecha al ocultismo por parte de la tradición intelectual árabe clásica.

2. Ibn Ḥaldūn y el sufismo

Ibn Ḥaldūn se formó en sufismo con Abū ‘Abd Allāh al-Maqqarī (m. ca. 758/1356) y Abū Mahdī ‘Isā Ibn al-Zayyāt, maestros también de Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374) con quien trabajó amistad en el exilio de este último en Marruecos y mantuvo correspondencia posteriormente, y de cuya obra sufí *Rawḍat al-ta’rīf* trae a colación algunos versos en la *Muqaddima*. Ambos autores, sobre cuya relación volveremos más adelante, tuvieron como maestros a al-Maqqarī y a Ibn al-Zayyāt y son tantas las similitudes entre ellos que podría decirse que vivieron vidas paralelas.

Para redactar la *Muqaddima* y el *Kitāb al-‘Ibār*, Ibn Ḥaldūn se retiró durante cuatro años con su familia a la fortaleza de Banū Salama que había sido anteriormente un *ribāṭ*. Aunque en el *Ta’rīf bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatu-hu ġarb wa-šarq* se refiere a este retiro como *ḥalwa*, término sufí que denota la práctica de apartarse momentáneamente de la sociedad, esta retirada tiene más que ver, probablemente, con su deseo de alejarse de los vaivenes de la corte y concentrarse en la redacción de su obra. Con anterioridad ya había practicado un retiro en el *ribāṭ* de Abū Madyan, según nos cuenta en esa misma obra, donde estaba enseñando “decidido a renunciar al mundo”.⁹ La práctica del sufismo con distinto grado de compromiso o la adscripción a una *ṭarīqa* eran, en el contexto de Ibn Ḥaldūn, características propias del espíritu de su tiempo. Como musulmán sunní perteneciente a la escuela de teología aš‘arí, Ibn Ḥaldūn sigue la línea de los teólogos al-Ġazālī (m. 505/1111) y Fajr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), simpatizantes ambos del sufismo, y menciona de este último la obra *al-Sirr al-maktūm*, un tratado de ciencias ocultas con el que, sin embargo, no pudo hacerse.

En el Magreb que vivió Ibn Ḥaldūn, la dinastía meriní se había convertido en gran promotora del sufismo y no tenía reparos en colocar en puestos oficiales a sufíes como Ibn ‘Ašīr (m. 764/1362) o Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 792/1390). En el Túnez *ḥafṣī* encontramos igualmente una proliferación de maestros sufíes locales investidos con una autoridad e influencia social y política destacadas, y de grandes figuras como al-Šādīlī

⁶ V. FROMHERZ, 2010.

⁷ MUFTI, 2019, 681-685. IRWIN emplea también la expresión “obsessed with the occult”, *op. cit.*, 119.

⁸ MELVIN-KOUSHKI, 2017, 369.

⁹ IBN ḤALDŪN, 2019, 121. Algunos *ribāṭs*, no obstante, se habían convertido más en centros de enseñanza que de práctica de la ascesis.

(m. 656/1258) o 'Abd al-Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224) que habían creado escuela un siglo antes.¹⁰

En el Egipto ayubí y mameluco también floreció el sufismo, en este caso más institucionalizado a través de las *turuq* (cofradías) y *ḥānaqās* (edificios que servían como albergues y lugares de reunión para sufíes). En 1387 el sultán Barqūq pone a Ibn Ḥaldūn al frente de la nueva *janqa Zāhiriyya* y de la Baybarsiyya, la institución sufí más importante de El Cairo, conjugando este cargo con el de *qādī* de la ciudad. Es necesario señalar que estos lugares eran poco más que una residencia para sufíes y su director era nombrado por la autoridad secular, a diferencia de las zagüías del norte de África, las cuales estaban presididas por el *šayj* de la *ṭarīqa*, es decir, la autoridad espiritual.¹¹

Para conocer la posición que el sufismo ocupa en el pensamiento de Ibn Ḥaldūn, debemos situarnos en la Sexta Parte de la *Muqaddima*, dedicada a las diversas ciencias y su enseñanza. Ibn Ḥaldūn introduce el tema explicando que la facultad de reflexión presente en diferente medida en los seres humanos es lo que los distingue de los animales y hace una diferenciación entre inteligencia discerniente, experimental y especulativa, sin entrar a profundizar en cada uno de estos conceptos. El punto de partida para clasificar los tipos de conocimiento y los modos de acceder a él es la consideración tripartita de la realidad: el mundo material, percibido de manera evidente a través de los sentidos; el mundo superior o divino del cual tenemos una prueba racional¹² que nos certifica que existe el alma y el mundo intermedio que correspondería al ámbito angélico.

La verdadera relación de Ibn Ḥaldūn con el sufismo y su consideración hacia él es una cuestión acerca de la que no hay consenso entre los investigadores. El hecho de que Ibn Ḥaldūn apenas mencione este aspecto en su *Ta'rīf (Autobiografía)* se ha interpretado como una prueba de la poca presencia que este tenía en su vida, pero también ha sido puesto en relación con el perturbador precedente de la ejecución por herejía de su amigo Ibn al-Ḥaṭīb y con la prudencia debida a los cargos políticos que ostentó. Sabemos también que fue enterrado en el cementerio sufí de El Cairo, lo que puede reforzar la idea de su genuina vivencia del sufismo. Su *Autobiografía* nos informa de que el sufismo formó parte de su formación y que estudió los pasajes místicos del *Kitāb al-šifā'* y el *Kitāb al-išārāt* de Avicena. En su introducción al *Šifā' al-sā'il*, Yumna Özer resume las opiniones de los investigadores árabes y europeos sobre este tema desde von Kremer, Gabrieli, Bouthol y Ritter a Taha Husayn, Ali Wardi e Yves Lacoste indicando que todos ellos coinciden, en mayor o menor medida, en la afirmación de que no existe una influencia de la espiritualidad en el pensamiento de Ibn Jaldún -más allá de su consideración como un factor sociopsicológico y cultural- ni un enfoque teocéntrico en su cosmovisión. Para Baali y Wardi, "Ibn Khaldūn took the Sufite dialectic, deprived it of its spiritualistic colouring, and fixed it anew upon a materialistic or sociological basis."¹³

El *Šifā' al-sā'il*, compuesto entre 1372 y 1374, surge como respuesta al debate generado entre los novicios sufíes de Granada acerca de la necesidad de seguir la enseñanza viva de un maestro o guiarse únicamente por textos escritos para iniciarse y progresar en la vía sufí. El ulema más importante de la ciudad en ese momento, Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) invita a participar en la discusión a otros sabios redactando un

¹⁰ V. AMRI, 2019; 2008, 167-196 y 2001.

¹¹ IRWIN, *op. cit.*, 108.

¹² "Observamos en nosotros mismos, gracias a una intuición segura, la existencia de tres mundos. El primero es el de los sentidos (...) a continuación se encuentra el pensamiento, que es propio del hombre. Sabemos de una manera necesaria de la existencia del alma humana en la que vemos percepciones intelectuales que están más allá de la percepción sensorial". IBN ḤALDŪN, 2002, 838.

¹³ BAALI y WARDI, 1981 49 *apud* IBN ḤALDŪN, 2017, XVI-XVII.

pequeño cuestionario al que responden, además de Ibn Ḥaldūn, Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 792/1390) y Abū l-‘Abbās al-Qabbāb (m. 779/1377). La respuesta, emitida en el formato típicamente jurídico de la fetua, es desarrollada hasta tal punto por el tunecino que el resultado es prácticamente un tratado de sufismo.

Para Ibn Ḥaldūn, el sufismo es considerado una rama del *fiqh* como ya había dejado sentado siglos atrás al-Ġazālī -su interlocutor literario cuando de la dialéctica entre ley y sufismo se trata¹⁴- y su práctica necesita de la supervisión de un alfaquí experto, eso sí, en “*fiqh* del corazón”. No debemos obviar que estamos no ante un tratado de sufismo sino ante una fetua, de ahí el estilo eminentemente normativo de la obra.¹⁵ Tanto la *Muqaddima* como el *Šifā’* muestran una visión general positiva del sufismo, pero con reservas. Ibn Ḥaldūn expresa su admiración por su desarrollo en los primeros siglos, en los que este constituía una forma de piedad, frente al sufismo contemporáneo caracterizado por su sofisticación discursiva, idea totalmente coherente con su visión general del desarrollo de la civilización en el que, a mayor refinamiento, mayor decadencia. Así, los místicos especulativos desplazaron al sufismo de su lugar original al ámbito intelectual y técnico, creando distintas escuelas de pensamiento que se contradicen entre sí y realizando exégesis coránicas esotéricas (*bāṭinies*) que, lejos de aclarar el significado del texto, lo opacan aún más “velando el sentido transparente [de una aleya] con la nube de la interpretación.”¹⁶

Ibn Ḥaldūn sintetiza en dos grandes tendencias las distintas escuelas de este sufismo especulativo o filosófico al que hace objeto de sus críticas. La primera afirma la doctrina del autodesvelamiento divino (*tağallī*) y los lugares de manifestación del mismo (*mazāhir*), los Nombres Divinos y las Presencias; a ella pertenecerían Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), Ibn Barrağān (m. 536/1141), Ibn Qasī (m. 545/1151), al-Būnī (m. 622/1225), al-Ḥātīmī (e.d. Ibn ‘Arabī, m. 638/1240) e Ibn Sawdakīn (m. 646/1248). La segunda escuela profesa la creencia en la unidad (*wahda*) y afirma que el Creador equivale a su creación; entre sus seguidores se contarían Ibn Dahhāq (m. 611/1214), Ibn Sab‘īn (m. ca. 668/1270), al-Šuštārī (m. ca. 668/1269) y sus seguidores. A partir de la doctrina de la unidad del ser Ibn Ḥaldūn deduce que, para estos sufíes, la multiplicidad del mundo fenoménico es una ilusión. También atribuye la doctrina herética del encarnacionismo (*ḥulūl*) a Ibn ‘Arabī y de la unidad absoluta a Ibn Sab‘īn. La lectura distorsionada que Ibn Ḥaldūn realiza de estos grandes sufíes es intencionada y entronca con la polémica creada póstumamente contra Ibn ‘Arabī encabezada por Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Como ha explicado Alexander Knysh, el concepto de *tağallī*, tal y como lo expone Ibn Ḥaldūn, corresponde más a la elaboración del sufi Fargānī (m.669/1291) en su comentario a la *Tā’iyya* de Ibn al-Fāriḍ que al propio Ibn ‘Arabī. Fargānī era discípulo de Qunawī (m. 673/1274), responsable de la deriva interpretativa del pensamiento akbarí hacia la noción de unidad del ser propiciada por la influencia de la ontología aviceniana.¹⁷ Otro de los riesgos de este tipo de mística especulativa o filosófica para Ibn Ḥaldūn es que los estados espirituales por los que pasa el novicio pueden conducir potencialmente a la licenciosidad, la herejía o la pereza extrema.

¹⁴ Para la confluencia entre *kalām* y sufismo en el Occidente islámico, v. SERRANO, 2011. Tanto en su crítica al sufismo como a la teología, Ibn Ḥaldūn se muestra partidario de los autores y escuelas pre-gazalianas. V. SERRANO, 2008, 260.

¹⁵ “The juridical character of this *fatwa* is all too evident. *Fiqh* shaped its form, in the vocabulary, the concepts used and the style of argument. [...] Ibn Khaldun reveals himself to be a jurist (*faqih*) and a jurisconsult (*mufti*).” IRWIN, *op. cit.*, 111.

¹⁶ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 59.

¹⁷ Como ha demostrado Alexander Knysh, cuyo trabajo seguimos aquí, Ibn Ḥaldūn afirma basarse en la interpretación que de Ibn ‘Arabī hace Ibn Abī Wātil. KNYSH, 1999, 194.

Tanto Irwin como Knysh coinciden en que la actitud hacia el sufismo de Ibn Ḥaldūn en su etapa egipcia se endurece debido a motivos políticos. En la corte de Barqūq, sultán mameluco de Egipto entre 1382-1399, había partidarios de Ibn ‘Arabī que pudieron ser percibidos por el tunecino como adversarios y parece que es, en realidad, a ellos a quienes va dirigida su famosa fetua emitida a petición de un ulema de Fez. En ella, como veremos más abajo, se alude especialmente a Ibn Sab‘īn e Ibn ‘Arabī a quienes acusa de profesar el inmanentismo y el monismo además de otras innovaciones que él consideraba heréticas.¹⁸

La fetua contra el sufismo aludida anteriormente comienza apelando a la reivindicación típicamente jalduniana de la autenticidad de los ancestros y coincide con el *Šifā’* en la condena de las obras de sufismo filosófico. Dice así:

“La vía de los denominados sufíes [*mutaṣawwifa*] comprende dos caminos. La primera, es el camino de la Tradición, el camino de los ancestros [*salaf*], de acuerdo con el Libro y la Sunna, imitando a sus rectos antepasados de los compañeros del [Profeta] y los seguidores. El segundo camino, que está contaminado por innovaciones heréticas, es la vía de un grupo de los pensadores más cercanos a nuestro tiempo [*muta’ahḥirūn*] que hacen del primer camino un modo de retirar [*kašf*] el velo de lo sensorial [...]. Entre estos sufíes autodidactas se encuentran Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn e Ibn Barraġān. [...] En cuanto al juicio concerniente a estos libros que llevan a la gente a su perdición y cuyos manuscritos se encuentran en manos de la gente, como *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, *Budd al-‘arīf* de Ibn Sab‘īn y *Ḥal’ al-na’layn* de Ibn Qasī, es que deberían ser todos eliminados donde quiera que se encuentren, ya sea quemándolos con fuego o lavándolos con agua hasta que cualquier rastro de escritura sea borrado por el bien común (*maṣlaḥa*) que supone para la religión borrar creencias corrompidas [...]”¹⁹

El texto completo que, efectivamente, tacha de innovación herética el contenido de determinadas obras apela, en última instancia, como se ha visto, a la protección del bien común evitando el daño potencial que esas ideas pueden causar a la sociedad. Esta fetua, también para James Morris, tiene una dimensión social ya que su motivación no es la condena de la herejía *per se* sino el hecho de que estas doctrinas puedan minar la autoridad de los ulemas tradicionales y de la ley sagrada: son socialmente dañinas. La polémica jalduniana contra el sufismo filosófico va en dos direcciones: la epistemológica y la práctica, como veremos a continuación. Morris añade a los ataques evidentes al sufismo, los que Ibn Ḥaldūn emplea de manera indirecta para invalidarlo, al considerar la danza y la música como unas de las últimas manifestaciones culturales de la civilización y preludio de decadencia.²⁰ En efecto, también otras manifestaciones estéticas sufíes como la poesía son criticadas en algún pasaje de la *Muqaddima*, tildándolas de absurdas y poco logradas.

Otra de las grandes críticas hechas a Ibn ‘Arabī se basa en la recurrente preocupación jalduniana por el mesianismo²¹ y el chiísmo: “Plainly, sociopolitical rather than theological considerations motivated Ibn Khaldun’s severe criticism of the messianic theories imputed to Ibn ‘Arabī and to other monistic Sufis [...]. Ibn Khaldun’s misgivings should be seen against the background of the turbulent Maghribi history that was

¹⁸ *Ibidem*, 128, 191-5.

¹⁹ Seguimos la traducción que James Morris ofrece de manera íntegra en MORRIS, 2009, 242-291.

²⁰ *Ibidem*, 260-261.

²¹ En estos términos describe a los seguidores de los autoproclamados *Mahdīs*: “The common people, the stupid mass, who make claims with respect to the *Mahdī* and who are not guided in this connection by any intelligence or helped by any knowledge assume that the Mahdi may appear in a variety of circumstances and places.” IRWIN, *op. cit.*, 135.

punctuated by popular uprisings led by self-appointed mahdis who supported their claims through magic, thaumaturgy and occult prognostication.”²²

La contaminación del sufismo con doctrinas chiíes, nos explica Ibn Ḥaldūn, es patente incluso en las cadenas de transmisión iniciáticas de los maestros, modeladas a la manera chií.²³ La doctrina de la santidad (*walāya*) y su jerarquía cuya expresión última es el *qutb*, mantiene puntos en común con la imamología chií.²⁴ En su ataque a las figuras del *walī* y el *mahdī*, Ibn Ḥaldūn se centra en la obra de Ibn ‘Arabī *Anqā Muğrib*, que desarrolla la controvertida idea del sello de la santidad. La existencia de una jerarquía de santos sufíes encabezada por la figura del Polo (*Qutb*) o la filosofización del discurso sufí son otras de las críticas dirigidas al sufismo; la primera entendemos que porque propone una organización paralela a la política y la segunda por la nula validez que Ibn Ḥaldūn otorga a la filosofía. Los intentos fracasados por parte de líderes sufíes mesiánicos de establecer una autoridad temporal efectiva se deben a la ausencia de una estructura tribal que los apoye porque sus ideas no han tenido aceptación social.²⁵ Por otro lado, prácticas sufíes como la del retiro espiritual también son consideradas negativas ya que implican apartarse de la sociedad sin contribuir al desarrollo sociopolítico de una civilización.

Fromherz, partidario de la idea de que Ibn Ḥaldūn era un sufí genuino, ha puesto en duda la autenticidad de la fetua egipcia²⁶ y ha querido ver una interpretación sufí de la historia en la obra de Ibn Ḥaldūn: el sentido oculto de los eventos de la historia se definiría en términos de lo *bāṭin* bajo lo *ẓāhir* y la cíclica disolución y renacimiento de los imperios sería análoga a la de la muerte y resurrección simbólica del novicio sufí. La interpretación de la historia de acuerdo con el binomio *ẓāhir-bāṭin* (evidente-oculto) fue notada con anterioridad por Chaumont²⁷ quien trae a colación las expresiones jaldunianas de derecho esotérico²⁸ (*fiqh bāṭin*) y derecho exotérico (*fiqh ẓāhir*) y el modo en que ambos están entreverados: “Pues Él no ha puesto una vía que lleve directamente a los sentidos esotéricos sino habiéndola ya dejado subrayada en el texto, en la Ley”; o la alusión, en otro fragmento, a la posibilidad de que el jurista posea “las *dos* comprensiones.”²⁹ Esta dualidad se encontraba perfectamente integrada en el islam de los ancestros, el de los compañeros del Profeta, constituyendo la separación de estas dos dimensiones uno de los rasgos del deterioro del islam que vivió Ibn Ḥaldūn. Sin embargo, como ha observado Irwin, para Ibn Ḥaldūn cuando una dinastía muere, no renace, sino que es sustituida por otra, además de que el binomio antitético y complementario *ẓāhir-bāṭin* no es exclusivo de los sufíes, sino que se emplea prácticamente en todos los saberes islámicos.³⁰

3. El sufismo en la epistemología jalduniana

En la *Muqaddima* se afirma la creencia en la percepción sobrenatural dentro de la cual se incluiría la capacidad correspondiente como rasgo de la profecía y de la santidad. El *walī* puede obrar ciertos milagros y acceder a un tipo de conocimiento, pero no a la

²² KNYSH, *op. cit.*, 195.

²³ IRWIN, *op. cit.*, 113.

²⁴ V. a este respecto CASEWIT, 1985, 180.

²⁵ V. CEYHAN, 2008.

²⁶ Özer esgrime suficientes argumentos textuales y extratextuales que demuestran que esta obra fue escrita por Ibn Ḥaldūn. V. IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, XXV-XXVII.

²⁷ CHAUMONT, 1989, 264-296; CHAUMONT, 1986, 152, 156 y 157.

²⁸ Esta expresión fue acuñada anteriormente por el sufí y teólogo al-Muḥāsibī (m. 857) en referencia a un código de comportamiento moral y espiritual. V. KNYSH, *op. cit.*, 187.

²⁹ “He did not give right of access to the inward”, IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 14.

³⁰ IRWIN, *op. cit.*, 116.

gnosis o conocimiento de la verdad suprema (*ma'rifa*) “pretendida” por los sufíes. Se afirma también la existencia del *kāhin* (mago) o los *'arrāfūn* (adivinos) y de la propia magia: “ninguna persona sensata negaría la existencia de la magia.”³¹ Ibn Ḥaldūn distingue los prodigios realizados por los sufíes mediante el concurso de la divinidad, de los realizados por los magos y, a pesar de situar el sufismo en un grado inferior al de la profecía, nos dice que este “deriva de la profecía y depende de ella.”³²

La tangencialidad del sufismo con algunas prácticas teúrgicas queda de manifiesto en el peculiar sentido que Ibn Ḥaldūn otorga a un término fundamental en la mística islámica como es el de revelación mística (*kašf*)³³ que el tunecino aplica de manera general a la revelación del mago o el adivino a la cual se puede acceder con diferentes técnicas. Se puede decir que el *kašf*, en la literatura mística especulativa, procede de arriba y se produce por voluntad divina, y en Ibn Ḥaldūn puede proceder de abajo, es decir, puede ser provocado por la operación mágica.

El enfoque jalduniano de la magia desde un prisma general epistemológico y no sobre la tradicional división entre lo lícito o lo ilícito desde el punto de vista religioso, le lleva a situar los milagros de los profetas y los prodigios de los sufíes en el mismo apartado de la magia. Para él, milagro y magia no tienen naturalezas distintas, lo que los diferencia está en la cualidad e intención de quien lo realiza y la procedencia de la fuerza coadyuvante para llevarlo a cabo. Ambos prodigios son impresiones producidas en los seres por medio del alma del profeta o el mago, respectivamente, pero mientras el primero es ayudado para ello por Dios, el segundo lo realiza por la capacidad de su propia alma y/o con ayuda de los demonios.³⁴ Su planteamiento es ambiguo: en algunos pasajes de la *Muqaddima* Ibn Ḥaldūn hace recaer únicamente en las cualidades innatas del alma de una determinada persona la posibilidad de conocer lo oculto y en otros afirma que la práctica de ciertas técnicas también puede conducir a ello. En el afán clasificatorio de Ibn Ḥaldūn se puede constatar, de manera menos evidente que en la exposición de la cosmología “concatenada” que veremos más adelante, una gradación jerarquizada entre sus elementos sugiriendo una imagen más cercana a la de un *continuum* que a la de compartimentos estancos. Los milagros de los profetas y la magia se sitúan respectivamente en los extremos opuestos del bien y del mal y a medio camino entre ambos (aunque más cercanos a la profecía), se encontrarían los prodigios de los sufíes. En nuestra opinión, esta gradación, que aparece de manera recurrente en el capítulo sexto, no tiene una única lectura -las ramas de la magia, tal como están expuestas, pueden responder también a una gradación de lo lícito a lo ilícito-; de igual modo, no hay una única clasificación de los saberes en la obra jalduniana, sino que pueden responder simultáneamente a distintos parámetros clasificatorios.

El capítulo sobre la ciencia de las letras ocupa en la *Muqaddima* un lugar entre el capítulo dedicado a la magia y la ciencia de los talismanes y el de la alquimia. Hace notar Denis Gril³⁵ que este capítulo no existía en la primera versión de la *Muqaddima* tal y como fue concebida en el Magreb y que fue insertado posteriormente, lo cual vendría a sustentar la teoría -y lugar común, en palabras de Abed Yabri³⁶- de que a la etapa norteafricana de Ibn Ḥaldūn corresponden las composiciones de corte racional mientras que a la etapa egipcia correspondería el estudio de lo irracional. Ibn Ḥaldūn disocia la ciencia de las letras de la del *ḡafr*, que se define como “el procedimiento adivinatorio de

³¹ IBN ḤALDŪN, 2002, 974.

³² *Ibidem*, 980.

³³ Ya llamó la atención sobre este aspecto Coullaut Cordero en COULLAUT, 2008, 357-358.

³⁴ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 980.

³⁵ GRIL, 2004, 143.

³⁶ Para Yabri, esta idea no se corresponde exactamente con la realidad. V. YABRI, 2001, 329-391.

eventos político-escatológicos originalmente asociado a los imames chiíes que, con el tiempo, se referiría a un conjunto de prácticas adivinatorias [basadas en el valor numérico de las letras árabes] y discursos milenaristas, convirtiéndose casi en un sinónimo de ciencia de las letras.”³⁷

Asatrian ha remarcado que el interés de Ibn Ḥaldūn por las ciencias ocultas está determinado por la expansión de los movimientos mesiánicos en el Norte de África y Egipto entre los siglos X y XIV.³⁸ Algunos de ellos partían de una base doctrinal ismailí o lo eran abiertamente como es el caso de los fatimíes de Egipto. La ruina económica, la merma de la autoridad jurídico-religiosa, la fragmentación o disolución del estado y, en definitiva, la lesión de los intereses de la comunidad, son algunas de las motivaciones últimas de la crítica jalduniana al sufismo y a las artes mágicas, pero ¿cómo están insertos estos modos de conocimiento en la epistemología de Ibn Ḥaldūn?

Junto a la clasificación apuntada más arriba de los modos de adquisición de conocimiento, Ibn Ḥaldūn sigue la dicotomía clásica entre ciencias especulativas (lógica, matemáticas, geometría, astronomía -englobadas bajo la denominación de filosofía³⁹- medicina, física y metafísica) y ciencias tradicionales (ciencias coránicas, *Sunna*, jurisprudencia, sufismo y onirocrítica) y la teología (*kalām*) la cual proporcionaría herramientas racionales para probar los dogmas de fe. Inmediatamente después del capítulo sobre Metafísica, introduce Ibn Ḥaldūn el de la magia y los talismanes: es en este caso y en el del sufismo, donde el alma humana es el “órgano” de conocimiento.

El argumento que justifica la posibilidad de acceder al conocimiento espiritual en Ibn Ḥaldūn es la idea neoplatónica de la gran cadena del ser, en la que el elemento de cada grupo de seres más cercano del nivel inmediatamente superior participa ya en cierto modo de él. Por ejemplo, en el caso de los reinos naturales, las especies que están en el límite de cada reino se confunden con el reino contiguo. En cuanto al ser humano, este está conectado con lo terrestre y con lo celeste no solo porque posee cuerpo y alma, sino porque esta última gobierna sobre el primero. La cadena del Ser se expone en la *Muqaddima* siguiendo muy de cerca el modo en que la exponen los Hermanos de la Pureza en sus *Epístolas*, obra con indudable influencia del ismailismo -si no directamente ismailí-:

“La totalidad de la existencia [...] está organizada de acuerdo a un orden natural ascendente y descendente, constituyendo todo un *continuum* ininterrumpido. Las esencias que están al final de cada grado concreto, están preparadas por naturaleza para ser transformadas en la esencia adyacente tanto por encima como por debajo.”⁴⁰

El ejercicio de la reflexión explica Ibn Ḥaldūn, consiste en remontar un efecto a su causa y esta, a su vez, a su causa superior en un camino de ida y vuelta que, de nuevo, recuerda al neoplatonismo.⁴¹

³⁷ GARDINER, 2020.

³⁸ ASATRIAN, 2003, 76.

³⁹ Ciencias de la sabiduría filosófica (*al-'ulūm al-hikmiyya al-falsafiyya*).

⁴⁰ IBN ḤALDŪN, 1858, 422-423 *apud* IRWIN, *op. cit.*, 127. Los ejemplos aducidos de especies situadas al borde de su correspondiente reino natural coinciden con los que aparecen en las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza: la palmera (entre reino vegetal y reino animal) o el mono (entre el reino animal y los humanos).

⁴¹ Recuerda este pasaje también al planteamiento de Ibn Masarra (m. 286/899), otro autor que integraría el grupo de místicos-filósofos abiertamente atacados por Ibn Ḥaldūn, para quien, por medio de la observación del mundo y del *i'tibār*, la reflexión contemplativa de sus signos, es posible vislumbrar esa cadena y remontarla hasta su origen. V. STROUMSA y SVIRI, 2009, 201-253.

En su *Šifā' al-sā'il*, Ibn Ḥaldūn distingue diferentes tipos de almas en virtud de su capacidad de adquirir conocimiento, entre las cuales la profética sería la superior. Los profetas no acceden al conocimiento revelado por un procedimiento racional ni, según se desprende de la exposición de Ibn Ḥaldūn, por mera voluntad divina, sino por la cualidad ontológica intermedia, a medio camino entre humanos y ángeles, de este tipo de personas que pueden, por un momento, “adoptar la condición angélica [...] y recibir el mensaje divino.”⁴² Este conocimiento, que incluye eventos futuros, no puede propiciarse con ningún tipo de ascesis; simplemente está en la naturaleza innata de los profetas. Ibn Ḥaldūn describe en términos de raptó extático esta experiencia.⁴³ Sin embargo, en otros pasajes de su obra afirma que el carácter innato de esta capacidad no excluye la posibilidad de que se ejercite de manera continuada para lograr optimizarla.⁴⁴

Afirma Asatrian, basándose en la *Muqaddima* que, en cualquier caso, la posibilidad de tener conocimiento de lo remoto, tanto espacial como temporalmente, puede ser dañino socialmente y que el conocimiento del profeta es superior al del santo porque tiene una utilidad social. Por otro lado, como se afirma en el preámbulo del Libro Sexto, la razón humana es limitada; es imposible para el ser humano conseguir un conocimiento total y absoluto y vuelve sobre esta idea al refutar la alquimia o la astrología sobre la base de que la corta duración de la vida humana impide comprobar los resultados de una u otra.

Si en la *Muqaddima* Ibn Ḥaldūn insiste en que el grado de conocimiento que pueda alcanzarse depende de la naturaleza innata (*fiṭra*) de cada tipo de alma, en el *Šifā'* explica que los sufíes pueden, a través de ejercicios espirituales y de la ascesis, lograr levantar el velo de los sentidos y adquirir “los secretos del Ser”. Sin embargo, nos dice Ibn Ḥaldūn, su verdadero objetivo no es este, sino tener la sensación inmediata y frutiva de unirse a Dios (*dawq*). De nuevo, Ibn Ḥaldūn introduce una distinción basada en la utilidad social de la experiencia profética frente a la contemplativa, la cual redundaría únicamente en la propia satisfacción individual del iniciado. Ibn Ḥaldūn no niega la posibilidad de contemplar “la faz de Dios”, pero advierte de las consecuencias psicológicas del raptó extático que pueden llevar incluso a la muerte.⁴⁵ Ibn Ḥaldūn alude en más de una ocasión en el *Šifā'* a los místicos que han perdido la razón como consecuencia de este arrobamiento, algo que para Morris no es inocente -tanto más cuanto que en la *Muqaddima* se habla directamente de la presencia de dementes (*bahālīl*) entre los seguidores del sufismo- y es utilizado subrepticamente por Ibn Ḥaldūn para desprestigiarlo.⁴⁶

4. Ibn Ḥaldūn y el sufismo de Ibn al-Ḥaṭīb

La correspondencia entre ambos historiadores y visires constituye una valiosa fuente de información para conocer la evolución y la naturaleza de su relación. Esta se encuentra recogida principalmente en el *Ta'rīf* de Ibn Ḥaldūn, escrito en 1404, un año antes de su muerte, pero también en la *Rayḥānat al-kuttāb* y la *Nuḫdat al-ḡirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb. Su primer encuentro tiene lugar en Fez en 1359 cuando Ibn al-Ḥaṭīb se refugia en esta ciudad con un destronado Muḥammad V. Allí será Ibn Ḥaldūn el encargado de

⁴² IBN ḤALDŪN, 2002, 841.

⁴³ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 841.

⁴⁴ Muhsin Mahdī ha identificado esta función del alma con el intelecto en hábito (*'aql bi-l-malaka*) que Avicena situaba entre el intelecto pasivo y activo. V. MAHDI, 1957, 87.

⁴⁵ IBN ḤALDŪN, 2017, 32-33.

⁴⁶ V. MORRIS, *op. cit.*, 250.

mediar para pedir asilo al sultán Abū Sālim, bajo cuyo servicio se encontraba, y de cuidar de la familia del emir de Granada. En ese momento inician una relación epistolar centrada en cuestiones políticas y administrativas. Cuando Muḥammad V recupere Granada en 1362, Ibn al-Ḥaṭīb pedirá apoyo a Ibn Ḥaldūn para restablecer el reino. Allí se instalará en calidad de ministro junto con su familia, que se encontraba en Constantina en ese momento, hasta que la excelente relación con el sultán de Granada desate los celos del visir granadino y le haga decidir abandonar Granada para dirigirse en un primer momento a Bugía, tras haber servido dos años en la corte nazarí.

Posteriormente, se producirá una paulatina reconciliación a distancia y, en una de las cartas que Ibn al-Ḥaṭīb envía a Ibn Ḥaldūn, le informa de que ha escrito un libro del que le gustaría enviar una copia, dedicado al amor a Dios *-Rawḍat al-ta'rif-*. “Una obra juzgada extraña”⁴⁷, nos dice su autor, que imita el estilo de los orientales y que, al parecer sería más aceptada en Oriente que en Occidente, tras ser enviada a la famosa *ḥānaqā* Sa'īd al-Su'adā' de El Cairo y convertirse allí en obra de referencia. En otra carta, se queja de no poder dedicarse a la mística tanto como quisiera y le informa de la redacción del *Istinzāl al-luṭf al-mawḡūd fi sirr al-wuḡūd*⁴⁸, obra de la que solo se conserva un fragmento y que tiene un tinte más ascético, devocional y de observancia de la norma escrita. En esta segunda carta le pide que lea esta y su anterior obra. No nos ha llegado misiva alguna en la que el tunecino dé acuse recibo de estas obras.

La relación entre ambos osciló entre la rivalidad y la amistad, pero, en cualquier caso, Ibn Ḥaldūn se mantuvo leal a su amigo hasta el final, tratando de convencer al sultán meriní Abū l-'Abbās de que impidiese, sin éxito, su ejecución en Fez en 1374.

Las semejanzas entre ambos personajes se debían también a un fondo común social y educativo entre cuyos intereses se encontraba el sufismo. En la enumeración que Fromherz⁴⁹ realiza de las características e ideas comunes a uno y otro, como el linaje árabe, la preocupación por la pérdida de al-Andalus, las reservas con respecto a la naciente institución de la *madrassa*, etc., pasa por alto la iniciación de ambos en el sufismo. Tanto Ibn al-Ḥaṭīb como Ibn Ḥaldūn eran hombres con importantes responsabilidades políticas y, también en ambos casos, se ha dudado de la autenticidad de su pretendida adscripción al sufismo.⁵⁰

Como puede verse, el reconocimiento mutuo como hombres en la Vía mística se deja sentir en sus epístolas. Así, también en la *Iḥāṭa*, Ibn al-Ḥaṭīb cita con elogio y agradecimiento a Ibn Ḥaldūn a quien envía una misiva de recibimiento cuando el tunecino está camino de Granada en 1362 en la que se refiere a él como “el conoedor de la idea del gran sabio al-Ḡunayd”⁵¹, el célebre sufí oriental.

Más tarde, en respuesta a otra carta enviada por Ibn al-Ḥaṭīb desde Tremecén, donde se había refugiado después de huir de al-Andalus en 1372, Ibn Ḥaldūn le responde: “Habéis tenido la inspiración de renunciar al mundo en el momento en el que sois más favorecido por la fortuna.”⁵² Alejado de la inestabilidad de la corte nazarí, podría, según el tunecino, “acceder a la presencia divina, limar vuestras percepciones interiores al contacto con la inspiración de la verdad [...]”⁵³ Cuando regresa a Granada, le expresa a su amigo su pena al haber abandonado la vida espiritual aludiendo sutilmente a otro gran sufí oriental: “Desde que te fuiste, he compilado muchas colecciones y escritos de los que

⁴⁷ IBN ḤALDŪN, 2019, 112.

⁴⁸ V. la edición de este fragmento por SANTIAGO SIMÓN, 1995,1243-1253

⁴⁹ V. FROMHERZ, 2014, 288-305.

⁵⁰ Para la visión que tenía Ibn al-Ḥaṭīb sobre el sufismo, especialmente en el entorno de la corte nazarí, v. JONES, 2014, 352-82.

⁵¹ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 99.

⁵² *Ibidem*, 124.

⁵³ *Ibidem*, 124.

uno podría decir ‘Oh, Ibrahim’. Pero hoy no hay Ibrahim”⁵⁴, refiriéndose al sufí Ibrāhīm b. al-Adham (m. 776) que se retiró del mundo, tras oír una misteriosa voz que lo llamaba por su nombre mientras cazaba.

Ibn al-Ḥaṭīb fue una autoridad en sufismo para Ibn Ḥaldūn, y la mencionada *Šifā’ al-sā’il* se apoya bastante en la *Rawḍat al-ta’rīf* aunque no la mencione. Entre las ideas presentes en *Istinzāl al-luṭf*, se encuentra la del cautiverio del alma en el cuerpo que tanto recuerda a los planteamientos filosóficos-iluministas de Avicena o Sohrawardī - recordemos que uno de sus maestros conocía muy bien el *Kitāb al-išārāt* de Avicena-. Pero es en su *Rawḍat al-ta’rīf*, obra que conservamos completa, donde Ibn al-Ḥaṭīb desarrolla su concepción mística.

Cuando en la *Muqaddima*⁵⁵ refute el monismo, Ibn Ḥaldūn evitará extenderse y remitirá al lector directamente a la *Rawḍat al-ta’rīf* sin siquiera parafrasearla. La cita en cuestión es traída a colación del *Kitāb al-maqāmāt* de ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī cuyo contenido, parcialmente y en opinión de Ibn Ḥaldūn, hacía referencia a la doctrina de la unidad absoluta. Para explicarlo, se apoya en una cita de la *Rawḍa* que cita de memoria según se la transmitió su maestro al-Zayyāt. Esta es la única alusión directa a la *Rawḍa* en la *Muqaddima*, y apenas encontramos en esta obra alusión a la tendencia mística del granadino. Entre la pléyade de autores sufíes mencionados en el *Šifā’*, no aparece Ibn al-Ḥaṭīb ni su obra, ni tampoco en el *Ta’rīf*.

Las acusaciones de las que Ibn al-Ḥaṭīb fue objeto eran apostasía, ofensas al Profeta, encarnacionismo (*ḥulūl*), pertenencia a grupos que profesaban la unidad del ser y la aceptación de doctrinas provenientes de los *falāsifa* en materia de credo. Estas acusaciones, que coinciden con las enumeradas por Ibn Ḥaldūn en su *Šifā’* dirigidas a los sufíes *wuḡūdīes* de las cuales, evidentemente, exime a su amigo, de quien afirma que murió mártir a causa de las calumnias de sus enemigos.⁵⁶

Como hemos visto, Ibn al-Ḥaṭīb expresa en una de sus cartas el deseo de enviarle a Ibn Ḥaldūn una copia de su *Rawḍa* y, aunque sabemos que Ibn Ḥaldūn la leyó, no encontramos entre sus misivas referencia alguna a ella, ni en el *Šifā’* se hace alusión a esa obra ni al visir granadino. Ni siquiera la menciona cuando lo ponen al frente de la *ḥānaqā Sa’īd al-Su’adā’* (o Baybarsiyya) de El Cairo, donde al parecer la obra de Ibn al-Ḥaṭīb había tenido cierta difusión.

La *Rawḍa*, compuesta entre 1359 y 1362 en el contexto de su segundo exilio magrebí, es una obra de mística teórica en la que Ibn al-Ḥaṭīb trata de elaborar un manual para iniciados “basándose en la labor de los grandes maestros que le precedieron más que volcando las conclusiones de su propia experiencia espiritual.”⁵⁷ Para ello empleará la metáfora de un árbol conformado, de manera ascendente, por todas las doctrinas filosóficas y sufíes profesadas por los que aman a Dios. Los filósofos, los iśraqíes o iluministas, los sabios islámicos, los teólogos, los místicos unitivos son convertidos en “ramas de amantes” dentro de ese árbol del amor a Dios. Entre sus fuentes de inspiración se encuentran Avicena, Ibn ‘Arabī o algunas doctrinas ismailíes, sin que sean citados explícitamente.

Ejemplo de ello son el concepto de luz o realidad muhammadiana como principio metafísico, esencia de la profecía y luz que ilumina a la humanidad, que había sido desarrollado ampliamente por Ibn ‘Arabī; o los cinco niveles de la creación (naturaleza,

⁵⁴ IBN ḤALDŪN, 2017, XXI-XXII.

⁵⁵ IBN ḤALDŪN, 2002, 932-933.

⁵⁶ *Ibidem*, 1122.

⁵⁷ JREIS NAVARRO, 2018, 339.

cuerpos celestes, mundo del Trono, mundo de la Tabla y mundo del Cálamo)⁵⁸ que recuerdan tanto al ismailismo como a la cosmología akbarí. La idea de que del amor del hombre hacia su propia subsistencia deriva el amor a la esposa, los hijos, etc. también encuentra un precedente en Ibn 'Arabī.⁵⁹ El espejo en el que se miraba Ibn al-Ḥaṭīb en cuestiones de sufismo, se encontraba en Oriente y es consciente del peligro que entrañaba tratar ciertas doctrinas.

Es importante señalar, como han hecho investigadores como Jreis, que muchas de las doctrinas panteístas, monistas o encarnacionistas aparecen en esta obra para ser refutadas, aunque también cabe una lectura comprensiva de esta cuestión. Es decir, todos los filósofos, teósofos y sufíes que menciona forman parte de los amantes de Dios, ya sean más o menos acertados en sus métodos. Además de a filósofos que se remontan a Plotino, Ibn al-Ḥaṭīb menciona a los andalusíes Ibn 'Arabī, Ibn Barraḡān, Ibn Qāṣī, Ibn Sab'īn así como a Būnī, Ibn al-Fāriḍ -a quienes Ibn Ḥaldūn tachaba de herejes en su fetua/tratado-, afirmando de ellos que profesan opiniones nobles.⁶⁰ Algunos *awliyā'* - figuras aceptadas también por Ibn Ḥaldūn-, también son citados positivamente en la *Rawḍa* pero la inclusión del pensamiento de Sohrawardi -sin mencionarlo- es, quizá lo más llamativo, por el poco predicamento que tuvo en al-Andalus. Ibn Ḥaldūn cita el *'Awārīf al-ma'ārīf* de este autor en la *Muqaddima*⁶¹ pero solo para referirse a las reglas de conducta sufí y la descripción de las experiencias extáticas, pero no a su metafísica de la luz.

Aunque se ha afirmado que el sufismo de Ibn Ḥaldūn es más racionalista que el de Ibn al-Ḥaṭīb⁶², creemos que lo que realmente hace el tunecino es sacar la mística del ámbito de lo racional y situarla junto con las ciencias donde opera el alma. No es nuestra intención, no obstante, establecer una comparación entre la obra mística de ambos autores, aunque sería lo deseable, ya que sobrepasaría los objetivos de este trabajo.

5. Conclusiones

La contradicción que se desprende de la aceptación, por una parte, y la refutación, por otra, del sufismo en Ibn Ḥaldūn en distintos pasajes de sus obras debe ser resuelta desde una perspectiva sociológica: el problema que pueden plantear las creencias de la gente no reside en que estas sean falsas o verdaderas, sino en que sean profesadas hasta el punto de impedir alcanzar la finalidad sociopolítica de la ley. Es decir, la práctica del sufismo es considerada positiva siempre y cuando refuerce la idea de misión profética de Muḥammad o la ética del islam; de ahí la práctica equiparación de la inspiración sufí con la inspiración profética que veíamos más arriba⁶³ y siempre y cuando no sea susceptible de crear figuras mesiánicas que amenacen la autoridad jurídico-religiosa y la solidez del estado. En definitiva, el sufismo se acepta mientras no lesione los intereses de la comunidad, ya sea a nivel institucional o a nivel doctrinal, creando corrientes de pensamiento que puedan fragmentarla.

⁵⁸ V. estos aspectos en CRUZ HERNÁNDEZ, 2000, 281-291. Para una síntesis del contenido de esta obra, véase PUERTA VÍLCHEZ, 2009, 119-142.

⁵⁹ V. IBN 'ARABĪ, 1985, 340-383.

⁶⁰ V. JREIS NAVARRO, *op. cit.*, 346-347.

⁶¹ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 921.

⁶² JREIS NAVARRO, *op. cit.*, 343.

⁶³ V. MORRIS, *op. cit.*, 266.

Más complejo nos parece el encaje en su epistemología de la idea del alma como órgano de conocimiento. Ibn Ḥaldūn separa las ciencias que son alcanzadas por medio de la razón y las que lo son por medio del alma (magia, mística y profecía) limitando las posibilidades de conocimiento tanto de una como de otra. Abed Yabri defiende este doble camino epistemológico afirmando que tiene como objetivo “liberar la razón de aquello que le es ajeno.”⁶⁴ El problema se plantea para el pensador tunecino cuando lo que pertenece al ámbito del alma, como la experiencia mística en la que no ha mediado el intelecto, se traslada al de la razón e intenta ajustarse a un discurso racional.

No sabemos hasta qué punto Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Ḥaldūn siguieron lo que se ha dado en llamar sufismo cortesano, tan en boga entre los meriníes y los nazaríes, o si entre sus aspiraciones vitales se encontraba la trascendencia espiritual. Ibn al-Ḥaṭīb parece legitimar el sufismo filosófico integrándolo en el grupo de los que profesan el amor a Dios, mientras que Ibn Ḥaldūn lo rechaza en reiteradas ocasiones y en diferentes obras. En cuanto a la opinión que le merecía la obra mística de Ibn al-Ḥaṭīb, lo más llamativo es el silencio guardado en torno a ella. Silencio que guarda también, por cierto, sobre su propia obra mística *Šifā'*, la cual no aparece aludida en su *Autobiografía* ni en su correspondencia. Así pues, solo podemos deducir a partir de la consideración de determinadas doctrinas sufíes, como las mencionadas de la unidad del ser o el encarnacionismo, si el sufismo del granadino le parecía aceptable. En una primera aproximación y sin abordar exhaustivamente la *Rawḍa*, podemos aventurar que probablemente no le pareciera del todo aceptable y que el tunecino se inclinaba hacia un sufismo más moderado y menos filosófico que el de Ibn al-Ḥaṭīb.

Ibn Ḥaldūn vivió en contextos políticamente turbulentos esquivando enemistades no solo en al-Andalus y el Magreb, sino también en Egipto, donde redacta su última obra, el *Ta'rīf*. No descartamos, pues, la autocensura a la hora de mencionar la producción mística de Ibn al-Ḥaṭīb y la suya propia, para protegerse de eventuales acusaciones similares a las que llevaron a Ibn al-Ḥaṭīb a la muerte.

Bibliografía

- AMRI, Nelly, *Al-Walāyat wa-l-muḡtama'*, *musāhalat fī al-tārīj al-dīnī wa al-iḡtimā' li-Ifrīqiyya fī al-'ahd al-ḥaṣṣī*, Tunis, Manshurat Kulliyat al-Adab bi-Mannuba, 2001.
- AMRI, Nelly, “Le pouvoir du saint en Ifriqiya aux VIIIe-IXe/XIVe-XVe siècles : le « très visible » gouvernement du monde” en Bresc, H., Dagher, G. y Veauvy, C., *Politique et religion en Méditerranée, Moyen Âge et époque contemporaine*, Paris, Bouchène, 2008, 167-196.
- AMRI, Nelly, *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question XIVe-XVe siècle*, Paris, Cerf, 2019.
- ASATRIAN, Mushegh, “Ibn Khaldūn on magic and the occult”, *Iran and the Caucasus* 7.1-2, 2003, 73-123.
- CASEWIT, Stephen, “The mystical side of the Muqaddima: Ibn Khaldun's view of Sufism”, *Islamic Quarterly*, 29:3, 1985, 172-185.
- CEYHAN, Semih. “Ibn Khaldun's Perception of Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Umran”, *Asian Journal of Social Science*, 36, 3-4, 2008, 483-515.

⁶⁴ YABRI, 2001, 384.

- CHAUMONT, Eric, “Notes et remarques autour d’un texte de la Muqaddima”, *Studia Islamica*, 91, 1986, 151-157.
- CHAUMONT, Eric, “La Voie du soufisme selon Ibn Khaldoun. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifâ al-Sâ’il*”, *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 1989, 264-296.
- COULLAUT CORDERO, Jaime, “Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas” en Garrot Garrot, J. y Martos Quesada, J., *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, en Madrid, Ibersaf, 2008, 351-360.
- CRONE, Patricia, *Medieval islamic political thought*, Edinburgh, University Press, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. II*, Madrid, Alianza, 2000.
- IBN ‘ARABĪ, *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. Osman Yahya, vol. 2, El Cairo, Al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1985.
- FROMHERZ, Allen, “Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu: A Community of Letters in the Fourteenth-Century Mediterranean”, *Medieval Encounters*, 20, 2014, 288-305.
- GARDINER, Noah, “Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Aḥmad al-Būnī’s Works” en Melvin-Kouski, Matthew y Gardiner, Noah *Arabica. De-orienting the Study of Islamicate Occultism*, 64/3-4 (2017), 405-442.
- GARDINER, Noah, “Jafr” en Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John y Rowson, Everett, *Encyclopaedia of Islam III*, Consulta online 2-01-2021 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32687
- GRIL, Denis, “The Science of Letters”, en Chodkiewicz, Michel, *The Meccan Revelations. Vol. II*, traducción de Cyrille Chodkiewicz y Denis Gril, New York, Pir Press, 2004, 105-220.
- IBN ḤALDŪN, *Šifā’ al-sā’il ilā tahdīb al-masā’il*, editado por Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanġī, Estambul, O. Yalçin, 1958.
- IBN ḤALDŪN, *Ibn Khaldūn on Sufism: Remedy for the Questioner in Search of Answers. Shifā’ al-Sā’il li-tahdīb al-Masā’il*, traducción y notas por Yumna Özer, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2017.
- IBN ḤALDŪN, *Ibn Jaldún. Autobiografía y viajes a través de Oriente y Occidente*, traducción y notas de Mustafa Jarmouni Jarmouni, Granada, Universidad de Granada, 2019.
- IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I Autobiographie. Muqaddima*, traducción, edición y notas de Abdessalam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.
- IRWIN, Robert, *Ibn Khaldun. An Intellectual Biography*, Princeton, University Press, 2018.
- JONES, Linda, “Mystical Encounters: Locating Sufis and Sufism in the Biographical Writings of Ibn al-Khaṭīb”, *Medieval Encounters* 20, 2014, 352-82.
- JREIS NAVARRO, Leila M., “La Jaula de la Realidad: Ibn al-Ḥaṭīb en el Jardín del Amor”, *eHumanista*, 39, 2018, pp. 339-353.

- KNYSH, Alexander, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999.
- LELLI, Giovanna, “Neo-platonism in Ibn Khaldūn’s Poetics”, *Al-Masāq*, 26:2, 2014, 196-215.
- MAHDI, Muhsin, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, Londres, George, Allen & Unwin, 1957.
- MELVIN-KOUSHKI, Matthew, “In Defense of Geomancy: Šaraf al-dīn Yazdī rebouts Ibn Haldūn’s Critique of the Occult Sciences”, *Arabica*, 64-3-4, 2017, 346-403.
- MORAL, Celia del, “Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn a través de su correspondencia personal” en Moral, C. del y Velázquez, F. N., *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2012, 205-221.
- MORRIS, James, “An Arab Machiaveli? Rethoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun’s Critique of Sufism”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 2009, 242-291.
- MUFTI, Malik, “Is Ibn Khaldoun “obsessed” with the Supernatural?”, *Journal of the American Oriental Society*, 139, No. 3, 2019, 681-685.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, “La peripecia política y mística de Ibn al-Jatib entre la Granada nazari y el Magreb merini” en González Costa, Amina y López Anguita, Gracia, *Historia del Sufismo en Al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009, 119-142.
- RENAUD, H. P. J., “Divination et histoire Nord-Africaine au temps d’Ibn Khaldun”, *Héspéris*, 1943, 213-221.
- SANTIAGO SIMÓN, Emilio de, “Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo”, *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro / José María Fórneas Besteiro (hom.)*, vol. 2, 1995, 1243-1253.
- SERRANO RUANO, Delfina, “La teología dialéctica (*kalam*) en el Occidente islámico a través de la *Muqaddima* y de la biografía de Ibn Jaldūn” en Garrot Garrot, J. L. y Martos Quesada, J., *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, Madrid, Ibersaf, 2008, 249-268.
- SERRANO RUANO, Delfina, “Mutakallimes y sufíes del Occidente islámico. Variaciones narrativas sobre la confluencia de dos formas emergentes del saber islámico (Ibn al-Abbār, Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī e Ibn al-Zubayr)” en Khouri, R. G., Monferrer Sala, J. P., y Viguera Molins, M. J. *Legendaria medievalia: En honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, El Almendro, 2011, 81-98.
- STROUMSA, Sarah y SVIRI, Sara, “The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and His Epistle on Contemplation”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 36, 2009, 201-253.
- YABRI, Abed, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Aviena, Avempace, Averroes, Abenjaldūn. Lecturas contemporáneas*, traducción de Manuel Feria, Madrid, Trotta, 2001.