

ÍNDEX

ÍNDEX	1
INTRODUCCIÓ.....	4
1 EL SUFISME.....	5
1.1 El Tasawwuf dins de l'islam.....	6
1.2 El profeta Muhàmmad com a model místic del sufí	7
1.3 La <i>Tariqa</i> , la Via espiritual	7
1.4 Estacions i etapes de la Via.....	9
1.5 Rituals sufís	13
1.5.1 Salat.....	13
1.5.2 Dhikr	13
1.5.3 Sama'	14
1.6 La vida comunitària i els ordres.....	14
2 EL MÓN QUE VA CONÈIXER IBN 'ARABI	16
2.1 Al-Àndalus.....	16
2.2 Els mestres que inflüiren en Ibn 'Arabi.....	19
3 Conceptes de l'amor a l'albada d'Ibn 'Arabi	21
3.1 L'Amor al poema <i>Xir ha-xirim</i> , Càntics dels càntics.....	22
3.2 Teories de l'amor al Món grec.....	23
3.2.1 Plató	24
3.2.2 Aristòtil.....	25
3.2.3 Neoplatonisme	26
3.2.4 Àgape al Nou Testament.....	27
3.3 L'amor en la cultura àrab medieval: <i>El Collar de la paloma</i> d'Ibn Hazm	27
4 VIDA i OBRA D'ABU BAKR IBN AL-'ARABI AL-HATIMI.....	30
4.1 La Taifa de Murcia	30
4.2 El temps de la <i>jahiliyya</i>	31
4.3 <i>Tawba</i> i <i>fath</i>	32
4.4 La trobada amb Averrois i l'entrada a <i>al-tariq</i>	32
4.5 El Segell de Santedat	35
4.6 Retorn a al-Àndalus.....	37
4.7 Fes, la ciutat de la llum.....	37
4.8 Darrera estada a al-Àndalus	38
4.9 Peregrí cap a la Mecca	38

4.10	Viatges per l'Orient	40
4.11	Refugi a Damasc.....	42
4.12	La seva transmissió	43
5	COSMOVISIÓ AKBARÍ.....	44
5.1	El Misteri en la seva absoluta	44
5.2	La metàfora del mirall.....	45
5.3	Arquetipus.....	46
5.4	Tanzih i tashbih	46
5.5	Els Noms divins	47
5.5.1	Senyor i Al·là.....	49
5.5.2	El Misericordiós.....	49
5.5.3	Al-nafas al-rahmani, l'Alè del Misericordiós	51
5.6	La Creació	51
5.7	Al-Wadud, la unitat de l'Amor	53
5.8	Macrocosmos i Microcosmos	53
5.9	L'Insan kamil.....	55
6	EL TRACTAT DE L'AMOR	56
6.1	Capítol 1: Fonaments de l'Amor	56
6.2	Capítol 2: Les quatre denominacions de l'amor.....	59
6.3	Capítol 3: Els Efectes de l'Amor.....	60
6.4	Capítol 4: De l'amor diví.....	63
6.5	Capítol 5: De l'amor espiritual (ruhani).....	66
6.6	Capítol 6: De l'amor natural.....	68
6.7	Capítol 7: Dels noms de l'amor	69
6.8	Capítol 8: Els sofismes de l'amor.....	70
6.9	Capítol 9: D'alguns estats dels amants	72
6.9.1	El Decaïment (nuhul).....	72
6.9.2	El Deteriorament (dhubul).....	72
6.9.3	El Domini o l'alienació d'amor (garam)	73
6.9.4	L'ardent desig amorós (shawq).....	73
6.9.5	L'amor boig (hiyam)	74
6.9.6	Els sospirs profunds (zafra)	74
6.9.7	La melanconia amorosa (kamad)	74
6.10	Capítol 10: Dels atributs dels amants a l'Alcorà	74
6.11	Capítol 11: Anècdotes sobre els estats dels amants.....	79

6.12	Capítol 12: Dels noms de l'Amant	81
7	L'AMOR A L'EVANGELI DE JOAN	86
8	L'AMOR ALS ESCRITS JOÀNICIS I SEGONS EL TRACTAT.	91
8.1	L'experiència mística	91
8.2	L'experiència mística s'expressa en llenguatge simbòlic.	92
8.3	<i>Tanzih</i> i <i>tashbih</i>	94
8.4	<i>Wahdat al-wujud</i>	95
8.5	Déu és Amor	97
8.6	De l'amor desinteressat, do gratuït, donador de vida.	99
8.7	Sentir-se perdonat	101
8.8	El Deixeble Estimat i Ibn 'Arabi, testimonis (<i>shahîd</i>) de l'amor de Déu.....	102
9	CONCLUSIONS	105
	BIBLIOGRAFIA.....	109

INTRODUCCIÓ

Va ser durant el curs 2009-2010, a l'assignatura *Perspectives de l'Islam plural*, que vaig tenir accés per primer cop al místic andalusí, Ibn 'Arabi de Murcia. La presentació que sobre la seva obra ens va fer el Dr. Bellver em va interessar tant, que vaig voler aprofundir en la vida d'aquest sufí com a treball final per superar la matèria. En aquell moment vaig llegir i analitzar dos magnífics llibres de la islamòloga Claudde Addas: *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo* i *Ibn 'Arabi et le voyage sans retour*, que juntament amb la lectura de *Los sufies de Andalucía* del propi Ibn 'Arabi, em van servir per fer-me una idea bastant acurada de la biografia de l'anomenat *al-Shaykh al-akbar* (el gran mestre). A partir d'aquell suggestiu treball vaig tenir clar quin seria el meu projecte per elaborar el treball d'investigació de final de màster: aprofundir en els escrits d'aquest gran místic andalusí.

L'obra d'Ibn 'Arabi és titànica, tan extensa i complexa que em va ser molt difícil triar quina de les seves creacions podia ser més assequible per a investigar amb més deteniment. Que estigués traduïda, era el criteri més obvi, després em vaig endur més per la intuïció que el *Maqâm al-mahabba* (*Tractat sobre el coneixement de l'estació de l'Amor*) em seria una obra captivadora. El *Tractat* és tan sols un capítol de la seva obra magna: *al-Futûhât al-makkiyya*, *Les il·luminacions de la Meca*, obra gegantina de 560 capítols.

Són molts els filòsofs, filòlegs, islamòlegs, científics i historiadors que s'han versat en l'estudi sistemàtic de les obres d'aquest prolífic autor. El meu propòsit ha estat el d'elaborar un recull de les interpretacions que sobre la visió akbarí de l'amor han realitzat els més significatius investigadors, limitant-me a aquells autors que han escrit en les llengües que domino amb més facilitat: català, castellà i francès. No he seguit la transliteració científica de l'àrab, doncs no ha estat la meua intenció fer un treball filològic.

En un primer moment vaig tenir en compte a l'autora que fins aquell moment m'havia estat referent, la professora de la Sorbonne, Claudde Addas que té publicat un interessant article sobre el tema en qüestió: "*Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabi*"¹. Aquest escrit em va servir per acotar el tema i presentar la proposta de tesina al novembre del 2011. Un cop aprovada la proposta, em vaig endinsar en la lectura i el resum del *Tractat*. No va ser gens fàcil. En les primeres lectures em resultava enganyós quan parlava de l'amant i de l'amat, doncs ambdós mots els utilitzava tant per referir-se a Déu com a l'ésser humà. S'hi afegia el meu desconeixement del seu sistema filosòfic i ontològic. En aquells moments d'impàs vaig assistir a dues sessions dedicades al místic andalusí del seminari que sobre *Mística i pensament islàmic* impartia el Dr. Josep Bellver a la Facultat de Filosofia; així com a una conferència sobre el pensament filosòfic d'Ibn 'Arabi dins del Màster *Filosofia i estudis clàssics* a càrrec del Professor Víctor Pallejà de Bustinza.

Va ser aleshores quan em vaig introduir en l'estudi del misticisme sufí al segle XI-XII i la seva influència en l'obra del nostre autor (Corbin, Popovic i Schimmel); així com el context històric, filosòfic i cultural de l'època (Torneró, Guichard, Ibn Hazm). Vaig tornar a recuperar la lectura de les diferents obres biogràfiques d'Ibn 'Arabi (Addas, Corbin, Mora), i en vaig estudiar l'aspecte ontològic de la seva filosofia amb

¹ADDAS, "Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn 'Arabi" a Geneviève Gobillot (coord.). *Mystique musulmane: parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière: Actes du Colloque du 9 mars 2001, Université Jean-Moulin à Lyon*. París: Cariscript, 2002: 125-140.

les obres dels grans investigadors del Muhyi I-Din: Henry Corbin, William Chittick, Pablo Beneito i Toshihiko Izutsu que em van ajudar a comprendre l'univers simbòlic del gran mestre sufí i a il·luminar les meves relectures del *Tractat*. Finalment em vaig submergir en la mística epitalàmica del *Càntic dels càntics* (Schökel, Comadira) i dels poemes de Sant Joan de la Creu observant les afinitats amb el *Tractat de l'amor* i el *Tarjuman al-Ashwaq*, tenint en compte les investigacions de Carlos Varona i Luce López-Baralt.

Per a escriure la seva biografia m'he basat en el treball que havia presentat a l'assignatura de *Perspectives de l'Islam plural*, ampliat amb aspectes importants que destaca Corbin a *La Imagination créatrice* i que llavors no havia llegit. També hi he afegit les obres que va escriure Ibn'Arabi intercalant-les en els moments biogràfics concrets, prenent com a punt de referència el treball de Fernando Mora.

El text no es llegeix mai de manera neutral, sinó des d'una cosmovisió, des d'una comunitat interpretativa, un temps i un espai. En el meu cas, a més a més ha estat com a clausura del màster. Les lectures del *Tractat de l'Amor* m'han evocat a molts aspectes de la meva pròpia fe. Especialment em ressonaven els escrits joànics que parlaven de l'amor de Déu. L'amant d'Ibn 'Arabi em recordava al deixeble estimat de l'Evangeli de Joan. Ambdós es presenten com a prototipus de l'ésser humà veritable, l'ésser humà que viu en Plenitud. En els darrers capítols poso en connexió aquests dos textos inspirats. No diuen el mateix, ja que parteixen de realitats i contextos ben diversos. Tanmateix, considero que en tots dos s'hi respira la mateixa intuïció profunda: el sentir-se estimat i perdonat per un amor tan gran que ho destarota tot i desvetlla una extraordinària consciència de l'U que és Amor i al qual s'hi accedeix estimant. Ibn 'Arabi i l'Evangeli de Joan conviden al lector a fer experiència d'aquest Amor pur, fundant, agàpic.

Sóc davant d'un text d'un gran valor i bellesa espiritual, així ho he considerat durant aquests dos anys. El *Tractat* ha estat escrit des de la fe i per donar vida mitjançant aquesta fe. O com deia Raimon Panikkar: per a ser meditat i sent meditació sigui medecina.

1 EL SUFISME

El sufisme és un terme tan ampli que ningú pot aventurar-se a descriure'l plenament², expressa Annemarie Schimmel a l'inici de *Las dimensiones místicas del Islam*, una obra cabdal per comprendre el *tasawwuf*, nom amb què es coneix aquesta branca mística de l'Islam. La paraula mística prové del terme grec *myein*, que significa "tancar els ulls" i "tancar la boca", del qual també deriva la paraula misteri, fet que ens assenyala quelcom que no es pot descobrir amb els nostres sentits o amb la nostra raó. La mística és el gran corrent espiritual que pot trobar-se a totes les religions i que sosté la consciència d'una Realitat que es presenta amb tota la seva plenitud, tant sigui anomenada Déu, Saviesa, Ser, Llum, el Tot o el No-res. Aquesta Realitat plena és inefable i incognoscible, de manera que no pot ser ni compresa ni descrita per un llenguatge unívoc ni conceptual. El llenguatge que s'aproxima a aquesta Realitat és el llenguatge simbòlic, el llenguatge de la saviesa del cor, la *ma'rifa* o *gnosis*. Sols s'hi pot accedir a través de l'experiència espiritual

² SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 19.

que no depèn de mètodes sensibles i racionals. Per accedir a aquesta Realitat plena, el peregrí ha d'alliberar-se del seu jo, o com diria el mateix Ibn 'Arabi, ha de polir el mirall del seu cor. Després d'un llarg període de purificació de tot allò que el lliga i l'esclavitza accedirà a la llum que el vessa d'amor i saviesa. Des d'aquí accedirà a la *unio mystica*, una unió amorosa amb l'Absolut. Qui accedeix comprèn que no hi ha res més que aquesta Realitat.

La primera figura de la història del sufisme que va ser introduïda en la literatura europea va ser la de la gran santa del segle VIII, Rabi'a al-'Adawiyya, uns quants segles més tard. En canvi, un dels primers autors occidentals que es posa en contacte amb mestres sufís contemporanis va ser el gran savi i místic mallorquí Ramon Llull (m. 1316). Les seves obres mostren la gran influència de la literatura sufí.³

1.1 El Tasawwuf dins de l'Islam.

El terme sufisme és la traducció occidental dels termes *tasawwuf*, o bé *sufiyah* o *'irfân* (en l'àmbit shií). Aquest terme provindria de la derivació de la paraula àrab *sûf*, *llana*, fent referència al gruixut vestit de llana que duïen la primera generació d'ascetes musulmans com a signe identificatiu. Tot i que actualment és la més acceptada hi hagut grans discussions sobre la derivació de la paraula al llarg de la història. *Hujwiri*, a mitjans del segle XI ho resumia així:

Algunos afirman que sufí es llamado de esta forma porque lleva un vestido de lana (*jama-i-suf*), otros afirman que se llama así porque es del primer rango (*saff-i-awwal*), otros dicen que se debe a que los sufíes pretenden pertenecer a los *ashab-i-Suffa* (los del Banco, que se reunían alrededor de la mezquita del Profeta). Otros afirman que el nombre deriva de *safa* (pureza)⁴.

Alguns autors han suggerit que el terme podria derivar del mot grec *sophos*, saviesa. Tanmateix, per a Anne Marie Schimmel és filològicament inacceptable.⁵ Als seguidors del sufisme normalment no se'ls anomena sufís en les llengües islàmiques, ja que es considera una falta de respecte perquè es considera que el sufí és aquell que ja ha arribat a la santedat. S'utilitza altres noms per a designar-se entre ells: *Mutasawwif*, l'aspirant a sufí; *el faqir*, el pobre o el seu equivalent persa *darvish*, *dervix*. Ibn 'Arabi a la seva obra es referirà als sufís com: *els fidels d'amor*, *els gnòstics*, *els amants* o *els servidors*. Ens aproximarem ara a la veritable essència d'un sufí a partir d'aquests noms:

Mutasawwif: Des dels inicis es distingien els veritables seguidors de la Via per accedir a un elevat grau espiritual, els *mutasawwif*, amb els *mustawif*, nom atribuït als hipòcrites que tan sols pretenien ser místics en aparença. Es considerava que la Via espiritual era tan dura que tan sols s'hi podia accedir si s'havia nascut, s'hi s'estava predestinat a ser-ho.

'Arif: Gnòstic. El veritable coneixement és la comprensió que tot és u o manifestació de l'U. A aquest coneixement no s'hi arriba ni per la discussió

³ Vegis, per exemple, Álvaro Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe: amor divino y amor cortés en el "Libre d'amic e amat"*, Barcelona: Quaderns Crema 1999.

⁴ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del islam*, 30.

⁵ *Ibid.*, 30

filosòfica, ni pels llibres, sinó a través de la l'experiència espiritual, el coneixement a través de la revelació, la gnosis, *ma'rifa*.

Faqir: Pobre, perquè el sufí no posseeix res, ni és posseït per res material, sinó únicament i totalment posseït per Déu.

Fidel d'Amor: El sufí és qui està absorbit per l'Amor diví, de manera que no pensa res més que en Ell. Això no significa que el Fidel d'Amor estigui aïllat del món absort tan sols contemplant Déu. Al contrari, esdevenir sufí significava afirmar *el tawhid*, experimentar que Déu és la única realitat existent, Tot és Ell. El fidel d'Amor contempla a Déu en tota realitat. És a través del món, de les seves criatures i de qualsevol fenomen com s'hi accedeix a Déu. En realitat, tota la història del sufisme consistirà en expressar amb diferents formulacions la veritat fonamental "No hi ha més divinitat que Al·là" i en comprendre que tan sols Ell és objecte d'adoració.

Servidor: El sufí esdevé un *'abdu Llah*, un servidor de Déu. El servidor és qui orienta tota la seva vida vers Déu, el fa l'eix principal, recordant (*dhikr*) contínuament que tan sols Ell és l'única Realitat (*haqiqa*). I és en el record perseverant dels Seus Noms que el servidor va assumint els atributs divins.

1.2 El profeta Muhàmmad com a model místic del sufí

El sufisme com a camí de realització espiritual i via per a l'obtenció de la gnosis i la santedat té els seus fonaments en la Revelació islàmica. Els sufís consideren que en temps del Profeta *shari'a* i *tariqa* estaven fusionades, no existia llavors ni una escola de lleis definitivament codificada, ni un ordre sufí clarament organitzat. El Profeta feia recessos espirituals a llocs tranquils i llunyans com la cova del Muntanya de Hira, especialment en l'època intermèdia del Ramadà i sobretot en els darrers anys de la seva vida a la mesquita de Medina. En tots aquests llocs celebrava el ritual de la invocació, el *dhikr*, i instava a qui l'acompanyava a l'oració constant i al record de Déu en cada moment de la vida. Aquestes pràctiques són exemple a seguir per als sufís de tots els temps, considerant al Profeta el primer i més perfecte sufí, *l'Insan kamil* per excel·lència. L'Alcorà reglamentarà tota la vida de la comunitat que el fidel sufí seguirà meticulosament. La recitació de l'Alcorà serà un mitjà per a portar l'esperit a un estat de meditació i concentració. Recitant contínuament els versos alcorànics es produirà una elevació de l'esperit, accedint a un nivell més alt de consciència o inclús a l'èxtasi místic. L'ascensió del Profeta a través dels cels per a arribar a la presència de Déu es va convertir en el prototipus de l'ascensió espiritual del místic que pretén trobar-se íntimament amb Déu. Segons la tradició, la saviesa esotèrica va ser transmesa del Profeta al seu gendre 'Alí. Els vuit Imans de la *shi'a*⁶ seran cabdals per a la primera etapa del sufisme. 'Alí i els seus successors seran considerats els portadors de la llum i la intuïció mística de Muhàmmad. Pràcticament totes les ordres sufís atribueixen el seu origen al primer Imán de la *shi'a*.

1.3 La Tariqa, la Via espiritual

En totes les tradicions místiques s'utilitza la imatge d'un camí o via, una peregrinació per a descriure les diverses etapes que condueixen cap a Déu. Els sufís donen un triple sentit al *tasawwuf* segons el grau de purificació del cor: segons la

⁶ La *shi'a* es basa en el reconeixement d'Alí ibn Abi Talib com a successor polític i espiritual del Profeta.

shari'a, la llei islàmica; segons la *tariqa*, la via mística; segons la *haqiqa*, la Veritat. Annemarie Schimmel estableix una certa semblança a la divisió tripartida de la mística cristiana, en *via purgativa*, *via contemplativa* i *via il·luminativa*.⁷

La *tariqa*, la via per on camina el místic es considerada com una branca del gran camí que representa la *shari'a*, la llei donada per Déu per on camina tot musulmà. No obstant la *tariqa* és un pelegrinatge més difícil que condueix al peregrí per diverses estacions (*maqam*) fins que arriba a la meta, l'accés al *tawhid* perfecte, la confessió essencial de què Déu és U. Aquesta és la *haqiqa*, la Veritat.

A les diferents *maqamat* s'hi accedeix per propi esforç, però hi ha "estats" en el què el místic hi accedeix solament per pura gràcia. Aquests estats o *hal* són dons divins als que, quan arriben, ni es poden rebutjar ni retenir. Aquests *hal* varien segons en l'estació en la que el místic s'hi troba, com també la successió de les estacions depèn de la capacitat espiritual del peregrí. Tanmateix l'activitat divina pot concedir un nou estat i un canvi d'estació sense cap raó aparent.

Les principals etapes són: el penediment, la confiança en Déu, la pobresa, que condueixen a l'acceptació, a diversos graus d'amor i a la gnosis.

Per accedir a la via, el *murid*, "qui ha pres la decisió d'entrar-hi", necessita d'un mestre espiritual -un *shaykh* en àrab, o *pir* en persa- que el condueix per les diferents estacions indicant-li el camí. El deixeble havia de confiar cegament en el seu mestre. Segons la tradició es necessitaven tres anys de servei per accedir al guiatge del mestre: un any de servei al poble, un any de servei a Déu i un any per a què el mestre observés el seu cor. Després d'aquests tres anys de servei es rebia la *khirqa*, l'hàbit sargit de color blau fosc⁸ característic dels aspirants al sufisme. Amb la imposició de la *khirqa* el deixeble rebia la *baraka*, el poder místic del mestre. A partir d'aquell moment el deixeble es dedicava a la recitació del *dhirk* i era acompanyat i educat pel *shaykh*. El mestre vetllava cada moment del seu procés espiritual, sobretot durant els quaranta dies de meditació a l'any. Interpretava els seus somnis i les seves visions, és a dir tota la seva vida conscient i subconscient. Per a què l'acompanyament, *subhat*, vagi per bon camí serà necessària l'obediència completa i absoluta del *murid*, encara que fins i tot el mestre estigui equivocat: "Que sepa que la ventaja que obtiene del error de su maestro, si está equivocado, es mayor que la que saca de su propio acierto, si es que tiene razón"⁹.

El mestre s'identifica en la poesia sufí amb la imatge de l'amat místic, o com el metge que guareix el cor de l'amant. Malgrat tot, aquesta actitud va tenir greus conseqüències i com explica Annemarie Schimmel¹⁰, va ser una de les moltes causes d'aversió dels musulmans modernistes cap al sufisme. Ens hi referirem més endavant.

Alguns sufís sostenien que havien estat iniciats espiritualment pel mateix Profeta, malgrat la distància temporal que els separava. Eren anomenats *uwaysíes*, en record d'*Uways al-Qaranî*, qui contemporani al Profeta es va considerar el seu deixeble sense mai haver estat amb ell. El terme s'estén a qualsevol sufí que hagi estat iniciat per un mestre a qui no ha conegut, bé perquè ja sigui mort o bé per la distància. Ibn 'Arabi va ser un *uwasí* d'Abu Madyan.

⁷SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 115.

⁸ El blau fosc és el color del dol i d'indignència; el seu caràcter simbòlic era el mostrar que el sufí s'havia separat del món.

⁹ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 121.

¹⁰ *Ibid.*, 121.

En altres cercles sufís es considera possible la iniciació per un mestre no visible o per un sant ja mort que guiava al deixeble a través dels somnis. Una altra possibilitat d'iniciació era la realitzada per *Khidr*, el misteriós company de Moisès a l'Alcorà¹¹, considerat el sant patró dels viatgers. Els místics es trobaven amb ell als seus viatges, els inspirava, els salvava de perills, els responia a les seves preguntes. En casos molt especials, inclús els imposava la *khirqa*, d'aquesta manera quedaven relligats directament amb la font superior d'inspiració mística. Ibn 'Arabi va rebre diverses *khirqes* a la seva vida, tant a occident com a orient, una d'elles del mateix *Khidr*.

1.4 Estacions i etapes de la Via.

La primera estació és el penediment, la *tawba*, dels propis pecats. Al penediment s'hi pot accedir de manera sobtada per algun esdeveniment exterior, a través d'una conversa, d'alguna frase rellevant que es llegeix, a través de la recitació de l'Alcorà, un somni o la trobada amb un sant. A través del penediment el deixeble s'apropa més a Déu, de totes maneres és probable que es torni a caure en el pecat tot sovint, el que exigeix nous penediments. En el mausoleu de Konya dedicat a Rumi es troben aquests versos:

Vuelve, vuelve, aunque hayas roto
mil veces tu arrepentimiento¹²

Les següent etapes són l'abstinència, *wara'*, i la renúncia, *zuhda*, de tot allò que distraués del veritable camí cap a Déu. Aquests primers passos inicials per la Via són una lluita contra els desitjos de la *nafs*, l'ànima, on s'instal·len els instints més animals i els desitjos més sensuals. Les històries sufís estan plenes d'imatges que representen com la *nafs* empeny l'ésser humà cap als desitjos més materials o més carnals, com es diria en un sentit més bíblic. Aquests instints no devien suprimir-se del tot, sinó ser controlats i dominats pel fidel, de manera que també servissin en el seu camí cap a Déu. Els principals mitjans per a dominar la *nafs* són el dejuni i l'estat de vigília durant la nit. Segons Schimmel, encara és vàlida la sentència mil·lenària que recorda els elements que constitueixen la conducta sufí: *qillat at-ta'am, qillat al-manam wa quillat al-kalam*, "poc aliment, poca son i poques paraules"¹³. Menjar poc és una forma de buidar-se per poder rebre l'alè de la inspiració divina. En tot cas, mai pot considerar-se com un objectiu en si. L'encert està en no deixar-se portar per la gola o la gana excessiva que fes perillar la vida del peregrí. La nit és un moment idoni en el que les experiències espirituals i les revelacions prenen més rellevància, per això el místic vetllarà de nit.

Una de les estacions més importants de la via és el *tawakkul*, la confiança i l'abandonament total en Déu. En els inicis del sufisme es considerava com el punt més àlgid de la renúncia. El *tawakkul* és una conseqüència del *tawhid*: Si no hi ha res més que Déu, l'ésser humà no pot posar confiança en res més que en Ell. El *tawakkul* és la confiança més plena i absoluta en què Déu, què és bo i misericordiós, et donarà allò que et cal en cada moment segons la seva saviesa eterna. El *tawakkul* desemboca en la pau interior, doncs el místic no tem a res ni a ningú. Tanmateix, no

¹¹ Alcorà 18, 60.

¹² SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 128.

¹³ *Ibid.*, 132.

es pot confondre amb la passivitat absoluta esperant que tot et caigui del cel. Les exagerades concepcions del *tawakkul* han estat criticades pels mateixos *sheikhs*. Si el *tawakkul* es concep de forma harmònica, és un gran força espiritual que es recolza en la saviesa i el poder de Déu.

L'actitud central de la vida del sufí és el *faqr*, la pobresa. Amb d'aquesta actitud vital és com Occident ha conegut els místics sufís, amb els nom àrab de *faqir*, pobre, i persa de *dervix*, pobre mendicant. El mateix Profeta n'estava orgullós de la seva pobresa i la indignència en la que vivia amb la seva família. La pobresa és absència de riquesa, però també, en un sentit espiritual, és l'absència de desig de riqueses; perquè posseir alguna cosa és en definitiva restar posseït per ella. Els veritables *faqirs* no poden demanar res a ningú, doncs demanar vindria a significar que es confia en un altre ésser, quan la confiança ha d'estar posada únicament en Déu. També perquè es veuria forçat a estar agraït al donant, i aquest agraïment podria constituir un vel de Déu¹⁴. El *faqir* no pot demanar a un altre més que a Déu què és la Causa primera, tot i que Déu respondrà a la seva petició a través d'una causa segona, un altre ésser humà. El *faqir* tot i que agraeixi el gest humà el percep com a do de Déu i, per tant, no fa més que estar agraït a la Causa primera. Tanmateix, quan s'agraeix a Déu s'està pressuposant que hi ha una separació entre l'agraït i l'Agraït, quan tan sols és Déu qui s'agraeix a Si mateix en un suport que és l'ésser humà. El *faqir* ha de superar la separació i girar vers la unitat; tan sols té necessitat de Déu i de res més. Com en el cas del *tawakkul*, la pobresa (*faqr*) no pot ser un objectiu en si, sinó tan sols una mitjà més per accedir a Déu. No es pot, doncs, absolutitzar-la. Tan sols Déu és Absolut.

El següent *maqam* en la Via és el *sabr*, la paciència. A l'Alcorà es posen com a exemple d'aquesta actitud a Job i a Jacob. Déu hi és amb els que es mostren pacients. La paciència completa és acceptar tot el que ve de Déu, encara que siguin les més greus afliccions i patiments. Aquesta etapa es dividia en tres actituds consecutives: el *mutasabbir*, qui intenta ser pacient; el *sabir*, qui és pacient en les afliccions; i el *sabur*, qui és perfectament pacient en tota circumstància. S'han creat moltes metàfores per a mostrar la necessitat de la paciència: "sólo gracias a la paciencia el fruto se vuelve azucarado"¹⁵, n'és un exemple.

L'estació de la gratitud, *shukr*, és superior a la de la paciència, perquè qui ha arribat és perquè ja ha estat beneït per la gràcia divina. També la gratitud es divideix en diversos nivells: gratitud per tot el que ha rebut, gratitud pel fet de no rebre -el sufí ha d'estar agraït encara que no rebi allò que espera- i gratitud per la capacitat de tenir gratitud. Fins i tot la capacitat de donar gràcies és ja un regal de Déu, producte de la seva gràcia; en conseqüència cal estar sempre agraït a Déu. La gratitud ensenya a l'ésser humà a veure amb els ulls del cor tot allò que resta amagat en l'aflicció. "¿Qué es la gratitud? Imaginar la rosa desde la espina, e imaginar que lo no visible es el todo"¹⁶.

La gratitud està relacionada amb la *ridà*, la felicitat en la pobresa i en l'aflicció. Els mateixos sufís no es posen d'acord en considerar si és una estació o un estat. La *ridà* autèntica dóna pau i alegria al cor per rebre tot allò que prové de Déu sigui còlera o gràcia.

¹⁴ *Ibíd.*, 139.

¹⁵ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 142.

¹⁶ *Ibíd.*, 143.

Tampoc es posen d'acord els místics si el *khauf*, el temor i la *raja'*, l'esperança, són dues estacions o dos estats. "El temor y la esperanza son las dos alas de la acción, sin las que es imposible volar"¹⁷. La imatge denota la necessitat de l'equilibri entre ambdues actituds per a ser un veritable sufí. Amb el temps el sufís van considerar l'esperança com a més important que el temor, doncs confiar en Déu i en la seva misericòrdia infinita té més pes.

Bast i *qabd* són dos estats relacionats amb l'esperança i el temor que prenen com a imatge la palma de la mà estesa (*bast*) i el puny tancat (*qabd*). *Bast* prové de l'arrel "fer-se més gran" i vindria a significar un estat d'entusiasme, d'alegria i de benestar en grau màxim, on tot es percep des d'una altra òptica, la visió de la màxima contemplació de la Bellesa. *Bast* és l'experiència de l'extensió del propi ésser, mentre que *qabd* significa "concentració", "constricció espiritual" i ve a ser la compressió de l'ànima, l'obscuritat, el desert, la *nit fosca de l'ànima* de San Joan de la Creu, en la què el místic pot passar dies i a vegades mesos de la seva vida. És des d'aquesta experiència tan colpidora quan pot aparèixer de manera sobtada la llum de l'experiència de la visió com "el sol de mitjanit".

Els estats es presenten de manera oposada: *bast* i *qabd*; *hudur* i *gaiba*, és a dir presència i absència de Déu; *jam'*, recolliment i unificació en juxtaposició a *tafriqa*, separació després de la unió; *sukr* i *sahw*, embriaguesa i sobrietat; i per finalitzar, les etapes de *fana'*, aniquilació, i *baqa'*, permanència en Déu. En totes aquestes parelles de contraris s'observa com un no pot existir sense l'altre, són alhora complementaris més que exclusius. Els oposats no es bloquegen, sinó que es comuniquen i es condicionen entre ells. La contínua tensió entre els dos aspectes és la que constitueix el moviment per avançar. Són oposicions dinàmiques.

És important destacar el concepte de *waqt*, literalment temps o moment, que en aquest context ve a significar l'ara i aquí, és a dir el moment present en el que s'hi troba el místic en un estat qualsevol. Viure el moment present en tota la seva plenitud, acollint el que Déu envia, és el que identifica al sufí i per això és anomenat *ibn al-waqt*, el fill del moment present.

Les darreres estacions de la tariqa són l'amor, *mahabba*, i la gnosis, *ma'rifa*. En ocasions es van considerar que la gnosis era superior a l'amor i altres l'amor superior a la *ma'rifa*. Ibn 'Arabi defensarà que són complementàries. Tan sols es pot estimar allò que es coneix diu Gazali. L'experiència dels sufís és que a la *ma'rifa* no s'hi accedeix mitjançant la raó, ni és possible expressar aquesta experiència mitjançant el raonament. L'experiència profunda de Déu, del Totalment Altre, gran i poderós, tan sols pot ser una experiència mística.

L'amor ha estat un tema de controvèrsia, sobretot en el sufisme del primer període. Els musulmans més ortodoxos no acceptaven *mahabba* més que com a obediència a Déu. El veritable amor consistia en obeir a l'Amat i res és més agradable a Déu que ser estimat per l'ésser humà, defensava el sufisme més moderat.

L'estació de l'amor era tan complexa que es va subdividir en diferents conceptes: *hubb*, *mahabba*, *wudd* i *mawadda*. Ibn 'Arabi es referirà a tots ells àmpliament en el capítol 178 del *Kitab al-Futuh al-Makkiyya*. També es detecten diferents etapes en la progressió ascendent des de la criatura fins al Creador, algunes són: *uns*, intimitat; *qurb*, proximitat; *shawq*, desig. No tots els místics es

¹⁷ *Ibid.*, 145.

posen d'acord en determinar quines són aquestes etapes, perquè dependrà de la seva experiència espiritual. La relació d'intimitat amb Déu anava associada a *wahshat*, por i temor en la soledat, terme lligat a la sensació d'indigència que es pateix en el desert lluny de la protecció de la llar. La intimitat amb Déu també estava relacionada amb la bellesa, *jamal*, la manifestació de Déu que atorgava amor i consolació. La subetapa *qurb* s'assolia quan es considerava que el sufí s'aproximava a Déu amb el seu comportament, obeint i executant els seus ordres. Més endavant es van crear diferents graus dins d'aquesta subetapa: la proximitat als atributs divins, la proximitat als noms de Déu. Ibn 'Arabi no contempla aquesta etapa, perquè no hi ha dualitat entre amant i Amat, sinó unitat.

El desig també era motiu de discòrdia. Alguns sufís consideraven que no es podia mostrar desig per qui no era absent, ja que "Déu està més pròxim que la vena jugular" (*Alcorà 50,16*). En canvi altres defensaven que el veritable *shawq* no té fi, quan més s'aproxima l'amant a l'Amat més desitja conèixer-lo i confondre's amb ell. A partir del segle X es va introduir la paraula *'ishq*, l'amor apassionat, atribuïda a l'amor entre amant i Amat. Molts es van oposar a aquesta idea d'entendre apropiarse a Déu amb un desig carnal, sensual i apassionat. Sembla ser que va ser Nuri qui va introduir l'ús d'aquest mot per a referir-se a Déu. Ibn 'Arabi també l'utilitzarà en el seu *Tractat de l'amor*.

L'única manera d'aproximar-se realment a l'Amat és perseverar en la purificació del cor per anar assolint els atributs divins. S'utilitza el llenguatge metafòric per a descriure aquesta darrera etapa. Els fruits d'aquest estat són mostrats pel veritable místic en tot el seu ésser, sobretot en l'abandonament i l'acceptació total de la seva voluntat sigui quina sigui. El sufí ha de morir per accedir a aquesta etapa. La mort és l'aniquilació de les seves qualitats individuals, suprimir l'ego, el jo que pertorba la unió entre amant i Amat. També la mort física com a entrega condueix cap a l'Amat, així ho va entendre Hallaj. Seguint aquestes idees molts sufís van assumir grans patiments com a signe que Déu era ben pròxim. Quan més es patia en la vida, quantes més tribulacions havia de passar l'amant, més significava que Déu l'estimava i el tenia en consideració. Fins i tot es va arribar a considerar que els profetes, en tant que més propers a la divinitat, eren els que més havien de patir i així ho testimoniaven les històries narrades a l'*Alcorà*. Amb el característic joc de paraules en la mística sufí la paraula aflicció, *bala'*, s'associa a *ba-lâ*, al "s" que les ànimes van proferir el dia del Pacte primordial, acceptant així per avançat qualsevol tribulació que pogués advenir fins el dia del Judici Final¹⁸. Dins de la poesia sufí es troben imatges que il·lustren el significat d'aquest patiment: els cops que ha de patir el raïm per fer-se suc, el patiment de la fermentació fins que esdevé vi; o el maltractament del blat que es mòlt i amasat per a esdevenir pa. Schimmel reconeix que totes aquestes imatges no han estat del tot compreses pel lector occidental que no s'ha iniciat en aquest tipus de mística del patiment, fet que ha generat molts malentesos.

L'amor assumit com un abandó total implicarà un compromís personal del sufí amb el món. L'amor s'entén com un regal de Déu. És perquè Déu estima que l'ésser humà és capaç d'estimar. La iniciativa sempre és de Déu. Accedir a aquest Amor no es deu a l'esforç i la voluntat humana, sinó a la gràcia divina. És un do, no

¹⁸ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 154.

una adquisició. Aquesta és la idea que es sostrau del *hadith qudsi*: “Jo era un Tresor amagat que volia ser conegut” tantes vegades citat per Ibn ‘Arabi en l’obra que s’està comentant.

L’objectiu final de tot el pelegrinatge serà la *fana’*, l’aniquilació, la desaparició, la fusió o l’anorreament. Alguns especialistes han volgut equipara-ho al concepte de nirvana de les tradicions orientals, però segons Annemarie Schimmel no és del tot correcte perquè no tenen el mateix significat. La primera etapa de *fana’* és, com hem dit anteriorment, l’extinció del jo individual, el buidament per assumir els atributs divins. La segona etapa és l’aniquilació de la visió, quan l’ànima s’emboïlla de la llum divina i la darrera etapa és l’aniquilació de la visió de l’aniquilació, quan l’amant ja s’ha dissolt totalment en el *wujud*, el trobament amb Déu i l’assumpció i la consciència de la Unitat absoluta de la Realitat. *Fana’* és una experiència d’unificació tal que s’hi arriba a l’estat de *baqa’*, la persistència en Déu. En aquest estat el místic actua completament des de Déu i, a través d’Ell, es converteix en l’ull pel qual veu i l’orella per la qual sent. Des d’aquí el sufí afirma el *tawhid* “Déu és U”, que es considera l’objectiu de la vida religiosa per excel·lència.

1.5 Rituals sufís

1.5.1 Salat

Com tot musulmà el sufí prega cinc cops al dia. El sufí considera la pregària ritual, o *salat*, com un moment d’íntima connexió amb Déu. Per a presentar-se davant Déu, el musulmà segueix regles molt estrictes per a les ablucions de manera que es purifiqui el cos i l’ànima. Durant l’oració, el místic té la impressió de trobar-se davant Déu el dia del Judici Final que li causa un gran respecte i temor. Alguns d’ells arribaven a uns estats d’unió mística tals que podien durar dies o setmanes.

1.5.2 Dhikr

El *dhikr*, record o rememoració, és la forma d’adoració a Déu exclusiva dels sufís. Es fonamenta en un precepte alcorànic “Recorda’t tot sovint de Déu” (*Alcorà* 33, 40), doncs “la rememoració de Déu apaivaga els cors” (*Alcorà* 13,28). Alguns el practiquen en silenci i altres en veu alta, però tots ells ho fan en qualsevol lloc i hora; ja que ningú és capaç d’arribar a Déu si no el recorda constantment. El *dhikr* és l’aliment espiritual del místic i el primer pas en la via de l’amor, perquè quan s’estima a algú se’l recorda constantment; en conseqüència l’amor de Déu impregna el cor de l’ésser humà i es converteix en lloc permanent del *dhikr*.

L’ensenyament de la formulació del *dhikr*, *talqin al-dhikr*, era un dels primers passos en la iniciació mística. Podia ser après a partir del mestre o bé del *Khidr*, el guia dels peregrins. La repetició del nom d’Al·là provoca que el místic arribi a un estat d’absorció i meditació total que provocava un calor intens interior¹⁹.

L’objectiu del *dhikr* sense paraules és la contemplació (*mushahada*) on subjecte i objecte ja no són discernibles i s’han unit íntimament en un silenci perfecte. Aquest *dhikr* silenciós va acompanyat a una forma de control de la respiració per accedir a una concentració més plena. Els *shaykhs* insisteixen en l’exigència de practicar el *dhikr* constantment, ja que és una medicina per a l’ànima.

¹⁹ Molt similar al *tapas*, el calor ascètic dels hindús.

Tanmateix, hi ha algunes ordres que prefereixen recitar el *dhikr* en veu alta i en grup. La repetició de la *shahada* és acompanyada de certs moviments: el grup de sufís es posa en cercle, *halqa*, al voltant d'un *qutb* amb els ulls tancats, recolzant la ma dreta sobre la ma esquerra del que està al costat. Progressivament van abreujant les diferents paraules de la recitació fins que queda tan sols la *h* final de la paraula *Allah*, de manera que se sent únicament una mena de sospir permanent. La força d'aquesta experiència és captivadora i fa que el grup entri fàcilment en un estat d'èxtasi. L'objectiu és que el místic arribi a l'estat de *fana'*, primer, per després accedir a la constant presència en Déu, *baqa'*; s'insisteix, però, que aquesta darrera presència esdevé per gràcia divina i pot donar-se de manera sobtada. El terme utilitzat en el sufisme per descriure aquesta experiència és *wajd*, que significa "trobar", i trobant Déu s'arriba a la serenitat i la pau. En aquest estat el suffí pot arribar a perdre el sentit i la consciència durant hores o inclús durant anys.

1.5.3 *Sama'*

La paraula *sama'* significa audició i s'atribueix quotidianament al conegut ritual d'escoltar música i dansar de manera giratòria pròpia de la *tariqa mevleví*. No obstant als inicis la dansa s'havia practicat en tot el món islàmic.

La *sama'* es va començar a practicar com a mitjà per relaxar el cos i la tensió psíquica després dels rigorosos exercicis quotidians dels deixebles. Segurament el seu inici va tenir lloc a partir dels estats d'elevació espiritual que adquiria un místic a l'escoltar les belles recitacions alcoràniques dels *hafiz* o per alguna meravellosa veu que cantava algun poema.

1.6 La vida comunitària i els ordres.

Els sufís, com els primers cristians, vivien en petites comunitats on compartien les seves propietats entre tots i oferien el que tenien a qui s'hostatjava a casa seva. Entre els membres de la mateixa comunitat hi havia una relació d'amor fratern que es procurava incentivar fent el bé als altres i procurant la seva felicitat, anteposant moltes vegades els interessos personals als del germà (*ithar*) o renunciant a prestigis per la comunitat. Els alumnes d'un mateix mestre formaven una família espiritual molt unida. Tots es mostraven humils i servidors durant tota la seva vida ocupant-se dels malalts i els necessitats encara que s'estigués esgotat. Consideraven que la tradició del Profeta, *Al-mu'min mir'at al-mu'min*, el *fidel és el mirall del fidel*²⁰, era la base per conuiu entre ells. Es tractava de corregir en un mateix els errors o les carències que es veia en els altres, de tal manera que el mirall del cor s'anés purificant cada cop més i així reflectís la llum divina amb més intensitat.

Entenien que aquest amor fraternal entre la comunitat també s'havia d'estendre a tota criatura, des dels animals a la resta de la societat on vivien. De manera que els sufís van dur a terme una important tasca social. Va ser a partir d'aquesta gran activitat social com es van anant adonant de la importància de transmetre allò que per a ells era el més essencial: el camí que condueix a la salvació. La predicació va atreure a moltes persones, de totes les capes socials, a seguir aquest camí. Durant el segle XI van ser elaborades les principals regles de l'educació mística i a partir del XII, segle en el que va néixer Ibn 'Arabi, van brollar

²⁰ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 245.

moltes fraternitats místiques agrupades al voltant d'un mestre que ensenyava un nou mètode espiritual. Tanmateix, tots els mestres n'estaven segurs de transmetre la mateixa influència espiritual que ja provenia del Profeta Muhàmmad. Cada mestre no feia més que representar al Profeta i ser transmissor d'una cadena iniciàtica (*silsila*) que tenia origen en el mateix Muhàmmad. Schimmel²¹ defensa que possiblement aquest apogeu va sorgir per a donar resposta a una necessitat social de més espiritualitat: el poble volia un acostament més proper i íntim a Déu i al seu Profeta. Aquesta necessitat no havia estat satisfeta des de la freda escolàstica dels teòlegs més ortodoxos. Però no podem oblidar que també va lligat a raons històriques, segons ens diu Eric Geoffroy l'aparició de l'abundància d'ordres sufís és inseparable de la reconquesta *sunní* en mans dels selèucides en l'Orient Proper i poc després dels *ajubíes* a Egipte, al 1171²².

Quan es van consolidar aquestes comunitats frateres, les reunions ja no es podien establir a casa o a la botiga del mestre per manca d'espai. Es van institucionalitzar, llavors, els *khanqah*, com a centres culturals i teològics. Per a finançar-se rebien donacions de benefactors influents o bé aportacions per part dels governs. Els centres més petits eren anomenats *zawiya*, racó, que era utilitzat com a casa d'un *shaykh*. També s'utilitzava el terme *ribat* per a designar els centres on es reunien les fraternitats, el mateix mot que designava els estacionaments des d'on els soldats defenien i estenien les fronteres de l'Islam. Normalment aquests centres eren grans complexos adossats a una mesquita, amb un gran menjador per a acollir els hostes i deixebles i una escola alcorànica. De vegades en el mateix recinte es podia trobar la tomba del fundador. Algunes d'elles posseïen a més algunes sales per a allotjar hostes durant estades perllongades. El mateix *shaykh* i la seva família vivia dins el recinte, d'aquesta manera el mestre podia supervisar l'evolució espiritual dels seus deixebles. Generalment aquests centres eren abastits pels sultans de carn, pa, a vegades de dolços, sabó i vestits nous per a les dues festes musulmanes més importants. A part de les aportacions econòmiques que s'han descrit anteriorment, també gaudien d'avantatges fiscals. En alguns països el govern militar exercia un determinat control a través de l'*amir majlis*, una espècie de ministre de l'interior.

Durant la cerimònia d'iniciació, el deixeble havia de pronunciar la *bay'a*, el jurament de fidelitat, i era revestit amb la *khirqa*. El novici posava la seva mà sobre la del *shaykh* rebent així la transmissió de la *baraka*. Un altre acte important era la concessió del *taj*, el barret dervix, la forma, els colors i els complements amb significat simbòlic variaven d'una ordre a una altra. La investidura introduïa formalment al nou sufí a la comunitat amb la que se sentiria unida com un sol cos. El poble els admirava justament per aquesta unitat i fraternitat. Un membre d'una comunitat podia viatjar pels països musulmans per a visitar familiars, amics o a un mestre que completés el seu bagatge espiritual i potser li atorgués la *khirqa-yi tabarruk*, l'hàbit de benedicció. El peregrí portava sempre un bastó i un bol de mendicant i era acollit per altres sufís que trobava en el seu camí que l'oferien menjar, un bany calent i un altre hàbit o si més no rentar el que duia. D'aquesta manera va viatjar Ibn 'Arabi des de Sevilla fins a Damasc, passant per les principals ciutats del món islàmic.

²¹ SCHIMMEL, Las dimensiones místicas del Islam, 248

²² POPOVIC I VEINSTEIN (coord), Las sendas de Allah, 58-59.

A mesura que el *sufí* anava progressant en la via espiritual exercia diferents funcions. Hi accedia per virtut i no per poder, el més sincer podia obtenir el rang de successor, *khalifa*. O bé es mantenia en la *khanqah* i succeïa al seu mestre després de la seva mort, o bé era enviat a l'estranger per a ensenyar i expansionar l'ordre. Ja en la seva investidura de *khalifa* se li assignava el país o regió on era necessària la seva presència amb el document *khilafat-name*. En el cas que el *khalifa* no demostrés les seves qualitats espirituals, en el darrer moment abans de la mort el *shaykh* podia transmetre a un altre membre de la comunitat les seves beneficioses qualitats. El *khalifa* heretava l'estora d'oració (*sajjada*) o la pell de daina o de xai (*post*) seient ritual del *shaykh* a les grans celebracions.

Més endavant el càrrec de *khalifa* va començar a ser hereditari el que va suposar la corrupció, l'acumulació de poder i de riqueses de les famílies dels *sheikhs*. Molts d'ells es van adaptar perfectament al sistema feudal i s'aprofitaven dels pobres i humils adeptes, fabricant amulets o facilitant algunes formulacions d'oracions específiques per a cada mal, dels quals en treien una bona quantitat. Malauradament en molts casos es va perdre tota l'espiritualitat de la institució i les fraternitats que havien sorgit per la necessitat d'espiritualitzar l'Islam van arribar a ser la causa de l'estancament de la religió.

Allarg dels països musulmans es poden trobar petits santuaris on hi ha enterrats *sheikhs* que són molt venerats i visitats en pelegrinatges.

2 EL MÓN QUE VA CONÈIXER IBN 'ARABI

Ibn 'Arabi va néixer a l'al-Àndalus, en una època de forta convulsió política. La sensació generalitzada era la d'un món islàmic que s'esfondrava i es percebia com la fi dels temps. Exposarem, de forma molt resumida, quin van ser els esdeveniments que van dur a aquesta situació crítica.

2.1 Al-Àndalus

L'Emirat omeia

La història d'al-Àndalus s'inicia la primavera del 711 quan Tàriq b. Ziyad, un cap berber client del governador àrab del Magrib, creuà l'estret amb un exèrcit de dotze mil homes. La monarquia visigòtica no va oferir gaire resistència, debilitada com estava per la crisi social i política ocasionada per les rivalitats entre els diferents clans aristocràtics i els problemes socio-econòmics. En assabentar-se de la victòria obtinguda per la tropa berber, el governador Musà b. Nusayr passà a la península per tal de consolidar l'ofensiva. Aquesta conquesta d'Hispania s'inscriu en la política d'expansió que el califat de Damasc va dur a terme també a la vall i delta de l'Indo i a la transoxiana²³ (Bujara i Samarkanda). El govern de la nova província s'estableix a Còrdova nomenant des de Damasc els diferents governadors d'al-Àndalus.

Sota el domini dels omeies de Damasc s'esdevé una lluita entre els mudarís o "àrabs del nord", descendents de Mudar, i els *qahtanís* o *himyarís* o "àrabs del sud". Entre les tribus que s'atribuïen a l'origen de Mudar i el seu fill Qays, hi havia la que provenia de la mateixa tribu del Profeta: els *quraysh* o quraixites. Els àrabs del sud,

²³ Més enllà de l'Oxus, en àrab *Mawara al-Nahr* "el país més enllà del riu". Actualment correspon a la República de l'Uzbequistà.

també anomenats iemenites, eren molt nombrosos entre els quals hi havia diverses tribus com els *asad*, *azd*, *gassan*, *lakhm* o *kalb*. Les lluites que s'estableixen entre aquestes dues faccions àrabs estan basades en vincles genealògics amb els que intenten influir en el poder per treure'n profit o per fer-se amb ell. Aquestes lluites internes produiran el deteriorament del califat de Damasc i l'anarquia política d'al-Àndalus. La crisi comporta la insurrecció de territoris als actuals Iran i Iraq, la caiguda dels omeies i la instauració d'una nova dinastia, la dels abbassís (descendants d'Abbas, un oncle del Profeta) que al 750 estableixen un poder a Bagdad.

El príncep omeia 'Abd ar-Rahmân I i cinc cents siris que provenien de la caiguda de Damasc, recolzats pels iemenites, fugen a al-Àndalus formant un nou estat: un emirat independent del califat abbassí. El nou règim s'afirmarà a Còrdova amb la construcció d'una gran mesquita que promourà l'arabització i islamització de les comunitats mossàrabs andalusines.

La primera fitna

A finals del segle IX es produeix un període de dissensió i guerra civil que trenca la unitat de la comunitat político-religiosa a causa de les revoltes dels mossàrabs que vivien sobretot al camp treballant com a mà d'obra i en condicions socials bastant miserables. A aquestes revoltes s'hi afegeix les lluites internes entre iemenites i mudarís. La unitat de l'emirat es trenca en una multitud de poders regionals dominats per un o altre poder ètnic.

El Califat de Còrdova (929-1009)

Quan arriba al poder 'Abd al-Rahman III envia una sèrie d'homes de confiança per a negociar i obtenir un jurament de fidelitat dels governants de les diferents províncies. Així, restaura l'autoritat i s'atorga el títol califal que havien dut els seus avantpassats a Damasc, amb el nom d'*Amir al-mu'minin* (Emir dels creients). Després d'importantes campanyes militars aconseguix sotmetre els principals centres urbans del nord del país: Badajoz, Toledo y Zaragoza. Per subratllar la magnificència del seu poder construeix la Madinat al-Zahra', una ciutat-palau a les afores de Còrdova, des d'on governarà també el seu fill al-Hakam II. A la fi d'aquest segon regnat s'estableix una lluita pel poder successori entre els partidaris del seu fill, de tan sols onze anys, i el germà de l'emir. Muhammad b. Abi 'Amir, anomenat al-Mansur, assassina al germà i controla l'aparell de l'Estat per a garantir la línia successòria. Almansor exercí l'autoritat en nom del califa legítim, que va ser apartat de les tasques de poder. La pràctica de la separació entre el poder de fet i els titulars de l'autoritat reconeguda afavorí l'esclat de la segona fitna (1009-1031).

El regne de taifes

La crisi del 1009 dona lloc al sorgiment d'una vintena de poders regionals, d'importància desigual que es reparteixen el territori d'al-Àndalus: són els mal anomenats "Regnes de Taifes". El poder es sostingut pels caps dels contingents berbers magribins que havien estat caps tribals i que passen a ser governadors militars i després sobirans. Els juristes de l'època els anomenen *mulûk at-tawâ'if* (traduït per M. Barceló com a sobirania fragmentada²⁴) expressió que es troba en l'origen del terme "taifa". Els diferents poders territorials entren en conflicte els uns amb els altres. Durant les taifes existia una fiscalitat excessiva que permetien als poders territorials enriquir-se luxosament. Es recaptaven contribucions extres a més

²⁴ TORRÓ, "Les regions orientals d'al-Àndalus abans de la conquesta catalanoaragonesa. Una visió general", 144.

a més del *zakat*, el delme alcorànic que era l'únic impost legalment aplicable, el que va suposar un empobriment de la població. Tanmateix el veritable problema se centrava en la debilitar militar dels poders andalusins i la seva incapacitat per a fer front a la pressió dels principats cristians del nord. Els doctors de la llei, conscients que l'avanç cristià era imparable i que amenaçava greument la supervivència d'al-Àndalus, emeteren escrits condemnatoris contra els *mulûk al-tawâ'if* i cridaren els almoràvits per tal de restaurar la unitat política. Els almoràvits eren un moviment de tribus ramaderes saharianes catalitzat per la doctrina religiosa dels *murâbitûn* que era coherent amb les interpretacions jurídiques de l'escola malikita seguida per andalusins i magribins²⁵.

Els Almoràvits

Els Almoràvits es van imposar progressivament per tot l'al-Àndalus a partir del 1090 i s'acabaran estenent des del Sud del Sàhara occidental a la Vall de l'Ebre i des de les costes de l'Atlàntic al Magrib central. La major part dels andalusins es va adherir al nou règim i el va ajudar a defensar la Península contra l'amenaça cristiana. L'autoritat suprema era exercida des de Marràqueix per *Yusuf b. Tashufin* i posteriorment pel seu fill 'Ali, tots dos adopten el títol d'Emir dels musulmans. El règim almoràvit trobà el seu recolzament en els ulemes (*ulamâ'*) i alfaquins (*fuqahâ*) que defensaven el dret malikí. A partir dels anys 1114-1115 l'eficàcia militar es va deteriorant amb una sèrie de rellevants derrotes. 'Ali b. Yusuf es preocuparà cada cop més per les qüestions jurídico-religioses influenciat, més que el seu pare, pels doctors malikís. Al-Gazali, que havia recolzat el règim a l'inici de la seva entrada a la Península, es desautoritzat pels doctors per la seva obra *Vivificació de las ciències de la religió*. També Ibn Qasi desencadena un moviment de revolta a Algarve al 1144. De totes maneres el que desencadenarà el final del règim almoràvit serà el moviment almohade que Ibn Tumart inicia a l'Atlas. La dinastia desapareix finalment el 1147.

A la mort d' 'Ali b. Yusuf, 1143, hi haurà una important crisi de poder potenciada per la revolta de l'Algarve i apareix una nova fase de fragmentació política i territorial coneguda com segones taifes. Al-Àndalus viu una època convulsa amb poders locals molt fràgils que duren tan sols uns mesos i es van succeint els uns als altres a través de lluites constants. A Múrcia i València accedeix al poder un cap militar andalusí: Muhammad b Sa'd b. Mardanîsh, que exercirà el seu emirat des del 1147 al 1172, sota la sobirania del califat abbassí de Bagdad. Ibn 'Arabi neix a la ciutat de Murcia el 1165 sota el poder d' Ibn Mardanîsh, anomenat el "Rei Llop" per la seva mala imatge de sobirà corrupte i cruel. La situació anàrquica de les "segones taifes" permet un important avanç territorial dels cristians: els portuguesos, ajudats per flamenc i anglesos, prenen Lisboa; els catalano-aragonesos capitanejats per Ramon Berenguer accedeixen a Tortosa, Lleida i Fraga. Aquesta inestabilitat política serà una constant en l'al-Àndalus que coneix el Muhyi l-din.

Els Almohades

El moviment Almohade va ser fundat pels *masmuda*, unes tribus berbers sedentàries originàries de l'Alt Atlas marroquí amb una ideologia religiosa reformadora que va buscar legitimar-se associant-se al prestigi d'al-Gazali i van defensar el *tawhid* teològic, l'afirmació que Déu és u. D'aquí prové el seu nom: *al-muwahhidun*, els qui professen la unitat teològica. El fundador, Ibn Tumart, defensava la unitat divina i es considerà l'únic intèrpret infal·lible de l'Alcorà, de tal

²⁵ *Ibíd.*, 153.

manera que esdevenia el guia que l'islam espera a la fi dels temps, *el mahdi*. Aquesta creença en la infal·libilitat del fundador va legitimar la separació políticoreligiosa del règim abbassí de Bagdad i fatimí d'el Caire. Ibn Tumart reacciona vehement contra el que va considerar una teologia antropomorfista del malikisme dels almoràvits. Durant aquesta època es desenvolupa un significatiu moviment filosòfic, el personatge principal del qual és Abu l-Walid b. Rushd, Averrois, membre d'una gran família de juristes que va ser cadí de Còrdova i Sevilla i metge del califa Abu Ya'qub Yusuf. El seu fill i successor, Abu Yusuf Ya'qub, va ser un home de gran cultura, conegut amb el sobrenom d'al-Mansur, per les seves victòries front el rei castellà Alfons VIII, la més important i rellevant de les quals és la famosa batalla d'Alarcos (1195). És en aquest context de guerra santa a al-Àndalus quan el califa es deixa dur per les lluites de poder a la cort i destitueix del seu càrrec de cadí a Averrois i el reclou a la ciutat de Lucena. Un any i mig més tard el califa revoca el seu desterrament i el torna a cridar a Marràqueix, tot i que no el restableix de les seves funcions, on morirà al desembre de 1198. Ibn 'Arabi serà testimoni del trasllat del seu fèretre a la ciutat de Còrdova durant la seva darrera estada a al-Àndalus.

A finals del segle XII, l'imperi almohade està tot ell dedicat a la defensa aferrissada contra l'amenaça cristiana. Malgrat tots els esforços d'al-Mansur per mantenir la unitat interna, a la seva mort el seu successor s'enfronta a les lluites de clans i és incapaç d'exercir la seva autoritat. Aquesta debilitat del poder central es aprofitada pel rei Alfons VIII que desitjós de venjar-se de la derrota d'Alarcos, reuneix per primer cop les forces militars de Castella, Aragó i Navarra i venç als almohades a la batalla de las Navas de Tolosa, el 16 de juliol de 1212. Ibn 'Arabi ja no veurà la gran pèrdua de la seva estimada Sevilla conseqüència de la gran derrota, perquè va emigrar definitivament cap a l'Orient. Al Proper Orient viurà en el marc de la divisió de Síria i Egipte entre els descendents de Salah ad-din, Saladí, els Aiúbides.

2.2 Els mestres que influeixen en Ibn 'Arabi

Els primers mestres d'Ibn 'Arabi es vinculen directa o indirectament a alguns dels mestres més reconeguts d'al-Àndalus que Asín Palacios va agrupar en la anomenada Escola d'Almeria, tot i que avui en dia és més una denominació convencional que no el reconeixement d'un moviment sufí organitzat i independent. Asín Palacios va considerar que el primer membre reconegut de l'escola d'Almeria va ser Ibn Masarra, qui va ser objecte de sospites, intrigues i anatemes. Ibn Masarra va néixer el 883. De ben jove i degut a la crisi social i política de la primera *fitna*, s'exilià a la Meca i Medina on va prendre contacte amb les escoles orientals i els cercles esotèrics (*bâtini*) i no regressà a Còrdova fins a l'emirat d'Abd al-Rahman III. Tot i que la situació política era molt més liberal, el mestre guardà certa prudència i es retirà amb un petit grup de deixebles a l'ermita d'una serra propera des d'on elaborà tota la seva filosofia i el seu mètode de vida espiritual. En ple domini almoràvit, Almeria s'havia convertit en el principal centre sufí andalusí. Ibn 'Arabi coneixia i apreciava *el Kitab al-huruf* d'Ibn Masarra a qui es refereix de manera explícita a les *Futuhat*.

Abbu l-'Abbas ibn al-'Arif (536/1141) va tenir nombrosos deixebles que van fer arribar la seva espiritualitat fins al Proper Orient. Va influir en la formació doctrinal d'Ibn 'Arabi amb la seva obra més coneguda *Mahasin al-majalis*, les virtuts de les reunions sufís, una obra inspirada en les *Manazin al-sayrin* d'Ansari. Ibn 'al-Arif va

resumir el camí espiritual en regles concretes per la seva comunitat que era d'un nombre de deixebles considerable. Amb el seu mestre, Ibn Barrajan, va ser detingut i portat a Marràqueix per ser jutjat. Ibn al-'Arif no va arribar a ser jutjat i va ser alliberat amb grans honors pel califa almohade, mentre que Ibn Barrajan va ser jutjat, condemnat i empresonat. Va morir poc després probablement de malaltia. A les *Futuhât* d'Ibn 'Arabi hi ha nombroses referències als *Mahasin al-Majalis*, obra on el mestre d'Almeria descriu les diferents etapes de la Via.

Abbu l-'Abbas al-'Uryabi, deixeble d'Ibn al-'Arif, va ser el *al-murshid al-awwal*, el primer guia d'Ibn 'Arabi quan encara no tenia vint anys. Tot i que era analfabet coneixia les tesis doctrinals d'Ibn al-'Arif que va transmetre a Ibn 'Arabi. Al-'Uryabi no va ser l'únic mestre de joventut, ja que en temps d'Ibn 'Arabi era habitual rebre l'ensenyament espiritual de diversos mestres a la vegada. Anys més tard escriurà el *Rûh al-quds fi munajahat an-nafs*²⁶ on posa de relleu les virtuts, les qualitats i els coneixements espirituals dels seus mestres sufís de l'Occident islàmic.

La continuïtat cultural i política que s'estableix a un costat i l'altre de Gibraltar durant el període almohade és el que li permetrà viatjar amb certa freqüència al nord d'Àfrica i mantenir contacte amb els *Shaykhs* magribins. Al magrib la situació era diferent d'Almeria. Les escoles sufís no estaven del tot consolidades, així que els mestres instruïen els deixebles de manera individual, sense rituals preestablerts ni comunitats institucionalitzades. La manera tan literal de concebre la *shari'a* dels juristes malikís i l'actitud ambigua del poder almohade eren la causa d'aquesta situació. El representant que més va influenciar Ibn 'Arabi va ser:

Abu Madyan Shuayb (594/1198) va néixer a Sevilla, però ben aviat va haver de marxar cap al magrib. A Fez, Ibn Hirzihim li va ensenyar la *Ri'âya* de Muhasibi i el *Ihyâ' 'Ulûm al-dîn* de Gazali. També va estudiar la Sunna de Tirmidhi, sota la direcció de Abû l-Hasan Ibn Galib, un altre sufí deixeble d'Ibn al-'Arif i Ibn Barrajan. Va viatjar a l'Iraq i va ser instruït a l'escola de Bagdad, molt probablement per al-Jilani. Després de viatjar per Síria i Egipte, finalment es va establir a Bujia, a Algèria, i allà va atraure a molts deixebles que feien el seu camí cap a l'Orient. Va formar a molts d'ells i els va enviar a predicar a Egipte i a altres ciutats del Pròxim Orient on van fundar diverses escoles. Abu Madyan va ser un gran referent per a Ibn 'Arabi, tot i que mai el va conèixer personalment, sinó a través dels seus deixebles: Yusuf al-Kumi, 'Abd al-'Aziz al-Mahdawi i 'Abd Allah al-Mawruri. En la seva obra el qualifica com el mestre dels Mestres i demostra la seva admiració i respecte. A les *Futûhât*, elogia la seva grandesa espiritual per la seva pulcritud moral, la seva gran confiança en Déu i la generositat que mostrava amb tothom. A finals del segle XII la *tariqa* d'Abu Madyan es va estendre a Egipte, gràcies al seu deixeble 'Abd al-Razzaq al-Yazuli que es va establir a Alexandria i des d'allí es va transmetre a Qena i l'alt Egipte. L'andalusí, Abu Abd Allah al-Qurashi seguint els ensenyaments d' Ibn al-Arif es va establir a el Caire i va tenir contactes amb deixebles d'Abu Madyan. Poc després es va refugiar a Jerusalem on va instaurar l'escola com a deixeble del gran mestre de Bugia.

En el seu viatge cap a l'Orient trobarà altres mestres sufís que l'influenciaran. El més rellevant és el sufí persa 'Abd al-Qadir al-Jilani (m. 561/1166) originari de la ciutat de Jilan va anar a estudiar a Bagdad *fiqh* hanbalí. Va rebre la *khirqa* d'un jurista

²⁶ IBN 'ARABI, *Los sufíes de Andalucía*, 5.

d'aquesta escola, però en canvi va triar com a mestre espiritual a Hammad al-Dabbas (m. 523/1131). La resta de deixebles de al-Dabbas no el van acollir gaire bé per ser de l'escola hanbalí. Al-Jilani es va retirar a viure vint-i-cinc anys al desert. Després d'aquest llarg període de vida solitària va tornar a Bagdad a predicar i difondre els seus coneixements. Fruit del seu bagatge al desert va esdevenir un gran savi de reconegut prestigi per arreu del Proper Orient. A la seva mort els seus deixebles van tenir algunes rivalitats amb els deixebles de al-Dabbas per la procedència hanbalí del seu mestre. Que fos un jurista escrupolós no negava la seva gran espiritualitat com a mestre sufí, com altres abans havien mostrat les dues facetes; però al-Jilani les va saber integrar en equilibri suprem. El mateix Ibn 'Arabi el considera un sant amb *karamat*, signes i capacitats de caràcter miraculós. La seva fama es va propagar de pressa sobretot a Iemen i a Síria. Van ser els deixebles arreu els que van consolidar l'ordre *qadirí* que es va expandir per tot el Món islàmic a partir del segle XV. Jilani és considerat avui en dia un dels sants més universals de l'Islam i la seva ordre s'estén des del Marroc fins a les illes del Pacífic.

La rellevància històrica de la doctrina d'Ibn 'Arabi estriba en la seva particular síntesi de la teologia islàmica, l'hermenèutica simbòlica de l'Alcorà i del cosmos, l'hermetisme i el sufisme tant l'ascètico-pràctic com el teòric amada de la seva particular penetració espiritual i experiència contemplativa. Tot i que Ibn 'Arabi no es mostra favorable a la filosofia, el mestre fa us de terminologia filosòfica, alhora que en el seu pensament es poden traçar influències de escoles filosòfiques islàmiques, particularment neoplatòniques. Ibn 'Arabi critica la filosofia doncs considera que no és possible assolir la saviesa prescindint de la revelació i de la fe. Tot i això, el seu pensament eminentment místic dóna lloc a una potent metafísica que serà meditada pels *hukama'*, els filòsofs islàmics que conreen la tradició filosòfica de la *hikma* – literalment saviesa –, escola on la visió mística de la realitat es racionalitza amb el rigor lògic de la filosofia grega (*falsafa*). Henry Corbin tradueix el terme *hikma*, i particularment *hikma ilahiyya*, és a dir la *hikma* divina o entorn Déu, per teosofia. Corbin assenyala que “el ejercicio filosófico del intelecto (*'aql*), la aplicación teológica de las tradiciones transmitidas (*naql*), sólo encuentra su culminación en un tercer modo de actividad: *kashf*, descubrimiento, revelación, percepción intuitiva, visionaria, de lo que se revela en el ‘espejo’ ”.²⁷ El mirall (*mir'at*), aspecte fonamental en Ibn 'Arabi, és el que reflecteix a Déu, o bé un mirall en el que Déu s'hi revela. Aquest mirall està a l'interior de l'ésser humà en qui, per qui i per a qui es produeix la teofania. Segons la cosmovisió akbarí, Déu es fa present en nosaltres per nosaltres mateixos.

3 Conceptes de l'amor a l'albada d'Ibn 'Arabi

És obvi que Ibn 'Arabi va beure de les diferents concepcions que sobre l'amor circulaven per la mediterrània. En aquest apartat sintetitzarem les que possiblement més l'hi van influir: la mística epitalàmica jueva, l'herència platònica i neoplatònica i la poesia eròtica àrab.

²⁷ CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, 238.

3.1 L'Amor al poema *Xir ha-xirim*, Càntics dels càntics

El *שִׁיר הַשִּׁירִים*, Càntic dels càntics, està format per una col·lecció de poemes d'amor. El títol reflecteix una de les formes del superlatiu hebreu i significa: El més bell, el millor dels càntics. Constitueix un dels llibres poètics dels Escrits sapiencials de la Tanak²⁸, la Bíblia hebrea. El poema ha estat atribuït al rei Salomó, el famós rei savi de la tradició d'Israel que va viure en el segle X aC. Tanmateix, la llengua hebrea en què està escrit, amb influxos arameus, perses, i possiblement, també grecs, demostra que en realitat es va posar per escrit, de manera anònima, força segles després. Probablement en el segle III aC, a principi de l'època hel·lenística²⁹. En tot cas, el poema es situa dins de la tradició sapiencial bíblica.

L'obra descriu l'amor entre un home i una dona que s'intercanvien expressions afectuoses i mostres de tendresa. Alguns autors l'atribueixen a cants d'amor usats durant les festes de noces. Per al judaisme l'amor dels qui s'estimen sols pot ser un reflex de l'amor diví original³⁰. El Càntic és una exaltació a l'amor humà autèntic, absolutament gratuït, entès com un do de Déu, "una flama divina"³¹.

Un noi i una noia es declaren el seu amor en un escenari majestuós, paradisiac, ple a vessar de vegetals, de uadis verds, horts de magraners, de flors que esclaten, de vinyes que floreixen. Per a Narcís Comadira aquesta humitat del paisatge bé podria ser una imatge de les humitats físiques de l'amor³². El text no és excessivament explícit, sinó que es manté en el món de la imatge: "Quan la Noia diu al Noi que li donarà el suc de la seva magrana, tots sabem de què està parlant. I quan el Noi diu a la Noia que el seu melic és una copa perfecta on mai no hi falta vi especiat, també ho entenem."³³ Aquest vessant eròtic del poema no es pot menystenir. És el punt de partida per a fer, posteriorment, una segona lectura més simbòlica i al·legòrica del text.

És a partir del segle I quan els amants es perceben com una imatge de la relació entre Déu i el poble d'Israel en el rerefons de l'èxode d'Egipte. Esdevindrà, llavors, lectura del culte sinagoga de la festa de Pasqua³⁴. En la tradició cristiana, la interpretació al·legòrica apareix a partir del segle III, expressió de l'amor del Verb de Déu per a l'Església.

El Càntic intenta captar en paraules la màgia de l'amor, l' enamorament i els desig que empeny a l'estimació i la unió de la parella; una realitat humana que remet a l'amor de Déu. En el context bíblic, l'amor i la sexualitat són revelació de Déu. És a través del cos de l'altre que es percep un amor que té ànsies d'infinnit, el do de Déu a la humanitat.

Al Càntic dels càntics, la dona és per a l'estimat la bellesa personificada³⁵.

²⁸ Tanak és l'acronim format per les tres primeres lletres de les tres parts: La Torà (תּוֹרָה), la Llei; els Nevi'im (נְבִיאִים), els profetes i els Ketuvim (כְּתוּבִים), els escrits sapiencials.

²⁹ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 21.

³⁰ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 22.

³¹ Ct 8, 6.

³² COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 12.

³³ *Ibíd.*, 13.

³⁴ *Ibíd.*, 25.

³⁵ Ct 2, 14.

Els teus llavis, esposa, destil·len nèctar,
tens llet i mel sota la llengua;
l'olor dels teus vestits
és com l'olor del Líban³⁶

La bellesa del cos de la noia s'associa a la forma com el llibre de l'Èxode parla de la Terra d'Israel, la terra que “regalima llet i mel”³⁷ i per tant n'és presència³⁸ de la Terra Promesa. L'estimada és bella perquè és amor ple de delícies: la bellesa física i l'espiritual es fonen a Ct 7, 7.

En la recerca de l'amant del Càntic hi ha una relació subtil entre el misteri de Déu i l'amor que ha sorgit entre el noi i la noia³⁹. Es busquen, es troben, s'uneixen, es separen, es cerquen...

En el meu llit, en plena fosca,
he cercat l'amor de la meva ànima.
l'he cercat i no l'he trobat.⁴⁰

Cercar l'amor és entès per l'autor com cercar el mateix Déu, i només qui accepta la joia i els risc d'aquesta recerca pot trobar l'Amor⁴¹. Cercar l'amor a les fosques simbolitza les dificultats de l'amor. La nit és el moment en el que es desencadenen les forces del mal que poden actuar contra la parella.

L'amor experimenta el desig del retrobament. L'amor no es presenta com una realitat estàtica, sinó que cal conquerir i reconquerir. És un posar-se en camí. Finalment el misteri de l'amor s'expressa com a do recíproc

Jo sóc del meu estimat,
i l'estimat és meu⁴²

Oblidat de mi mateix,
ara el desig se m'endú
com en un carro de guerra.

La persona que estima se sent emportada per una força que no pot controlar, un poder d'amor, que es diví. Ni els mars profunds, ni els oceans podran apagar, ni ofegar l'amor “perquè l'amor és fort com la mort”⁴³. Els darrers versos del poema expressen que l'amor és una realitat tremenda “fins a tal extrem que és l'única que es pot enfrontar amb l'altra realitat paorosa per antonomàsia: la mort”⁴⁴

3.2 Teories de l'amor al Món grec

El grec clàssic utilitzava els termes *éros* i *phília* per a referir-se a l'amor, en canvi *àgape*, *caritas* en llatí, era molt poc utilitzat.

³⁶ Ct 4, 11.

³⁷ Ex 3, 8.

³⁸ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 123.

³⁹ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 113.

⁴⁰ Ct 3, 1.

⁴¹ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 115.

⁴² Ct 7, 11.

⁴³ Ct 8, 6.

⁴⁴ COMADIRA, FERRER (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, 142.

3.2.1 Plató

La concepció platònica de l'amor s'exposa en tres grans obres: *Lisis*, *Convit* i *Fedre*. Al *Lisis* Plató defineix *phília* com l'afecte que es pot sentir per un pare, un fill, un amic, una esposa o un amant. En aquest primer diàleg estableix la naturalesa d'aquest sentiment que es podria traduir per "amistat" i que s'estableix amb l'objectiu d'aconseguir el que és bell, convenient i que manté la cohesió de l'univers. L'objectiu de l'amistat és aconseguir el bé per a un mateix. Tanmateix és en *El Convit*, la seva obra mestra, on es desenvoluparà més àmpliament el tema de l'amor.

És a la sobretaula després d'un bon dinar, en el moment de les begudes o "simposi", on s'estableix un debat entre Sòcrates i els deixebles dels grans sofistes: Fedre d'Hípias, Agatón de Gorgias, Pausanies de Pródico i Erixímaco d'Hípias. Cadascun d'ells farà un *erotikòi lógoi*, un discurs sobre l'amor. Inicia els discursos Fedre amb un elogi a la divinitat: Éros és la passió sexual, especialment la que s'estableix entre dues persones del mateix sexe. Per *Pausanies* i *Erixímaco*, éros és la força que actua en el conjunt de la naturalesa, una força que es basa en la concòrdia harmònica dels contraris. Agatón relacionarà en el seu discurs l'amor i la bellesa. Aristòfanes és qui explica el famós mite de l'androgín (189e): En el principi els éssers humans eren un tot complet i rodó -l'esquena i els costats formava un cercle- posseïen quatre mans, quatre cames, i un cap amb dues cares que miraven en direccions oposades amb quatre orelles. Tenien dos genitals i eren de tres gèneres diferents: masculí-masculí, femení-femení i masculí-femení. Eren unes criatures felices, que ni invocaven ni necessitaven els déus per a res. Zeus proposa escarmentar-los partint-los en dues parts iguals. Com a conseqüència de la partició cada meitat s'enyorarà de l'altra i la buscarà amb delit. L'amor és, doncs, el desig i la persecució de la unitat de les dues parts. Hi ha homes que desitgen a les dones, dones que cerquen complementar-se amb altres dones i homes que són la fracció d'un home i que se senten atrets pel sexe masculí. D'aquesta manera s'explica l'homosexualitat i l'heterosexualitat.

Tanmateix, el que fonamenta el concepte platònic és el discurs de Sòcrates que defensa l'amor tal com li va ensenyar la sacerdotessa Diotímia⁴⁵. L'elogi de l'amor es transformarà al final de l'obra en un elogi a Sòcrates que és el principal objectiu de Plató: Sòcrates apareixerà, en boca d'un Alcibiades borratxo, com la personificació del veritable éros⁴⁶.

Segons Diotímia, Éros s'ha de concebre no com un déu, sinó com un *daimon*, una entitat metafísica còsmica, intermèdia entre els déus i els éssers humans que impulsa a l'ésser humà cap allò que troba a faltar.

La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo⁴⁷.

Aquesta naturalesa intermèdia prové de la barreja de característiques dels seus progenitors: Penia (pobresa) i Poros (recurs, riquesa). Plató presenta a Éros com a filòsof, l'amant de la saviesa: els déus i els savis ni estimem la saviesa ni

⁴⁵ PLATÓN, *Diálogos: El Banquete*, 244 (94e).

⁴⁶ *Ibíd.*, 175.

⁴⁷ *Ibíd.*, 247, 203a.

desitgen ser savis (204a) perquè ja ho són; tampoc els ignorants volen esdevenir savis, ja que “el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.”⁴⁸ [...] La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y éros es amor de lo bello, de modo que Éros es necesariamente amante de la sabiduría”. Sòcrates relaciona l’amor al desig d’immortalitat, el desig de procrear el que és bell, una força que empeny a l’ésser humà a cercar allò que li manca. Tot desig és desig del que és bo i bell i qui desitja el que és bell i bo desitja que ho sigui per sempre (206a). La manera d’apropar-se als aspectes de l’amor és ascendint fins a la comprensió de la Bellesa. Per arribar-hi cal superar una sèrie d’esglaons de purificació i despreniment. Per a Plató, doncs, l’Éros és un impuls que els déus generen en l’ésser humà per a què transitin des del cos a la contemplació de la Idea de Bellesa. La Bellesa és amada i anhelada, però ella no estima a la seva vegada. No estima, però és objecte d’amor. Quan l’ànima troba l’objecte del seu anhel, llavors deixa d’estimar ja que res li manca, doncs ja ha arribat a la plenitud i la felicitat. Éros seria un estat imperfecte que ha de ser superat i transcendit a un estat superior on ja no hi ha anhel i per tant, tampoc amor. “La teoría de l’Éros no suprime el dualismo radical existente entre los dos mundos, sino que indica al hombre el medio de salvarse pasando de uno al otro de aquéllos”⁴⁹. La redempció platònica suposa una renúncia i una evasió del món material. L’amor al Bé i a la Bellesa equival a posseir-les per sempre aconseguint la glòria i obtenint la immortalitat. L’éros és per la seva naturalesa un amor egocèntric, tot és reduïx al jo i al seu destí.

En *El Fedre* profunditzarà sobre l’amor, situant-lo ja com quelcom diví. La descripció platònica d’enamorament vindria a considerar-se com un rapte o possessió de l’ànima per part de la divinitat o semidivinitat. L’amor és doncs unilateral i no recíproc, ja que és tan sols l’amant el que està posseït pel déu o semidéu Amor. L’ésser humà és objecte de l’amor, però no subjecte d’amor.

3.2.2 Aristòtil

La concepció aristotèlica del éros és més general, ja que Aristòtil atorga a l’éros una significació còsmica⁵⁰. A la *Metafísica* s’estableix la Teoria del Moviment: Tota la natura està en moviment. L’origen d’aquest moviment es troba en l’acció que exerceix la forma sobre la matèria, de la possibilitat a l’existència, del virtual al que és real. La forma pura és superior a tot, és el motor del sistema. És un motor immòbil que produeix moviment a partir del desig. La forma pura exerceix la seva influència sobre la matèria a partir de l’éros, el desig de ser perfecte. L’éros és la potencia universal que permet el moviment cap allò que és superior. Per Plató l’ànima quan contempla la realitat físicament bella desitja accedir a la Bellesa, és el desig del món inferior d’accedir al món superior. Plató planteja l’accés des del món dels sentits al món de les Idees, però no existeix la unió entre ambdós. Aristòtil, en canvi, planteja l’ascensió com un cosmos esglaonat, des d’on els elements inferiors tendeixen als superiors, que es manifesta en tot el que existeix: “el deseo de asimilarse a Dios está en todas las cosas. El universo entero está sometido al éros. Lo inferior tiende hacia lo superior y querría igualarlo”⁵¹. La divinitat és una essència

⁴⁸ *Ibíd.*, 249, 204a.

⁴⁹ NYGREN, *Éros y agape*, 171.

⁵⁰ *Ibíd.*, 176.

⁵¹ NYGREN, *Éros y agape*, 179.

immòbil que no actua, però que atrau a totes les coses del món cap a ella. El desig que la matèria té de Déu és el que causa el moviment.

En canvi, *philía* esdevé un concepte central de la moral i la política aristotèlica.

3.2.3 Neoplatonisme

Plotí se situa dins del sincretisme religiós i cultural que va caracteritzar la “concepció alexandrina del món”: existeix una oposició entre Déu i matèria, mentre que una sèrie de criatures intermèdies intenten reunir-los en dos sentits: el descens de Déu cap a la matèria (que no és res més que la creació del món) i l’ascens de l’èsser humà cap a Déu (que es considera com la seva redempció). Com hem vist, a Plató és l’*éros* qui fa la funció de la criatura intermèdia, el *daimon*, entre ambdós mons. Per a Plotí la caiguda de l’ànima és la que precedeix i motiva la seva ascensió, de la següent manera: Tot procedeix de l’U, de la Divinitat i totes les coses emanen de la Unitat divina i totes tornen a l’U. L’essència de l’U es comunica igual que la llum il·lumina sense revelar la seva naturalesa. En una degradació esglaonada, cada nivell il·lumina al que precedeix: l’ànima il·lumina perquè ja està il·luminada. L’activitat creadora de l’ànima de l’univers repeteix en el món sensible el que ha percebut en el món intel·ligible; però tan sols les ànimes individuals poden davallar a la matèria de manera esglaonada, sense perdre el contacte amb l’ànima universal.

Aquest moviment descendent de l’ànima es troba amb el món material i s’acaba encadenant als lligams del món sensible. Quan l’ànima comprèn la falta de valor de les realitats sensibles, recorda el seu propi origen i el seu valor diví i inicia un moviment ascendent moguda per l’*éros*. El món sensible és bell, però no és res més que un mirall que reflecteix la Bellesa. La bellesa del món sensible existeix per a incitar a cercar la Bellesa veritable. Per a Plotí ni la dialèctica, ni el pensament discursiu condueixen a la unió perfecta amb Déu, tan sols és possible mitjançant l’èxtasi intel·lectual on qui contempla i el contemplat s’uneixen en una sola cosa. L’ànima troba el repòs definitiu quan s’uneix a allò que desitjava i era el seu anhel. L’*éros*, és el que permet la via ascendent, el desig que té l’èsser humà de la vida divina. A diferència de Plató, l’ànima es mou en dos sentits: el descendent i l’ascendent. Tot i que no es tracta d’un veritable descens, doncs el Tot o l’U, el que es diví no es mou del seu tron real, és des d’aquesta posició celeste que s’ocupa del món material⁵².

Déu, com a bé suprem, és la meta final de tot desig. Tanmateix ell no desitja res, ja que res mereix ser anhelat fora d’ell. Déu és l’origen i el fi de totes les coses. “Dios es causa *sui* y *autou éros*”⁵³. El sistema plotinià és un sistema cosmològic que explica l’origen del món partint de l’U. Per molt que Plotí parli de via descendent, Déu no davalla, sinó que es manté en el món intel·ligible. El món superior ordena i embelleix el món inferior des del seu estatus, ja que el que es diví “se basta a sí mismo y no abandona su sublime reposo”⁵⁴. El descens és totalment involuntari: “El descenso es una prueba de debilidad y confirma la incapacidad de ocupar una posición superior; por consiguiente, no puede ser obra de una vida divina”⁵⁵.

⁵² *Ibíd.*, 190.

⁵³ *Ibíd.*, 192.

⁵⁴ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 41 citat a NYGREN, 190.

⁵⁵ IV, 8, 5, citat a NYGREN, 190.

Per Plotí Déu és l'éros (*éros ho autos*): “Es digno de ser amado, es amor y amor de Sí, puesto que no puede ser bello sino en Sí y por Sí”⁵⁶. En canvi per a Plató Déu no és l'éros i l'éros no és Déu; ja que Déu ni desitja, ni anhela, ni aspira a res, en Ell resideix la satisfacció perfecta, el Bé suprem. Déu és la seva pròpia causa, queda exempt de l'aplicació de les lleis. Per a Plotí no és possible trobar en Déu una altra causa, sinó Ell mateix, a la vegada que és la Causa primera i el fi últim de totes les coses, la llei de casualitat és aplicada i suspesa al mateix temps.

3.2.4 Àgape al Nou Testament

A la versió grega dels LXX pràcticament no s'utilitza la paraula *éros*, i molt rarament la paraula *philía*. La paraula més emprada és *àgape*, designada per l'amor de Déu envers l'ésser humà i la resposta de l'ésser humà a aquest amor de Déu. Als sinòptics trobem el mot *àgape* dos cops: a Mt 24, 12 i a Lc 11,42, però sense una significació destacada⁵⁷. En canvi, va ser sant Pau qui convertí la paraula grega *àgape* en denominació específica de l'amor cristià, relacionant-la directament amb el que es coneix com a teologia de la Creu: la manifestació de l'*àgape* és la mort de Jesús en Creu. L'amor cristià es revela en el moment de la donació total i absoluta de Jesús, perquè és a la Creu on s'evidencia el sentit més profund del que significa estimar: l'amor oblatiu, incondicionat i absolut. Déu mateix és qui demostra un amor així, entregant el seu Fill per tots els éssers humans. “L'*àgape* de Crist és l'*àgape* de Déu. Àgape és l'amor de Déu en Jesucrist” (Rom 8, 39). Per als sinòptics i per a l'apòstol Pau *àgape* posa èmfasi en el caràcter d'amor sacrificial.

Per a l'escola joànica *àgape* és l'essència mateixa de Déu, Pare, Fill i Esperit Sant. Desenvoluparem més aquest aspecte en el capítol set d'aquest treball.

3.3 L'amor en la cultura àrab medieval: El Collar de la paloma d'Ibn Hazm

La poesia pròpia d'al-Àndalus era el *zajal*, un poema curt amb rima final que derivava de la *Muwassaha*, *moaxaja*, “el collar” la forma poètica més antiga que data d'inicis del segle X. Aquest tipus de poema andalusí va influir en la poesia trobadoresca provençal. El primer trobador conegut, el duc Guillem d'Aquitània, de començaments del segle XII molt probablement sabia àrab.

El poeta àrab viu l'amor a partir de la bellesa de l'estimada. És el conjunt de les seves gràcies que manifestades sensiblement despertaven el delit espiritual del cavaller. L'estimada del poema àrab es mostra inaccessible, encoberta pel vel de la indefinició. El poeta evitava el seu nom i fins i tot a vegades el pronom femení. Quan es desvelava es transformava i transfigurava simbòlicament.

L'ideal de cavaller en la poesia àrab procedeix de l'època preislàmica: els homes del desert eren considerats valents lluitadors, bons genets, poetes i grans amants. El cavaller elogiava i valorava a la dona. El mateix Profeta va donar exemple de màxima bondat i indulgència a favor de les dones. La dona es considerava dotada també d'una ànima immortal, igual que l'home. Socialment, però, la dona tenia un paper diferent al de l'home: a la dona li corresponia la casa, la família i l'educació dels fills; a l'home la vida social. En el món nòmada i guerrer, la poligàmia

⁵⁶ VI, 8, 15, citat a NYGREN, 190.

⁵⁷ *Ibid.*, 108.

era una manera de protegir a les dones que es trobaven en un nombre superior als homes. La poligàmia originava un cert distanciament de l'home vers el món femení que el considerava com a llunyà i misteriós. Aquest misteri atorgava un manera d'admiració i culte a la dona, una exaltació espiritual al seu amor que va originar la poesia amorosa.

El màxim representant a al-Àndalus d'aquest tipus d'amor cavalleresc el trobem en l'obra *El collar de la paloma, Tawq al-Hamâma*, d'Abu Muhàmmad Ali ibn Hazm de Còrdova (994-1063). El colom fa referència a l'ànima i el "collar" vindria a simbolitzar el destí marcat per Déu. De manera que per Ibn Hazm l'amor vindria a ser quelcom natural, ineluctable, "com un collar colgado del cuello de la paloma del alma"⁵⁸. Amb el seu llibre Ibn Hazm se situa entre els adeptes del platonisme islàmic.

El seu llibre està clarament influenciat per l'obra *Kitâb al-Zuhra (el llibre de Venus)* de l'autor persa Muhammad Ibn Dâwûd Isfahânî que molt probablement va llegir a la biblioteca del castell de Shâtiba (Jativa) en el que es va refugiar després de la caiguda del califat de Còrdova. El *Kitâb al-Zuhra* és una rapsòdia que celebra l'ideal de l'amor platònic tipificat en l'amor 'udhrita. La tribu del Iemen, els Banû 'Udhra (els virginals), era un poble llegendari que es creia escollit i cast per excel·lència i que considerava que es moria quan s'estimava.

Recolzant-se en Ibn Dâwûd, Ibn Hazm fa al·lusió al mite platònic de l'andrògin del discurs d'Aristòfanes a *El Convit*:

Sabemos todos que el secreto de la atracción o del desvío entre las cosas creadas está en la afinidad o repulsión que hay entre ellas, porque cada cosa busca siempre a su semejante, lo afín solo en su afín sosiega, y esta comunidad de especie ejerce una acción que los sentidos perciben y una influencia que salta a la vista. La mutua antipatía entre los contrarios, la mutua simpatía entre los iguales, el ímpetu que enlaza a las cosas parejas entre sí, son cosas que hallamos bien patentes en nuestro mundo.⁵⁹
Y lo mismo cabalmente que con el amor sucede con el odio, pues verás que dos personas se aborrecen sin razón y sin causa, y no se pueden soportar una a otra sin motivo alguno.⁶⁰

Sobre aquesta visió platònica de l'amor com a unió de les ànimes que tant influeix a la *risala* comenta Corbin:

Algunos adeptos de la filosofía pensaron que Allâh creó cada espíritu dándole una forma esférica; después, los dividió en dos partes, colocando cada mitad en un cuerpo. El secreto del amor es la reunión de esos dos miembros en su unidad original. La idea de la preexistencia de las almas está, por lo demás, expresamente afirmada por un *hadith* del Profeta. Ibn Hazm se refiere a él, pero prefiere interpretarlo en el sentido de una reunión concerniente al elemento superior de las almas aisladas y dispersas en este mundo; se trata de una afinidad entre los impulsos que las mueven y que afloran desde su preexistencia en el mundo superior. El amor es la mutua aproximación a la forma que las perfecciona. Lo semejante busca a su semejante. El amor es una adhesión espiritual, una fusión de las almas⁶¹.

⁵⁸ LORCA, "El ígneo amor: simbolismo amoroso en El collar de la paloma de Ibn Hazm", 4.

⁵⁹ IBN HAZM, *El Collar de la paloma*, 128.

⁶⁰ *Ibíd.*, 136.

⁶¹ CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, 209.

Quant a la causa per la qual sorgeix l'amor, Ibn Hazm la troba en la bellesa d'una forma exterior, perquè l'ànima és bella i desitja tot el que és bell i se sent atreta cap a la perfecció. L'amor sorgeix, doncs de l'atracció irresistible de l'ànima cap a la Bellesa. Henry Corbin considera que aquesta postura té una clara reminiscència del *Fedre* de Plató i que a través d'Ibn Hazm s'introdueix a la poesia trobadoresca. Ibn Hazm no concep aquesta bellesa com a purament estètica, sinó que li atribueix un significat religiós, ja que la Bellesa és un dels Noms d'Allah, segons el *hadith* "Déu és Bell i estima la Bellesa". La bellesa no és una propietat de les coses materials, totalment evanescents, sinó que remet i evoca a Allah.

Però més enllà de l' enamorament i el desig sexual, Ibn Hazm defensa un amor pur, que es va coent lentament: "El verdadero amor no nace en una hora, sino que nace y se propaga despacio"⁶², fruit d'una llarga convivència, pacient, que persevera més enllà de les aparences físiques i del desig carnal "el cual apetito toma tan solo el nombre de amor cuando se supera a sí mismo y traspasa estos límites, siempre que su rebasamiento coincida con una unión espiritual en que tengan parte el alma y las cualidades naturales"⁶³. Un amor pur i inalterable amb el pas del temps, un amor que entrega la seva ànima i fa do del seu esperit, un amor espiritualitzat, perquè des de l'òptica islàmica tot amor en aquest món és essencialment diví:

Te amo con un amor inalterable,
Mientras tantos amores humanos no son más que espejismos.
Te consagro un amor puro y sin mácula:
en mis entrañas está visiblemente grabado y escrito tu cariño.
[...] No quiero de ti otra cosa que amor;
Fuera de él no te pido nada.
Yo no he visto una veneración comparable a la que el amante siente por su amado. [...] y no he visto nunca que ninguno de ellos sintiera en su estado alegría mayor ni más grande placer que el del amante, cuando está seguro de que el corazón del amado le pertenece y tiene confianza en su inclinación y en la sinceridad de su amor⁶⁴.

Aquest amor de l'amant cap al seu amat, no sempre és correspost i l'amant continua estimant "cuando nada se espera"⁶⁵. Per què l'amant és qui "entabla la aproximación; el que propone la estipulación de las obligaciones; el que pretende consolidar el amor; el que postula la sinceridad de las relaciones; el primero en hacer peticiones de amor sin mácula"⁶⁶ mentre que l'amat és qui es deixa portar i és objecte dels desitjos, lliure per acceptar o refusar a l'amant. L'amant és una víctima de l'amor que pateix joiosament per la seva estimada, seguint el mite àrab de l'amor 'udhri, anomenat així del nom de la tribu dels Banu 'Udra (fills de la virginitat), herois que morien d'amor. Ibn Hazm explica el seu amor per la bella esclava Nu'm (Delícia), un amor de joventut que va ser correspost en un primer moment; però que li va ser arravatada per un altre home.

⁶² IBN HAZM, *El collar de la paloma*, 163.

⁶³ *Ibíd.*, 164.

⁶⁴ *Ibíd.*, 249.

⁶⁵ *Ibíd.*, 265.

⁶⁶ *Ibíd.*, 266.

Luego de perderla ya no he hallado placer en mi vida. Ni he olvidado su memoria ni he podido después tratar a otras. Mi amor por ella ha borrado todos los que le precedieron y ha hecho imposibles los siguientes.⁶⁷

Ella renovó mis tristezas y excitó mis angustias [...] No sólo no la había olvidado, sino que crecieron mis ansias, y se encendió mi sufrimiento, y se afirmó mi tristeza, y se redobló mi pena.⁶⁸

Aquest amor pur no pot acabar més que en la mort i explica diverses relacions amoroses que van acabar en una tràgica mort.

L'amor acabarà o amb la mort o amb l'oblit. A qui deixa un amor per un altre, Ibn Hazm el considera un traïdor; no hi ha cap excusa per una ofensa igual. També és reprobable aquell que es deixa endur per la passió i no cuida la seva fe. Al final del llibre s'elogia a l'home i la dona castos que cerquen un amor pur, pietós, i lícit. És Déu qui els ajuda a no deixar-se dur per la passió i observar el seu manament.

Para aquel que conozca Quién es su Señor y el valor de Su beneplácito y de Su cólera, han de ser de poco momento los caducos placeres y las cortas vanidades del mundo.

El que conoce a Dios como es debido

forma buenos propósitos y se aposenta su corazón en el temor de Dios.⁶⁹

Recorda, finalment, que la vida és molt curta i que qui no estimi segons l'amor de Déu, qui hagi pecat serà castigat el Dia del Judici i serà cremat al foc en el forn de la Gehena. Encoratja als amants a viure un amor pur seguint les prescripcions divines.

4 VIDA I OBRA D'ABU BAKR IBN AL-'ARABI AL-HATIMI

4.1 La Taifa de Murcia

Al-Shaykh al-akbar, Muhyi d-Din Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-'Arabi al-Ta'i al-Hatimi, neix l'any 560 en un moment de relativa calma entre l'imperi almohade i el reietó de Múrcia Ibn Mardanish, el "rei Llop". Múrcia ha esdevingut una fortalesa, assetjada pels almohades, però defensada fermament pel monarca almoràvit. Serà un temps d'una gran prosperitat econòmica basada sobretot en l'agricultura. Aprofitant el gran caudal del riu Segura es crea tota una xarxa de sèquies, nores i aqüeductes que faran de la Horta Murciana una terra fèrtil plena d'hortalisses i arbres fruiters. L'emir va aconseguir llargs períodes de pau comprant els reis cristians mitjançant tributs, i enriquint cada cop més el seu regne fins a emetre una moneda pròpia tan preuada que va ser, durant un temps, referent per a tota Europa.

Ibn 'Arabi va néixer en aquesta preciosa i fèrtil terra el 28 de juliol de 1165 (17 ramadà 560) o, segons altres fonts⁷⁰ el 8 d'agost (27 ramadà del 560)⁷¹, fill d'una

⁶⁷ *Ibíd.*, 286.

⁶⁸ *Ibíd.*, 324.

⁶⁹ *Ibíd.*, 387.

⁷⁰ Claude Addas donarà les dues dates com a possibles a *Ibn Arabî et le voyage sans retour*, 18.

⁷¹ Corbin senyala que aquesta data coincideix, segons el calendari lunar musulmà, amb el primer aniversari de la proclamació de la "Gran Resurrecció" a Alamut, Iran, per l'Imam Hasan 'alà dhikrihi's-salam, instaurant l'islam

família rica que pertanyia a la *khâssa*, la classe dominant al servei de qui governava en aquells moments el país. La seva família va marxar del Iemen durant la segona onada de la conquesta, cap al 712, va dur molts cavallers iemenites a al-Àndalus. El seu pare el preparava per a continuar la nissaga familiar; però bufà *an-nafas ar-rahmani*, l'hàlit del Misericordiós, i la seva vida va fer un gir de cent vuitanta graus.

El 568 la pressió per part dels almohades contra el rei almoràvit és cada cop més gran i a la mort d'Ibn Mardanish, els seus hereus es veuran obligats a rendir-se i anar a Sevilla a retre homenatge al poder d'Abu Ya'qub Yusuf que posseirà per fi tot un imperi pròsper, econòmic, polític i militarment sòlid. El pare d'Ibn 'Arabi es veurà obligat a marxar també cap a Sevilla amb tota la família per a servir al sultà almohade. La sort farà que Ibn 'Arabi no conegui la fam i la misèria que assolaran des d'aquell moment Múrcia.

4.2 El temps de la *jahiliyya*

La Sevilla que acull el noi de vuit anys és una gran ciutat, superpoblada i sorollosa, on hi conviuen àrabs, berbers, andalusins, musulmans, jueus i cristians. El gran riu al-Wadi l-kabir permet el comerç i el transport de mercaderies i de tota classe de viatgers que enriqueixen culturalment la ciutat. La restauració, per part dels almohades, de l'antiga canalització romana permet fornir d'aigua potable tota la població. L'Època sevillana d'Abu Ya'qub Yusuf serà d'una magnificència sense precedents. Tota la infantesa i l'adolescència les viurà Ibn 'Arabi entre luxes i prosperitat, ja que pertanyia a una família de militars que estava al servei del califa⁷². Viurà una època d'inconsciència i ignorància (*jahiliyya*), atret pels béns materials i per desinhibir-se amb els amics sortint a ballar fins a altes hores de la matinada. Esdevindrà un adolescent despreocupat, però cultivat segons els interessos del seu pare que voldrà que segueixi la seva carrera com a secretari en l'administració del governador de Sevilla. Rebrà, doncs, preceptors particulars a casa, i aprendrà l'Alcorà del sufí Abu 'Abd Allah Muhammad al-Hayyat que li deixarà un senyal inesborrable. La seva joventut estarà dividida entre els estudis, l'atracció que sent per la *tariqa*, la via espiritual sufí que li revela el seu mestre espiritual, i la vida supèrflua i opulenta que viu amb els seus amics.

Als dotze anys sucumbeix a la pesta negra que va batre tot el sud de la península i el nord d'Àfrica. Malalt i amb molta febre, entra en un estat de profunda letàrgia, fet que espanta a la seva família. El pare es posa a pregar angoixadament al seu costat, ja que creu que morirà. Ibn 'Arabi està consumit en terribles malsons on un grup de personatges d'aspecte infernal l'amenacen. En un moment determinant sorgeix un ésser bell, de suau perfume i que amb una força increïble venç les figures demoníques. Quan el Mestre màxim li demana el nom a l'heroi, ell li respon que és la sura la Sin (Alcorà 36), la sura que es recita per als que agonitzen. És el seu pare qui en aquell moment estava recitant aquesta sura i el noi desperta del seu somni salvador. Aquest somni marca una dels primers endinsaments en l' *'alam al-mithal*, el món de les Imatges arquetípiques.

espiritual pur dels ismaelís iranians reformats el 17 ramadà 559. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 59.

⁷² ADDAS, *Ibn 'Arabi et le voyage sans retour*, 16.

4.3 Tawba i fath.

El primer pas segons la Via sempre és cap a l'interior, el segon, la renúncia i el perdó (*tawba*). És així, com el jove de quinze anys, entre festa i festa sevillana, manifesta la necessitat de trobar-se sol i fer silenci. És en una *khalwa*, recés espiritual, on obtindrà la il·luminació. Les fonts no deixen gaire clar en quin moment i com es va produir la seva obertura espiritual, *fath*, doncs Ibn 'Arabi no deixa més que algunes insinuacions en la seva extensa obra. A partir d'aquests petits detalls i de diferents testimonis s'obté versions diferents: o bé va tenir una crida durant una festa organitzada pel seu pare on el va veure corria abundantment, ho va deixar tot i després de donar els seus vestits a un pobre, va marxar cap a un cementiri estupefacte on va romandre quatre dies; o bé s'intueix que el jove ja tenia certa disposició per a retirar-se de tant en tant i el *fath* es produirà durant un d'aquests recessos en el cementiri sevillà. Claude Addas tendeix a apostar per la segona opció per la influència que podria haver suposat l'estudiar l'Alcorà amb un home de la Via. Ibn 'Arabi havia viscut en la seva pròpia família casos de conversions inesperades. Tres dels seus oncles havien tingut aspiracions espirituals. El més admirable dels tres va ser el seu tiet matern, Yahya ibn Yugan, príncep berber de Tlemecen, que un bon dia va rebutjar el seu càrrec de governant de la ciutat, va abandonar tots els seus béns i es va fer asceta, *zahid*. Ibn 'Arabi reconeix al capítol 73 de les *Futuhāt* al seu tiet com un amic íntim de Déu (*wali*) que el va marcar profundament. El seu oncle patern, 'Abd Allah ibn Muhammad ibn al-'Arabi al-Ta'i va ingressar a la via als vuitanta anys i va dedicar els seus darrers tres anys de vida recitant l'Alcorà a diari⁷³.

4.4 La trobada amb Averrois i l'entrada a *al-tariq*

L'obertura cap al Camí del *tasawwuf* es considera, en el seu cas, una intervenció divina directa sense una disciplina iniciàtica prèvia que hagués purificat el seu caràcter. Es durà a terme en aquest recés de quatre dies al cementiri sevillà. Allà rebrà la visió de Jesús, de Moisès i de Muhàmmad i les ciències espirituals. Serà després d'aquest recés quan el seu pare, admirat per les seves visions, el durà a conèixer un amic íntim, Abu l-Walid Ibn Rushd, Averrois, metge particular del sultà almohade i *qadi* de Còrdova. Averrois el va rebre encuriolit per tot el que d'ell se'n parlava i el va saludar afectuosament. Després li va dir "sí" al que Ibn 'Arabi va respondre "sí" i el filòsof se n'alegrà enormement i l'abraçà, perquè creia haver estat comprès pel jove imberbe. Conscient del possible error que havia causat la seva resposta, el jove místic, va afegir "no".

Entonces Averroes se apartó de mí, su color cambió y pareció dudar de la opinión que en principio se había forjado de mí. Entonces me formuló la siguiente pregunta: "¿Cuál es la solución, pues, que te ha aportado la iluminación mística y la inspiración divina? ¿Coincide con lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?". Le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no los espíritus vuelan más allá de la materia y las cervices se separan de sus cuerpos". Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y le vi temblar mientras recitaba: "Solo en Dios existe la fuerza", pareciendo entender el sentido de mi alusión.⁷⁴

Es planteja en aquest diàleg la qüestió de si la filosofia i la mística arriben a les mateixes conclusions. Ibn 'Arabi no respon ni sí, ni no, sinó que apunta a una

⁷³ IBN 'ARABI, *Los sufíes de Andalucía*, 77-79.

⁷⁴ ADDAS, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, 48.

al·lusió, una *ishara*. La resposta es troba en una realitat intermèdia on els esperits volen lluny dels cossos, un lloc de trobada entre la matèria que ascendeix i l'esperit que descendeix. La resposta combina afirmació i negació, immanència i transcendència, l'harmonització de contraris que serà tan característic del seu pensament.

Un altre cop es trobarà Ibn 'Arabi amb el filòsof cordovès, però aquesta vegada serà en un èxtasi espiritual, *wâqî'a*, on veurà a Averrois a través d'un vel; però el filòsof no en serà conscient de la seva presència subtil⁷⁵. Llavors el Mestre màxim constata que la reflexió d'Averrois no el condueix a l'estat on ell es troba. La Via mística i l'especulació filosòfica duen a llocs diferents.

L'acompanyament de Jesús, en les seves visions serà decisiu per al jove adolescent: "és a les seves mans que jo em vaig convertir; ell vetllà per mi a totes hores i no em va deixar caure ni tan sols un instant"⁷⁶. Esdevindrà una relació íntima que el farà entrar en un penediment sincer i el desig d'acabar amb la vida que duia fins aleshores i dedicar-se a ser un fidel servent de Déu, *'abd Allâh*. Renunciar al luxe i donar tots els béns que posseïa al seu pare va ser un gest per trencar amb el seu prestigi, allò que l'unia al passat de jove benestant i despreocupat. Un cop va entrar en el camí de la pobresa, ja mai més l'abandonarà. La seva subsistència dependrà a partir d'aleshores de les donacions i les almoines que reculli. En aquestes primeres visions també s'hi apareix Moisès que l'augura que hi accedirà al coneixement de la unitat. Però, durant els primers anys haurà de passar una prova més difícil: *la fatra*, el sentir-se abandonat per Déu. De la mateixa manera que Simone Weil, o la Noche Obscura de sant Joan de la Creu, Ibn 'Arabi passà per moments molt dolorosos de desamparament, de buit absolut. Quan ja creia que Déu callaria per sempre, va sentir un "Enganxa't a mi" del Profeta. Amb tan sols divuit anys l'entén com un dedicar-se intensament a l'estudi de la seva vida, la *sîra*, i impregnar-se del seu missatge llegint l'Alcorà i els *hadiths*. Fruit de tot aquest aprenentatge iniciarà una vida d'ascetisme i d'extrema austeritat, amorosida i acompanyada per la influència espiritual de Jesús que el durà a tota una sèrie d'etapes espirituals, *maqamat*⁷⁷, on es comença a posar de manifest el seu poder imaginal. Aquesta manera de viure el disposarà per percebre Déu en tot moment i ocasió. La seva mirada cap a les coses i cap a qualsevol ésser humà canvia radicalment: tot és manifestació de Déu.

A l'edat de dinou anys és el moment que cita a les *Futuhât* com l'entrada a la Via, a la mort del califa Yûsuf al 579/1184. Serà conduït pel *shaykh* Abu l-'Abbas al-'Uryabi, un camperol analfabet, gran seguidor de Jesús que l'introduirà en la doctrina del *tawhîd* i en l'entrega total a la invocació. Aquesta estreta unió amb Jesús farà que Ibn 'Arabi consideri a al-'Urbayî el seu *shaykh*. Al-'Uryabi li transmetrà la pràctica del *dhikr* tan sols recitant el nom diví d'Al·là, a partir de la qual podrà aconseguir l'estat d' *'ubdiyya*, de servei humil i incondicional a Déu.

A Sevilla, entre el 578 i el 580, rebrà les lliçons de grans lectors alcorànics, *muqri'*, i de prestigiosos mestres de l'anomenada "escola d'Almeria", que l'introduiran en la lectura i la pràctica de la *shari'a* enriquint el seu bagatge. Tots aquests mestres són partidaris del *malikisme*, l'escola jurídica predominant a Al-Àndalus. Els juristes malikites eren d'una rigidesa dogmàtica tal que produïen certa

⁷⁵ CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 63.

⁷⁶ ADDAS, *Ibn 'Arabi et le voyage sans retour*, 29.

⁷⁷ Les diferents estacions de la *tariqa*.

intolerància contra jueus i cristians que vivien en territori almohade. Era aquest puritanisme malentès el que tantes vegades serà criticat per al Muhyi-din. Ibn 'Arabi no prendrà aquest posicionament per a interpretar la *shari'a*, més aviat al llarg de la seva vida anirà configurant el seu propi *madhab*, la seva escola de jurisprudència: què és concedir validesa a qualsevol interpretació de la llei islàmica i no restringir-se radicalment a defensar-ne una i absolutitzar-la com feien els alfaquins. Per Ibn 'Arabi la llei tan sols és interpretable des de la misericòrdia.

Tanmateix serà Abu Madyan a qui el Mestre màxim citarà amb més freqüència en la seva obra. Tot i que no el coneixerà personalment, serà el mestre sufí instal·lat a Bugia qui més l'influenciarà en la seva primera etapa i a qui anomenarà l'Iman de l'esquerra. La direcció espiritual d'Abu Madyan li prové d'alguns dels seus deixebles amb els que entra en contacte: el *shaykh* Abu Ya'qub Yusuf al-Kumi va ser el primer que li va transmetre els ensenyaments del sant magrebí; i amb un altre dels seus deixebles junt Abu Ahmad al-Salawi, farà un recés d'un mes. A partir de tots ells va sentir la devoció cap al gran mestre magrebí amb qui arribà a parlar en el transcurs dels seus recessos en solitari al cementiri sevillà. La influència espiritual d'un mestre que no es coneix o bé que es mort no és excepcional en el sufisme, sinó que rep el nom d'*uwaysi*⁷⁸

El silenci de les seves pregàries i la solitud dels recessos al cementiri ajudaran al jove Ibn 'Arabi a anar trobant el seu camí. Al-'Uryabî i Abu Madyan no seran els únics mestres. Ibn 'Arabi rebrà la influència d'una sèrie d'"herois" d'humilitat, paciència i servitud, la major part d'ells analfabets; però d'una qualitat humana tal com per dedicar dues obres als seus mestres andalusins. Una primera l'escriu a el Caire, el *Rûh al-quds fî munâjahat an-nafs*, l'Esperit de la santedat que guia l'ànima, com a rèplica a un mestre originari de l'Iraq que li retreu que no hi ha sufís autèntics a Occident. Un temps més tard escriurà la *al-Durrat al-fâkhirah fî dhikr man intafa'tu bihi fî tariq al-âkhirah*, la *Perla preciosa* que relata històries d'aquells que el van ajudar a fer el camí cap a l'Altre Món. Alguns d'aquests mestres sufís seran molt joves, com l'exemple de 'Abd Allâh al-Khayyât, o al-Qarrâq. El va conèixer a la mesquita d'Udays a Sevilla amb tan sols deu anys. Una mirada va ser suficient per advertir que havia "rebut una obertura intuïtiva al Camí i ningú ho sabia"⁷⁹. Altres, en canvi, eren d'avançada edat com Shams Umm al-Fuqarâ a qui va conèixer amb vuitanta anys. Altres destaquen per haver arribat al grau de *kibrît al-ahmar*, com Abû al-Husayn Yahyâ; altres destacaven com a grans ascetes, tot i ser juristes, com Ibn Abû 'Abd Allâh al-Bâjî. La gran majoria d'ells sobresurten per viure perennement en la misèria més absoluta; o per atendre els malalts en condicions desagradables; o per la seva profunda serenitat a l'afrontar les calúmnies. Tots ells li transmetran la seva senzillesa, la seva visió, el seu talent. De cada un d'ells assimila el bo i millor: bondat, misericòrdia, dolçor, tendresa, una energia espiritual noble i una *baraka* immensa que acompanyarà Ibn 'Arabi durant tota la vida. A tots ells els considerarà els '*abd mahd*, els servidors purs, aquells que han abandonat el seu ego, han renunciat a tot i es conformen a deixar-se dur per la voluntat divina. Els *malâmiyya* s'amaguen volgudament entre els homes. La seva existència és tan senzilla, modesta i abnegada que ningú els reconeixerà com a sants, els més pròxims a Déu.

⁷⁸ El terme prové d'Uways al-Qaranî, qui contemporani al Profeta es va considerar el seu deixeble sense mai haver estat amb ell.

⁷⁹ IBN 'ARABI, *Los sufíes de Andalucía*, 131.

Malgrat que considerarà a tots ells com a mestres, no podem considerar la introducció d'Ibn 'Arabi en el *tasawwuf* de manera col·lectiva com succeirà anys més tard, a partir del segle XIII, quan s'institucionalitzaran com a comunitat de creients, les *tariques*, les ordres sufís. Tot i que mostrarà grans capacitats espirituals caldrà, per a la seva formació que es deixi instruir pels seus mestres i n'apregui a conèixer els seus recursos i dominar-los. Serà molt important aquesta etapa de la seva vida en la que haurà d'aprendre com s'estableixen les estrictes relacions deixeble-mestre dins del sufisme. Hi ha alguna anècdota que explica la seva ignorància al respecte i com carinyosament, però amb contundència, els seus mestres van corregint. Temps després citarà les estacions principals que per mantenir-se a la Via li van ensenyar els seus mestres: el *tawakkul*, l'abandonament confiat en Déu; el *yaqin*, la certesa producte d'aquest abandonament confiat; el *sabr*, la paciència; l'*'azima*, la resolució i el *sidq*, la sinceritat.

4.5 El Segell de Santedat

Una nit, el 1190/586 a Còrdova, té la primera d'una sèrie de visions: una concentració de tots els Enviats i els profetes es reuneixen en el seu honor per a felicitar-lo per haver estat designat com el *Segell Muhammadí*, la culminació de la Santedat, l'Hereu per excel·lència del *Segell dels profetes: Khatm al-walaya*. Durant una segona visió comprendrà que tot sant, *wali*, és hereu d'un dels profetes. El mateix any a Sevilla tindrà una sorprenent visió sobre el Judici Final. Al llarg de la seva vida tindrà altres suggerents visions que marcaran tota la seva metafísica: a Fes en el 1196/593 i a Meca al 1202/599. En el llibre de les visions *Kitab al-mubassirat*, relatarà cada una d'elles. De totes elles, destaquem la visió de la seva entrada al Paradís: Primer demana que altres persones entrin amb ell, prova de la seva preocupació pels altres i de la seva compassió. Les primeres persones que citarà per entrar amb ell seran quatre dones. Després demanarà intercedir per tots aquells que podia abastar la seva mirada, els que coneixia i els que no coneixia. Una prova fefaent de què vol transmetre el seu missatge més enllà del món islàmic.

És elogiable, si tenim en compte les tendències misògines d'altres mestres sufís al llarg de la història, que per a Ibn 'Arabi les dones puguin arribar a un estat espiritual igual que els homes fins i tot a l'estat de *qutb*. Prova d'això és que considera a diverses dones com a mestres de la Via i les cita al *Rûh al-quds*: des de l'esclava de *Qâsim al-Dawlah* de la que diu que “practicava el combat espiritual més intens dejunant amb freqüència nit i dia i malgrat tot tenia molta força”⁸⁰; a “l'asceta més avançada del seu temps”⁸¹, Zaynab al-Qal'iyyah que va conèixer a Sevilla i va retrobar anys més tard a Meca; sense oblidar citar a la gran Mûnah Fâtimah bint b. al-Muthannâ de noranta sis anys, que s'alimentava de les restes que la gent deixava a les portes de les seves cases. Ibn 'Arabi la va conèixer de molt jovenet quan amb altres amics la van ajudar a fabricar-se una cabana de canyes per resguardar-se de la calor sevillana. Fâtima va considerar aquell jovenet Ibn 'Arabi com a fill espiritual i el va instruir amb la seva manera de viure. Aquesta venerable mestra, malgrat la seva avançada edat encara era bella i àgil. Ibn 'Arabi diu d'ella que se la podia prendre per una noieta de catorze anys i que a ell el feia enrogir quan la mirava directament a la cara. Un dels seus carismes era el de tenir “al seu

⁸⁰ IBN 'ARABI, *Los sufíes de Andalucía*, 223.

⁸¹ *Ibid.*, 225.

servei”⁸² la Fatiha, la primera sura de l’Alcorà. Una dona angoixada va a visitar a Fàtima per un problema matrimonial, la mestra plena de misericòrdia envià la sura Fatiha a buscar el marit, donant-li una forma consistent personal i corporal, i alhora subtil i etèria⁸³. És un dels altres moment on el Mestre màxim s’inicia en el món de l’*alam al-mithal*, posteriorment anomenarà a aquest fet el *mètode d’oració teofànic*, on la pregària esdevé creativa i eficient perquè simultàniament és Pregària de Déu i Pregària de l’home. Fàtima ja va percebre el destí espiritual que esperava d’aquell jove adolescent.

També les seves dues dones van ser seguidores del *tasawwuf*. La primera esposa va ser la sevillana Maryam bint Muhammad b. ‘Abdun al- Biya’i que també era una fidel servidora de la Via i amb qui el seu marit compartia moltes de les seves aspiracions espirituals. La segona esposa del Shaykh al-akbar és Fàtima Yunus Amir al-Haramayn que va ser la que li va donar a Muhammad Imad ad-Din, a qui donarà la primera redacció de les *Futuhāt*. Segons Claude Addas, és possible que hi hagués una tercera dona amb qui va tenir un segon fill, Muhammad Sa’d ad-Din. Segons altres fonts també es va casar a Síria amb la filla del qadí de Damasc i protector d’Ibn ‘Arabi.

4.6. Tunísia ascensió al Sojorn dels Símbols

Al 1193/589 amb vint-i-vuit anys marxa cap al Magreb. Al port d’Algeciras té la visió del que serà el seu futur, a qui coneixerà i quin seran els seus deixebles, anys més tard ho explicarà al seu deixeble al-Qunawi. Durant un temps restarà a Ceuta on mestres sufís li transmetran les *silsila* dels grans mestres, alguns d’ells havien arribat al grau de *Sofre vermell*. En aquestes sessions coneixerà i farà amistat amb el Cadí de Ceuta, de qui manifestarà a les *Futuhāt* la seva admiració per ser un governador just i misericordiós. Abu Ibrahim b. Yagmur tan sols aplicava les penes després de meditar molt i practicar el *dhikr* sense parar. De seguida sentirà un gran desig d’anar cap a Tunísia a visitar al *shaykh* ‘Abd al-‘Aziz al-Mahdawi, un dels deixebles d’Abu Madyan, i amb qui romandrà durant un any. A ell li dedicarà els pròlegs de la seva magna obra *Les il·luminacions de la Meca* i de *L’epístola de la santedat*. També es beneficiarà de la *baraka* del *shaykh* Muhammad al-Kinani, un distingit mestre sufí que oficiava de cirurgià. Els seus mestres l’encoratgen a llegir i estudiar les obres de dos importants sufís andalusins: Abu l-Qasim Ibn Qasi i el sevillà ‘Abd al-Salam Ibn Barrajan.

Una nit de pleniluni mentre el Mestre màxim descansava en una embarcació al port de Tunísia se li apareix *al-Khidr* que venia caminat per sobre les aigües i duia els peus secs. El nom *Al-Khidr* significa literalment el verd; vindria a ser el que sempre està verd, qui ha arribat a la Font de la Vida, l’aigua de la immortalitat, i per tant no coneix ni la mort, ni la vellesa; és l’etern adolescent. La figura de Khidr va relacionada amb el “servidor de servidors”, que s’apareix a Moisès a la sura de la Caverna (Alcorà 18, 55). “Il (*Khidr*) découvre précisément à Moïse la vérité secrète, mystique qui transcende la *sharī’a*, et c’est pourquoi aussi le Spirituel, dont Khezr est l’initiateur immédiat, se trouve émancipé de la servitude de la religion

⁸² CORBIN, *L’Imagination creatrice dans le souphisme* d’Ibn ‘Arabi, 61.

⁸³ *Ibid.*, 61.

littérale”⁸⁴. Aquest seria el significat que el gran Henry Corbin atribueix al company de viatge d’Ibn ‘Arabi, aquell que li revelarà la *haqiqa*, la Veritat.

L’any 1194/590 serà decisiu per Ibn ‘Arabi, és l’any de l’entrada a la “Terra de la Realitat” i “la Mansió del Símbols”⁸⁵ que ja no deixarà mai més. Aquesta terra està situada en el *barzakh*, el món intermedi, on es materialitzen els esperits i s’espiritualitzen els cossos. Un món espiritual on s’entra tan sols en estat de servitud total i on rebrà la presència de Déu. Durant el curs d’una invocació sent que Déu el torna a cridar a ser l’Hereu i Segell de la Ciència Muhammadí. El Mestre màxim se sent cridat a ser el Servent més Pur i Autèntic de Déu i des d’aquesta actitud humil de servei es transformat completament comprenent que aquell a qui Déu il·lumina percep la Terra de la Realitat en totes les coses, perquè Déu mai deixa d’estar present. Es trobi on es trobi, sempre hi és a la vasta terra de Déu⁸⁶. Aquestes il·luminacions capgiren del tot la seva vida. A partir d’aquell moment decidirà compartir tota la seva experiència espiritual i posar-la a l’abast de tots els creients en la seva *siyaha*, la gran producció literària.

4.6 Retorn a al-Àndalus

Torna a Sevilla sabent que el seu pare és a prop de fer el traspàs a qui acompanyarà en els darrers moments de la seva vida. Poc després morirà la seva mare. Com a únic fill baró, a partir d’ara, s’haurà de fer càrrec de les seves dues germanes. Aquesta nova responsabilitat suposa un gran desafiament per a ell, ja que és difícilment compatible amb la seva vida itinerant i de pobresa absoluta. Les pressions familiars el coaccionen per a què abandoni la Via i assumeix els seus compromisos familiars. Són moments molt durs; però el camí que ha emprès no té retorn. Mentre viu aquestes trifulgues familiars es dedica a escriure gens menys que dos tractats: *El llibre de la contemplació dels Sants Misteris*, obra en prosa rimada dividida en catorze capítols on recull diferents experiències espirituals en les que manté un diàleg amb Déu. I la *Risala fi l-walaya*, que vindria a ser el pròleg de l’obra anterior, on elogia les virtuts del seu gran mestre al-Mahdawi. Poc després escriurà en tan sols quatre dies, *El diví govern del regne humà*, on descriurà la funció de l’intel·lecte, l’ànima i els sentits en l’ésser humà perfecte, *al-insan al-kamil*, que serà clau en la cosmovisió akbarí.

4.7 Fes, la ciutat de la llum

De l’any 1195/591 al 1199/595 no deixa de travessar l’estret en diverses ocasions per mantenir relacions amb els sufís magrebins. Fes era el centre del saber acadèmic i refugi de molts sufís andalusins. Durant les tres visites que farà a la ciutat de la llum rebrà diverses revelacions espirituals i es farà amic d’un esclau llibert d’origen abisini, ‘Abd Allah Badr al-Habasi, de qui ja no es separà fins a la seva mort, vint-i-tres anys més tard. Serà a Fes quan li serà imposada la primera *khirqqa*, l’hàbit de llana de color blau, que el lliga definitivament a un mestre i a una cadena, *silsila*. Quatre vegades més rebrà aquest hàbit: 592 a Sevilla, el 594 a Fes i posteriorment el 599 a Meca i el 601 a Mossul.

⁸⁴ CORBIN, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, 76.

⁸⁵ Henry Corbin l’anomenarà *mundus imaginalis*.

⁸⁶ ADDAS, *Ibn ‘Arabi et le voyage sans retour*, 59.

Durant el mes de març del 1197/593 escriurà el Llibre del Viatge Nocturn, *Kitâb al-isrâ*, després de l'experiència metafísica de la seva pròpia Ascensió, el *mi'raj*. Relata, que transformat tot ell en llum, comprèn el significat de tots els Noms divins. Durant aquesta visió li serà exigint que emigri cap al centre del món.

Mentre es troba en un dels seus viatges a la ciutat, Sevilla serà atacada pels castellans al comandament del rei Alfonso VIII que perdrà aquesta batalla, la Batalla d'Alarcos contra el califa almohade *Ya'qub*. Al-Àndalus sorgirà victoriosa, però per poc temps. Ibn 'Arabi no veurà la gran derrota de Sevilla que caurà vuit anys més tard de la seva mort, com a conseqüència de la Batalla de las Navas de Tolosa.

Finalment a Fes trobarà marits i casarà a les seves dues germanes. Un cop alliberat de les càrregues familiars emprendre el seu darrer viatge a al-Àndalus abans de la seva peregrinació cap a la Meca, el centre del món.

4.8 Darrera estada a al-Àndalus

Sabent que molt probablement no tornarà mai més a la terra que l'ha vist créixer i progressar espiritualment inicia un recorregut per les ciutats d'Algeciras, Ronda, Sevilla, Còrdova, Granada, Múrcia i Almeria acomiadant-se dels seus companys i mestres.

Al 595/1198 assisteix al trasllat a la ciutat de Còrdova de les restes d'Averrois, que havia mort a Marràqueix mesos abans. El taüt era portat per una bèstia de càrrega i per fer contrapès a l'altre costat hi van carregar les seves obres. Aquest fet va servir de comentari als companys que es trobaven amb el Mestre màxim, el que servirà per fer una reflexió i compondrà els següents versos:

*“A un costat va el mestre, de l'altre les seves obres.
Ah! Com voldria saber si els seus anhels van ser finalment satisfets!”⁸⁷*

Al 1199 redacta el *Kitab 'anqa mugrib, El Fènix: sobre el Segell dels Sants i el Sol d'Occident*, fruit d'una visió. En ell en parla del Profeta Jesús com el *Segell de la Santedat Universal*. Aquesta obra es troba a la Biblioteca Estatal de Berlín, manuscrita pel mateix Ibn 'Arabi i datada a la ciutat de Fes el 1201⁸⁸.

La seva darrera visita va ser a la famosa escola d'Almeria, fundada per Ibn al-'Arif, al juliol de 595/1199. Era el mes de Ramadà i el Mestre màxim aprofita per escriure *El crepuscle de les estrelles i l'Aparició de les llunes creixents dels secrets i de les ciències*. Aquest llibre és fruit de l'ordre que en somnis rep de Déu: “Aconsella els meus servents” i la inspiració divina li suggereix tot el que va escriure.

4.9 Peregrí cap a la Mecca

D'Almeria parteix cap a Marràqueix el 597/1200. De camí, a la població d'Iyisal, accedeix *al maqam al-qurba*, la darrera estació de la Via en la que s'hi arriba al grau dels sants i els amics de Déu. En una visió posterior, ja a Marràqueix, contempla el Tro diví i rep l'ordre de cercar a un company de viatge anomenat Muhammad al-Hassar.

Quando llegué a Fez, pregunté por ese hombre y él vino a visitarme. Le dije: “¿Has pedido algo a Dios?” “En efecto –respondió-, le he suplicado que me haga llevar a Oriente, y

⁸⁷ *Ibíd.*, 64.

⁸⁸ MORA, Ibn 'Arabi. *Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, 66.

me fue dicho: “Fulano te llevará”; desde ese momento, te espero”. Lo tomé como compañero en el año 597/1200 y lo llevé conmigo a Egipto, donde murió⁸⁹

Des de Fes i acompanyat per Muhammad al-Hassar i Badr al-Habasi, el seu amic abissini, inicia la seva peregrinació a la Meca.

De Fes cap a Tunísia, on restaran nou mesos en companyia del seu gran mestre al-Mahdawi. Aquí completarà el *Kitab insa' al-dawa'ir al-ihatiyya*, *La Producció dels Cercles*, un dels seus escrits més filosòfics. L'objecte de l'obra és l'ésser humà en tant que microcosmos i imatge de Déu.

De Tunísia cap el Caire, passant per Alexandria, per mar en direcció al melic del món, arriba a la capital d'Egipte que ha estat devastada per la fam i la pesta. Molts són els que trobaran la mort durant l'epidèmia i altres es veuran obligats a emigrar cap al Magreb, Síria, i el Iemen. A Fustat es retrobarà amb dos mestres andalusins: Abu l-'Abbas al-Hariri i el seu germà Muhammad al-Hayyat i amb els que passarà el mes del Ramadà de l'any 598. Tots tres es preparen per anar en peregrinació a Meca, però Muhammad al-Hassar caurà malalt de pesta i no podrà continuar el viatge.

Ibn 'Arabi en aquest viatge cap el centre del món i d'ell mateix voldrà conèixer altres llocs sagrats abans d'arribar a la ciutat que alberga la Ka'ba. Visitarà primer la tomba d'Abraham a Hebró, pregarà a la mesquita d'al-Aqsa a Jerusalem, després a Medina, la ciutat del Profeta, i per últim arribarà a Meca 598/1201-1202 a l'edat de trenta-sis anys.

A la ciutat de Meca rep una calorosa acollida per part de les famílies més influents. Entre elles una noble família iraniana originària d'Isfahan: el *shaykh*, savi i guia espiritual a l'estança d'Abraham, Abu Saya Zahir ibn Rustam ibn Abu Raya i la seva germana, d'edat avançada, la sàvia d'Hiyaz Fakhr al-Nisa' bint Rustam⁹⁰. Aquest mestre tenia una filla bella, virtuosa, creient, sàvia i asceta que deixa una empremta molt significativa en ell. Una nit realitzant el *tawwaf*, les voltes a la ka'aba, va sentir una sensació de goig, que ja havia experimentat altres vegades, que el va empènyer a recitar uns versos sobre l'amor. De sobte, una jove molt bella el tocà a l'espatlla i li comentà els versos que acabava de recitar. La jove es fa anomenar *Qurrat al-'ayn*, frecor de l'ull. El Mestre màxim l'anomenarà de diversos noms que són alhora els seus atributs: Nizam (Harmonia); *'ayn al-shams* (ull del sol) i *baha'* (esplendor).

Más tarde llegué a conocerla y la frecuenté, pudiendo comprobar que poseía los cuatro grados del conocimiento sutil, hasta un punto que nadie podía escribir⁹¹

La jove que se li apareix en la visió és la filla del mestre d'Isfahan amb la que manté una relació purament platònica. La seva bellesa i saviesa espiritual inspiraran al Mestre màxim per escriure, dotze anys més tard, una col·lecció de poemes d'amor místic que recollirà en el *Tarjuman al-Ashwaq*, *l'Interpret dels Desitjos*.

El temps que serà a la ciutat santa el dedicarà a estudiar i a debatre amb teòlegs i mestres de la Via de diferents països del món islàmic. Al costat de la Ka'ba també rebrà altres visions i inspiracions divines que el ratificaran un cop més com a *al-khatm*, el Segell. També rebrà l'encàrrec de transmetre el seu missatge i la seva

⁸⁹ ADDAS, *La búsqueda del azufre rojo*, 183.

⁹⁰ IBN 'ARABI, *El Intérprete de los deseos*, 97.

⁹¹ *Ibíd.*, 102.

baraka a tot ésser humà. A partir d'aquestes visions sorgirà el *Llibre de les revelacions de la Meca, al-Futuhāt al-Makiyya*, del tot inspirat. Redactarà també altres treballs: *Mishkat al-anwar, El tabernacle de les llums*, on recull tota una sèrie de *hadiths qudsís*; *Hilyat al-abdal*, on descriu els fonaments del camí sufí: el silenci, la soledat, el dejuni i la vigília. Al 1204 escriu *Taj al-rasa'il, La corona de les epístoles*, una sèrie de cartes d'amor dirigides a la pedra negra de la Ka'ba, després d'haver tingut una visió on la pedra negra el perseguia per haver posat en dubte que fos un lloc teofànic. El mateix any escriu *L'Epístola de la Santedat* on recull cinquanta cinc biografies d'ascetes i místics occidentals. A al-Àndalus havia escrit una obra semblant *La Perla Preciosa*, però de camí cap a l'Orient es va perdre.

Quan ja duia més d'any i mig a la Meca coneix a Majd al-Din Ishaq bin Yusuf al-Rumi, un erudit procedent d'Anatòlia molt ben relacionat amb la cort del sultà selèucida Kay Khusraw I. Ell serà qui, més endavant, introduirà Ibn 'Arabi a la cort on acabarà gaudint d'una gran amistat amb el seu successor, el sultà Kay Ka'us I.

En un moment de desànim davant la debilitat per a seguir la Via que observava en els seus deixebles i amics, té la temptació de dedicar-se tan sols a ell mateix i fugir a la soledat del desert. Però en un somni rep el mandat de Déu que aconselli als seus servidors mostrant el “camino evidente y los peligros que había que evitar, dirigiéndome a todos alfaquíes, pobres de Dios, sufíes y simples creyentes”⁹².

4.10 Viatges per l'Orient

A partir de l'any 600/1204 es dedicarà a viatjar i a compartir els seus ensenyaments per tot l'Orient: Síria, Palestina, Egipte, Iraq, Hijaz... Els viatges no l'impedeixen seguir escrivint prop de cinquanta obres en disset anys i augmentar el nombre de deixebles. Aquesta dada ens l'atorga els *sama'*, els certificats de lectura de les seves obres. Aquestes lectures públiques era una de les modalitats de la transmissió del saber en l'època. Al final de l'obra s'inscrivien les persones que havien assistit, la data i el lloc de la sessió de lectura.

Durant aquest disset anys de viatges, de tant en tant retorna a la ciutat de la Meca, com si els seus viatges fossin un gran cercle al voltant del mateix eix i punt de referència de les seves estades. Als quasi 40 anys de vida, el Mestre màxim es troba el seu moment de màxim esplendor espiritual.

A Bagdad, al 1205, farà dues lectures públiques de *L'Epístola de la Santedat* a la cort del califa al-Nasir. És així com es relacionarà amb deixebles del gran mestre 'Abd al-Qadir al-Jilani. Després partirà cap a Mossul on escriurà el tractat *Kitab al-tanazzulat al-mawsiliyya*, el *Llibre de les revelacions de Mossul*, on desenvolupa i interpreta el sentit simbòlic de les ablucions i de la pregària. També redacta a Mossul el *Llibre de la majestat i la Bellesa* i *El que necessita el deixeble*. Però el fet més important va ocórrer a un hort a les afores de Mossul: la investidura de la quarta *khirqa* per part de 'Ali bin 'Abd Allah bin Jami que la havia rebut personalment d'al-Khidr en el mateix lloc. És en aquesta quarta investidura quan el Mestre màxim comprèn el veritable sentit d'aquest ritual:

Los maestros de los estados espirituales tienen costumbre, cuando constatan en alguno de sus discípulos alguna imperfección y desean perfeccionar su estado, de reunirse

⁹² ADDAS, *La búsqueda del azúfre rojo*, 225.

con él a solas. El maestro toma entonces la vestidura que lleve puesta, en el estado espiritual en que él se encuentra en ese momento, se la quita y se la pone al hombre que quiere conducir a la perfección. Lo estrecha a continuación contra él y el estado del maestro se expande en su discípulo, que alcanza así la perfección anhelada. Esa es la “vestidura” tal como yo la entiendo y tal como nos han transmitido nuestros maestros.⁹³

Tenir al-Khidr com a mestre i iniciador significa, doncs, esdevenir el què ell és. Al-Khidr “conduïx a cada un a la seva pròpia teofania, la teofania de la qual és testimoni, doncs correspon al seu Cel interior, a la forma del seu propi ésser, a la seva individualitat eterna (*al-‘ayn al-thabit*), és aquell dels Noms divins amb què és investit, el Nom sota el què coneix a Déu i Déu el coneix a ell [...] perquè és la forma sota la què Déu es revela a si mateix en ell”⁹⁴.

Ibn ‘Arabi deixarà constància en un dels seus escrits que també ell va transmetre la *khirqa* a quinze persones: catorze dones i al seu amic abissini.

Des de Mossul anirà cap a Anatòlia passant per l’actual Kurdistan iraquí. A Konya compon el *Viatge al Senyor del Poder*, obra no molt extensa on exposa els requisits que han de complir aquells que vulguin realitzar un recés espiritual.

A finals del 602/1205-1206 arriba per primer cop a Síria i és allí on experimentarà un amor foll, una passió desmesurada que s’apoderarà del seu cor. Posseït totalment per Déu arriba a deixar de menjar i a l’igual que el Profeta practicarà el dejuni continuu, *wisal*. Aquesta experiència la descriurà en el capítol 178 del *Kitab al-Futuh al-Makkiyya*.

Continua els seus desplaçaments per Palestina on escriurà el *Kitab al-ba’*, *El Llibre sobre la lletra ba’*, explicant tot el simbolisme de la primera lletra de l’alfabet àrab que representa la primera manifestació de l’Ésser i l’intermediari entre unitat i multiplicitat. També redactarà el *Llibre de la certesa* i les *Al·lusions a l’Alcorà*.

El 1207 torna a el Caire amb un petit grup de deixebles, alguns d’ells andalusins. El petit grup tindrà visions espirituals que relaten en un llenguatge hermètic i simbòlic, tan sols comprensible per a iniciats. Els *fuqahâ*, els doctors de la llei d’el Caire troben aquests experiències reprovables, els acusen i els detenen. El Mestre màxim està en perill i recorre a un amic, Isma’il ibn Sawdakin, que l’ajuda a fugir d’el Caire i tornar cap a la Meca.

A la Meca hi residirà un any on refermarà els seus llaços amb la família de Nizam. Després marxarà cap a Àlep on serà protegit pel rei al-Zahir Gazi, fill del famós Saladí. Durant aquesta estança escriurà el *Kitab al-tajalliyat*, el *Llibre de les teofanies*, en el que expressa en forma de diàleg algunes discussions doctrinals amb savis del passat com al-Junayd i al-Hallaj. Per al mestre murcià les teofanies designen les innombrables manifestacions divines que es manifesten en les criatures amb el fi què es coneguin a si mateixes i, d’aquesta manera, puguin conèixer Déu. Les teofanies són les formes en les que Déu es contempla a Ell mateix en les criatures que Ell ha creat.

De la Meca a Jerusalem, de Jerusalem a Bagdad, on coneix al gran mestre *Suhrawardi*, autor dels *Awarif al-ma’arif* i conseller personal del califa al-Nasir. Claude Addas posa un interrogant a la veracitat d’aquesta trobada.

Després de Bagdad torna a Alep el 610/1213 i d’allà a la Meca un altre cop on acabarà la redacció del *Tarjuman al-Ashwaq el 611/1214-1215*. A la mort del seu amic

⁹³ *Ibíd.*, 150.

⁹⁴ *Ibíd.*, 81-82.

Majd al-din Ishaq bin al-Rumi es casa amb la seva vídua i adopta al seu fill Sadr al-Din al-Qunawi que esdevindrà el seu principal deixeble, qui difondrà les obres del Mestre màxim després de la seva mort i en farà importants comentaris.

El 612/1216 s'establirà durant sis anys a Anatòlia. Passarà una etapa molt dura espiritualment a Konya, "la nit més dura, en la que va rebre el coneixement de la distinció entre el *qada'* (decret pre-etern) i el *qadar* (decret existenciat)"⁹⁵. A Malatya naixerà el seu fill Muhammad Sa'd ad-Din, el 618/1221 i morirà el seu company de viatge durant més de vint anys, Badr al-Habasi. Aquests dos fets faran que Ibn 'Arabi decideixi acabar la seva peregrinació i establir-se a Damasc on romandrà fins al seva mort el 1240.

4.11 Refugi a Damasc

A l'edat de 60 anys s'instal·la definitivament a Síria. Residirà primer Alep, sota la tutela del rei Zahir i posteriorment a Damasc, sota la protecció de la família Banu Zaki. Viurà una etapa relativament tranquil·la fins a la mort del rei Mu'azzam, després amb l'arribada del seu fill al poder, Damasc serà assetjada per les tropes de Kamil i d'al-Ashraf durant mesos on es viurà una important situació de penúria. Finalment Kamil entregará Jerusalem als cristians. Ibn 'Arabi que no acostumava, segons Claude Abbas, a implicar-s'hi en temes polítics expressa en aquest cas, la seva repulsa a aquest fet; fins i tot arriba a declarar il·lícit romandre a Jerusalem mentre estigui en mans cristianes.

És llavors quan consolida un grup fidel de deixebles. A Alep, els anomenat "catorze" entre els quals es troba el seu fill gran a qui dedica la primera redacció de la *Futuhat*, es dediquen a escoltar la lectura i meditació de la seva obra.

Però sens dubte on es trobava més bé el Muhyî l-dîn⁹⁶, era a Damasc a la residència dels seus amics i on va passar els darrers anys de la seva vida. Sense tenir cap possessió, la seva subsistència i la de la seva família, en aquests moments té dues dones i tres fills, dependrà de l'ajuda incondicional dels Banu Zaki. Despreocupat, per fi, de tot el que es necessita per a viure es dedica íntegrament a la recerca del saber i a l'atenció dels seus deixebles. Tot el que rebia de més ho donava generosament com ja venia fent des dels vint anys.

Casa seva estava permanentment concorreguda dels seus seguidors per assistir a la lectura de les seves obres. És té constància de fins a cent vint noms en els certificats d'audició de les *Futuhat* que emetrà Ibn 'Arabi entre el 620 i el 638. Entre els assistents es troben els deixebles fidels: al-Qunawi, al-Tilimsani i Ibn Sawdakin; a més a més d'ulemes, cadins, predicadors, imams, etc. que justament per ser d'un rang superior consten en aquestes sama's. Els oients de condició social més baixa no constaran en aquests certificats. També entre els assistents hi trobarem dones. D'entre tots aquests oients es destaquen com a deixebles regulars una trentena de persones en els que hi ha diverses generacions d'una mateixa família. Tanmateix Ibn 'Arabi reserva per a un grup de seguidors més restringit la lectura de les seves obres més místiques i doctrinalment més polèmiques. Malauradament ha tingut l'experiència egípcia de la seva condemna a mort pels alfaquins que no vol tornar a repetir. És el cas, per exemple, de la lectura del *Fusus* a la que tan sols hi assistirà el seu deixeble estimat, al-Qunawi. En altres casos hi

⁹⁵ ADDAS, *La búsqueda del azufre rojo*, 248.

⁹⁶ Muhyî al-dîn, el vivificador de la religió.

assistiran quatre o cinc deixebles fidels, alguns d'ells no figuren en els sama's, però sí en la seva obra.

La lectura de les seves obres, les preguntes dels oients, les intervencions dels seus deixebles, les explicacions i comentaris donaven peu a un fructífer debat. És a partir d'aquest diàleg com el Mestre màxim transmet als seus deixebles tota la seva filosofia de viure i la seva cosmovisió.

4.12 La seva transmissió

Troblem un bon resum al capítol de les recomanacions de les *Futuhat*: Invocar a Déu permanentment, sentir-se en la seva presència en tot moment i a qualsevol lloc. Per això aconsellava la pràctica del *dhikr* de manera que ja fos una manera de fer i una manera d'intervenir en la vida. Sentir-se sempre sota la mirada atenta del Misericordiós. El *tasawwuf* compromet a tot l'ésser humà, a cada instant de la seva vida, no tan sols a una part. Per a ell la *shari'a* i la *haqiqa* són idèntiques, és a dir tota realització espiritual passa per un estricte compliment de la Llei i una escrupolosa imitació de la Sunna del Profeta. Recomanava fer l'examen de consciència cada dia al finalitzar la jornada. Ell l'havia après el seu mestre andalusí, Abu 'Abd Allah b. Qassûm qui l'havia rebut del gran *shaykh* Ibn Mujahid. Tot el que aquests mestres deien i feien l'anotaven en un quadern i després de la pregària del vespre trobaven un lloc solitari per a meditar-ho llarga i profundament. Ibn 'Arabi afegirà l'anotació de cada un dels pensaments que li passaven pel cap al llarg de la jornada. Aquesta pràctica no l'abandonarà mai.

Quant a la fórmula de la invocació del *dhikr* la va anar variant al llarg de la seva vida. Des de la recitació del nom d'Al·là que li va ensenyar el seu primer mestre *al-'Uryabi*, fins a la recitació al final de la seva vida de la *shahada*: No hi ha més Déu que Al·là.

És perquè es va entregar totalment que va descobrir que era el "Segell". Una entrega confiada a Déu sense esperar res a canvi, amb total i absolut convenciment que la seva vida estava en mans i formava part de l'Hàlit del Misericordiós i va ser aquesta entrega confiada la que el va dur tota la vida. Es va sentir cridat a transmetre aquesta experiència d'entrega absoluta i alhora de certesa de sentir-se conduit per Déu.

La situació política d'Al-Àndalus, on comença la seva vida, el fa tenir una certa reserva i ser previngut. A l'Orient, en canvi, se sentirà més lliure, doncs se sent salvaguardat per persones fidels amb un cert poder polític que el preserven d'atacs i injúries. Tot i que mostrarà en tot moment certa precaució, les seves idees més innovadores i transgressores tan sols les comparteix amb un nombre petit de deixebles. L'extens corpus *akbarí* comprèn un total de 846 obres, sí bé moltes són apòcrifes. Ibn 'Arabi no escriu res que no hagi estat inspirat per Déu.

L'any 627/1229 emprèn una de les obres més comentades i alhora calumniades, el *Fusus al-hikam*, escrita després d'una visió rebuda en somnis: el mateix Profeta es va aparèixer sostenint un llibre a la mà, li va comunicar el seu títol i li va ordenar que posés per escrit el seu ensenyament per al bé dels seus deixebles. Cada un dels vint-i-set capítols està dedicat a un profeta que expressa un aspecte particular de la Saviesa divina. Cada profeta és "un *fass* (*fussus* en plural) un engaste o cavidad que se hace en un anillo u otro ornamento para sujetar una piedra preciosa, especialmente formado para ser el receptáculo de la sabiduría en

qüestió”⁹⁷. És en aquesta obra on articula tota la seva doctrina metafísica sobre la *wahdat al-wujud*, la Unicitat de Déu o l'U en la multiplicitat: l'amorós desig del Misericordiós de revelar-se va fer que creés a cada individu per a què tota criatura el pogués conèixer. O dit d'una altra manera, a través de cada ésser podem percebre la manifestació de l'Essència de Déu. Tot l'Univers és tot ell manifestació de Déu, un lloc teofànic o una teofania. Ibn 'Arabi rep aquestes revelacions en el transcurs de les seves visions. En algunes d'elles manté que li provenen directament d'un diàleg amb Déu mateix.

El 629/1231 acaba la primera redacció de les *Futûhât al-Makkiyya*, les *Il·luminacions de la Meca*, i torna en peregrinació a la Meca a festejar l'acabament de la seva obra. Aquesta magna obra de 560 capítols⁹⁸ va ser elaborada en un període de casi tres dècades i pretén ser un compendi de tota la saviesa islàmica. Al 632 inicia una segona redacció, dedicada al seu deixeble predilecte al-Qunawi, suprimint i polint idees de la primera versió i afegint-ne alguns matisos doctrinals, però que no fan variar l'eix vertebrador de l'obra.

Al final de la seva vida es dedica a escriure la seva última obra: el *Dîwan al-Ma'ârif*, un recull de poemes que va redactar recollint tot el que havia estat inspirat a partir de les seves experiències i sobretot de la lectura de l'Alcorà. El va deixar de legat al seu fill, però també a tots els musulmans del *Mashriq* i el *Magrib*. Com tota la seva obra, no estava destinat a quatre místics escollits i erudits, sinó a totes les persones dels quatre punts de l'horitzó i de tots els temps. És així com ha arribat a nosaltres. Era aquesta la intenció d'Ibn 'Arabi, adreçar-se a tothom. El seu somni s'ha complert, la seva colossal obra, després de vuit segles, ha estat llegida, meditada, comentada amb totes les llengües vernacles de l'Islam, tot i que també atacada, no prou entesa, ni assimilada per alguns sectors musulmans.

Ibn 'Arabi va morir el 8-10 de novembre de 1240, el 638 de l'Hègira, a l'edat de 78 anys lunars. Les seves despulles resideixen a la muntanya del *Qâsiyûn*, a Damasc després del seu darrer *mi'raj*. No va deixar cap herència material, però sí tot un llegat espiritual. El Mestre màxim continua present a través de la seva *silsila*.

5 COSMOVISIÓ AKBARÍ

5.1 El Misteri en la seva absoluta

L'Absolut ni tan sols es pot anomenar Déu, ja que la paraula Al·là es refereix a l'Absolut en un estat de determinació concret. L'Absolut en la seva absoluta és absolutament inconcebible i inaccessible, és lluny de la percepció humana i no pot ser objecte del seu coneixement. És i serà sempre un Misteri.

En el sistema akbarí, l'Absolut es denomina *haqq*, Realitat o Veritat. L'Absolut és el més indeterminat de tot el que és indeterminat. Com no té cap relació amb res, més que amb si mateix, és *ankar al-nakira*, el "més desconegut de tot el que és desconegut". L'Absolut en l'estat de transcendència incondicional és l'U, *al-ahad*, allò essencialment simple, quan encara res es manifesta, on no hi ha moviment sinó una eterna quietud. En aquesta fase és la font de la manifestació divina (*tajâlli*) que

⁹⁷ Citat al pròleg de la traducció realitzada per Andrés Guijarro, 13.

⁹⁸ En consonància amb el 560 anys lunars compresos entre el principi de l'era islàmica i el seu naixement. MORA, Ibn 'Arabi. *Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, 95.

encara no s'ha iniciat, ja que és impossible que l'Absolut es manifesti en la seva absoluta. És l'absoluta Unitat (*ahadiyya*) original, l'"Essència", *dhat*, quelcom que constitueix la font de tots els éssers i els dona existència o bé l'existència com a fonament essencial de tot; el que, des del punt de vista filosòfic, s'anomena l'Ésser Absolut (*wujud mutlaq*). L'Ésser com a tal no inclou multiplicitat, existeix des del principi i la seva essència és la seva pròpia existència. El *Wujud* és el que fa que existeixin tota la resta d'existents, tot existeix a través del *Wujud*. "La Divinitat absoluta nada la puede contener, puesto que Ella es la esencia de todas las cosas y la esencia de Ella misma"⁹⁹.

L'Absolut en el seu estat de no-manifestació, l'estat d'absoluta, no pot expressar-se amb el llenguatge humà; l'ésser humà no pot donar resposta satisfactòria a la pregunta: "Què és Déu?". La Realitat absoluta roman amagada com un "tesor ocult" en el seu aïllament diví¹⁰⁰. Segons la tradició profètica el "tesor ocult" es desvela perquè desitja "ser conegut". La manifestació implica que l'Absolut es torna cognoscible i conegut. El *tajalli*, la manifestació de l'Absolut, s'inicia en la segona fase, la de la "unicitat" (*wahidiyya*), la fase de la Unitat de la pluralitat; l'Absolut en la mesura en què es revela a si mateix.

En el tractat¹⁰¹ *Kitab insa' al-Dawa'ir*, *La producció dels cercles*, Ibn'Arabi presenta de forma sistemàtica els tres graus o "estrats" (*maratib*) de l'Ésser: El Ser Absolut; el Ser limitat i determinat, és a dir el món de les coses sensibles; i el món dels arquetips, quelcom del que no es pot afirmar ni el Ser ni el no-Ser.

5.2 La metàfora del mirall

Per expressar millor el seu concepte de manifestació divina el místic murcià utilitza la imatge del mirall, un dels seus símbols preferits. L'Absolut es revela en el món d'acord amb la necessitat de cada cosa que existeix, en "la forma apropiada que requereix la naturalesa de la preparació (*isti'dad*) de cada existent individual"¹⁰². Quan l'Absolut es manifesta en l'ésser humà, aquest percep per intuïció -a través de la seva consciència- l'Absolut desvetllant-se en ell, el que "veu" en ell mateix és la seva pròpia imatge o forma (*sura*) reflectida en l'Absolut. Mai pot "veure" l'Absolut en si. És com quan ens mirem en un mirall, no veiem el mirall en sí, sinó la nostra imatge reflectida en el mirall. La nostra imatge, justament perquè es fa visible, s'interposa entre nosaltres i el mirall, Ibn 'Arabi dirà que la nostra imatge actua com a vel que oculta el mirall als nostres ulls. El nostre intel·lecte fa de pantalla per a percebre la manifestació divina, perquè l'ésser humà "normal" tan sols s'hi fixa en la seva pròpia imatge. Tanmateix, per a Ibn 'Arabi, qui està en un nivell superior al de l'enteniment racional hi accedeix amb una mirada espiritual que va més enllà: a través de la imatge del mirall esdevé una profunda experiència de revelació, ja no serà un vel, sinó la Forma de l'Absolut en la seva pròpia forma d'home o dona. Aquest serà el grau corresponent a l'Ésser humà perfecte, l'*Insan kamil*, aquell qui intueix l'Absolut revelant-se en ell i en tota la resta de coses creades.

⁹⁹ IBN 'ARABI, *Los engarces de las sabiduría*, 283.

¹⁰⁰ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 42.

¹⁰¹ *Ibid.*, 41.

¹⁰² IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 49.

5.3 Arquetipus

Déu es diversifica i pren infinites formes d'acord amb la realitat dels arquetipus permanents i els seus estats. Els arquetipus permanents (*a'yan thabita*) són les formes eternes de les coses tal com existeixen en la Consciència i ocupen una posició intermitja entre l'Absolut en la seva absoluta i el món de les coses sensibles. Són determinats per l'Absolut i alhora determinen la manera amb què l'Absolut s'actualitza en el món de manera continua i permanent. Són existents i inexistent, temporals i eterns alhora.

La realitat té una existència eterna i perpètua en la Consciència divina abans de la seva primera manifestació. Durant aquesta primera fase de la manifestació, l'Absolut es manifesta en el que és invisible (*tajalli bi l-gayb*), en el seu propi interior; ja que els arquetipus són el contingut mateix de la Consciència divina. Ibn 'Arabi anomena aquesta primera fase *al-fayd al-aqdas*, la “santíssima emanació”, quan l'Absolut es revela a ell mateix.

La segona etapa de la manifestació és aquella en la que els arquetipus permanents passen de la fase potencial a la fase de l'expressió, o sigui quan prenen formes concretes, és la manifestació en el que és visible (*tajalli bi l-shahada*). L'Absolut és l'esperit (*ruh*) o l'interior (*batin*) de tot, que significa que es manifesta en l'arquetipus (o essència) de cada cosa. Aquesta segona manifestació és anomenada pel místic murcià com a *al-fayd al-muqaddas*, la “santa emanació”. L'Ésser únic es diversifica en la múltiples formes del món creat. Però encara hi ha una fase més, Ibn 'Arabi l'anomenarà la “revelació final”, en la que l'Ésser humà mitjançant l'autoconsciència és capaç d'accedir a l'Absolut en la mesura en què es manifesta en tot.

5.4 Tanzih i tashbih

L' Absolut en la seva absoluta és incognoscible, Misteriós i Obscur, per al coneixement humà. Tan sols esdevé perceptible quan es manifesta en les formes particulars, és a dir en tot allò que existeix, que no són més que formes de manifestació divina. A les infinites, diverses i múltiples formes possibles se les coneix, teològicament, com a Noms i Atributs. A l'aspecte ocult, transcendent i incomparable a qualsevol realitat, Ibn 'Arabi, l'anomenarà *tanzih*¹⁰³. Mentre que a l'aspecte autorrevelador de l'Absolut l'anomenarà *tashbih*¹⁰⁴, referint-se al seu aspecte determinat. Aquests dos mots provenen de la terminologia teològica de l'Islam. Si bé tots els teòlegs afirmen la transcendència de Déu, alguns teòlegs defensen la literalitat de les expressions antropomòrfiques, designades habitualment amb el terme *tashbih*. Tanmateix, per al místic andalusí, totes dues formes són complementàries i compatibles entre sí.

L'Ésser humà pot aproximar-se al coneixement de l'Absolut únicament en el seu aspecte autorrevelador, *tashbih*, quan es manifesta en un Nom determinat “Déu”, o bé en l'Atribut de “divinitat”. Per a Ibn 'Arabi no hi ha altra manera de conèixer a Déu que coneixent-se un mateix i per argumentar-ho es basa en el hadith: “Qui es coneix a si mateix coneix al seu Senyor”. És des de l'autoconsciència que l'Ésser humà, penetrant en l'interior més profund, pot experimentar la vida

¹⁰³ Mot que prové del verb *nazzaha*, que literalment significa protegir quelcom d'allò que és impur.

¹⁰⁴ *Tashbih* prové del verb *shabbaha* que vol dir considerar quelcom similar a una altra cosa.

divina que batega i es desenvolupa en el seu si. És a dir, l'ésser humà accedeix a Déu quan pren plena consciència d'ell mateix com a manifestació divina.

L'única possibilitat d'accedir a l'Absolut és el de combinar *tanzih* i *tashbih*, ja que cap dels dos aspectes poden oferir una descripció perfecta del Misteri, tots dos termes no són més que determinacions i delimitacions del que és indeterminat i il·limitat. El que ens vol fer entendre és que és impossible acotar l'Absolut per a poder definir-lo, perquè s'escapa a les lleis de la raó. L'única actitud correcta de l'ésser humà vers Déu és doncs la de *Qur'an*, l'harmoniosa combinació entre *tanzih* i *tashbih*. El veritable *tanzih* es revela quan l'ésser humà pren consciència de la unificació de tots els Atributs divins, o dit d'una altra manera quan l'ésser humà percep l'Absolut a través de les coses i dels esdeveniments del món. És llavors quan compren que l'Absolut és l'U i la multiplicitat, l'interior i l'exterior, el transcendent i l'immanent, tot al mateix temps. Per a Ibn 'Arabi a aquesta comprensió tan sols s'hi pot accedir, si s'hi combinen harmònicament les facultats de la raó i la Imaginació¹⁰⁵ (*wahm*). La imaginació veu com l'absolut impregna totes les formes, el veu en l'aspecte de *tashbih*; mentre que la raó el concep en el seu aspecte de *tanzih*.

La tesi ontològica de l'U en la multiplicitat és aplicable a la seva visió respecte a la diversitat de creences i religions. Per a Ibn 'Arabi "tots els déus són, en essència, un mateix Déu, però cada nació o cada comunitat creu en Ell i l'adora de forma particular"¹⁰⁶.

Si conociera el sentido de las palabras de Junayd ("el color del agua es el del recipiente que la contiene"), dejaría a cada uno en paz con su propia creencia. Conocería a Dios bajo toda forma y en toda religión. [...] Es decir, que Él no se manifiesta al creyente sino bajo la forma de su creencia. Si él quiere, de un modo absoluto; si él quiere, de un modo condicionado¹⁰⁷.

També en aquest cas utilitza la imatge del mirall. L'Essència actua com un mirall i l'ésser humà veu en aquest mirall la seva imatge particular de Déu. En el fons, totes les imatges, encara que siguin distintes o oposades, són la mateixa cosa: imatge de Déu. L'Absolut i el món són el mateix, però al mateix temps són diametralment oposats l'un a l'altre, com la imatge en un mirall. Quan l'ésser humà és capaç de superar aquesta perplexitat inicial, producte de la raó, pot percebre la manifestació de l'U en les diverses formes. És l'ésser humà que adora cada manifestació de Déu, en cada moment, com forma particular de l'U. Ell és el veritable *'arif*, aquell qui coneix Déu, i *'abid al-waqt*, l'adorador de l'instant.

5.5 Els Noms divins

La realitat és tan variada gràcies a la diversitat dels Noms divins, les formes arquetípiques de la manifestació divina. Ibn 'Arabi distingeix entre els Noms divins i els noms dels Noms. Un Nom de Déu és pròpiament un atribut diví, mentre que la paraula que designa el atribut és de fet un nom d'un Nom. Cada Nom és un aspecte o una forma particular en la que es manifesta l'Absolut i per tant cada Nom és idèntic a la seva Essència (*dhat*). Les formes de la manifestació divina són infinites i, per tant, també els Noms divins són infinits. També poden observar-se com a Atributs independents els uns dels altres, considerant cada Nom com una realitat

¹⁰⁵ La facultat de pensar a través d'imatges concretes.

¹⁰⁶ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 102.

¹⁰⁷ IBN 'ARABI, *Los engarces de las sabiduría*, 283.

pròpia (*haqiqā*) que es diferencia de la resta de Noms. Llavors, observem que cada Nom designa l'Essència única i alhora designa una realitat d'aquesta Essència que no comparteix amb cap altre Nom.

Cada Nombre, en la medida en que es lo mismo que los demás, es el Absoluto y, en la medida en que es distinto de los demás, es lo "Absoluto apareciendo como una imagen en particular" (*al-haqq al-mutajayyal*).

El món necessita dels Noms divins perquè res existiria si no fos per ells. Cada cosa d'aquest món, cada esdeveniment que s'hi produeix, és l'actualització d'un Nom diví; o dit d'una altra manera, és una manifestació de l'Absolut a través d'un aspecte concret anomenat Nom diví. Donat que tot és una manifestació de l'Absolut a través d'un Nom particular, tot el que existeix en el món fa referència a l'Absolut. Tots els Noms divins senyalen una única Realitat, i en aquest sentit són U; però alhora no es troben tots en el mateix nivell sinó que es poden observar diferents graus o rangs entre ells. Ibn 'Arabi explica aquesta diferencia de rangs entre els Noms, així:

No hay absolutamente nada excepto eso [lo Absoluto]. Sin embargo, también debe haber cierto aspecto en que nos veamos obligados a utilizar un lenguaje de discriminación para explicar la existencia [observable] de lo "superior" y de lo "inferior" en el mundo, de modo que podamos decir [por ejemplo] que este hombre es "más" culto que ése, a pesar de la unidad esencial [del "conocimiento"] en sí. Ello implica [que existe una diferencia similar en rango entre los Atributos; por ejemplo], la Voluntad, respecto al número de sus objetos, es inferior al Conocimiento.

Si bé Voluntat i Coneixement són Atributs de Déu, i en aquest sentit són u, la Voluntat és inferior al Coneixement i a la vegada superior al Poder "en la medida en que, por lo general, la voluntad empieza a funcionar sólo después de que uno conozca algo, y la voluntad no sólo precede al poder sino que cubre un campo mayor que este."¹⁰⁸

El nom "Al.là" o el Nom "Misericordiós" és el conjunt global que unifica tots els Noms. La resta de coses, les que no són indicades pel nom "Al.là", Ibn 'Arabi les distingeixen en dos tipus: Les que són llocs de teofania i les formes.

Si "diferent d'Al.là" indica un lloc de teofania, l'U Absolut és vist a les coses concretes adoptant diversos aspectes d'acord amb la naturalesa de les coses individuals. Llavors, explica Izutsu¹⁰⁹, apareixen diferents rangs i categories, segons la major o menor manifestació.

Si "diferent d'Al.là" significa una "forma" en Déu, el que es pot percebre són "diversas formas en lo Absoluto en sí. Y en ese caso, cada una de las formas poseerá la misma perfección esencial que posee el conjunto, o sea Dios".¹¹⁰

Segons aquesta jerarquia teològico-ontològica:

1. Un Nom superior conté implícits tots els Noms que es troben per sota d'ell. "Por consiguiente, un existente superior, como lugar de manifestación de un Nombre superior, contiene en sí todos los existentes inferiores".¹¹¹

¹⁰⁸ Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, 124.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 125.

¹¹⁰ *Ibid.*, 126.

¹¹¹ *Ibid.*, 127.

2.Cada Nom, independentment del seu rang dins de la jerarquia, conté en cert sentit tota la resta de Noms. Per tant, cada part del món conté totes les altres.

Els Noms divins necessiten un ésser determinat on realitzar-se, és a dir un lloc on manifestar-se. Cada ésser, en cada moment determinat, és capaç de manifestar sols un Nom diví; de manera que cap ésser pot contenir tots els Noms a la vegada. No hi ha cap ésser concret que pugui englobar la síntesi de tots els Noms divins, per això és impossible que l'Absolut es manifesti com a l'U, la Unitat original. Tanmateix hi ha una excepció: únicament existeix un ésser capaç d'actualitzar tots els atributs i els Noms divins sintetitzats. Aquest ésser excepcional és l'*Insan kamil*, l'Ésser humà Perfecte, de qui parlarem més endavant.

Dels nombrosos Noms divins, el més global és "Misericordiós". És el més global perquè abarca tota la resta en una unitat. L'Absolut en aquest pla d'unitat s'anomena, *Al.là*. Analitzem ara aquests Noms divins.

5.5.1 Senyor i Al.là

Ibn 'Arabi utilitza el Nom diví Senyor per a designar l'Absolut manifestant-se a través d'un Nom concret, "el Senyor" (*rabb*). En canvi, utilitza el terme Al.là, Déu, per a designar l'Absolut que no deixa mai de transformar-se.

5.5.2 El Misericordiós

Per *al Muhyi l-Din* dins de la jerarquia dels Noms divins existeix un Nom suprem que és el de "Misericordiós" (*rahman*). L'Alcorà hi posa èmfasi en la Misericòrdia de Déu vers totes les criatures, però es refereix a una actitud compassiva de bondadosa indulgència i benevolència. En canvi, quan Ibn 'Arabi en parla des del punt de vista ontològic de la misericòrdia divina (*rahma*), diu que la misericòrdia és l'acte de fer que les coses siguin, és a dir de dur-les a l'existència, i per tant vindria a significar que "Déu té compassió de les essències (*a'yan*) que anhelan manifestar-se en l'existència efectiva"¹¹². Cada cosa quan està en l'estat d'arquetipus desitja existir realment. La Misericòrdia de Déu complau aquest desig, aquest fet constitueix la "preparació" (*isti'dad*) essencial de la cosa, és a dir el desig de l'arquetipus indica que la cosa ja està preparada, està receptiva, per a rebre una teofania.

Cada esencia (*a'yan*, es decir cada cosa en su estado arquetípico) exige existencia a Dios. En consecuencia, la Misericordia de Dios alcanza y abarca cada esencia. Porque Dios, merced a la Misericordia misma que ejerce sobre ésta, acepta el deseo de existir de la cosa y da existencia.¹¹³

La Misericòrdia divina concedeix existència a les coses que, com hem vist per al místic andalusí, no és res més que el procés de la manifestació de l'Absolut en les coses. "La *rahma* designa al Primer Existenciado, el Cálamo divino, el Intelecto Primero, que es el objeto de la búsqueda y lo encontrado"¹¹⁴.

¹¹² BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, 61.

¹¹³ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 137.

¹¹⁴ BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, 62.

La Misericòrdia no és existent quan l'Absolut roman en la seva absoluta. Necessita quelcom que l'atorgui existència, i això, com acabem de veure, no pot ser res més que la pròpia Misericòrdia; per tant no queda altra possibilitat que la Misericòrdia divina s'exerceixi sobre ella mateixa. Izutsu l'anomena "l'automisericòrdia de la Misericòrdia"¹¹⁵. En aquest instant l'Absolut en la seva absoluta pren consciència de si mateix com a "existència" o bé és l'Absolut manifestant-se a ell mateix gràcies a la Misericòrdia divina. Aquesta és la fase de la "emanació santíssima". Posteriorment la Misericòrdia s'estén a tots els Noms divins i els atorga existència en la fase de la "santa emanació". La tercera fase esdevé quan la Misericòrdia divina fa que les coses particulars sorgeixen com a materialitzacions dels Noms divins. La Misericòrdia divina és gratuïta, imparcial i desinteressada, s'aplica a totes les coses sense esperar que les coses s'ho mereixin. Ibn 'Arabi l'anomena la "Misericòrdia del do gratuït" (*rahma al-imtinan*). Però existeix també un altre tipus de Misericòrdia entesa més des de la perspectiva humana: és aquella que s'exerceix com a recompensa d'un acte determinat. Ibn 'Arabi l'anomena la "Misericòrdia de l'obligació" (*rahmat al-wujub*) i és la Misericòrdia que s'emet segons la "preparació" de cada ésser.

Des d'aquest punt de vista el Nom el Misericordiós té dos significats: al-Rahman és l'U que exerceix la "Misericòrdia del do gratuït", mentre que al-Rahim és l'U que exerceix la "Misericòrdia de l'obligació". La segona *rahma* està continguda en la primera, així com al-Rahim està inclòs en al-Rahman. Podria semblar que la "Misericòrdia de l'obligació" tan sols es manifestaria en recompensa per una bona obra executada per un ésser humà. Però sota la mirada d'Ibn 'Arabi qui porta a terme la bona acció no és l'ésser humà, sinó Déu; perquè Ell és la Ipseïtat, la realitat més profunda, de cada ésser. Res no és ni bo ni dolent en quant a la seva existència, o millor encara, tot en qualitat de ser és essencialment "bo" (*tayyib*) perquè és una manifestació directa de la Misericòrdia de l'Absolut. El que és bo i dolent són dues facetes de la mateixa cosa. Ibn 'Arabi posa l'exemple amb la història de Moisès en el *Fusus al-hikam*, quan va llençar el bàcul a terra en presència del faraó i aquest es convertí en serp. El bàcul és el mateix, però segons les circumstàncies apareix com a bàcul o com a serp. D'aquesta manera simbòlica expressa com l'ànima del faraó és "una única realitat" però és obedient o desobedient depenent del moment. Faci el que faci el faraó l'acte en si no és ni bo, ni dolent, diu Ibn 'Arabi, perquè tots els esdeveniments que es produeixen en aquest món esdevenen per Voluntat divina. Quan un ésser humà fa quelcom incorrecte mai va en contra de Déu respecte al Mandat de la Voluntat o primigeni¹¹⁶ que consisteix en donar existència.

Al Muhyi l-Din entén així la Misericòrdia des de dues perspectives complementàries: la Misericòrdia consisteix fonamentalment en la concessió d'existència a tota criatura, i com a existència flueix per totes elles, i en conseqüència tot és benaurat i feliç. Totes les criatures estan destinades a aconseguir la felicitat perquè la Misericòrdia divina ho abasta tot i com a meta final, tot es precipita vers ella. La Misericòrdia és principi i fi.

¹¹⁵ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 139.

¹¹⁶ El Mandat diví és de dos tipus: el Mandat primigeni (*amr takwini*) que és idèntic a la Voluntat i és el que origina el verb *kun* i possibilita la creació de tot; i el Mandat mediat (*amr bi-l-wasita*) que és idèntic a la Llei Sagrada i per tant pot ser desobeït.

Las gentes de la revelación piden a la Misericordia de Dios que resida en ellos. Piden Misericordia en Nombre de Allah, diciendo: "¡Oh, Allah, ten misericordia de nosotros!". Y [en respuesta, lo Absoluto] no muestra su Misericordia sino haciendo que la misericordia resida en ellos. Y la Misericordia produce su efecto positivo en ellos [es decir: ellos mismos se vuelven poseedores de la Misericordia y empiezan a actuar como "misericordiosos"]¹¹⁷

El veritable servent de Déu no implora al seu Senyor demanant pietat o alguna cosa material perquè sap que tot ha estat predeterminat en forma d'arquetipus permanents i no seran alterats. En canvi demanen a *Allah*, el Nom que sintetitza tots els Noms divins, que els faci conscients de la Misericòrdia universal que jau implícita en el Nom d'*Allah*. No volen ser objectes passius de la Misericòrdia (*marhum*), sinó que desitgen passar a la situació de *rahim* (misericordiós) i prendre consciència que tots els Noms són els seus atributs. Llavors el savi és conscient de l'activitat de la Misericòrdia en el seu interior i es transforma personalment convertint-se en misericordiós amb totes les criatures.

5.5.3 *Al-nafas al-rahmani, l'Alè del Misericordiós*

Ibn 'Arabi utilitza una imatge molt expressiva per explicar com es va originar la Misericòrdia en l'Absolut en la seva absoluta. En un moment primigeni l'Absolut va "exhalar" amb totes les seves forces l'alè que retenia dins seu tots els Noms comprimits, o bé que contenia tota l'existència en les Seves profunditats en forma de Misericòrdia. Aquesta exhalació de l'Absolut rep el nom de "l'Alè del Misericordiós" donant lloc a l'acte diví de donar existència a tota criatura. L'Exhalació de la Misericòrdia no es va produir tan sols un cop a l'origen de tot, sinó que es produeix incessantment i sense interrupció. L'alè, *tanaffus*, passa les coses de potència a acte. L'alè diví s'estén per la substància material i dóna existència a tots els cossos físics del món sensible, però també l'alè impregna les substàncies espirituals, atorgant existència als esperits de la Llum, a les coses immaterials difuminant-se per la matèria espiritual.

5.6 La Creació

L'Absolut coneix els particulars en la seva essència eterna, i mitjançant la seva Voluntat concedeix existència a tal ésser. Déu atorga existència a totes les coses, però cada ésser la rep de diferent manera, segons la seva naturalesa. Els arquetipus permanents són els que determinen que les coses siguin com són. Res va contra la Voluntat de Déu, perquè tot segueix el que definitivament i immutablement ha estat determinat des de l'eternitat. El que determinen els arquetipus mai serà alterat. Finalment el Mandat concedeix l'existència quan es formula la paraula divina "Sigués" (*kun*). Les paraules que Déu emet no són altra cosa que els arquetipus de les coses que existeixen. Han estat fixats definitivament en el passat etern i per tant són inalterables i inamovibles. Quan Déu decideix donar existència a un ésser/una cosa pronuncia l'imperatiu *kun*, sigues, i l'ésser/cosa passa a existir; és a dir obeeix al Mandat diví, participant activament en la seva creació.

Per a Ibn 'Arabi tot el procés creador està governat pel principi femení, és a dir tots els factors bàsics que participen en la creació són femenins: L'Essència (*dhat*) és femenina; els Arquetipus (en singular *'ayn*) i els Atributs (*sifat*, en singular

¹¹⁷ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 151.

sifa) són noms femenins; la potència creadora de Déu (*qudra*) també és un nom femení. Fins i tot, l'Origen de tots els orígens rep també un nom femení, la Realitat (*haqiqqa*). Tot això designa, per a Ibn 'Arabi, l'especial importància de la femineïtat com a font i origen des d'on tot brota.

L'Essència (*dhat*) de l'Absolut impregna tots els éssers i flueix per ells en forma d'alè. Déu concedeix els seus Atributs a totes les criatures com a dons. L'existència és un regal que Déu atorga als éssers.

El procés ontològic d'aniquilació i recreació es repeteix indefinidament i infinita. En cada moment un nombre infinit d'éssers apareixen per ser aniquilats i reemplaçats per uns altres o un altre estat d'ells mateixos; i així successivament. El món canvia a cada moment contínuament i perpètua, com un flux. Ibn 'Arabi defensa que el món és creat de nou a cada instant sense cap excepció i anomena a aquest procés la "creació nova" (*al-khalq al-jadid*), és a dir renovada a cada instant. Gràcies a la seva autoconsciència, l'ésser humà és capaç de percebre aquesta creació constant quan experimenta que ell mateix també va variant al llarg de la seva vida. Ibn 'Arabi descriu la creació constant o renovada com un moviment continu de descens de l'Absolut manifestant-se primer en els arquetipus i després en les coses, alhora que tot el que ha estat creat ascendeix cap a l'Absolut. L'ascens i el descens descriuen el mateix, que l'U és la Multiplicitat i la Multiplicitat és l'U. O dit d'una altra manera totes les manifestacions successives són una sola realitat que alhora roman inalterada. Al-Qashani encara va més enllà i proposa que també els arquetipus apareixen i desapareixen a la Consciència divina per tornar a aparèixer sense fi.

La emanación ontológica y el Aliento del Misericordioso fluyen perpetuamente a través de los seres del mundo, como agua que corre en un río, renovándose continuamente y por siempre.¹¹⁸

Com el moviment cíclic respiratori, les diverses formes de l'univers són creades en l'exhalació i en la inspiració retornen a Ell, a la unitat eterna. "La Création, comme "règle de l'être", c'est le mouvement prééternel et continu par lequel l'être est manifesté a chaque instant sous un revêtement nouveau"¹¹⁹. L'Ésser diví descendeix vers les criatures i es manifesta en elles pel desig de ser conegut; alhora, aquest Desig diví (*mashi'a*) es troba reflectit en la set infinita de les criatures que sospiren per retornar a Ell.

"La Création étant un enchaînement de théophanies sans qu'il y ait causalité d'une forme à l'autre, chaque création est le debut de la manifestation d'une forme, l'occultation d'une autre. Cette occultation, c'est le fana' des formes des êtres dans l'Être Divin unique; et, dans le même instant, leur *baqa'*, leur surexistence, c'est leur manifestation en d'autres formes théophaniques"¹²⁰

L'Amor és el punt de partida, el principi que va impulsar a l'Absolut a crear el món, la força motriu de la manifestació de l'Absolut. La seva filosofia es basa en el *hadith qudsi*: "Era Jo un tresor amagat i vaig desitjar ser conegut. Per això vaig crear

¹¹⁸ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 237.

¹¹⁹ CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 215.

¹²⁰ *Ibid.*, 216.

les criatures i vaig fer que Em coneguessin. I van arribar a conèixer-Me”. L’Amor és la “causa de la creació” (*‘illa al-khalq*). Per Amor, l’Absolut deixa el seu estat d’absolutesa i d’obscuritat i es manifesta en el mirall de la forma dels éssers. Per tant, tots els moviments que es produeixen en el món esdevenen per la força de l’Amor diví; però aquesta veritat s’escapa a la majoria d’humans que veu altres causes de les accions dels éssers humans (la por, la ira, l’alegria...). En canvi, si no fos per l’activitat de l’Amor tot estaria en repòs, el repòs etern de la inexistència arquetípica. El moviment que dóna existència al món és un moviment d’Amor, el moviment que fa que l’Absolut exhali els Noms divins i els alliberi del dolor produït per la compressió¹²¹.

5.7 Al-Wadud, la unitat de l’Amor

En el penúltim capítol de *Les il·luminacions de la Meca*, Ibn ‘Arabi ens ofereix una reveladora síntesi de la seva doctrina de l’Amor. Déu rep el Nom d’al-Wadud perquè és Ell qui dóna permanència a l’amor (*mahabba*) en tant que és constància amorosa (*wadd*)¹²². Déu és al-Wadud¹²³ perquè contínuament està atorgant existència i per això la creació esdevé renovada a cada instant. El primer existent en què la *rahma* s’actualitza és Déu en tant que Amant. “Así pues, la primera manifestación de la *rahma* es la voluntad de Dios por darse a conocer: la auto-compasión divina que origina la creación”¹²⁴. La Misericòrdia continua actuant en l’efusiva passió de l’amant (les criatures) que anhela trobar-se amb l’Amat.

Ibn ‘Arabi evidencia la ignorància de l’ésser humà quan estima, doncs creu que estima la persona en la seva singularitat. Els éssers humans estimem a Déu a través de les seves epifanies i per tant en una persona particular (el Shaykh posa com exemple a Layla¹²⁵) sense entendre que és la mateixa Realitat divina (*‘ayn al-haqq*) la que estimem. En canvi, si descobrim i retirem el vel (*kashf al-gita’*) veiem que en realitat no s’ha estimat a cap altre que a *Allah*. Ell és l’Amant i també l’Amat, de fet l’essència és única, ambdós són una sola i única realitat.

5.8 Macrocosmos i Microcosmos

El Desig diví de crear el món va sorgir per la voluntat de donar-se a conèixer i per mitjà de l’actualització dels Noms divins en éssers concrets, ja que cada Nom requereix individualment la realització del seu contingut, és a dir l’Essència acompanyada per un Atribut. Els Atributs tan sols es singularitzen quan s’exterioritzen en els éssers. Així doncs, els éssers són creats per a què Déu es visualitzi Ell mateix en les formes. A través de la magnífica metàfora del mirall Ibn ‘Arabi argumenta que un mateix rep informacions diferents quan es visualitza des d’un mateix i quan es visualitza des d’un suport que el reflecteix “porque su visión

¹²¹ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 161.

¹²² En tant que *wadd* significa *watad*, estaca i per tant és símbol de fixació o permanència.

¹²³ El nom al-Wadud referit a Déu significa Amant-Amat.

¹²⁴ BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, 87.

¹²⁵ “Layla (noche) es el nombre de la célebre amada beduina de Qays, proverbialmente conocido en todo el orbe islámico como Majnun-Layla, “el loco de amor por Layla”. Los autores sufíes han hecho de estas dos figuras, tan recurrentes en los repertorios de poesía amorosa, el paradigma del amante y de la amada cuyo amor humano se transforma en amor a lo divino”. BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, 161.

tiene lugar entonces en la forma que le confiere el soporte de su mirada. Sin la existencia de este soporte no podría ni manifestarse ni revelarse a ella misma”¹²⁶.

La primera cosa que Déu va crear per a poder contemplar-se a Ell mateix va ser l’univers. Ibn ‘Arabi anomena el món *al-insan al-kabir*, el Gran Ésser humà o “macrocosmos”¹²⁷. L’Univers posseeix “existència”, però no és l’Existència absoluta, és a dir la totalitat de l’Existència, sinó una determinada i delimitada per cada una de les formes, una “existència relativa” (*wujud idafi*). Utilitzant la metàfora del mirall, l’existència relativa és el reflex de l’Existència absoluta en el mirall dels éssers. Cada un dels existents representa un, i sols un, aspecte concret de Déu, és a dir un Nom diví; de tal manera que el conjunt es visualitza vagament o borrosament; vindria a ser com un mirall entelat. És per aquest motiu que va voler crear un ésser amb el fi de veure’s Ell mateix reflectit de forma nítida.

“Dios quiso ver en Sus Más Bellos Nombres (cuyo número es incontable), sus esencias (o, si quieres, puedes decir “quiso ver Su Esencia”), en un ser que encerrara la realidad total, por estar cualificada por la existencia total, a fin de manifestar por él Su propio secreto de Sí mismo”¹²⁸.

Adam, epònim de l’ésser humà, va ser creat per a ser “el lustre de ese espejo y el espíritu mismo de esa forma”¹²⁹. L’ésser humà, entès com el conjunt de l’espècie humana, és el més perfecte de totes les criatures, doncs és *Imago Dei*. El conjunt dels éssers humans individuals, o podríem dir la Humanitat (*insaniyya*) com a tal, reflecteix la totalitat dels Noms divins; conté tots els atributs que es troben en l’univers; és per tant un “microcosmos”. L’Ésser humà perfecte és la manifestació més perfecta de l’Absolut; cap altre ésser reflecteix plenament a Déu. “Es ‘Hombre’ (*insan*) por la universalidad de su constitución, que incluye todas las verdades. Él es a Dios lo que la pupila (*insan*) es al ojo, que es el órgano de la visión [...] Por él, Dios mira a las criaturas y lleva a cabo con ellas su Misericordia infinita”¹³⁰. I Déu l’ha designat com el seu representant (en àrab *khalifa*, califa) per a què s’ocupi de totes les coses. És el guardià del Tresor diví perquè en ell es manifesten tots els Atributs i Noms de l’Absolut.

L’ésser humà, en tant que individu, és mirall de l’Absolut; però no tots els éssers humans, com no tots els miralls, reflecteixen la mateixa imatge. Diferents tipus de miralls reflecteixen el mateix objecte de forma diferent: de manera invertida, o de diferent grandària... El mateix passa amb l’ésser humà, les imatges reflectides de l’Absolut varien de una persona a una altra en tant que varien les capacitats dels diferents individus o el grau de polidesa del seu cor.

Des del punt de vista científic o del pensament occidental, la raó és el que es considera la característica més elevada de l’ésser humà i el que el fa diferent i superior a la resta d’individus. Per a Ibn ‘Arabi és la raó la responsable de crear un vel que impedeix a l’ésser humà conèixer com és realment l’Absolut. Aquest dens vel és l’ “ego”. Des d’aquest punt de vista, les coses inanimades les considera com a criatures més elevades perquè estan mancades d’ego. Minerals, plantes i animals coneixen a Déu mitjançant la intuïció natural “o un conocimiento probatorio

¹²⁶ Ibn ‘Arabi. *Los engarces de las sabidurías*, 20.

¹²⁷ *Ibíd.*, 21.

¹²⁸ *Ibíd.*, 20.

¹²⁹ *Ibíd.*, 20.

¹³⁰ *Ibíd.*, 22.

inmediato. El Hombre, en cambio, posee razón, y ésta desarrolla su ego en grado máximo. El Hombre queda así velado por su propio ego”¹³¹. L’Ésser humà, en quant a Idea (l’Ésser humà a nivell còsmic) és “perfecte” i ocupa la posició suprema. És, sens dubte, el més elevat de tots els éssers. En canvi, els éssers humans en la seva situació actual (l’Home a nivell individual) difereixen molt de la seva realització perfecta del seu propi ideal. L’home individual és un ésser en plena possessió de la Raó, de la que depèn per a la seva interpretació de les coses i del món. I qui es serveix de la raó sense la fe no és capaç de penetrar en els misteris de l’Ésser.¹³² En aquest sentit és inclús inferior als animals, les plantes i els minerals. Tanmateix, un petit nombre d’éssers humans “especials” són dignes d’anomenar-se “éssers humans perfectes”¹³³; són aquells que han estat capaços de desprendre’s del vel de la Raó i haver mort el seu ego a través de l’experiència mística del *fana*’.

5.9 L’Insan kamil

“Dios ha puesto de manifiesto la existencia de diversos grados entre los Hombres dentro de Adán, o sea en la misma especie humana”¹³⁴. L’Absolut es manifesta de diferents manera en diferents éssers humans, segons les seves capacitats espirituals. Ibn ‘Arabi utilitza la metàfora de l’aigua per explicar-ho amb més claredat: La composició de l’aigua és la mateixa a tot arreu, és una única realitat; però posseeix diferents sabors segons el lloc on es troba, salada, dolça, amarga; tanmateix continua sent aigua sigui quin sigui el seu estat. L’Absolut es manifesta a si mateix contínuament, però les manifestacions internes de l’Essència divina en forma d’arquetipus permanents estan ocultes als ulls de la gent. En canvi seran clarament visibles per a qui posseeix els ulls especials per a percebre-les¹³⁵. Aquests éssers humans adquireixen aquesta capacitat perquè s’han entregat completament al *dhikr*, unificant-se internament amb l’Absolut. El *dhikr* per a Ibn ‘Arabi és un estat espiritual en el que el místic concentra tots els seus poders físics i espirituals en Déu aconseguint l’“autoaniquilació” mística en Ell. Quan l’ésser humà accedeix a aquest estat místic desapareix la distinció entre subjecte i objecte i experimenta “el ‘saber immediato’ de la unidad esencial con lo Absoluto”¹³⁶. És llavors quan es realitza la perfecció natural de l’Ésser humà com a individu. L’Ésser humà perfecte és també designat com el “coneixedor” (*arif*), qui s’identifica amb Déu des de tots els aspectes possibles, coneix l’Absolut des del punt de vista de l’Absolut, en l’Absolut i per l’Absolut. Hi hauria una segona classificació d’ésser humà que seria aquell qui coneix l’Absolut en l’Absolut i des del punt de vista de l’Absolut, però des de la seva òptica particular. Ibn ‘Arabi l’anomena el “no coneixedor” (*gayr ‘arif*). Per últim, existeix un tercer tipus d’ésser humà, “l’ignorant” (*jahil*). Aquest ésser humà, per la incapacitat de la seva ment, no pot visualitzar l’Absolut tal com és realment. L’ignorant adora a Déu sols en una forma determinada pròpia de la religió que practica i nega tota la resta.

¹³¹ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 273.

¹³² La posició d’Ibn ‘Arabi respecte a la sola raó sense la fe queda ben reflectida al capítol 167 de les *Futuhat* traduït per Stéphane Ruspoli com Ibn ‘Arabi, *L’alchimie du bonheur parfait: traité d’alchimie spirituelle*. Trad. Stéphane Ruspoli, París: Berg International 1981.

¹³³ *Ibid.*, 274

¹³⁴ *Ibid.*, 278.

¹³⁵ *Ibid.*, 278.

¹³⁶ *Ibid.*, 279.

Un hombre así reconoce claramente a Dios solo cuando Él se le manifiesta en la forma reconocida por su religión tradicional. Pero, cuando se manifiesta en otras religiones, se niega terminantemente a aceptarlo y huye de Él. Al hacerlo, se comporta en modo indigno respecto a Dios, creyendo buena su conducta. El hombre que se aferra a la fe en su religión particular cree en un dios de acuerdo con lo que ha postulado de modo subjetivo en su mente. Dios, en todas la religiones particulares depende del acto subjetivo de postular por parte de los creyentes. En consecuencia, un hombre de esta clase no ve [en la forma de Dios] sinó a él mismo y lo que ha postulado en su mente¹³⁷

6 EL TRACTAT DE L'AMOR

6.1 Capítol 1: Fonaments de l'Amor

El tractat s'inicia amb uns versos que introdueixen al lector en una altra dimensió, la de contemplar l'amor des d'una perspectiva diferent de la que fins ara havia sospesat. Aquest primer poema serveix de pròleg per presentar els grans eixos de la seva cosmovisió; els mostrarà saltant de l'un a l'altre de manera inconnexa, després els anirà desenvolupant en els següents capítols del Tractat.

La mateixa essència de Déu es basa en l'amor, de manera que l'amor es revela com un vincle entre Déu i l'ésser humà. Tanmateix, els éssers humans tan sols poden assaborir aquest Amor i no entendre'l, perquè és impossible a la raó humana accedir-hi. A l'amor s'hi accedeix des del cor del gnòstic, el lloc pel que Déu es revela Ell mateix.

Dios es tan grande
Que no hay cosa que se Le asemeje.
¡Nada es otra cosa que Él!
¿Y aún más, ésta es Él!
[...]
Porque Aquel que comprende,
¡en verdad, es Dios!
¡Pues sólo Dios ve a Dios!¹³⁸

Ibn 'Arabi se sent incomprès, tan sols ell percep la Realitat: “los que me rodean se burlan de mis palabras, pues son incapaces de captar su sentido?”¹³⁹. Els éssers humans han quedat cecs, no contemplen el Benamat a tot arreu i no entenen. En canvi el Shaykh es considera tant estimat per Déu que deixa entreveure, com per una esclatxa, una part de la Seva Realitat. Es reconeix com el *baz diyar*¹⁴⁰ com un falcó, El Shaykh guarda la morada de Déu i se sorprèn esdevenint “el seu lloc d'aparició”. Alhora que afirma:

No se verá jamás el Ser mismo de Dios,
Pues en toda condición,
Permanece en Sí manifestado¹⁴¹.

¹³⁷ *Fusus al-hikam* citat a IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 283.

¹³⁸ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 27 i 28.

¹³⁹ *Ibíd.*, 25.

¹⁴⁰ El Falcó que protegeix les tendes circulars dels beduïns.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 27.

La impossibilitat de conèixer l'essència de Déu i l'experiència de tenir-lo ben a prop, tan a prop que en forma una unitat: "Porqué Tu te has sumido en la forma de mi ser"¹⁴², serà constant en el tractat. La faç de Déu hi és a tot arreu; Ell és l'Essència de tot; al *wujûd*¹⁴³ no hi ha res més que Déu; però alhora és inaccessible, incognoscible i transcendent. Segons el Mestre màxim l'actitud que l'ésser humà ha de tenir respecte Déu consisteix en l'harmoniosa relació entre *tanzih* i *tashbih*. Si l'ésser humà es refia tan sols de la raó, el seu pensament analític i racional, afirma, que Déu no és comparable a res; és incognoscible i transcendent (*tanzih*). La raó dóna un coneixement insuficient de Déu. La imaginació, en canvi, permet concebre que en tots els éssers i en tots els fenòmens es pot contemplar el *wujûd* que es manifesta palpitant en tot l'Univers i, per tant, ens parla de la seva similitud (*tashbih*) i la seva auto-revelació a les coses creades. Aquells que són capaços de combinar raó i imaginació en un equilibri apropiat seran capaços de comprendre que la Realitat última és transcendent i immanent alhora. Ibn 'Arabi comprèn l'Islam com una harmonia entre contraris: entre *tanzih-tashbih*, entre els elements sensibles i els elements espirituals, entre el que es mostra i el que resta velat. No en va la visió de Nizam, Harmonia, a la Meca serà el suport de la seva experiència mística.

Conviene que sepas que el amor (*mahabba*), continua Ibn 'Arabi, és una fase divina (*maqam ilahi*). Dios se ha calificado de este modo nombrándose El infinitamente grato y amante (Wadud)¹⁴⁴.

Déu és al-Wadud¹⁴⁵, és a dir el que dóna permanència a l'amor; en tant que és constància amorosa estima i alhora és estimat a la vegada. Amant i Amat no poden separar-se, formen part de la mateixa essència. Aquesta és l'Essència de Déu (ser amant i amat a la vegada), però també l'essència de la relació dels éssers humans amb Déu (els amants de l'Amat). Les criatures poden reflectir, com en un mirall, l'Amor de Déu que és l'amor primordial, el que resideix originalment en el seu ésser. Aquest amor original produeix efectes benèfics i positius en els éssers que són el suport de l'aparició dels Noms divins.

Dios ama a los que no dejan de volverse a Él y ama a los que se purifican. Ama a los que se entregan a Él. Ama a los constantes. Ama a los seres sinceros. Ama a los que se comportan perfectamente. Ama a los que te agradecen.¹⁴⁶

Cada Nom és un aspecte o una forma particular d'una manifestació de l'Absolut. Les formes de la manifestació divina són infinites, i en conseqüència els Noms divins també són infinits¹⁴⁷. Cada Nom de Déu expressa alguna qualitat sobre

¹⁴² *Ibíd.*, 29.

¹⁴³ El *wujud* és la realitat absoluta, l'essència de Déu que tot ho impregna, la única Realitat que és veritablement real. Chittick precisa que el terme *wujud* és el fonament indefinible i incognoscible de tot el que es troba, qualsevol que sigui la forma en la què es troba. CHITTICK, *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de creencias*, 30.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, *Tratado del Amor*, 33.

¹⁴⁵ El nom diví al-Wadud és a la vegada qui estima i qui és estimat. Segons Pablo Beneito, el nom al-Wadud referit a Déu significa doncs Amant-Amat.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 34.

¹⁴⁷ Tanmateix l'Alcorà esmenta tan sols noranta-nou Noms d'Al-là. Ibn 'Arabi reconeix tant el significat del fonament alcorànic de reservar-ne un nombre determinat per a designar la realitat de Déu, com el sentit que cada cosa pot ser considerada un nom de Déu, perquè cada entitat mostra una propietat del *wujud*. Alguns

la realitat de l'existència, de manera que cada un d'ells posseeix una entitat pròpia (*haqiqā*) diferent per la que es distingeix de la resta de Noms; però alhora cada un d'ells designa l'Essència ja que tots provenen de la mateixa font¹⁴⁸.

Déu vol que els éssers humans estimin i segueixin una sèrie de virtuts, fent aparèixer aquestes qualitats com a belles i desitjables, de manera que els éssers se sentin atrets per elles. També ha fet que estimessin la fe, embellint-la en els cors. Ha posat en els éssers humans l'afecte (*mawadda*) i la misericòrdia (*rahma*) a fi que ens compadim de la resta d'éssers. Per contra, hi ha éssers que manifesten tendències negatives que impedeixen que es pugui reflectir aquest amor diví:

Dios no ama a los corruptores ni a la corrupción. [...] Dios no ama a los impetuosos. No ama a los arrogantes y a los que se vanaglorian. No aman a los injustos. No ama a los inmoderados. [...] Dios prohibió que tengamos afecto por Sus enemigos¹⁴⁹.

Els enemics de Déu són aquells que manifesten aquestes tendències negatives que no els permeten reflectir l'amor diví que resideix en ells. Ibn 'Arabi considera que el mal no té entitat pròpia, sinó més aviat és una inexistència. En canvi, pel Shaykh, el gnòstic, aquell que estima a Déu i el serveix, s'apropa a Ell per les obres supererogatòries (*nawafil*), les obres que fa més enllà de les prescripcions i les obligacions, aquelles que es realitzen gratuïtament, sense esperar-ne res a canvi, tal com subratlla el següent *hadith qudsí*.

“Los que se acercan a Mí lo hacen por la obra que Yo más amo, la de cumplir los actos preescritos. El siervo se acerca constantemente a mí por las obras supererogatorias hasta que le ame. Y cuando le ame, Yo soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge y el pie con el que avanza”¹⁵⁰.

És llavors quan Déu i l'ésser humà són u, perquè la plenitud de l'ésser humà radica en deixar emergir les qualitats divines que ja són latents en el seu interior. Les qualitats de la veritable humanitat són les qualitats de Déu, el que vol dir que pertanyen a l'Essència del Real, al mateix *wujud*. “El camí sufí consisteix en l'adopció dels trets del caràcter de Déu (*al-takhalluq bi-akhlaq Allah*)”¹⁵¹

La font d'inspiració de tot el *Tractat* és l'Alcorà. Ibn 'Arabi va citant meticulosament diferents aleies que parlen de l'amor de Déu per les seves criatures. En aquest capítol tan sols les cita i en els següents les anirà desenvolupant segons la seva manera d'entendre l'exegesi. Segons Claude Addas¹⁵², un autor contemporani del Shaykh, Ibn al-Jawzi (1201), qualificava de sacrílega la pretensió de considerar la relació amb el Totpoderós des del punt de vista amorós. L'amor tan sols estava justificat entre els éssers creats. Ibn 'Arabi respon a aquestes controvèrsies iniciant el *Tractat* amb un repàs exhaustiu de les principals sentències de Déu en l'Alcorà i en els *hadiths* que atribueixen l'acció d'estimar tant a Déu com als éssers humans.

deixebles del Shaykh diferencien els nouanta nou noms com a Noms Universals i als noms de les entitats immutables com a Noms particulars. CHITTICK, *Mundos imaginales*, 41.

¹⁴⁸ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 117.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 34.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 36.

¹⁵¹ CHITTICK, *Mundos imaginales*, 43.

¹⁵² ADDAS, “Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabi”, 1.

Al final d'aquest primer capítol comenta superficialment, encara, el famós *hadith* que fonamenta l'amor de Déu cap a les criatures: “Yo era un Tesoro escondido; Yo no era conocido. Ahora bien, he querido darme a conocer. Creé, pues, las criaturas y Me di a conocer a ellas de modo que Me conocieron”. Déu, que era un Tresor amagat, va crear l'ésser humà per a Ell sol i no per a l'ésser humà en si. Ell és el creador de totes les coses, de totes les criatures i de tots els fenòmens i els va crear per a fer-se conèixer. Els éssers humans s'apropen a Déu a través de les obres que ell estima. L'amor és, per tant, el principi de l'existència, ja que és de l'amor que neixen totes les criatures. L'amor és l'inici i la fi cap a on tots els éssers hi són abocats. “Has de saber que la morada del amor es una distinción elevada y que el amor es el principio (*asl*) de la existencia”¹⁵³. Hem nascut de l'amor de Déu, Déu ens ha creat per a què el coneguèssim; cap a Ell hi retornem i a Ell ens entreguem.

6.2 Capítol 2: Les quatre denominacions de l'amor.

L'estatge de l'amor rep quatre noms, “aquests noms no són atributs divins, sinó la manifestació dels estats de l'amor en l'ésser humà presentats de forma gradual”¹⁵⁴.

1. *Hubb*, l'amor original del qual tot germina. Prové de la paraula *habba* que significa llavor. Implica l'amor pur, lliure, desinteressat. L'amor original és el de l'amant que s'abandona a la voluntat de l'Amat.
2. *Wadd*, és l'afecte del fidel d'amor. La paraula *wadd* vol dir estaca o punt fix. Ibn 'Arabi atribueix aquest nom a l'amor diví, perquè com una estaca que es clava a terra i roman immòbil així l'amor de Déu roman perseverant i fidel a la seva creació. La paraula *wadd*¹⁵⁵ està vinculada al Nom diví *al-Wadud*, l'infinitament grat i amant. Perquè Déu és constant i fidel, l'ésser humà també en pot esdevenir.
3. *'Ishq*, l'expiració d'amor, afecte intens, la bogeria d'amor, o l'amor extrem. El terme *'ishq* prové de la mateixa arrel que *'ashaqa*, una planta enfiladissa que s'entortolliga a un arbre. Implica un amor (*iltifaf al-hubb*) que embolcalla el cor de l'amant completament, el sedueix i el fascina de tal manera que no té més ulls que pel seu Amat.
4. *Hawà*, la inclinació inesperada i fulminant d'amor o amor passional o passió penetrant. En el sentit de *hawà l-najm* que indica el descens d'un astre¹⁵⁶, vindria a ser similar a l'expressió “caure enamorat”. És l'estat provocat per una mirada, una paraula o una acció bondadosa que fa que l'ésser humà s'abandoni completament al Benamat quan sorgeix aquest estat al seu cor. Alguns, diu Ibn 'Arabi, han anomenat a aquest amor, l'engendrat per la paraula.

¹⁵³ El terme *wujud* es tradueix habitualment per ésser o existència. Tanmateix, Chittick expressa que el sentit primari del mot és el de “trobar” o “ser trobat” i reitera la dificultat de trobar una traducció apropiada; ja que els termes “ser” i “existència” són interpretats de diferents maneres des de la filosofia occidental. En aquesta tesina seguirem les indicacions de Chittick i ens abstindrem de traduir el terme *wujud*.

¹⁵⁴ BENEITO, “La doctrina del amor en Ibn Al-Arabi. Comentario del nombre divino *Al-Wadd*”, 67.

¹⁵⁵ Pablo Beneito clarifica que la paraula *wadud* s'escriu repetint les mateixes lletres dues vegades: w-d-w-d. La repetició de la seqüència indica constància i també dualitat, per aquest motiu també es relaciona amb el vincle Amat-Amant.

¹⁵⁶ BENEITO, “La doctrina del amor en Ibn al-'Arabi. Comentario del nombre divino *Al-Wadd*”, 68.

En el capítol 7, el Mestre màxim desenvolupa molt més aquests quatre termes.

6.3 Capítol 3: Els Efectes de l'Amor

Ibn 'Arabi descriu quins són els efectes corporals i espirituals que es perceben quan una persona està enamorada. Descriu l'enamorament físic per una dona, que expressa l'enamorament espiritual o transcendent produït per una manifestació divina (*tajalli*) en forma de revelació espiritual (*kashf*).

En Muhyi I-Din inicia aquest tercer capítol descrivint els sentiments que ha produït l'amor espiritual en ell: un afecte intens, una passió penetrant, poca apetència, esgotament i insomni. Manifesta també d'una manera subtil com han esdevingut, al llarg de la seva vida, les revelacions espirituals. Als efectes de l'enamorament ja descrits s'hi afegeixen aparicions com a imatges corporals, emocions i percepcions imperceptibles per altres persones. Ibn 'Arabi n'és conscient que el que és capaç de copsar a través de la contemplació és el seu Benamat, el seu *sahib*. Aquestes percepcions es revelen d'una manera sobtada (*wajd*) sense voluntat ni esforç, són pura gràcia i confirmen un aspecte del Totpoderós a través del vel del Misteri (*gayb*). Si els sentiments són de tristesa s'encongeix l'ànim (*qabd*), però si són d'alegria es manifesta una gran joia (*bast*).

Totes aquestes manifestacions esdevenen en els éssers humans perquè són els necessitats de Déu; en Ell es recolzen els captaires del seu amor. Déu posa en evidència la pobresa original de l'ésser humà (*iftiqar*). El *wujud* i totes les qualitats pertanyen únicament a Déu. Les criatures han rebut la seva existència i els seus atributs com un regal de Déu. Per tant, per la seva pròpia essència totes les coses són pobres davant Déu perquè estan necessitades d'Ell, mentre que Déu no necessita res. I és gràcies a aquesta indigència fonamental que som capaços de reconèixer Déu i expressar l'amor que assaborim. Aquesta necessitat de sentir-se enamorat i agraït a Déu, de reconèixer-se servidors, de mostrar-se humils davant l'evidència de la seva Majestat és percebuda i expressada poèticament per Ibn 'Arabi després d'un esdeveniment (*qissa*) diví que va prendre en la seva imaginació una forma corporal la primera vegada que va viatjar a Síria al 610/1213. Mitjançant la imaginació activa és capaç de contemplar en la imatge de la visió la manifestació de l'Amat i gaudir de la seva unió amb Ell, "on la suavitat i la delicadesa sobrepassen qualsevol unió material, concreta i objectiva"¹⁵⁷. El Mestre màxim compara aquesta experiència d'amor agradable i deliciós a una altra de menor consideració que és la de l'amor que es preocupa per l'amor fins a oblidar-se de qui s'està enamorat (*hubb al-hubb*). I posa com a exemple a Qays al-Majnun qui rebutja a la seva estimada Layla quan ella es presenta a ell personalment dient-li: "Desaparece de mi vista, perquè el amor que tengo por ti me solicita al punto de desatenderte"¹⁵⁸. Qays té por que la seva presència física l'arrabassi la delicada i subtil contemplació imaginal que considera més bella que la real. Citant a al-'Uryani, un dels primers mestres del Shaykh a Sevilla, estableix una diferenciació entre la passió de l'amor i el mateix amor, demanant que Déu atorgui el primer més que no pas el segon. Més endavant hi tornarà sobre aquesta idea que desenvoluparà més àmpliament.

¹⁵⁷ CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 334.

¹⁵⁸ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 46.

Ibn 'Arabi assenyala com n'és de difícil definir l'amor. N'assegura que és del tot impossible perquè és un atribut del Poder inaccessible de Déu . Tan sols és possible albirar-lo a partir de les empremtes que deixa en els amants i els fruits que produeix en ells. L'amor tan sols el pot conèixer “aquell en qui s'estableix”, qui queda sord a tota paraula que no sigui la del Benamat, cec a qualsevol mirada que no sigui la del Benamat, indiferent a tota paraula que no emani d'Ell. El seu cor es tanca a cap altre amor que no sigui el Seu. El mateix al-Shaykh al-Akbar ha estat subjugat per aquest amor, de tal manera que sofreix una visió mística que el trasbalsa en tot el seu ésser durant dies. Durant aquesta experiència no menja, ni beu i no sent ni gana ni set. Tot aquest període percep una presència permanent al seu costat. Aquesta meravellosa experiència el fa conscient que és Déu a qui es troba en la interioritat més íntima de l'ésser humà, i és Déu a qui es troba en la persona de la qual s'enamora i és en ella on troba l'harmonia total. Dins i fora, a l'exterior i l'interior, ocult i aparent, Al·là és l'Interior (*batin*) i l'Exterior (*zahir*); brolla de la part més íntima del seu ésser i es manifesta en totes i cadascuna de les criatures que Ell ha creat.

L'Epifania (*tajalli*) de Déu en qualsevol de les formes en què s'apareix o es manifesta (*tahawwul*) no es pot captar mitjançant la raó, sinó que es a partir de la intuïció i la imaginació que s'hi pot accedir a la seva Realitat essencial.

Déu és copsat com un Tresor ocult, amagat, que es dona a conèixer creant les criatures que són la seva manifestació. Déu estima a través de les Seves criatures i es manifesta en tot ésser estimat. Tot ell és Amant i Amat, U i múltiple a la vegada. “Jo era un tresor amagat (*kuntu kanzan makhfiyan*) i vaig voler ser conegut, per això vaig crear el món i les criatures per a què em coneguessin.”¹⁵⁹ Déu, segons la interpretació d'aquest *hadith qudsi*, és conegut no per analogies, ni en base a la raó i l'especulació, sinó per la revelació que Ell mateix dona de si mateix a causa de l'amor, de la misericòrdia, de la compassió i de l'amistat que Ell té amb l'ésser humà. És gràcies als seus atributs positius (*sifat thubutiyya*) que l'Estimem. I l'estimem perquè se'ns revela en el cor i en la imaginació, de tal manera que el “veiem”. La visió de Déu és percep des de l'ull de la imaginació i de la intuïció. El cor (*qalb*) és l'òrgan per on s'hi produeix el veritable coneixement, la intuïció comprensiva, la *ma'rifa* de Déu. El cor és “l'ull” pel qual Déu es veu a Ell mateix, és el mirall on Déu s'hi reflecteix.

Si la *shari'a* no hagués estat revelada no s'hagués conegut mai a Déu. Si s'hagués disposat de proves racionals mitjançant les quals els intel·lectuals elaboreassin un coneixement de la Realitat essencial de Déu definint que és i que no és, ningú l'hagués estimat. Estimem a Déu gràcies als atributs positius (*sifat thubutiyya*) i no mitjançant la raó; ja que si ens guiem únicament per la raó descobrim que no hi ha res que s'assembli a Déu (*Alcorà* 42, 11) i per tant no podem establir cap analogia amb Ell; res li és comparable (*tanzih*). Per contra, diu Muhyi l-Din, Déu estima a través de les criatures que Ell ha creat per a què el coneguessin. El *Wujud* es manifesta en tot ésser perquè tot és estimat per Déu. No existeix, doncs, res més que un Amant que s'estima a Ell mateix en les criatures, de manera que tot és amant i amat a la vegada, tot és similar a Ell (*tashbih*) perquè tot és manifestació de Déu. El Shaykh es mou constantment entre la identitat i la diferència, cada entitat del món és idèntica al *wujud* i alhora és diferent del *wujud*. Aquesta

¹⁵⁹ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 200.

percepció ambigua de és Ell i no Ell causa perplexitat a la facultat racional ('*aql*). L'única millor manera per captar aquesta realitat paradoxal és a través del món sensorial de la imaginació (*khayal*). "Ningún ser es capaz de adorarlo, si no se representa en su imaginación la función divina (*uluhiyya*) que se haya en él"¹⁶⁰. La realitat imaginal és la que resideix en un domini intermedi entre dues realitats, compartint atributs d'ambdues¹⁶¹. El Shaykh posa com a exemple d'aquesta realitat imaginal el mirall: "El mundo resulta ser un espejo para Dios en el que Él ve Su forma. Él sólo se ama, pues, a Sí mismo"¹⁶². L'univers tot i que és diferent a Déu ens diu com és Ell, el món és l'auto-revelació (*tajalli*) de Déu. El món ens mostra a Déu igual que una imatge en un mirall. El mirall és el pont (*barzakh*) entre l'objecte reflectit i el mirall pròpiament dit. La imatge és el mateix que el mirall, però alhora és diferent a ell. La imatge no s'identifica ni amb l'objecte reflectit, ni amb el mirall. Chittick explica un altre exemple de *barzakh*: els somnis. Si una persona somia amb el seu pare, la imatge que veu és la del progenitor i no la d'un amic o un animal; tanmateix, la visió del seu pare és la materialització d'una preocupació que es troba en el seu inconscient i que es personifica en el somni a través de la imatge del seu pare. Per tant la imatge no és res més que l'inconscient de la persona que somia. La imatge del pare en el somni no és res més que un istme, un *barzakh*, entre qui somia i el seu pare. "D'aquesta manera, la imatge d'un somni es descriu en termes d'experiència subjectiva i contingut objectiu. Afirmem la imatge com a veritable i falsa a la vegada, ja que en un sentit es veu específica i en un altre sentit no es veu"¹⁶³.

El coneixement perfecte requereix conèixer a Déu mitjançant la raó i veure'l, escoltar-lo, sentir-lo mitjançant la imaginació. A la veritable naturalesa divina s'hi podrà accedir a través d'ambdues facultats.

Succeeix el mateix amb l'amor, continua Ibn 'Arabi: ningú no estima més que al seu Creador, però aquest Amor pot restar velat per amors carnals (enamoraments), per l'amor a la riquesa, a l'honor i al poder. Ara bé, Déu no accepta que s'estimi algú altre que no sigui Ell, Déu és gelós (*gayra*) de la seva creació. L'Amor veritable és el dels amants vers l'Amat i el de l'Amat vers els amants. Quan Déu estima a les seves criatures (*yuhibbuhu*) en realitat s'estima a Ell mateix (*la yuhibbu illa nafsahu huwa*), "perquè res no existeix que no sigui Ell"; per tant les criatures, quan estimem veritablement, sols estimen a Déu encara que no en siguin del tot conscients.

L'amor té per causa la Bellesa (*jamal*) que pertany a Déu perquè "Déu és Bell i estima la bellesa", de tal manera que s'estima Ell mateix¹⁶⁴. L'amor també té per causa la bona acció o la conducta perfecta (*ihsan*). La conducta perfecta sols prové de Déu, sols ell és Bo, de manera que si s'estima algú o alguna cosa per la seva bondat s'està estimant a Déu. Si estimes el Bé per la Bellesa estimes a Déu, que és Bell i Bo. És Déu que s'estima a Ell mateix, el món tan sols resulta ser un mirall per a Déu, on Ell es veu segons la seva Forma, sols es veu a Ell mateix.

Sobre les propietats i els graus de l'amor:

¹⁶⁰ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 52.

¹⁶¹ CHITTICK, *Mundos imaginales*, 47.

¹⁶² IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 53.

¹⁶³ *Ibid.*, 135.

¹⁶⁴ Desplegarà la Bellesa com a teofania al capítol 10.

L'amor és un dels afectes característics de la voluntat. L'objecte de l'amor sols és virtual, és a dir no existent. Quan s'estima a un altre ésser humà, s'estima l'atracció física que l'atrau i el plaer que li transmet aquesta atracció (bes, unió conjugal, amistat). L'amor s'aferrarà a un aspecte de la persona, donant a entendre que prové tan sols d'aquesta persona i sols desitja veure-la i trobar-la. Si s'estimés a la persona per ella mateixa o per la seva realització llavors l'amor no produiria cap profit, seria un amor carnal/animal.

L'amant ha de reunir dos aspectes antagònics per a què la forma de l'amor sigui perfecte, aquests són: l'amor natural i l'amor espiritual. Aquests dos aspectes de l'amor tan sols es manifesten en l'ésser humà, i no així als animals, doncs l'ésser humà va ser forjat segons la Forma de Déu. L'ésser humà estima a l'Amat per la separació que percep (quan es compren a ell mateix com a limitat i diferent a Déu) i no per la separació en ella mateixa (en tant que existents, els humans no són diferents a Déu i per tant no hi ha separació). És l'absència de la seva presència la que els aboca a l'amor. En la mesura en què els éssers humans el trobem a faltar és quan ens adonem que l'estimem (és la limitació que ens fa sentir l'absència, que alhora ens fa ser conscients de l'amor veritable). L'amor és la força que origina l'existència, perquè desitja fer present l'objecte estimat que necessàriament està absent (*gâ'ib*) o perdut (*ma'dûm*) ja que sols es desitja el que no es té¹⁶⁵. La imaginació humana permet a l'amant recrear l'objecte amat i com per atracció magnètica l'amor farà possible que s'esforci per accedir a l'objecte del seu desig. L'amor en els animals no és d'aquesta naturalesa, ja que es tracta tan sols d'un amor físic i no espiritual.

Muhyi I-Din estableix tres tipus d'amor característics de l'ésser humà:

L'amor natural o físic que comparteix amb les bèsties, aquell que tan sols cerca la plena satisfacció dels desitjos. La major part dels homes està posseït per aquesta classe d'amor. **L'amor diví** que és l'amor que Déu té per l'ésser humà i l'amor que es genera vers Ell. **L'amor espiritual**, que és el de l'amant que vol satisfer a l'estimat.

6.4 Capítol 4: De l'amor diví

Déu estima l'ésser humà per Ell mateix, doncs ens va crear per Ell mateix a fi de què el poguéssim conèixer segons el ja citat *hadith qudsi* "Jo era un tresor amagat..." Déu que es trobava trist i sol en la seva existència primordial¹⁶⁶ va crear les criatures per a què l'adoressin i el glorifiquessin. L'Amor de Déu cap als seus servents no té ni origen, ni finalitat, sinó que està en relació íntima amb el seu Ésser, i al mateix temps és indissociable d'ells. És per l'Amor que Déu té i per les ganes de ser conegut que els éssers no deixen mai de ser creats.

Déu va escollir al Profeta com a testimoni excepcional de la seva glorificació de la qual en va tenir una visió que va contemplar amb els seus propis ulls; mentre que la resta de mortals la testimonien per un acte de fe. El Profeta va testimoniar que totes les coses i tots els éssers (superiors i inferiors) es prosternen davant Déu per deferència i humilitat. A partir de diverses cites de l'Alcorà, Muhyi I-Din demostra que tot l'univers, sense cap exclusió (àngels i hostes dels cels) dóna testimoni (*shuhud*) i adoren al seu Senyor. Els éssers humans i els genis, els éssers dotats de

¹⁶⁵ADDAS, "Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabî", 6.

¹⁶⁶CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 199.

capacitat de reflexió, ja expressen la Glòria divina amb tot el seu ésser corporal. Déu els atorga l'existència i prodiga amb tota mena de favors per a què el coneguin i no l'ignorin, i reconeguin que tots els beneficis que els impulsen a actuar procedeixen únicament del seu Acte creador. Tanmateix, malgrat totes aquests bondats que ha atorgat no sempre és reconeguda i agraïda per l'ésser humà. És per aquest motiu que envià al seu Missatger per propagar la llum de la fe en els seus cors i embellir-la, així com va requerir que es tractessin amb repulsió la infidelitat, la impietat i la desobediència. El Profeta ensenyà als éssers humans que si Déu no hagués estimat primer no hagués existit cap d'aquests beneficis. Els éssers humans no fan més que restituir l'amor que Ell ha ofert primer i aquest acte de reconeixement de l'amor diví esdevé i engendra cada cop un amor més gran en un procés que no té fi. En aquest procés Déu parla contínuament. Parla per ser conegut i els éssers són les Seves paraules. Tota cosa creada és una paraula articulada per l'Hàlit del Misericordiós. Al mateix temps la Paraula de Déu és revelada mitjançant la recitació alcorànica. L'Alcorà és u amb Déu; és increat doncs és el propi Déu que es manifesta. Per tant, mitjançant la recitació alcorànica, l'ésser humà s'apropa a Ell. Quan l'ésser humà menciona a Déu és el propi Déu que es menciona a Ell mateix. La recitació del nom de Déu és el record, *dhikr*, que els éssers humans tenen de Déu. Es mostra com quelcom nou per als éssers humans, no així per a Déu.

L'amor diví té un doble aspecte: el primer és el Desig de Déu per les criatures, el sospir passional de la divinitat en la seva Essència (el tresor amagat) aspirant a manifestar-se en els éssers, a la fi de ser revelat per ells i per a ells. Sota l'altre aspecte és el desig de la criatura per Déu; en el fons és el sospir de Déu manifestat dins dels éssers i aspirant a retornar a Ell mateix. "En realitat l'ésser qui sospira de nostàlgia és al mateix temps l'ésser vers qui la nostàlgia sospira"¹⁶⁷. No són dos éssers diferents heterogenis, sinó un ésser retrobant-se amb ell mateix, una bi-unitat, encara que l'ésser humà tendeix a oblidar-ho. "És el mateix Desig qui és la causa de la Manifestació (*zuhûr*) i qui és la causa del Retorn (*'awda*) perquè Déu és la Font i l'Origen qui aspira a ser forma determinada a personalitzar-se"¹⁶⁸. Així l'amor diví existeix eternament com un intercanvi, una permutació entre Déu i la criatura: ardent Desig, nostàlgia compassiva i retrobament. Aquest cercle existeix eternament, des de l'inici fins a la fi del món. Cada ésser humà comprendrà aquest cercle segons el seu grau espiritual.

Toshiko Izutsu il·lustra aquesta cercle amb la següent al·legoria:

L'Absolut parteix de la unitat, descendeix fins als éssers concrets i es diversifica en la multitud de formes i esdeveniments per a finalment ascendir fins a l'absència de la diferència original. L'home immers en la perplexitat descriu aquest mateix cercle ja que camina amb Déu, des de Déu i cap a Déu sent el seu moviment d'avanç el mateix que el del propi Déu. Aquest moviment circular, segons Ibn 'Arabi, circula al voltant d'un eix (*qutb*) o centre (*markaz*) que és Al·là. Si l'home gira al voltant d'aquest centre la seva distància amb el creador és sempre la mateixa, tant si contempla a Déu en la seva Unitat primordial o diversificat en el nombre infinits d'éssers.

L'home de la visió velada, incapaç de veure la Veritat, camina i avança per un camí recte. S'imagina a Al·là distant, i el cerca lluny. La seva pròpia imaginació l'enganya i s'esforça en va per arribar al seu Déu imaginari. En el seu cas existeix una distinció entre l'inici des d'on parteix i la meta cap a on va. La distància entre els dos punts és naturalment

¹⁶⁷ CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 164.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 165.

infinita. Aquest home imagina la distància entre ell i Al·là molt llunyana. Malgrat que desitgi aproximar-se s'allunya cada cop més perquè avança infinitament pel camí recte¹⁶⁹.

El Mestre màxim planteja una sèrie de preguntes: Per què l'ésser humà estima a Déu? L'ésser humà estima a Déu per Déu mateix o pel mateix ésser humà? L'estima per les dues raons anteriors al mateix temps? O més aviat per cap de les dues raons anteriors? Quin és l'origen d'aquest amor? Té aquest amor una finalitat determinada? Quina és? És l'amor un atribut essencial de l'amant? És un principi intel·ligible que se superposa a l'existència de l'amant? O bé és una relació, sense realitat pròpia, entre amant i Amat?

L'ésser humà estima Déu per Ell mateix. Els fidels d'amor l'estimen així (els éssers humans immersos en la perplexitat), en canvi altres (els de visió velada) l'estimen per altres raons. Mitjançant la presència contemplativa (*shuhud*) de Déu es pot estimar a Déu per Ell mateix adquirint un coneixement més complet. Tan sols qui el coneix per la presència contemplativa el pot estimar per Ell mateix. En canvi aquells qui el coneixen a través del benefici sols l'estimen per ells mateixos i per tant no poden accedir a aquest coneixement íntegre de Déu. Conèixer a Déu per Ell mateix comporta complaure'l i glorificar-lo i no esperar-ne res a canvi. No obstant, no tothom és capaç de tenir aquesta percepció de Déu i neguen l'actitud de lloança que li es deguda.

L'ànima mitjançant la raó se n'adona que no ha estat creada per ella mateixa, sinó per una altra realitat. Observa que el seu ésser es devia a un principi que causava la seva existència degut a la seva permanència. L'ànima reconeix que l'Ésser que la crea és impertorbable i permanent i estima aquest Ésser per haver prodigat la seva existència. Ell es manifesta en ella en el doble aspecte natural i espiritual i ella el reconeix i comprova que sols veu per Ell (i no per ella) en l'essència (*'ayn*) de totes les coses; que estima per Ell (i no per ella), doncs l'Ésser Veritable sols s'estima a Ell mateix: Ell és Amant i Amat, qui Desitja i el Desitjat. L'ànima reconeix a l'Ésser Veritable quan es manifesta en una determinada forma de la natura i així comprèn que a Ell li correspon el nom de *batin* i el de *zahir*. A través del nom diví l'Interior expressa l'amor amb què desitja ser conegut. I a l'assumir una forma, l'Amant sospira (*tanaffasa*) i en aquest alè (*tanaffus*) consolador troba el delit cercat.

L'amor que els éssers senten per Déu, fins i tot sense ser-ne del tot conscients, és la vibració de l'Absolut en el seu propi ésser pel seu amor. La nostàlgia divina exhala el Sospir creador (*Nafas Rahmani*), i és a través d'aquest sospir (*tanaffus*) que ell descansa. El sospir exhala des de la Tristesa del Déu que aspira a ser conegut i revelat, segons el *hadith* "Jo era un tresor amagat". Aquesta nostàlgia és el secret de la creació.

A l'inici de la creació existia el núvol opac, la substància primera des d'on el món va rebre totes les formes, l'Ésser Veritable pel qual existeix el món creat. Segons la cosmogènesis akbarí, aquest núvol és l'energia creadora i la matèria espiritual de tot l'univers, dels éssers espirituals i dels corporals; aquesta matèria universal és la matèria que reserva totes les formes de l'ésser assumides per la passió divina de ser conegut. L'origen del nostre amor per Déu no està en la visió sinó en l'audició; ja que quan l'ésser humà estava en aquest núvol opac, Déu dirigí una paraula, l'imperatiu 'sigues' (*KuN*), i és per aquest 'sigues' que els éssers

¹⁶⁹ Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, 102.

esdevenen formes dins el núvol, d'una existència purament ideal s'adquireix una existència concreta. És per l'Alè de Déu (*nafas*) que va dir el 'sigues' que tenim vida, és per l'Hàlit del Misericordiós que es difon la vida. L'Hàlit de Déu és el si mateix de Déu, no hi ha diferència entre l'Hàlit i l'expressió de la Paraula.

La forma manifestada de la paraula sigues (*KuN*), és a dir la forma escrita, està formada per dues consonants *kaf* i *nun*. Anàlogament el món manifestat té dos aspectes l'aparent i l'intern. L'aparent està simbolitzat per la lletra *nun* i l'intern per la lletra *kaf*. La lletra *kaf* és gutural i per tant es pronuncia internament entre la gola i la llengua. Simbolitza l'aspecte intern o *batin*. En canvi la lletra *nun* és lingual i simbolitza l'aspecte extern o *zahir*.

Encara hi entra en joc una tercera lletra: la *W* (*waw*) que es troba al verb ser en el mode imperatiu. La lletra *waw* és labial i es considerada una de les lletres suaus (*huruf al-lin*). Les lletres suaus, és a dir les lletres *waw* i *ya'*, són lletres no fixes que poden sofrir transformacions segons el context fonètic. Per tant, causen transformacions en la forma escrita de les paraules. Per aquest motiu, reben també el nom de lletres dèbils o causals. En el cas de la lletra *waw*, a l'emetre's pels llavis permet sortir a l'alè, de manera que posa en contacte interior i exterior. La lletra *waw* simbolitza l'esperit (*ruh*) que anima els actes i els moviments del cos. L'esperit és una realitat que queda oculta, igual que la lletra *waw* que queda elidida en la paraula 'sigues' (*KN*), actua simbòlicament darrera el vel, no té existència pròpia sinó efectes que es contemplen en l'exterior.¹⁷⁰

La finalitat del nostre amor per Déu implica conèixer la realitat del nostre afecte que és la següent: L'amor és un atribut essencial de l'amant i ni l'amant ni l'amor poden deixar d'existir. L'única desaparició possible és la de l'afecte per un ser determinat, que s'acabi el sentiment cap un ser particular; però llavors un nou sentiment sorgeix cap a un altre ésser. En si l'amor perdura perquè és essencial a l'ésser que estima. L'amor és l'amant, és la seva essència i no una qualitat extrínseca. Per això, l'afecte d'amor és la relació que uneix amant i amat. A l'existència tan sols existeix l'amant i l'amat, de tal manera que l'amor és el mateix amant. L'estat d'amat és tan sols virtual (*ma'dum*) i necessita l'actualització (*ijad*).

6.5 Capítol 5: De l'amor espiritual (*ruhani*)

En l'amor natural o físic l'amant estima per ell mateix al Benamat. Tanmateix, en l'amor espiritual l'estima per Ell mateix. L'amor espiritual (*hibb rûhânî*) situa a la criatura a la recerca de l'ésser des d'on descobreix en ell la Imatge de Déu, o bé es descobreix en tant que Imatge de Déu. Aquest amor és propi de les persones que estimen als altres per ells mateixos. És un amor totalment desinteressat.

A l'amor espiritual l'amant uneix raó (*'aql*) i coneixement (*'ilm*). Mitjançant la raó ordena i estructura els conceptes i racionalitza el sentiment de l'amor: què és l'amor, que s'ha d'entendre per amant, el que és realment l'amant, el que s'espera del benamat. L'amant reflexiona sobre la llibertat de l'amant: si estima el que estima lliurement o bé si l'amant està condicionat i no és capaç d'exercir la seva voluntat, de manera que l'amant estimi únicament per Ell mateix (per Déu). Si l'amant pot exercir la seva voluntat és possible que l'amant l'estimi per ell i no per Ell mateix. Si

¹⁷⁰ La forma escrita de l'imperatiu 'sigues' és *kn*, si bé es pronuncia com *kun*. Prové de l'arrel *kaf waw nun*. En la realització escrita de l'imperatiu, l'arrel *waw* s'elideix.

no és lliure per exercir la seva voluntat, l'amant no podrà estimar per ell mateix perquè no mostra una motivació particular cap a Ell.

Pel Shaykh l'amant desitja la unió després d'haver trobat l'existència de l'objecte del seu amor. És el moment de l'èxtasi, de l'entrega, de la passió. Quan arriba aquest moment es desenvolupa un hàlit de beneplàcit recíproc entre amant i Amat. L'hàlit s'exhala amb profunds sospirs formant, en l'amant, la imatge de l'Amat (fins i tot d'una manera externa que l'amant pot contemplar).

En l'estat potencial ('adam)¹⁷¹ l'amant es presenta des de la puresa original. Res no l'ha tacat ni degradat encara, ja que és el primer moment de la seva manifestació. Tanmateix, la seva presència resta amagada, doncs no és res més que la potencialitat d'aquest ésser pur immaculat. En tant que és potencial, no existeix encara, sinó és el que l'amant desitja.

La finalitat de l'amor espiritual guarda relació amb l'amor natural. El quid de la qüestió per Ibn 'Arabi està en com conjugar-reconciliar, l'amor natural o físic amb l'amor espiritual. És a dir la qüestió és si som capaços d'estimar a Déu des de l'amor espiritual i físic, ja que Déu no es fa mai visible en una forma concreta (imaginària o sensible). Serà doncs necessari, diu Corbin, que totes dues formes d'amor estiguin en *sympathie* per a què l'amor sorgeixi, o neixi veritablement. El Fidel d'amor reconeix que l'amor que ell experimenta és el mateix que l'amor amb el que Déu s'estima en ell, que ell és la passió divina. L'amor per al Mestre màxim, reflexiona Corbin, "és pròpiament una teopatia perquè ella és en ell aquesta compassió de Déu per Si mateix cridant a l'existència als propis éssers del Seu Ésser"¹⁷².

I responent a les preguntes que s'havia plantejat sobre si estimem a Déu per Ell o per nosaltres; o per Ell i per nosaltres a la vegada; és a dir qui és l'objecte real de l'Amor, Ibn 'Arabi observa que els sufís amb un grau espiritual superior, els més perfectes, són els que estimem a Déu per Ell i per ells mateixos a la vegada i aquesta capacitat ve donada per la seva coneixença mística (*ma'rifa*) i per la visió (*shuhûd*). Tota visió mística, explica Corbin, és una manera de conèixer una Forma de l'amor experimentat. Aquesta Forma correspon a l'Ésser de l'Amant. L'ànima sent i expressa el seu amor per Déu i per tots els altres éssers En tant que inspirada per l'esperança de trobar-se (o pel temor de perdre's) el seu amor procedeix de la seva natura física; en tant que no desitja res més que satisfer a l'Amat, el seu amor procedeix de la natura espiritual.

Corbin il·lustra aquest amor físic i espiritual a la vegada amb un exemple: L'ànima reconeix l'Amat en una Forma física (sensible o mental, identificada per la Imaginació creadora). No és un senyal identificat pels sentits, sinó per la intuïció. Quan l'Esperit apareix sota una forma d'aparició, un cos epifànic, un cos perceptible per la imaginació, aquest esperit pot aparèixer sota l'aparença d'una percepció normal. No es distingeix entre el cos d'aparició i el cos que segons ell és el cos real pròpiament dit. És per a aquest motiu, per exemple, perquè els acompanyants del Profeta no van reconèixer a l'àngel Gabriel quan va descendir amb la forma d'una adolescent àrab¹⁷³. Aleshores l'ànima veu al seu Senyor i el veu sota aquesta imatge que tan sols pot percebre amb les seves capacitats internes i no pot més que

¹⁷¹ Paraula amb la que també es designa la terra vermella amb la que es crea el primer home.

¹⁷² Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, nota 107.

¹⁷³ Fut, II, 331. Citat a Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 168.

estimar-la per ella mateixa. És un Amor físic perquè el contempla i l'estima des d'una imatge física concreta i simultàniament és un amor espiritual.

L'ànima pren consciència que estima Déu no per ella mateixa, sinó per Ell mateix. Estima a tots els éssers perquè en tots ells veu a Déu; però no contempla a Déu a través dels seus ulls, sinó que ella mateixa és l'esguard des d'on Déu els veu. La visió que l'ànima té del seu Senyor és la visió que Ell té d'ella. Ell és qui busca i qui és buscat, qui estima i qui es estimat, l'amant i l'Amat.

6.6 Capítol 6: De l'amor natural

La finalitat de l'amor espiritual és la reunificació entre l'essència de l'amat i l'essència de l'amant. Aquesta unió comporta la plena identificació (*ittihad*) entre amant i amat.

La forma natural de l'amor es concreta de manera corpòria, a través de les abraçades, els petons, la unió sexual que apropa els amants. Aquesta proximitat corpòria permet que l'alè de l'amant penetri en l'alè de l'Amat, l'aire exhalat de la parella compenetra els seus esperits; de tal manera que els esperits d'ambdós s'arriben a identificar l'un amb l'altre. La finalitat de l'amor espiritual, és doncs, la unió dels dos esperits que es manifesta en la unió dels dos cossos. L'amor natural és comú a tots els éssers i es manifesta de diverses formes segons la seva constitució: l'emoció extàtica, el desig ardent, l'atracció nostàlgica, l'amor del retrobament amb l'Amat, la mirada dirigida a Ell i la unió amb Ell.

Déu mostra una alegria i un amor més intensos quan el servent accedeix a Ell a través del penediment. "A qui estima la trobada amb Déu, Déu estima trobar-lo"¹⁷⁴ tot i que Déu sempre és present i per tant és impossible allunyar-se'n d'Ell, ja que "Déu és testimoni de tot" (*Alcorà* 85, 9)". La Voluntat divina (*mashi'a*) s'exerceix per produir els éssers, però aquests sorgeixen no tant com a possibilitats o com a realitats possibles, sinó com a realitats necessàries. Els éssers es mostren a l'existència perquè són necessaris per Déu. Tot i que "l'ésser necessari per altre" (*wajib al-wujud bi-l-gayr*), és a dir l'ésser contingent, i "el ser possible" (*mumkin al-wujud*) no és res més que la mateixa cosa que s'actualitza en el mateix instant, tal com el parpelleig de l'ull.

L'amor natural exigeix que s'estimi tan sols un altre ésser. L'estima per ell mateix, per la felicitat i el plaer que sent en la seva presència. Aquest amor natural, que té el seu origen en el benestar i el benefici que li produeix, en realitat estima les coses desitjant unir-se o aproximar-se a elles pel plaer i per a conservar la seva existència, encara que no sigui conscient del tot. En definitiva no fa res més que deixar-se portar per una atracció física que l'empeny a unir-se a l'altre ésser. Aquest és l'amor propi de la naturalesa animal de l'ésser humà que Ibn 'Arabi determinarà com l'Amor dels cossos. Si l'ésser tan sols busca la satisfacció corporal, la unió sexual (*nikah*) i la resta de relacions íntimes (petons, abraçades,...), qualsevol persona serà vàlida per aquest menester. Cercarà i desitjarà l'ésser en qui es manifesta l'objecte de la seva estimació. No obstant, aquest amor neix en la unió correlativa dels dos éssers i no en un de sol. L'objecte de l'amor és la unió per a qualsevol ésser. Tanmateix pot realitzar-se de diverses maneres; és únic, encara que els éssers sobre els que s'exerceix siguin diferents.

¹⁷⁴ IBN'ARABI, *Tractat de l'amor*, 97

L'amor elemental és també un amor natural; però es distingeix d'ell perquè no exclou cap forma en detriment d'una altra. L'amor elemental es redueix a parells antagònics (aigua i foc, aire i terra) que no es poden unir sinó és per reabsorció o bé s'exclouen. Ibn 'Arabi defensarà que aquesta classe d'amor està condicionat per una sola i única forma natural, com Qays per Layla. La unió essencial es produeix superant la diferència dels contraris. L'amor espiritual s'assembla a l'amor natural quan aquest esdevé pur; de la mateixa manera l'amor diví s'assembla a l'amor natural quan aquest veu en totes les coses una realitat única.

6.7 Capítol 7: Dels noms de l'amor

L'amor rep quatre noms i a cada un hi va lligat un estat espiritual determinat:

Al-hawà: La passió sobtada d'amor, la inclinació amorosa primera, el "caure enamorat"¹⁷⁵. Aquest terme té dos significats diferents. El primer es refereix a allò que esdevé al cor procedent de la realitat no manifestada de l'Ésser (*gayb*) que el penetra fins a la seva realitat exterior. Aquest estat interior s'expressa amb la forma verbal¹⁷⁶ *HaWiYa* vocalitzat en el futur *YaHWa*, i el nom corresponent és *HaWà* que és el fet de patir d'amor. De la mateixa arrel¹⁷⁷ pronunciada *HaWa*, en futur *YaHwi*, procedeix el nom *HuWiY* que significa caure. Seria anàleg a l'estat indicat per l'expressió "caure enamorat o caure d'amor". Tres són les raons que recolzen aquest sentit, donat al nom de *HaWa'*, de "caure en el cor". La més important de les tres és la mirada (*nazar*), perquè l'amor que ella genera no s'altera després de la trobada. La segona és l'audició (*sama'*) de la seva veu, que és més susceptible d'alterar-se, ja que no estarà tan lligada a la imaginació. La tercera és l'amor produït pel benèfic o per la perfecció (*ihsan*) que és el que està més sotmès a deficiència per culpa del descuit.

El segon significat del terme *HaWà* expressa la passió. La inclinació amorosa passional pot deixar desorientat, pot dur a un camí erroni que no porta cap a Déu. Aquest amor és el que l'ésser humà sembla i que Déu demana que abandoni si no segueix les prescripcions establertes per Ell. Déu exigeix que l'ésser humà prengui com a objecte del seu amor tan sols la Veritat, el camí cap a Déu. Segons Muhyi l-Din, Déu no imposarà res que estigui més enllà de la capacitat de l'ésser humà citant l'Alcorà, ja que mai aplica una càrrega contra natura, sinó que imposa obligacions i ordres d'acord amb les nostres aptituds.

El tercer significat es tracta de la necessitat de la fe en Déu. El creient reconeix la única Unitat divina que és objecte de l'Ésser veritable en la resta de criatures, la Unitat divina manifestant-se a través de la realitat. Déu estima a aquell qui es caracteritza per un amor d'aquesta natura. La darrera meta de totes és, doncs, la fe en Déu misericordiós.

¹⁷⁵ En el sentit de l'expressió *hawa' l-najm* que indica el descens d'un astre. BENEITO, "La doctrina del amor en Ibn al-'Arabi. Comentario del nombre divino Al-Wadd", 68.

¹⁷⁵ CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 334.

¹⁷⁶ "La majoria dels noms àrabs deriva d'una acció o d'un verb" citat a BELLVER, "Sobre el significado de la palabra islam".

¹⁷⁷ "Les llengües semítiques formen el seu lèxic amb la selecció d'un nombre determinat de consonants, amb tres en la immensa majoria dels casos, i l'addició d'afixes que poden ser prefixes, sufixes i infixes. L'addició d'aquests afixes no és aleatòria, sinó que obeeix a patrons morfològics ben determinats. Hi ha altres afixes que introdueixen variacions també de tipus semàntics". Aquest és el cas que aquí ens ocupa. BELLVER, "Sobre el significado de la palabra islam".

AL-hubb: És l'amor original. És l'amor pur, lliure, despul·lat de tota voluntat pròpia que ha aconseguit el creient que ha purificat la seva inclinació amorosa adherint-se al Camí de Déu, excloent qualsevol altre. L'amor original és l'actitud de qui s'uneix a l'Ésser veritable i el seu Amor es farà cada cop més intens, superant tots els altres. En el moment de la Resurrecció tan sols restarà l'Amor de Déu.

Al-'isqh: és l'excés d'amor o el desbordament d'amor per Déu que s'aplica a aquells que tenen un amor més intens per Déu i que prové del fons del cor. Aquest amor té la virtut d'envair completament l'ésser humà, de tal manera que tan sols veu el seu Amat i queda cec per a la resta de realitats. "Aquest terme prové de la paraula '*ashaqa*'¹⁷⁸, heura espinosa trepadora, que embolcalla en espiral les parres i plantes similars. Així l'amor cec (*'isqh*) embolcalla el cor de l'amant i l'encega de tal manera que ja no pot mirar a cap altre ésser que no sigui al seu Amat"¹⁷⁹. Aquest amor circula per l'amant com la sang; impregna tot el seu cos i arriba a identificar-se amb la seva existència i la seva essència, de manera que tan sols té ulls per al seu Amat, no escolta res més que el seu Amat. El veu en tota forma i en tota existència; reconeix que tot és manifestació de Déu. Per això aquesta classe d'amor és un desbordament. Els creients que van trobar aquest amor foll van trobar la mort per amor, com el cas d' Al-Hallaj que escrivia amb la sang dels braços, acabats d'amputar, el nom d'Al·là.

Al-wadd: Quan un ésser experimenta les tres classes d'amor anteriors s'atribueix la constància i la fidelitat d'aquest amor. La seva influència persisteix en qualsevol circumstància agradable o desagradable. "Tan sols el Misericordiós proporcionarà un amor perseverant" (*Alcorà* 19, 96).

L'amor compren molts estats de l'ànima de l'amant, dels quals Ibn 'Arabi parlarà al capítol 9.

6.8 Capítol 8: Els sofismes de l'amor

S'inicia aquest capítol fent patent que són moltes els errors que es creuen sobre l'amor.

L'amat imagina que l'objecte del seu amor té una existència efectiva (*amr al-wujudi*) quan en realitat tan sols hi és de manera potencial (*amr 'adami*); l'amor s'obstina en considerar-lo present en una persona. L'Amat és alguna cosa que no existeix, el que realment existeix és l'adhesió de l'amant a un ésser real on es manifesta la realitat de l'objecte amat que no existeix. Quant l'amant veu a l'amat el seu amor es renova, de manera que persisteixi l'estat del qui estima Déu, perquè Ell és el qui estima i el que és estimat. Ibn Arabi pensa que ningú no es diferent d'Al·là, perquè no hi ha res que sigui diferent a Ell, atès que no hi ha res que no sigui Ell.

És per això que l'objecte de l'amor està en potència (*ma'dum*), encara que la major part dels amants no tinguin consciència d'això. Aquest no-ésser (*ma'dum*) no és el no-res, sinó quelcom no existent, quelcom que encara no ha esdevingut; però que l'amat vol fer existir¹⁸⁰. És el ja sí, però encara no. Els gnòstics sí que coneixen aquesta realitat; ja que han comprès que "qui sap" i "el que és sabut" són idèntics, "qui sap" és el Seu atribut i "el que és sabut" és la Seva substància o natura íntima.

¹⁷⁸ Terme que designa la planta anomenada en castellà "corregüela" o "campanilla" (nota aclaratoria de Pablo Beneito a l'article que s'està citant).

¹⁷⁹ BENEITO, "La doctrina del amor en Ibn' Al-Arabi. Comentario del nombre divino al-Wadd", 68.

¹⁸⁰ GALMES DE FUENTES, *Ramon Llull y la tradición árabe*, 77.

El gnòstic o l'iniciat és aquell que és coneix a ell mateix , percep que tota la seva existència és la seva existència. No hi ha dualisme, no hi ha res que no sigui Al·là en tant que manifestació. No hi ha existència que no sigui Al·là (*la ilaha illa Allah*). Ibn 'Arabi es considera un dels afortunats que pot estimar a l'estimada i alhora no pot separar aquest amor de l'amor a Déu per analogia o similitud (*tashbih*). Quan en aquestes circumstàncies s'estima a una persona es desitja que l'objecte de l'amor es manifesti en la imaginació creadora mitjançant les realitats invisibles. L'ànima pren consciència que estima Déu no per ella mateixa, sinó per Ell mateix. Estima a tots els éssers perquè en tots ells veu a Déu; però no contempla a Déu a través dels seus ulls, sinó que ella mateixa és l'esguard des d'on Déu els veu. La visió que l'ànima té del seu Senyor és la visió que Ell té d'ella. Ell és qui busca i qui és buscat, qui estima i qui es estimat, l'Amant i l'Amat.

El segon sofisma és el desbordament d'amor que obnubila la raó, provoca aprimament, obsessió mental, preocupació excessiva, insomni, passió, ... també és l'amor qui provoca l'alteració del comportament, idiotitzat i afligeix perquè es desitja que l'objecte de l'amor es realitzi en una persona determinada. Es confon fàcilment l'individu amb l'objecte mateix de l'amor.

L'amor fa perdre l'ús de la raó, ja que la raó condiciona la disponibilitat de la persona a la concentració; mentre que l'amor implica la distracció, la perplexitat (*hayra*) i per tant implica dispersió. L'amor es caracteritza, en conseqüència, per la dissipació (*bathth*) disseminant les preocupacions de l'amant per tots els objectes. Aquesta distracció que subjuga la raó es produeix quan s'imagina que l'ésser estimat es presenta perfecte, que tothom percep el mateix que ell distingeix. Qui estima així, creu que tots aquells que miren al seu benamat el troben tan bell com li sembla amb ell. Una altra causa d'aquesta distracció rau en la desorientació que provoca l'utilitzar la voluntat per obtenir l'objecte del seu amor. S'imagina que obtindrà un delit més intens amb el seu amant d'aquesta manera; no obstant cap mitjà per aconseguir-ho serà efectiu. Aquesta actitud prové del fet que la natura grollera triomfa sobre l'amant, fent que renunciï al plaer que sent mitjançant la imaginació en estat de somni. Creu que rebrà un goig més gran a través dels sentits; tanmateix el Shaykh manifesta que unir-se mitjançant la imaginació satisfà més que la unió física.

És cert que l'objecte amat és alguna cosa que no existeix encara. El que realment existeix és l'aferrar-se de l'amant a un ser real on es manifestarà la realització de l'objecte amat que encara no existeix. Els amants s'imaginen que l'objecte amat és un do real, quan en veritat és una cosa irreal. És l'adhesió de l'amor que tracta a les persones com si fossin objectes del seu amor o que creuen que l'objecte del seu amor és la persona concreta (l'amor natural). Però també és cert que l'Amor invisible, irreal per l'evidència sensible, tan sols es pot manifestar en una figura concreta i visible. És aquí quan entra en joc la Imaginació creadora o la energia imaginativa d'Ibn 'Arabi com a òrgan de transformació del sensible, que és la que té la capacitat de manifestar la funció angèlica dels éssers. La imaginació creadora opera en un doble moviment: per una banda fa descendir les realitats espirituals invisibles com a imatge, i ella instaura igualment l'assimilació *tashbih* compatible entre creador i criatura. I és aquesta imatge la que ens permet "adorar a Déu com si el veiessis", com diu el precepte del Profeta. D'altra banda, aquesta imatge que està separada del món sensible, no l'és del tot estranya, ja que la

imaginació transforma el sensible elevant-lo a una modalitat subtil i incorruptible. El doble moviment és el de fer descendir el diví i al mateix temps ascendir el sensible. La imaginació és el lloc del trobament; és la “residència”, entre el suprasensible i el sensible. On es posaran en contacte l’invisible i el visible, el món espiritual i el físic. Es gràcies a ella que es pot estimar a un ésser del món sensible i en ell s’estima la manifestació del l’amat diví.

Depenent del grau espiritual del fidel d’amor es podrà arribar a un major o menor grau de contemplació de Déu a través de les criatures (diferents graus de realitat). És mitjançant aquesta imatge que el místic contempla la perfecció de l’Amat i mostra la seva presència interior. La pura contemplació imaginativa pot ser de tal intensitat que tota presència física la desbanca. Aquest és el cas de Qays i Layla que explica el savi murcià.

6.9 Capítol 9: D’alguns estats dels amants

En aquest capítol es presenten diversos estats de diferents amants que el Shaykh ha conegut en la seva vida.

6.9.1 El Decaïment (*nuhul*)

Aquest estat l’explica Yunus ibn Yahya ibn Abi l-Hasan al-‘Abbasi al-Qassari al-Muyaidin al racó iemenita de la Ka’ba, a la ciutat de la Meca, l’any 599 de l’Hègira.

El decaïment és una característica d’aquells servidors de Déu que posseeixen un cor ben pur, penetrat per la transparència cristal·lina del Seu Amor; aquells que tenen l’esperit dilatat pel desig ardent de la Seva visió, aquells que no es desanimen davant la fatiga; aquells que conversen íntimament i espontània amb Ell; aquells que s’humilien davant d’Ell conscients de la seva indignitat; aquells que sol·liciten el Seu perdó pels seus errors i conductes culpables.

El assedegat té la necessitat d’apagar la seva set. L’aigua es converteix en l’objecte de la seva necessitat, el mòbil de la seva recerca. Però quan arriba allà on creia que trobaria l’aigua, no troba res més que a Déu mateix. El assedegat buscava l’aigua material, mentre Déu -que tenia com objecte conduir-lo cap a Ell- utilitza l’aigua com a miratge per a què arribi a Ell. Déu utilitza l’encobriment (*makr*) amb el servent sense que ell en tingui consciència.

El servidor troba a Déu en si mateix (*wujud Allah ‘indahu*) en el mateix moment que es troba amb el miratge de l’aigua. De tal manera que Déu és aquesta Essència que el creient havia imaginat com a pròpia. Un cop s’ha alliberat de les realitats il·lusòries és quan retorna a Déu. Sols així l’Ésser Veritable és contemplat per la Seva pròpia Essència. És aquesta la manera d’actuar de Déu amb els qui L’estimen, atraient-los cap a Ell a la força per a què el puguin estimar. L’Amant s’identifica doncs amb l’objecte del seu amor i per tant sols s’estima a Ell mateix.

El decaïment produeix en els amants l’alteració en la pigmentació de la pell i la decadència de la carn. El decaïment és ocasionat pels pensaments produïts per voler satisfer els compliments i les obres que el Benamat els imposa. Es consagren a realitzar-los amb tant de zel que això provoca el decaïment dels seus cossos.

6.9.2 El Deteriorament (*dhubul*)

Afecta als amants en el seu cos i el seu esperit.

El deteriorament del cos es degut a l'escassa alimentació i l'estat de permanent vigia. El seu estat és tal que menyspreen el menjar i la beguda que no siguin de primera necessitat, per la qual cosa els seus cossos s'afebleixen.

Els amants consideren que el Benamat els ha imposat l'obligació de mantenir-se desperts en la Seva presència, sobretot a la nit que és el moment de la Seva teofania. És durant la nit que mantenen el diàleg íntim amb el Benamat i l'estat de vetlla s'intensifica deteriorant el seu cos.

El deteriorament de l'esperit és a causa de la felicitat provocada pel coneixement i les ciències. Ibn 'Arabi convida a tenir prudència i humilitat davant Déu i citant l'Alcorà recomana "Demaneu l'ajuda de Déu i sigueu constants" (Alcorà 8, 128). Cal aquest deteriorament de l'esperit, l'aminorar-se i rebaixar-se davant la grandesa divina. El deteriorament de l'esperit no ha de deixar de créixer fins el punt en què es converteixi en el punt imaginari que tan sols té existència en allò que és il·lusori. Aquest és el deteriorament que caracteritza els amants en el seu esperit.

El coneixement de Déu tan sols és possible quan s'expressa en el llenguatge dels éssers humans i en el seu idioma. Per tant, és Déu qui pren la iniciativa, és la Seva manera de conversar i d'escriure's a través de la Revelació. Aquesta manera que té Déu d'expressar-se mitjançant el llenguatge simbòlic.

6.9.3 El Domini o l'alienació d'amor (garam)

L'alienació de l'amor és la reabsorció en el Benamat provocada per la melancolia persistent. El Mestre màxim explica la relació que hi ha entre l'expressió *garam*, alienació d'amor, es compon de les tres lletres de la seva arrel etimològica G.R.M. Si es permuten aquestes lletres d'aquesta manera R.G.M. el resultat significa tenir repulsió, humiliar i d'aquí es genera la paraula *ragam* que vol dir terra fina. La terra és la més humil i la més dòcil de les realitats. En català també la paraula humilitat ens remet etimològicament a *humus*, la terra fèrtil. L'expressió *garam* és la disposició amorosa i l'ésser alienat per l'amor (*mugram*) és aquell qui està impregnat d'humilitat i docilitat. És l'ésser humà que s'ajup a terra per a pregar, que des del terra torna al seu lloc essencial, la humilitat, i es desprèn de tota altivesa o poder. L'ésser alienat per l'amor està sota els afectes: de l'amor original (*hubb*) que és inherent al seu cor; del desig amorós (*shawq*), de l'insomni i la resta dels atributs de l'amor que afecten a l'amant. L'amant no posseeix terme més totalitzador que el de l'alienació produïda per l'amor.

6.9.4 L'ardent desig amorós (shawq)

L'ardent desig amorós és un impuls espiritual, però també corporal i sensible, que condueix a l'amant a la trobada amb el benamat. Quan el troba es calma la seva agitació, però després torna a sorgir un torbament per la por a la separació del benamat o per la seva pèrdua el que suscita una nova trobada.

De la mateixa manera passa entre Déu i l'amant, on Amor i temor es troben molt pròxims. "Qui estima a Déu no pot comprendre allunyar-se d'Ell. Com podria separar-se de quelcom que li és inherent? Està més a prop d'ell que la seva jugular diu l'Alcorà" (50, 16). Com es pot concebre la separació si en l'Existència no hi ha res més que Ell? Ens qüestiona el gran Shaykh.

Quan el servent de Déu, l'*abdu Llāh*, l'estima, Déu s'apressa cap a ell, s'apropa i el situa entre els éssers distingits que seuen en la Seva Presència. Ell és qui l'ha creat originàriament per amor, per un amor que no té cap equivalent. Per tant, qualsevol acte que es faci per amor és produït primerament per Ell i a la vegada és la conseqüència d'aquest amor pel qual Ell estima.

6.9.5 L'amor boig (*hiyam*)

Els éssers enamorats estan bojors d'amor i són dominats per la passió que els agita tots els sentits. També els enamorats de Déu mostren aquestes disposicions per unir-se al Benamat, sabent que no pot haver-hi un lloc concret per a dirigir-se cap a Ell, doncs l'Alcorà ens recorda que "Ell està en vosaltres allà on us trobeu" (Alcorà, 57, 4) o bé, "Cap a qualsevol lloc on us dirigiu, allí està el Rostre de Déu" (Alcorà, 2, 115). La manifestació divina es produeix en qualsevol lloc i circumstància. En els amants, Déu és l'Ésser que l'ull contempla, la llengua que parla, l'orella que escolta.

6.9.6 Els sospirs profunds (*zafra*)

Els sospirs profunds s'escapen de l'amant permanentment i amb intensitat. S'emet un gemec per la pena que afligeix que és de la mateixa natura que el foc i la llum. Els sospirs emanen de cossos naturals, però poden també emanar de formes incorpòries (*sura gayr mutajassada*) que es relacionen amb el principi immaterial –el foc– quan es manifesta a través d'elles.

6.9.7 La melancolia amorosa (*kamad*)

La persona afectada per la melancolia amorosa no deixa de gemegar, plorar i sospirar. L'envaeix una tristesa que no té causa aparent sent l'únic remei la unió amb el Benamat. L'obsessió que té per l'Amat el desconcerta. De tots els atributs de l'amant únicament és possible acabar amb la melancolia quan es troba alguna altra cosa en què ocupar-se.

Per últim, en Muhyi I-Din enumera les nombroses manifestacions de l'amor: el sofriment (*asaf*), la nostàlgia (*walah*), la fascinació (*bath*), l'estupefacció (*dahash*), la perplexitat (*hayra*), el zel (*gayra*), el mutisme (*kharas*), l'enfermetat (*saqam*), l'emoció (*qalaq*), la immobilitat (*jumud*), els plors (*buka'*), la pena (*tabrih*), l'insomni (*suhad*), i totes les que els amants citen i canten en els seus poemes.

6.10 Capítol 10: Dels atributs dels amants a l'Alcorà

1. De l'amor pel profeta Muhàmmad, de la conformitat amb ell

"Si estimeu a Déu, seguïu-me a mi. Llavors Déu us estimarà" (Alcorà 3, 31). Citant aquest verset Ibn 'Arabi fa patent la concordança que hi ha entre estimar a Déu i seguir els ensenyaments del Profeta. Déu va manifestar amor a les criatures des del mateix inici de la creació i mitjançant aquest amor les criatures s'ajusten a la seva voluntat, com ho fan els Enviats. La conformitat dels Enviats a la voluntat divina es fa patent de dues maneres: mitjançant el compliment de les obres

d'obligació divina o bé per actes supererogatoris, els que es fan més enllà del deure.

Segons el *hadith* “El servidor no deixa d’acostar-se a Mi a través de l’obra que M’és grata, que és el compliment del que he prescrit. El Meu servidor no deixa d’acostar-se a Mi per obres supererogatòries fins que Jo l’estimi. I, quan l’estimi, Jo sóc l’oïda pel què sent, la vista per la què veu, la mà per la què agafa, el peu pel què camina”

Els actes es realitzen seguint la voluntat divina “...fins que jo l’Estimi”, és perquè Déu estima que l’ésser humà segueix la seva voluntat. És per aquesta epifania (*tajalli*) que l’amor es converteix en universal i en la condició essencial de la nostra existència. Tota la creació es deu a aquest acte d’amor diví que es renova contínuament. Un ocell vola perquè Déu el sosté, és a dir la voluntat divina crea les condicions necessàries a l’atmosfera per a què l’ocell es pugui desplaçar volant. Si un ésser humà vol volar per la seva pròpia voluntat no podrà fer-ho. En Muhyi I-Din expressa amb aquest exemple tan visual que res és possible si no es segueix la voluntat divina “...i vosaltres no vulgueu el que Déu no vol” (*Alcorà* 81,29). Déu estima a qui cultiva les qualitats que Ell enumera en el seu Llibre i que sols s’adquireixen si es segueix la seva voluntat (*tanzih*). Sense oblidar que qui segueix les lleis instaurades per Déu i respecta l’ordre de les coses és Déu, perquè no hi ha res que no El manifesti (*tashbih*).

2. L’amor de Déu cap als penedits (*tawwabun*)

Déu estima a aquells que mitjançant el penediment tornen a Ell constantment, ja que Déu es manifesta amb el Nom “Aquell-que-no-deixa-de tornar” (*al-Tawwab*) (*Alcorà* 9, 104). Per tant, és Déu mateix qui torna sempre cap al seu servent cada cop que ha comès un acte que l’allunya d’Ell (pecat, desobediència o transgressió).

Tal és l’actitud que pren el servent quan ha estat agredit o ha rebut un dany d’algun altre semblant a ell i sense rancor s’aproxima a ell. Serà llavors anomenat *al-tawwab*, el que torna. D’aquesta manera és com s’apropa a Déu. És perquè Déu sempre hi és, sigui quin sigui l’estat en el que un es troba, que sempre es pot tornar a Ell. I el Shaykh recolza la seva meditació amb dues cites de l’*Alcorà*: Ell està amb vosaltres allà on sigueu (*Alcorà* 57, 4). Nos [i.e. Déu] estem més a prop d’ell que la seva vena jugular (*Alcorà* 50,16). Si hom perdona una mala conducta dels altres envers un mateix, Déu retorna perdonant les ofenses que hom has comès.

3. L’amor de Déu als éssers que es purifiquen (*mutatahhirun*)

Déu estima als que purifiquen el seu caràcter i s’abstenen de l’orgull, la tirania, la vanagloria, l’arrogància i la vanitat. Tots aquests defectes se situen en el cor de l’ignorant, aquell que ha oblidat la seva dependència i indigència respecte a tot el que existeix. Habitualment l’ignorant mostra la seva vanagloria cap a altres éssers, aquesta actitud orgullosa i presumptuosa el porta a creure’s millor a un altre ésser humà. Aquesta actitud és totalment absurda, ja que vanagloriar-se davant un altre ésser és com considerar-se millor que un mateix o bé considerar-se millor que el seu Creador. Qui pren aital actitud és qui ha oblidat que no existeix res més que Ell. Déu mostra enemistat i no estima a

l'ignorant. En canvi l'ésser humà que s'ha purificat d'aquests defectes és benamat per Déu. “Déu estima als qui s'han purificat” (Alcorà 2, 222). Els servidors que s'han purificat mitjançant la llum de la Fe també purifiquen als seus semblants de manera contagiosa. Aquests servidors, estimats per Déu, són conscients dels comportaments que han d'adoptar per allunyar-se de la ignorància i amb el seu testimoni ajuden a altres a protegir-se d'aquestes tenebres, actuant com a representants de Déu. Tot i que tan sols Déu purifica veritablement, Ell que vigila, preserva, protegeix i perdona.

4. L'amor de Déu als que són constants (*sabirun*) o els que es resignen

Déu estima als que són perseverants en l'adversitat sense desanimar-se i disposats a patir per Ell. Els que així es comporten es recolzen i es refugien tan sols en Déu. Aquests servidors es resignen igual que Job quan va patir les proves que Déu l'enviava i sols es queixava davant Déu.

El que és constant i pacient tan sols ho és per Déu i no per ell mateix. Cal no enorgullir-se. Déu posa a prova als seus servidors per a què invoquin la seva protecció. Qui així actua és benamat per Déu.

Els servidors es poden comportar així perquè Déu és El Molt-Constant (*sabur*) i aquest Nom diví actua sempre. Ibn 'Arabi ho fonamenta amb el *hadith* “Ningú és més constant que Déu davant una injustícia”.

5. L'amor de Déu als éssers agraïts (*shakirun*)

A l'Alcorà Déu es presenta com l'amant dels qui són agraïts, ja que l'agraïment (*shukr*) és un dels seus atributs i li agrada trobar en els seus servidors les seves qualitats.

El servidor ha de passar per proves que no són fàcilment digeribles, però aquestes proves produeixen un benefici a posteriori. D'igual manera que un malalt ha de prendre un medicament repugnant que li causa rebuig, però que al seu torn l'alliberarà del dolor i l'enfermetat. Tot procedeix de l'Acció de Déu i del seu Pla diví. Per tant, cal que el servidor sigui agraït sigui quin sigui l'infortuni que la vida el depari. És absurd rebutjar el que ha d'arribar, perquè de la mateixa manera la recuperació de la salut esdevé efectiva per la virtut del medicament.

Ibn 'Arabi acaba elogiant als servidors que com ell veuen les Seves bondats en qualsevol circumstància, de manera que sempre es mostren agraïts.

6. Déu estima als que es comporten perfectament (*muhsinun*)

“I Déu estima als éssers perfectes en el seu comportament” (Alcorà 2, 195). Segons el Llibre sagrat, la perfecció de l'acte (*ihsan*) és un atribut de Déu, doncs Ell que és Perfecte i exerceix la seva Perfecció amb tots (*mujmil*). Per al servidor, la perfecció en el comportament consistirà en adorar a Déu com si el veiés, és a dir adorar-lo mitjançant la contemplació. És la visió espiritual la que juga un paper clau per comprendre que “és mostra com a testimoni de tot” (Alcorà 100,7) i “Ell està allà on us trobeu” (Alcorà 57,4). La Perfecció divina té lloc en la visió que Ell té de tot i ho coneix tot. I el Shaykh torna a citar un *hadith* recurrent en la seva obra on l'Àngel Gabriel li demana al Profeta que l'informi sobre l'acte perfecte i l'Enviat li respon: “és que adoris a Déu com si el veiessis, perquè si no

el veus, Ell si et veu”. Encara que el servidor no sigui perfecte en la seva conducta en tant que Déu, si ho és; perquè res no existeix més que Déu.

7. Déu estima als combatents en el seu camí (*hubb-ul-muqatilin fi sabil Allah*)

Déu estima als qui lluiten en el Seu camí. El camí de Déu és únic i s’assembla a una línia contínua constituïda per una sèrie de punts contigus sense espai entremig, d’igual manera que es disposen els fidels durant l’oració ritual, uns al costat dels altres sense que hi hagi cap esclatxa.

Aquesta imatge de la línia contínua i els punts és una de les maneres que utilitza Ibn ‘Arabi per expressar metafòricament la seva intuïció mística de la Unitat Existencial (*wahdat al-wujûd*). La forma essencial és una, la línia, però està constituïda per una sèrie de punts que representen les diverses formes de manifestació de l’U. La sèrie de punts que es van repetint, però, no formen un conglomerat d’unitats, sinó que cada un d’ells és una realitat independent (*haqîqa*) que la fa diferent a la resta de punts i cada un dels punts és una forma particular en la que es manifesta la línia. La línia és una i tanmateix són molts punts. La línia correspondria a la Realitat única, l’Absolut, mentre que els punts correspondrien a la multiplicitat de coses variades i divergents que formen el món i que no són més que els Noms que sorgeixen de la manifestació de l’Absolut en diverses formes.

El camí de Déu s’assembla a aquesta línia contínua constituïda per punts contigus entre els que no hi ha espai buit que la faci discontinua. Els punts vindrien a ser els Noms divins. És així com el Nom el Viu està ontològicament al costat de l’Omniscient, contigu al Voluntari, al que Parla, al Poderós, a l’Àrbitre... I així Ibn ‘Arabi va enumerant els diversos Noms divins. Aquesta fila de Noms divins ontològicament interconnectats els uns als altres és necessària per a què es produeixi l’Acte Creador, ja que els Noms divins són la causa de la existència del món. “Cada cosa d’aquest món, cada esdeveniment que succeeix, és l’actualització d’un Nom diví, és a dir una manifestació de l’absolut a través d’un aspecte definit i relatiu anomenat Nom diví”¹⁸¹. Malgrat la seva multiplicitat complexa tots els Noms divins senyalen una única Realitat (*haqîqa*).

La raó és incapaç de percebre la relació entre l’U i la diversitat, però el savi en fa experiència a través del coneixement intuïtiu. L’únic ésser humà capaç d’entendre el seu significat és, segons Ibn ‘Arabi, l’ésser que és objecte de l’Amor de Déu i ningú sap el que rebrà l’amat de l’Amant. Quan Déu estima als seus servidors els dóna el seu Amor sense que se sàpiga ben bé com. Ells senten el seu Amor i es consideren entre els que L’estimen i els que combaten en el seu camí, perquè l’Amant fa patir al benamat i el posa a prova com amants que són: Ningú és més afectat ni més posat a prova en aquest baix món que els Sants de Déu, i especialment els Missatgers, els Profetes i els que el segueixen. Perquè són objectes del Seu Amor els satura de favors i els posa a prova.

8. L’amor de Déu per la Bellesa (*jamal*)

A Déu s’hi pot accedir per la contemplació de la Bellesa, que és el gran atribut diví, segons el *hadith* “En veritat, Déu és Bell (*jamil*) i estima la Bellesa (*jamal*)”.

¹⁸¹ IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, vol I, Ibn ‘Arabi, 126.

Per a Ibn 'Arabi l'amor i la bellesa són inseparables, de manera que aquest *hadith* és omnipresent en tot el tractat. Ibn 'Arabi exhorta a estimar a Déu a través de la bellesa del món, mirall de la Bellesa Divina perquè el seu Nom és el Bell.

Puerta Vílchez argumenta que Ibn 'Arabi modifica radicalment l'exegesi¹⁸² d'aquest *hadith* convertint-lo en el punt de suport de tota la seva cosmovisió de la Unitat Existencial.

La bellesa es mostra des de dos aspectes: el sensible i el transcendent, el que separa i uneix al mateix temps el món del seu Creador. El primer aspecte consisteix en contemplar la Bellesa de la Perfecció (*jamal al-kamal*) que és la Bellesa de la Saviesa (*jamal al-hikma*), aquest és el nivell dels amants que veuen a Déu i l'estimen en totes les coses perquè tota la creació és Perfecta: Tot està ben fet perquè és l'obra d'un Savi. Alguns amants, però, no arriben a aquest estat i no accedeixen a la Bellesa en si, sinó a la bellesa condicionada (*jamal al-muqayyad*) i lligada a una finalitat concreta. Ibn 'Arabi els excusa dient que no tots poden accedir al mateix grau de coneixement, "perquè Déu imposa a l'ànima sols segons la seva capacitat" (*Alcorà* 2, 33).

Per argumentar la seva visió de la Bellesa en tota la creació recorre a un altre famós *hadith* "Déu va crear a Adán segons la seva Forma". La seva interpretació parteix de l'ésser humà com a síntesi del món; és un microcosmos en el que es veu reflectit la dialèctica del *tanzih* i el *tashbih*. Tan sols Déu és el que existeix; és l'Existència (*al-wujud*). L'ésser humà en tant que existent no és diferent a Déu (*tashbih*). Llavors el coneixement del món és un autoconeixement diví; que és l'únic coneixement possible, perquè tot és manifestació, símbol, imatge de Déu. Tanmateix, Déu va fer aparèixer l'ésser humà a la creació com una entitat, una essència (*'ayn*) determinada, individual i limitada, diferent de la resta d'éssers i diferent de Déu (*tanzih*). Déu el va crear segons la Seva Forma, de manera que l'ésser humà no és res més que una teofania divina. L'ésser humà, com a imatge de Déu, sols veu en la creació la Bellesa que Déu anomena Bellesa. En conseqüència la Bellesa del món és la Bellesa de Déu. Qui estima el món, l'estima per l'Amor de Déu i l'estima per la Seva Bellesa. Déu és Bell i Amant de la Bellesa! A Déu se l'estima contemplant la Bellesa del Món, perquè el món que va ser creat a la Seva imatge i semblança reflecteix la Bellesa divina.

En la cosmovisió akbarí de la Unitat Existencial, *wahdat al-wujud*, el món sencer és el lloc de manifestació de l'Absolut. L'Essència és una, encara que adopta diferents aspectes: les criatures n'hi ha de belles i de lletges. El món pren diverses formes en funció dels Noms divins. "Cada un dels Noms divins afirma el seu propi significat, però el que afirma és immediatament negat per un Nom contrari que s'autoafirma"¹⁸³. Déu és Bell i estima la Bellesa fins i tot en la criatura que resulta repugnant o en les coses monstruoses que infringeixen les lleis naturals o convencionals. El Creador i les criatures provenen de la mateixa Essència, tot i que hi ha una distinció entre les criatures i Déu. La veritable naturalesa del món es manifesta en aquesta síntesi de contraris: Tot és U, la mateixa essència inalterable i eternament igual i alhora el Tot es manifesta en diferents fenòmens que canvien de forma en cada instant.

¹⁸² PUERTA VÍLCHEZ, "La belleza del mundo es la belleza de Dios", 79.

¹⁸³ Cita d'al-Qashani a IZUTSU, *Sufismo y taoísmo*, 118.

Si aquesta realitat s'intenta reflexionar mitjançant el pensament racional, la ment queda confosa i perplexa, com ja s'ha explicat en altres capítols.

9. Altres atributs dels amants.

Per finalitzar aquest capítol el Shaykh enumera diversos atributs dels amants que posteriorment, en el darrer capítol del *Tractat*, explicarà amb més profunditat. Els amants són els portadors de l'Alcorà i quan aconsegueixen reunir tots els atributs del Llibre es transformen en la seva essència.

6.11 Capítol 11: Anècdotes sobre els estats dels amants

En aquest capítol Ibn 'Arabi es dedica a explicar diferents anècdotes dels diferents amics sufís (els amants) que va conèixer al llarg de la seva vida. Cada una d'aquestes històries transmet un missatge i explica alguna qualitat dels amants.

Les anècdotes sobre els amants gnòstics són moltes, segons el Shaykh, tanmateix en aquest capítol en destaca nou:

1. Un home va a visitar a un *shaykh* i es comença a desfer, a liquar-se fins a tornar-se totalment aigua, la substància original i principi de tota vida. El *shaykh* en treu la conclusió que l'amant és l'ésser a través del qual viuen totes les coses. Aquest ésser es pot dissoldre perquè té en ell l'amor diví. L'amor, que prové de Déu, és el capital dels amants. Déu l'atorga i dona forces per a dominar-lo i per a assumir-lo. L'amor és una teofania que es manifesta als amants. Aquest amor no produeix efectes externs. Tan sols es percebut i conegut per ells. L'amor a vegades està com a latent en els amants i les paraules d'un tercer, el *sheik* en aquest cas, que fan que es desvetlli i s'expressi. Aquesta transformació tan sols es manifesta en algunes persones afectades per l'amor natural. Aquesta propietat marca la diferència amb les altres dues classes d'amor: el diví i l'espiritual. L'amor espiritual seria l'intermediari entre l'amor natural i l'amor diví, que roman inalterable en l'ésser. L'extinció de l'ésser procedeix sempre de l'amor natural i en canvi la permanència es realitza a través de l'amor diví. L'amant diví és esperit sense cos; l'amant natural és cos sense esperit, mentre que l'enamorat espiritual engloba cos i esperit.
2. Un caçador observa una parella de tórtres. Mata a la femella, el que ocasiona el suïcidi del mascle precipitant-se cap al terra. En paral·lel explica la història d'un ocell que s'apropa al sant Sumnun Muhhib que es trobava parlant de l'amor dins d'una mesquita. L'ocell es va anar apropant a ell; es posa a la seva mà i de sobte es precipita contra el terra i mor. L'ocell en aquest conte és la imatge simbòlica de l'amant que pretén aconseguir l'amor del seu Sobirà i Senyor oferint la seva vida.
3. Dhu l-Nun parlava a la Meca a una sèrie de persones. Totes elles ploraven per les seves paraules menys un noi jove que reia. Al preguntar-li respon que tothom adora a Déu per temor a l'infer o per aconseguir el paradís, mentre que ell no pretenia cap dels dos objectius. L'amor que sentia no tenia cap objectiu, ni esperava cap recompensa.
4. Exalta les virtuts de la mestra per excel·lència del Mestre màxim: Fàtima bint Ibn Muthanna' de Còrdova a la què va tenir una intensa relació que durà dos

anys. La seva mestra era una dona de 95 anys, d'una gran bellesa i d'una gran espiritualitat. L'anècdota que explica aquí està també recollida en el seu llibre *Els sufís d'Andalucía*. Un dia una dona va a venir a visitar al Shaykh i a la seva mestra demanant que tornés el seu marit que havia marxat a Sidonia. Fàtima va enviar al marit la Fatiha del Llibre (la sura que obre l'Alcorà), aquesta sura adoptà una forma corporal etèria mentre tots tres la recitaven. Fàtima va demanar a la forma corpòria que anés a cercar al marit.

5. Un jove que assistia a les sessions espirituals de Dhu I-Nun va deixar de fer-ho per algun temps. Quan va retornar se'l veia més prim i lànguid; es notava en ell les marques de la pràctica de l'adoració i la transformació espiritual. Quan se li va demanar quins dons havia rebut per poder assumir el combat espiritual, ell va respondre que l'amant no pot divulgar el secret del Benamat. En principi el secret ha de quedar ocult, si no és que l'Amat vol divulgar-lo. Ibn 'Arabi aprofita aquesta anècdota per explicar el que l'havia passat a ell a Fes a l'any 594. Sense saber-ho va propagar un secret que Déu li havia confiat, ignorant que ho era, a divuit homes. El Benamat va extirpar el secret del cor d'aquells homes mentre dormien. Ibn 'Arabi ho va comprovar temps més tard donant testimoni de què va ser el fet més extraordinari que va viure en la seva vida.
6. Una dona va anar a trobar a Dhu I-Nun que li va aclarir que no es pot trobar les delícies de la Seva unió fins que no es calma l'amor que se sent pels homes. És impossible unir-se a Ell sense desprendre's de tot excepte d'Ell.
7. És una altra dona qui revela al sant egipci que Déu estima als éssers inclús abans que ells L'estimin i li recorda que Déu va crear els éssers i els manifesta un amor primordial abans que els éssers li retornin l'amor recíprocament (*Alcorà*, 5, 54). Aquesta jove va reconèixer a Dhu I-Nun pel seu nom. El nom de Nun és el de balena o peix, de manera que el nom de Dhu I-Nun vol dir el "Senyor del peix" i a l'Islam s'anomena així al profeta Jonàs . La sortida de Jonàs de dins de la balena, tant en la història bíblica com en la tradició islàmica, és un símbol de resurrecció representant el pas a un nou estat espiritual vivificador. És significatiu que sigui una dona la que reconegui el paper simbòlic del místic egipci com el de l'amant-servent que se salva perquè és capaç de reconèixer l'amor primordial que es manifesta en tots els éssers. Dhu I-Nun exemplificaria l'arquetip de l'amant-servent, l'esclau de Déu, aquell que és capaç de reconèixer l'U en la multiplicitat.

És important assenyalar l'aptitud per captar realitats espirituals que Ibn 'Arabi atribueix especialment al gènere femení. En aquest cas explica que l'estat en què es trobava aquesta jove era molt proper a Moisès quan Déu li ordena mirar a la muntanya (*Alcorà*, 7, 143). Aquesta anècdota és molt significativa, doncs l'aprofita el místic murcià per a recordar al lector/deixeble que els amants es designen pels seus noms manifestant els atributs divins. Al·là es revela als servidors pels seus noms, els Noms divins. I hi ha diferents maneres amb les que els éssers humans reben les revelacions dels Noms divins¹⁸⁴.

8. Dhu I-Nun va trobar un jove gnòstic al Iemen i van fer el camí junts. Mentre cavalcaven van mantenir una conversa sobre si es podia observar un signe

¹⁸⁴ 'ABD AL KARIM AL-YILI, "Del desvelamiento (tajalli) de los nombres divinos", 2.

identificatiu en aquells servidors que estimen als seus semblants a causa de Déu. El místic egipci va explicar que Déu travessava els cors dels que estimen per la Seva causa, de tal manera que ells podien veure intuïtivament la Majestat divina que emana del cor dels altres. El cos d'aquests amants és de la mateixa natura que la resta d'éssers del món i la seva intel·ligència és celestial. En canvi el seu esperit és velat. Déu va modular les formes corporals i després es va ocultar en elles.

Els amants gnòstics adoren a Déu amb tot el seu amor, sense ni esperar recompensa en el Paradís, ni témer el càstig de l'infern. És a dir estimen a Déu per Ell mateix, gratuïtament. L'amor sincer a Déu per al Mestre màxim ha de ser sempre un amor desinteressat.

Quan l'amant es troba amb el seu Amat ja no hi ha res que el determini. La seva única disposició és la que s'espera d'ell, tanmateix ell ho desconeix. L'Amant és Déu que es perfecte en la seva Essència, no té cap atribut perquè "res és com Ell" (*Alcorà*, 62, 11).

6.12 Capítol 12: Dels noms de l'Amant

Acaba l'obra amb les Manifestacions de l'Ésser diví (*haqq*) dedicada als gnòstics enamorats de Déu.

1. L'estat de l'amant és ser mort (*maqtul*). En l'ésser humà hi conviuen dues realitats que sembla que s'exclouin una de l'altra: l'Esperit i la natura (*tabi'a*), llum i tenebres. Si en l'ésser humà predomina el seu aspecte natural estima a Déu a través de les criatures; en canvi si domina el seu aspecte espiritual, estima llavors a les criatures en Déu. En Déu s'hi troben els dos pols; ja que l'Amor és en darrera instància la trobada de l'amant i l'Amat en una unitat perfecta que no distingeix l'Un de l'Altre, perquè tots dos són U. Així l'ésser humà que accedeix a un estat espiritual que va més enllà de la dualitat és mort en el món, encara que no en sigui del tot conscient.
2. L'estat de l'amant és estar mentalment desconcertat (*talif*). L'amant es troba desconcertat entre la sensació en què en tot hi pot trobar a Déu i el 'No hi ha res semblant a Ell', el *Laysa kamithlihi say'un* (*Alcorà* 42, 11). L'actitud correcta de l'ésser humà vers Déu és, com ja ha reiterat al llarg del llibre, una harmoniosa combinació entre *tanzih* i *tashbih*.
3. L'estat de l'amant és el de caminar cap a Déu (*sa'ir*) mitjançant els Noms. Déu es manifesta tant a través de les criatures, com també a través dels seus Noms divins. Tanmateix el nom de les criatures no són res més que els Noms de Déu en la seva essència. La criatura no té res propi, ni tan sols el nom del servent li correspon, ja que és un Nom de Déu. L'ésser humà que contempla aquesta veritat, descobreix que ja no hi ha separació entre Adorant i l'Adorat.
4. L'estat de l'amant és ser mòbil com un ocell. El servent s'imagina que tots els noms de les criatures són com nius (*wikar*). Però cap niu és del tot propi, perquè en el fons no hi ha res que li pertanyi sinó que tot és d' 'Aquell que cada dia està ocupat' (*Alcorà* 55, 29)
5. L'estat de l'amant és vetllar sense defallir (*da'im al-sahr*). Déu es manifesta a través dels somnis; però l'amant en el moment de la contemplació màxima, en presència del Benamat entra en una fase de vetlla contínua.

6. L'estat de l'amant és ocultar la tristesa (*kamin al-gamm*). En aquesta fase de contemplació del Benamat, l'amant se sent gelós i trist perquè la resta de criatures no perceben que res és mou fora d'Ell (ni el més minúscul àtom) quan ell no veu res sense veure-hi primer a Déu.
7. L'estat de l'amant és desitjar sortir del món per anar a trobar-se amb el Benamat. Aquesta tristesa li produeix un desassossec tal que desitja una trobada molt més profunda i que sap que no trobarà en aquesta vida. L'amant no vol ja res més que l'experiència directa (*dhawq*) que sols s'obté amb la mort. Perquè l'ésser humà viu dormit, però quan mor desperta.
8. L'estat de l'amant és sentir fatiga pel vel que s'interposa entre ell i la trobada amb el seu Benamat. El gnòstic amorós que veu la realitat efectiva de l'ésser, és a dir que no veu altra cosa que l'essència del Benamat en tot el que es creat, no sent fatiga, ni enuig perquè percep el veritable coneixement de les coses tal com són.
9. L'estat de l'amant és sospirar d'amor incessantment. El Tot-Misericordiós (al-Rahman) sospira constantment i el seu alè (*nafas*) espira als Seus servents, és així com es manifesta al món. En cada alè espira la paraula creadora KuN i amb ella dóna vida a les criatures. El sospir és profund i està íntimament lligat al cor, perquè és en el mateix lloc en el que es produeix l'hàlit i des d'on es propaga. També la compassió i la tendresa (*shafaqa*) pel Benamat és una de les disposicions de l'amant que ha estat concedida per l'amor.
10. L'estat de l'amant és cercar el repòs de les paraules del seu Benamat tot recitant el seu Nom (*dhikr*). Algunes persones a l'escoltar la música espiritual (*sama'*) entren en èxtasi perquè entren en el mateix procés emocional que quan l'amant va sentir la Paraula creadora KuN i quedà transmutat i passà de l'estat de pura potencialitat (*'adam*) al de l'existència efectiva (*wujud*) i és llavors quan esdevingué creat (*takawwana*). Aquest èxtasi esdevé quan s'experimenta l'amor, tan sigui l'amor a un mateix, l'amor a un familiar, l'amor als amics o a l'estimada. Tanmateix, ens recorda el Shaykh, tan sols s'estima a Déu encara que ells no en siguin prou conscients. I posa com exemple el cas de Qays i Layla que ja s'ha comentat en altres ocasions.
11. L'estat de l'amant és aprovar el que li agrada al seu Benamat. Déu es manifesta tant amb el Nom del Proper com amb el Nom del Llunyà, perquè Ell és Proper i Llunyà alhora. L'amant se sent més proper a l'Amat quan més llunyà és. És en l'absència on es revela el veritable Amor de l'Amat. En l'absència es fa més present la unió.
12. L'estat de l'amant és el de témer abandonar les prescripcions sagrades. Però aquesta no és l'actitud del veritable amant, perquè aquest sap que l'ordre una vegada realitzada, implica que qui l'ha donat s'identifiqui amb qui l'ha rebut. No es pot oblidar que l'amant és el mateix que l'Amat.
13. L'estat de l'amant és minimitzar la rellevància que es dóna a ell mateix davant la realitat del seu Senyor i donar molta importància al que rep del Benamat. El que posseeixen les criatures vindria a ser com un préstec que deu al Qui Proveeix, ja que el servent no és res més que pura indigència. L'amant descobreix en ell la dispersió, la humilitat, la consternació i la perplexitat.
14. L'estat de l'amant és obeir al seu Benamat i evitar desobeir-lo. L'amant no pot oblidar que és servent i està obligat a seguir les ordres del seu Senyor. Quan

l'amant rep una ordre sobreentén que aquesta és per al seu bé. Quan l'amant sent aversió per determinades actituds demana a Déu de forma negativa, de tal manera que li coincideixi justament el contrari d'allò que avorreix. Per exemple: 'No ens imposis una càrrega més enllà de les nostres pròpies forces' (Alcorà 3, 8).

15. L'estat de l'amant és quedar totalment extasiat. Una de les actituds pròpies de l'ésser humà és la de quedar transfigurat quan renuncia a la seva voluntat i perd el seu ego en benefici del Benamat intentant accedir a la completa unió amb Ell.
16. L'estat de l'amant és no reclamar el preu de la sang (*diya*) o la seva mort.
17. L'estat de l'amant és ser perseverant en l'adversitat. És a través del Nom de Déu el Pacient (*sabur*) que les criatures han de ser constants en l'adversitat, davant les proves que arriben. Per què? Perquè Déu demostra la seva paciència davant el mal que percep, ja que Ell és l'Amant i l'ordre diví imposa paciència.
18. És condició de l'amant tenir el cor d'amor (*ha'im al-qalb*). El cor de l'amant percep a Déu en cada rostre, contempla l'essència (*'ayn*) del seu Benamat a qualsevol lloc on s'orienti.
19. Un dels estats de l'amant és preferir al Benamat davant d'altra companyia. A partir d'aquest subcapítol, al Shaykh introdueix l'afirmació "El Amante es Dios" canviant la perspectiva, enfocant des d'un altre punt de vista. L'Amant, què ara és Al·là, ha escollit a l'ésser humà considerant-lo com el seu benamat i l'ha dotat de la forma més perfecta de totes les espècies que ha creat, ja que ell és el "fin último de la manifestación universal"¹⁸⁵. Ha escollit a l'ésser humà sobre tota altra companyia.
20. L'estat de l'amant és desaparèixer (*mahw*) sota l'efecte d'una afirmació (*ithbat*) de l'Amat. L'amant tan sols té la llibertat d'acció que Déu li atorga, ja que totes les coses, que són creades per Ell, són el lloc on s'actualitzen les possibilitats divines. En els subcapítols següents anirà desgranant la seva percepció de la Unitat de l'Ésser o de l'Existència (*wahdat al-wujud*).
21. L'estat de l'amant és provar tot el que el Benamat espera d'ell. L'amant contempla el món i en tota cosa percep l'essència de Déu: "No he visto cosa alguna sin ver a Dios antes que ella"¹⁸⁶. És des d'aquesta visió que és percep a Déu com l'Amant que crea tots els éssers i tots ells el glorifiquen.
22. L'estat de l'amant és estar compenetrat (*mutadakhhal*) per les qualitats de l'amat. Ell és el Primer en relació amb l'ésser humà que és el darrer, però la Seva anterioritat està totalment compenetrada amb la Seva Posterioritat, tan sols és percep una sola Essència
23. L'estat de l'amant és no trobar descans-repòs (*nafas*) en el benamat. Déu crea contínuament i perseverant. En cada alè expressa el "Sigués!", mitjançant els seus servents. L'amor no sols és sinònim d'existència; també ho és d'alè i de moviment. El moviment que condueix de la inexistència a l'existència és el moviment de l'amor que cerca la seva plenitud. L'anhel de Déu és donar-se a conèixer en els éssers concrets que són com receptacles que esperen omplir-se d'ella (existència).
24. L'estat de l'amant és pertànyer al Benamat en la seva totalitat. Quan l'Amant és Déu, el Tot que és la síntesi dels Noms divins és indissociable a la seva Unitat i els

¹⁸⁵ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 217.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 223.

- Noms manifesten la multiplicitat dels éssers. Els Noms divins manifesten les seves influències a través del servent que pertany tot ell a Déu.
25. L'estat de l'amant és procedir a la seva autocrítica davant la realitat del seu Benamat. L'amant (aquí torna a referir-se a l'ésser humà) es reconeix incapaç d'entendre els designis divins. No està capacitat per comprendre les raons de l'Amor del Benamat.
 26. L'estat de l'amant és trobar plaer en el desassossec (*dahsh*). El desassossec es produeix quan repentinament l'amant percep en el seu cor l'arribada de l'Amat per sorpresa (*hujum*). Déu es manifesta i els servents accedeixen a Ell sense ser-ne del tot conscients, però el reconeixen per un signe clar: el desassossec que alhora els produeix plaer per saber-se en presència del Benamat. El servent fa peticions al Benamat, però la resposta no és immediata. A Déu li agrada sentir al seu servent i per això retarda la resposta. Aquesta espera també produeix desassossec en l'amant, però sap que Déu, que és Infinitament Savi, atorgarà la demanda en el moment adient.
 27. L'estat de l'amant és no viure exclusivament pendent de les regles establertes (*hudud*) tot i respectar-les.
 28. L'estat de l'amant és estar gelós (*gayur*) pel Benamat. La millor disposició d'un amant és la de sentir-se gelós de Déu, en el sentit de voler ser com Ell, la voluntat de voler assimilar-se a Ell. Els amants s'hi troben en la presència íntima de Déu. Aquest era el cas de Muhàmmad. Ibn 'Arabi el qualifica com el més gelós.
 29. L'estat de l'amant és estar sota la càrrega del seu amor en proporció inversa a la seva raó. L'amant parla a través de la intuïció i del llenguatge poètic i simbòlic i no a través del llenguatge racional.
 30. L'estat de l'amant és ser semblant a l'animal (*dabba*), del qual la seva ferida és reparadora o innocent.
 31. Un dels estats de l'amant és que l'amor ni disminueixi per desdeny, ni augmenti pel favor. L'amant estima al Benamat, per Ell mateix sense esperar-ne res a canvi i l'estima sota l'efecte del Nom diví de Bellesa (*jamal*). Déu estima incondicionalment al seu servent i el perdona inclús abans de pecar. L'Amant, que és Déu, no en treu profit dels seus servents, ni també s'ofèn per la seva desobediència. Aquesta Misericòrdia divina és la que van percebre l'esclava 'Atab i la santa Rabi'at al-'Adawiyya degut al seu estat espiritual. El Shaykh recull en aquest subcapítol alguns dels seus bells poemes.
 32. L'estat de l'amant és no estar obligat a les bones formes amb l'Amat. L'amant es troba pertorbat per l'experiència mística i no es condemnat pel seu comportament si d'alguna manera no segueix les normes de bon comportament.
 33. L'estat de l'amant és descuidar el seu propi cas i el del Benamat. L'amor de l'amor fa que l'amant arribi a oblidar-se d'ell mateix. La Realitat divina de qui procedeix aquesta gran Veritat tan sols ha estat desvelada als amants.
 34. L'estat de l'amant és desposseir-se de tota qualificació. Quan l'amant s'unifica amb el Benamat perd tot els seus atributs i les actituds que el determinaven com a amant. La seva disposició és la d'ésser tal i com se l'espera, una única realitat Amant-Amat, tanmateix ell ho desconeix. L'Amant és Déu que es perfecte en la seva Essència. No té cap atribut perquè "res és com Ell" (*Alcorà*, 62, 11).

35. L'estat de l'amant és restar en l'anonimat (*majhul al-asma'*). L'amant s'ha desposseït de tots els seus atributs, no té cap altre nom que aquell pel qual el designa el Benamat. L'Amant és indeterminació, perquè cada cultura designarà al Benamat amb diferents noms en les diverses llengües. Per això el Benamat és anònim, perquè els noms no són més que maneres d'identificar-lo. Ell respondrà a l'amant mitjançant qualsevol dels noms amb el que aquest El cridi.
36. L'estat de l'amant és ser discret. L'actitud d'estupefacció (*baht*) i de letargia (*subat*) alhora tan sols es poden trobar en les persones en estat d'absorció, sota els efectes de l'amor. L'amant queda obnubilat contemplant l'Amat, de manera que no el reconeix tot i que es troba davant la seva presència; o no distingeix la Seva veu tot i que no deixa de cridar-lo.
37. L'estat de l'amant és no distingir la separació amb el seu Amat. Déu és el que està Lluny i el que està Proper. L'amant percep la proximitat de Déu, tot i que la Unió amb Ell és del tot inabastable. L'amant admet la separació sense deixar d'allunyar-se. És el llenguatge paradoxal l'únic que pot expressar la transcendència i la immanència divina.
38. L'estat de l'amant és romandre sent esclau, en la familiaritat (*idlal*) de qui l'esclavitza. Ja ha tractat aquest punt en el capítol XII, 22.
39. L'estat de l'amant és estar en la confusió. Ja ha tractat aquest punt en el capítol XI.
40. L'estat de l'amant és sobrepassar tota mesura en el seu comportament. L'estat de l'amant ja no pot distingir-se del seu Benamat.
41. L'estat de l'amant és dir de si mateix que es el propi amat. L'Amant és llavors la seva oïda, la seva vista, la seva llengua... L'amant s'arriba a consumir en el Benamat; arriben a esdevenir u.
42. L'estat de l'amant és estar esgotat. L'acció de l'Amat sobre l'amant no s'ha d'analitzar, sinó que s'ha d'acceptar tal com ho va fer el Profeta. L'amant arriba a esgotar-se per la donació total al Benamat. Mai arriba a sentir-se satisfet de tot el que fa per Ell.
43. L'estat de l'amant és haver-se descobert a si mateix com a vergonya. L'amor esdevé tan ferm i enèrgic que provoca els sospirs continuats i llàgrimes inesgotables en l'amant. L'amant se sent pertorbat; pateix insomni; es mostra trist i afligit.
44. Un dels estats de l'amant és ignorar que estima. Altres vegades l'amant experimenta emocions i èxtasis, tot i que no sap ben bé el per què; ja que el Benamat no s'apareix clarament. La seva proximitat és també un vel que nega la seva visió. L'Amat està en ell sense que ell ho sàpiga, fins i tot quan l'està cercant. "El Amado está en mi y, no obstante, no lo está"¹⁸⁷. És el sí i no.

Acaba el Tractat amb un epíleg que suggereix que s'ha descrit moltes de les característiques dels éssers que estimem, però els atributs dels amants són tan nombrosos que al-Shaykh no es veu capaç d'anomenar-los tots.

L'amor original, l'emoció extàtica, el desig i la nostàlgia no són més que diverses connotacions del que experimenten els enamorats vers l'Amat. Per si no havia quedat prou clar, torna a reiterar que no es confongui a Déu amb les criatures!.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 254.

7 L'AMOR A L'EVANGELI DE JOAN

L'Evangelí de Joan utilitza un llenguatge al·lusiú indesxifrabable sense una adequada interpretació simbòlica. Mentre els sinòptics relaten els esdeveniments més importants de la vida de Jesús que cada comunitat conservava en el record, l'Evangelí de Joan hi dona un sentit espiritual a aquests fets, perquè “els relata a la llum de l'Esperit Sant en una perspectiva postpasqual”¹⁸⁸. Per a la comunitat joànica, la mort de Jesús és la revelació del seu gran amor (13,1), que no es va comprendre del tot fins que no es va complir l'esdeveniment pasqual: Jesús es va fer present de nou d'una altra manera, per la mediació de l'Esperit. És a la llum d'aquesta nova aparició com es pot comprendre tota la seva vida i el seu missatge. Per l'autor del quart evangelí¹⁸⁹, l'esdeveniment pasqual va transformar completament la relació entre Déu i els éssers humans i la dels éssers humans entre si.

En aquest evangelí apareix la misteriosa figura d'un deixeble anònim a qui l'Evangelista atorga una extraordinària importància, el Deixeble Estimat. Apareix sempre en relació a Pere, en contrast amb ell, i gaudint d'un grau d'intimitat amb Jesús: es troba recolzat al seu pit durant el darrer sopar, roman fidel al peu de la creu i rep a Maria com a mare. El Deixeble Estimat és el testimoni en el que es basa tota la narració de l'evangelí i alhora el model del veritable deixeble de Jesús. Antoni Pou defensa¹⁹⁰ que el Deixeble Estimat apareix com el testimoni per excel·lència, qui ha entès a Jesús més que el altres i per això la seva funció serà la d'escriure l'evangelí (Jn 21,25). Al peu de la creu (19, 35) quedà trasbalsat pel desbordament d'amor que desprèn el Mestre. Anys més tard reelabora el que va veure i assumeix haver presenciat la glòria de Déu, és a dir la plenitud del seu amor fidel que el convida a respondre a ell amb igual amor. És aleshores quan es compromet a narrar la història de Jesús amb l'objectiu de suscitar o de confirmar la fe en els futurs lectors en Aquell que salva. Per a sant Joan la Bona Notícia va adreçada a tots els lectors de l'Evangelí que sense haver vist han cregut. No es tracta de reconèixer a Jesús com el Messies esperat i promès per Déu, sinó d'escoltar el misteri del Fill, per entrar així en el misteri de l'amor de Déu als éssers humans tal como ha estat revelat per Jesús a Nicodem: “Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic perquè no es perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna” (Jn 3, 16).

En els evangelis sinòptics i a les cartes de Pau l'àngape tenia una triple significació: l'amor a Déu, l'amor als germans i totes dues es reduïen a una tercera, l'amor de Déu revelat per Jesucrist. L'autor del quart evangelí dona un pas més enllà, un pas cabdal: identifica a Déu amb l'àngape. “Déu és àgape” (1Jo 4, 8.16). També per a sant Joan, la Creu revela el misteri de l'amor diví: “Hem conegut l'amor pel fet que Jesús ha donat la seva vida per nosaltres” (1 Jn 3, 16); però identifica

¹⁸⁸ LEON-DUFOUR, *El Evangelio de san Juan*, Vol I, 14.

¹⁸⁹ L'autor, en aquest cas, no és el redactor, sinó el fundador de la comunitat joànica, el que va garantir amb la seva autoritat i el seu testimoni el valor de l'escrit. Juan Manuel Martín Moreno argumenta que l'autor del quart evangelí és Joan, el fill de Zebedeu i Salomé, germà de Jaume, un dels Dotze, membre del cercle més íntim de deixebles fundadors de les primeres comunitats cristianes. Joan, el creador de la singular teologia i l'espiritualitat que tant diferencia el quart evangelí dels sinòptics. MARTÍN-MORENO, *Personajes del cuarto evangelio*, 31 ss.

¹⁹⁰ POU, *El Discípulo Amado. Identidad y credibilidad del testimonio cristiano desde una hermenèutica psicológico-simbólica*, 9.

l'amor amb l'essència de Déu. Nygren defensa un accent còsmico-metafísic en el quart evangeli que constitueix el fons de la seva concepció d'amor¹⁹¹. Així com Déu va estimar a Crist, “el Pare estima el Fill” (Jn 3, 35); “el Pare estima el Fill i li mostra tot el que fa” (Jn 5, 20). L'àgape neix de Déu: “L'Amor ve de Déu” (1 Jn 4, 7 i Jn 3, 16); és un amor espontani i etern. No és un atribut que caracteritza a Déu accidentalment, sinó que és la seva essència. L'amor de Déu és etern.

Hesed i *emet*, són dos conceptes hebreus que apareixen en l'Antic Testament com a atributs divins: la misericòrdia i la fidelitat. Déu és qui estima amb amor fidel. En el moment de la crucifixió, Jesús manifestarà el *hesed* i l'*emet*: l'amor fidel de Déu pels éssers humans. Aquesta és l'experiència del Deixeble Estimat al peu de la creu, sentir-se estimat com algú únic i especial. Però el reconeixement d'aquesta singularitat no el condueix a un narcisisme, sinó a descobrir que els altres també són estimats d'una forma singular i única. El Deixeble Estimat reconeix com la Bellesa i l'Amor de Déu es fan visibles en la pluralitat dels éssers únics, irremplaçables i limitats. En cada un d'ells es refracta l'Amor del Pare: “Nosaltres hem conegut l'amor que Déu ens té i hi hem cregut. Déu és amor; el qui està en l'amor està en Déu, i Déu està en ell” (1Jn 4, 16). El Deixeble que es va sentir estimat per Jesús convida, a través de l'Evangeli, als deixebles de tots els temps a què també ells facin la mateixa experiència: ser testimonis de l'amor del Pare. Déu és essencialment relació amb el Fill; és el seu Abbà: “Pujo al meu Pare, que és el vostre Pare, al meu Déu, que és el vostre Déu”(Jn 20, 17). L'àgape és comunió d'amor entre el Pare i el Fill, per això Pare i Fill són u. La relació que uneix Pare i Fill s'expressa en la relació que uneix a Crist amb els seus deixebles; i encara més s'expressa en la relació que ha d'unir els deixebles entre si¹⁹². També Crist estima els seus deixebles i aquests estan cridats a estimar-se els uns als altres com Crist els va estimar. Aquest és el manament nou (Jn 13, 34-35).

Aquest misteri d'amor que uneix Pare i Fill s'evidencia a la paràbola del bon pastor: “Jo sóc el bon pastor: conec les meves ovelles i elles em coneixen a mi, tal com el Pare em coneix, i jo conec el Pare” (Jn 10, 15). En la mesura (*kathós*) del coneixement que el Pare té de Jesús, és el mateix que Jesús en té del Pare. En la mesura (*kathós*) del amor amb què el Pare estima a Jesús (Jn 17,23), Jesús estima als deixebles i els demana un manament nou: “que us estimeu els uns als altres tal com jo us he estimat” (Jn 13, 34). Leon-Dufour assenyala que la partícula *kathós* significa un com de producció (i no de comparació como seria la partícula *hos*), d'aquesta manera s'atorga la idea de model: estimar de la mateixa manera que estima Déu i que Jesús ensenya i testimonia amb la seva vida i amb la seva mort. Déu és l'amor mateix que es manifesta en el seu Fill i és també l'amor amb els que els creients s'estimen mútuament. Així doncs, la comunitat joànica es fundada per l'amor que Jesús els revelà.

Cert, “ A Déu, ningú no l'ha vist mai” (Jn 1, 18), però el seu Fill únic ho ha revelat; tan sols Ell podia fer-ho perquè, de fet, Ell està íntimament lligat amb el Pare. San Joan situa a Jesús en el “si” del Pare. El terme grec *kólpos* designa la part anterior del tòrax humà, el pit. Leon-Dufour evidencia que l'expressió “està en el si del Pare” no qualifica la consubstancialitat, sinó que caracteritza la intimitat entre Pare i Fill. També el Deixeble Estimat durant el sant Sopar s'inclina en el pit de Jesús

¹⁹¹ *Ibíd.*, 144.

¹⁹² *Ibíd.*, Vol I, 24.

(13,23), coneix els seus secrets i li és còmplice. L'Evangelista per parlar de la relació entre Pare i Fill no utilitza ni el mot *apokalypto* (desvelar, revelar), ni *deíknymi* (mostrar, indicar), ni *phaneróo* (manifestar-se) sinó que utilitza *exegéomai* (contar) fent referència al llibre de Job on es manifesta que la saviesa, a la que cap ésser humà pot arribar per les seves pròpies forces, Déu la va explicar-contar a la natura sencera (Job 28,27). Jesús és el “logos” (1,1 i 20,28), la Paraula que ens parla de Déu, que ens explica com és Déu. I Jesús expressa com és el Pare perquè és Déu. Per a l'Evangelista, sols Déu pot parlar de Déu. Cap altre podria explicar-ho millor: “Qui m’ha vist a mi ha vist el Pare” (14,9). Jesús no ha vingut a parlar d’ell mateix; no cerca el poder, ni la glòria; res li pertany. Tot el que és ho ha rebut del Pare. La seva existència és una referència contínua al Pare. Tot el que ha rebut d’Ell ho dona. Tota la seva existència és un donar-se. Aquesta és la natura de l’amor: “Com el Pare m’estima, també jo us estimo a vosaltres” (15, 9).

El terme ‘amor’ apareix per primer cop en Jn 3,16 referit a Déu vers el món¹⁹³ i passa a ser el manament nou de Jesús; el manament de l’amor fratern que es com participació en l’amor que uneix a Pare i Fill. L’amor del Pare al món és el que motiva l’enviament del Fill únic, i en el seu camí cap a la creu s’hi troba a Déu que estima el món. Sant Joan situa a Déu i el seu amor com a la realitat fundadora, absoluta. L’amor ho precedeix tot: Jesús procedeix de l’amor del Pare i en la seva vinguda a aquest món, en el seu missatge i en el seu itinerari s’ha revelat l’amor de Déu. En la seva presència a la terra es condensa el desig de Déu de la salvació del món. La salvació no vindrà donada pel seguiment d’una sèrie de preceptes, ni a l’exigència d’un culte determinat, sinó de creure en el Fill, que significa creure en aquest amor revelat. És per amor que Déu es vol donar a conèixer a través del seu únic Fill. A la segona part¹⁹⁴ de l’Evangeli el tema de l’amor es torna predominant. El verb estimar s’utilitza 38 vegades. La Pasqua serà el teló de fons d’aquesta segona part. L’amor amb què Jesús havia estimat indica en 13, 1 l’activitat del Logos anterior a la seva passió, la seva vinguda i el compliment de la seva missió al món. És un amor que s’anticipa a la iniciativa de l’ésser humà. A Jn 13, 34-35, Jesús dona un manament nou, que els deixebles s’estimin els uns als altres “tal com jo us he estimat”; és a dir amb l’amor agàpic amb que Jesús els ha estimat. L’amor de Jesús als seus deixebles engendra en ells un moviment de caritat; el seu amor passa per ells, quan estimen als seus germans i són estimats per ells. En el capítol 15 i 17 s’especificarà que aquest amor és el mateix que el del Pare (15,9). L’amor fratern que proposa Jesús és una manera de ser, una manera d’existir en unió amb el Fill. La novetat consisteix en la naturalesa de l’amor que és l’amor del mateix Jesús expressant-se en els deixebles. Aquest amor més que significar una exigència moral és un do rebut 1 Jn 2, 9-11; 3, 11.23; 4, 7-12.21; 5, 25; 2 Jn 5. “Si m’estimeu, guardareu els meus manaments”. Estimar i guardar els manaments estan sempre en relació mútua¹⁹⁵ a l’evangeli de Joan, estimar a Déu es adherir-se a la seva voluntat. El terme hebreu subjacent es *dabaq* que significa ‘enganxar-se a’. En el v. 24 s’expressa clarament que el Pare és l’origen de les paraules de Jesús que el deixeble ha de guardar.

¹⁹³ El món a l’Evangeli de Jn designa tot el gènere humà.

¹⁹⁴ Es considera la primera part de l’Evangeli de Joan del capítol 1 al 19 i la segona part del 13 al 20. El capítol 21 es considera un apèndix de l’obra.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, Vol III, 94. També es troba aquesta parella a Jn 21, 23 i al 24.

A Jn 14,7, “Qui em coneix a mi hi coneix també al Pare”, l’Evangelista utilitza el verb *ginosko*, que no es refereix a una comprensió intel·lectual, sinó a una experiència, la de la relació íntima entre dues persones. Per a Joan, conèixer al Pare és el mateix que a l’AT conèixer el Nom (Ex 6, 3; 33,12.17; 1Re 18,36; Salm 9,10; 91, 14; Is 52, 6; Ez 39,7). Veure al Pare 14, 7.9, representa una experiència cara a cara, un coneixement ple, exhaustiu, que tan sols el posseeix el Fill per ser-hi a prop de Déu. “Veure” significa entendre el seu misteri. “Aplicat al Pare no implica una percepció òptica, com si Déu fos objecte de la nostra visió, sinó una comprensió de fe, que té tota la força d’una evidència”¹⁹⁶. A través del Fill el deixeble està en presència del Pare. El Fill és el que fa “veure” al Pare, perquè en la “realitat personal de l’amor la dualitat es converteix en unió”¹⁹⁷: Jo i el Pare som u (Jn 10, 33)

Tot l’accent es posa en la relació amorosa que uneix al Pare amb el Fill, al deixeble amb el Fill, i també al Pare i al Fill amb el deixeble. La iniciativa en l’amor la posa el Pare. Déu és el que manifesta l’amor primer entregant als éssers humans al Fill Únic per a què tinguin vida (Jn 3, 16), i es reitera a Jn 15,9 l’Amor del Pare al Fill, del Fill als deixebles i els deixebles entre sí.

Solament hi ha un amor que brota contínuament d’una font transcendent. Aquesta experiència profunda s’expressa en forma de llenguatge simbòlic en la paràbola de la Vinya i les sarments 15, 1-17. La Vinya, l’olivera i la figuera formen part de la típica vegetació mediterrània de Palestina. La vinya s’utilitzava en la tradició bíblica com la imatge del Poble d’Israel en relació amb el Déu de l’aliança. Osees és el primer (Os 10, 1) i després ja es dona per suposat en la resta de llibres (per exemple a Salm 79, 9.12). Sant Joan aporta un desplaçament agosarat: Jesús es la vinya del Pare i els deixebles són les sarments. És una nova imatge per relacionar el Fill amb els creients, “de lo Uno con lo múltiple”¹⁹⁸. Al capítol 10 s’expressava aquesta relació de Jesús amb els deixebles com un Pastor i les seves ovelles; però les ovelles i el pastor són dues realitats diferents. En canvi en aquesta imatge, els sarments formen part de la vinya; són u amb la vinya; no existeixen més que perquè la vinya els porta amb ella. Davant Déu, la condició de deixeble és la de servidor, tot i que en la Bíblia no té el sentit d’esclau. És un títol noble que caracteritza la fidelitat sense reserves¹⁹⁹; però Jesús els reconeix com a amics (*philoï*) “perquè us he fet conèixer tot allò que he sentit del meu Pare”

Arriba el moment en què Jesús ja no parlarà més amb imatges (Jn 16, 25), sinó que “us parlaré del Pare amb tota claredat”. A la violència dels homes, Jesús respon amb la afirmació serena d’un amor sense fissures. El Pare l’ha cridat des del seu interior no a morir, sinó a viure a través de la mort. Jesús proclama amb la seva passió que Déu és amor i que l’amor és més fort que la violència. Jesús no dona cap raó del seu comportament, doncs resta en silenci durant tot el judici, sinó que el justifica afirmant, malgrat tot el que l’envolta, que l’amor existeix i que pot triomfar sobre la violència. Així demostra que l’amor no pertany a la raó humana, a la justícia humana, a la lògica humana. El Deixeble Estimat vol transmetre als deixebles de tots els temps que el seguiment a Jesús es dona en la mesura que es fa experiència que “algú” els estima més enllà d’ells mateixos.

¹⁹⁶ LEON-DUFOUR, *El Evangelio de san Juan*, Vol III, 88.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, Vol III, 104.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, Vol III, 138.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, Vol III, 147.

El capítol 21 és un *post scriptum*²⁰⁰, un afegitó a la conclusió de 20, 30-31. Com a epíleg, té l'objectiu d'afegir alguna novetat a allò que ja estava dit amb la intenció d'explicitar i de completar allò que no havia quedat prou clar. És un capítol complementari que presenta, segons Oriol Tuñí, una novetat: els personatges protagonistes prenen un relleu, un paper i un significat diferent. El relat vol subratllar la figura de Pere i el seu lideratge en les comunitats cristianes primitives. Així també a l'Evangelí de Joan es presenta a Pere com el substitut de Jesús que rep l'encàrrec de vetllar pels anyells i les ovelles.

La narració es situa al llac de Tiberíades, a Galilea, símbol del quefer quotidià. Els deixebles han tornat al seu lloc d'origen i al seu ofici. Tanmateix el propi Evangelí no ha mencionat cap vegada que Pere fos pescador; si ho fan, en canvi, els sinòptics (Mc 1, 16; Mt 4, 18; Lc 5,2 i 5,10). L'Evangelí de Joan sols posa èmfasi en què es troben plegats (Jn 21,2), el que dóna a entendre que Jesús s'apareixerà, es farà present sempre que la comunitat estigui reunida (Mt 18,20).

Després de compartir el pa i els peixos Jesús pregunta tres vegades a Pere: "Simó, fill de Joan, m'estimes?". Un detall significatiu és que Jesús el crida com a "Simó, fill de Joan", el seu nom de naixement tal i com ho havia fet la primera vegada que el va trobar (Jn 1,42). És com tornar a començar la relació després de la seva traïció, iniciar-la de zero, sense rancors, sense sentiments de culpa ni recriminacions. León-Dufour compara el "m'estimes més que aquests?" amb la paràbola dels deutors (Lc 7, 40-43). No és que Jesús vulgui comparar l'amor d'uns deixebles més que d'altres; sinó que quan més gran és el deute, més gran és el perdó. És un *per-donare*, un donar més gran, un perdó total, una misericòrdia i donació total que suscitarà en Pere un amor proporcional al que ha rebut. Jesús està sempre disposat a rehabilitar-nos en el seu amor diví.

Per indicar l'amor de Pere l'evangelista utilitza dos verbs: *Agapáo* 21, 15.16 i després *philéo* 21,17. Pere no utilitza més que el *philéo*, 21, 15.16.17. En el grec profà aquests dos verbs no presenten cap diferència de significat; però per a Xavier Leon-Dufour, seguint a Orígenes 235, observa una clara diferenciació: el mot *agapáo* faria referència a la caritat mentre que *philéo* s'utilitzaria per a referir-se a l'amor humà. Als escrits joànics *agapáo* implica un amor que, tot i que el pugui experimentar l'ésser humà, té un origen diví. Quan *agapáo* expressa l'amor dels deixebles a Jesús, significa un afecte que es tradueix per la fe i la fidelitat en la practica. Jesús reclama primer a Pere el testimoni del seu amor i la seva fidelitat abans de confiar-li les seves ovelles. La tercera vegada utilitza el *philéo* que expressa l'estimació en les relacions humanes. Jesús li confia una missió molt important: la de ser aquell que vetlla per les seves ovelles amb la condició que les estimi com Ell estima. La figura de Jesús-Messies és la del Bon Pastor, aquell que enrobusteix les ovelles febles, cura les malaltes, embena les que s'han trencat la pota, recull les disperses i busca les que s'han perdut (Ez 34, 4). Jesús encomana la feina de fer-se càrrec de les "seves ovelles", no són les de Pere; són les de Jesús. "Vosaltres els homes sou les meves ovelles, el meu ramat que jo pasturo; jo sóc el vostre Déu" (Ez 34,31). Pere, doncs rep l'encàrrec d'actuar com Jesús, donar la vida per les seves ovelles. És ara que es reprendrà la conversa que va quedar pendent a Jn 13, 36-37. Llavors Pere no estava prou preparat per a seguir a Jesús, ni per donar la seva vida; però ara sí, Jesús anuncia que Pere morirà com ell (Jn 21, 18-19). Aquest capítol s'escriu després de la

²⁰⁰TUÑÍ, *El Evangelio es Jesús: Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, 219.

mort de Pere, on ja ha estat patent que Pere ha estat capaç de seguir a Jesús fins a una mort en creu²⁰¹. Pere acceptarà, per fi, que el messianisme de Jesús no és del poder i l'èxit, sinó de servei, humiliació i entrega.

El Deixeble Estimat també ha mort quan s'ha escrit aquest capítol. Ell donarà testimoni d'una manera completament diferent que ho fet Pere, donant testimoni amb la creació literària del quart Evangeli. El Deixeble Estimat i Pere representen dos tarannàs, dues maneres de testimoniar l'Amor de Déu: Acció/contemplació; donar la vida/testimoniar l'Amor amb la Paraula, una oposició de contraris. Tanmateix, els contraris demanen integració, *complexe oppositorum*, la unió. Són dualitat unificada, les dues cares de la mateixa moneda. Una no pot existir sense l'altra; perquè són complementàries, no exclusives. Totes dues tendències, personals i eclesials, seran legítimes si posen el seu anhel en establir vincles de servei, d'amor desinteressat i de fraternitat afectuosa.

8 L'AMOR ALS ESCRITS JOÀNIC I SEGONS EL TRACTAT.

Llegint detingudament el *Tractat de l'Amor* sovint em ressonaven els escrits joànics -tan l'Evangeli com l'Epístola- sobre l'Amor de Déu. En aquest darrer capítol posaré en connexió aquests dos textos inspirats. No es tracta d'equiparar-los, doncs parteixen de realitats i contextos ben diversos; però crec que en tots dos s'hi respira la mateixa intuïció profunda i això és el que voldria posar de manifest.

8.1 L'experiència mística

Tant l'*Evangeli de sant Joan* com el *Tractat de l'amor* d'Ibn 'Arabi transmeten en els seus escrits una insondable experiència mística, que és única en cada cas: l'experiència de l'Ésser, l'*Ipsum Esse* (l'Ésser mateix de sant Tomàs²⁰²); del *wujud* d'Ibn 'Arabi. “La experiencia mística es inefable y no obstante el místico habla”²⁰³. El llenguatge dels místics no és conceptual, és un llenguatge simbòlic; perquè “el pensar racional no agota el Ser”²⁰⁴. No podem ser conscients de Déu. La consciència (del subjecte) ha de ser d'alguna cosa (l'objecte), és a dir una consciència racional de la cosa. Som conscients que coneixem, conscients de nosaltres mateixos, conscients de la realitat que ens envolta. Panikkar, citant a Husserl, manifesta que tota consciència és sempre “consciència de”. Un subjecte té consciència d'un objecte. Encara que sigui un autoconeixement, l'ésser humà (subjecte) té consciència del seu propi jo (subjecte objectivat)²⁰⁵. Però de la Pura Presència tan sols s'és conscient quan és absent. L'experiència ens diu que hi ha un ingredient de la consciència que transcendeix la raó i que no és possible expressar aquesta experiència mitjançant el raonament. Parlar directament del Misteri és d'alguna manera profanar-lo. Déu és més enllà del coneixement racional. No el podem acotar perquè no el podem pensar. No el podem associar a un concepte abstracte i exacte, doncs aquest raonament no segueix les lleis de la lògica. Parmènides va establir el

²⁰¹ Pere va ser martiritzat a Roma l'any 64 dC.

²⁰² ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu*, 363.

²⁰³ PANIKKAR, *De la mística*, 217.

²⁰⁴ *Ibid.*, 114.

²⁰⁵ *Ibid.*, 113.

principi de no-contradicció sobre el qual està construïda la lògica del pensament empíric. Aquest principi determina que el que és no pot no ser. O en clau ontològica, l'ésser no pot ser el no-ésser. Aristòtil hi afegeix un tercer axioma: el *principium tertium exclusum*. Afirmar que és impossible que una cosa sigui i no sigui a la vegada. Una identitat s'afirma o es nega (A és A o és no-A) i no s'admet una tercera possibilitat, no pot ser A i no-A a la vegada. “El principi de no-contradicció sols es deixa aplicar exhaustivament a la realitat si el ser segueix al pensar”²⁰⁶, és a dir segons aquest principi tan sols existeix allò que som capaços de pensar racionalment. Però no tota la realitat pot ser ni empíricament, ni racionalment interpretada. Ibn ‘Arabi defensa que és impossible copsar tota la realitat des d’una visió analítica i racional. El Tot, l’Absolut, la Realitat, no és el coneixement exhaustiu de cada una de les seves unitats, ni tampoc ho és la suma. Per a Ibn ‘Arabi l’única manera de concebre el món i la divinitat amb tota la seva complexitat és superant la dualitat entre l’U i la multiplicitat, integrant *tanzih* i *tashbih*. El llenguatge propi per descriure l’Absolut és la paradoxa²⁰⁷. La realitat és i no és. La metàfora es presenta com a possibilitat de sortida de les lleis de la lògica per arribar a la Veritat; l’única forma d’aproximar-se sense destruir ni desvirtuar la seva essència. “El pensar metafòric i al·legòric és menys exacte, però més veritable”²⁰⁸. És així com Ibn ‘Arabi i l’autor del quart evangeli ens apropen a Déu.

L’experiència mística, insistim, és única perquè s’expressa en la llengua de la cultura que li serveix d’escenari, i per tant és incomparable. “Pero las interpretaciones de las experiencias, aunque no iguales, deben ser lo suficientemente flexibles para superar la contra-dicción”²⁰⁹. Així doncs, intentarem superar la contra-dicció i ens mourem en el terreny de la paradoxa: els textos d’Ibn ‘Arabi i de sant Joan no ens diuen el mateix i sí ens acosten a percepcions semblants que ens commouen. Parafraçant al Shaykh, “sí i no” ens remetent a la mateixa experiència.

8.2 L’experiència mística s’expressa en llenguatge simbòlic.

Tant *L’Evangeli de Joan*, com les obres d’Ibn ‘Arabi utilitzen un llenguatge al·lusiu i indesxifrabable sense una adequada interpretació simbòlica. Simbòlic no s’oposa a real; al contrari, sols és simbòlic allò que fa present una realitat. La paraula símbol del grec *ým-ballein*, significa acord, trobada, reunió. També deriva del llatí *symbolum* que vol dir relacionar. El símbol, doncs, relaciona o uneix dues entitats: la que és perceptible i la invisible, a la que al·ludeix. El llenguatge simbòlic evoca un significat que no està present. No hi ha dos mons, un de real i un altre de simbòlic, sinó un de sol. El símbol construeix el món i alhora sorgeix a través de les formes simbòliques del món. És a partir d’una cosmovisió determinada que el símbol participa en allò que simbolitza; no és fàcilment substituïble per un altre símbol, ni pot explicar-se amb paraules i conservar la mateixa força. Sols és simbòlic allò que fa present una realitat amb la que entra en comunió aquell que ho percep (el mira, l’escolta, el sent). El símbol sols és símbol quan simbolitza “esto es, cuando se ha creado un espacio silente en el que participan el símbolo, el simbolizante y el

²⁰⁶ PANIKKAR, *El Silencio del Buddha*, 140.

²⁰⁷ Arriba a aquesta conclusió després d’haver meditat els diferents passatges alcorànics que parlen sobre Déu i són contradictoris.

²⁰⁸ LIE ZI, *El libro de la perfecta vacuidad*, 19.

²⁰⁹ PANIKKAR, *De la mística*, 111.

simbolizado”²¹⁰. Això pressuposa una operació mental; és l’esperit de l’èsser humà el que a partir de la seva cultura, de la seva situació o el seu subconscient determina entre les diverses virtualitats simbòliques d’un mateix objecte la que es manifesta en un context determinat.

L’autor del quart Evangeli recorre al símbol, hereu de la gran tradició bíblica. Així en el seu llenguatge, l’aigua viva, el pa, la llum expressen directament realitats de salvació. En els miracles, sant Joan fa aparèixer a Jesús amb el seu poder de taumaturg, però també algun que altre aspecte del misteri de Jesús es revela en ells: la devolució de la vista al cec de naixement simbolitza que Jesús és llum. Alguns relats de l’Evangeli de Joan són completament simbòlics, és a dir diuen quelcom més del que diuen immediatament; a través de realitats sensibles, manifesten el sentit profund de l’obra de Jesús. Tot l’Evangeli de Joan es aborda en tot moment sobre la base simbòlica on “su protagonista, Jesús de Natzaret, es símbolo del resuscitado de aquel que, según la convicción del Evangelista, está glorificado junto al Padre y presente en la comunidad de creyentes”²¹¹.

Ibn ‘Arabi parteix de la seva experiència espiritual i alhora d’expressar el que ha rebut per inspiració, el discurs filosòfic li és exigü i recórrer a la *isara*, al llenguatge al·lusiu, considerant la poesia com la millor manera per “expressar l’il·limitat deixant a la prosa el terreny del que és limitat”²¹². El llenguatge de les al·lusions del Shaykh implica una ambigüitat perquè en part la *isara* representa un pont que apropa Déu i l’èsser humà i al mateix temps el pont que vincula és alhora la distància que separa i per tant un allunyament entre emissor i receptor²¹³.

L’experiència d’Amor profund i apassionat la percep la primera vegada que arriba en peregrinació a la Meca (598/1201-2 dC), a l’edat de trenta-sis anys. Durant la seva estada és acollit per una família iraniana d’Ispahan: un Shaykh, savi i mestre espiritual i la seva germana, també considerada una gran dona sàvia. La filla d’aquesta família era una noia jove d’una extraordinària bellesa, de gran noblesa i posseïda d’una gran saviesa espiritual: “De nom Nizam (Harmonia) i per cognoms tenia *‘ayn al-shams* (ull, essència, font del Sol) i *baha* (esplendor)”²¹⁴. Ibn ‘Arabi queda enormement commocionat per aquesta donzella. La mera contemplació de la seva bellesa el va dur a una insondable experiència mística²¹⁵ mentre realitzava el ritual de circumval·lació a la Ka’ba esdevenint a partir d’aquell moment la seva mestra i el seu motiu d’inspiració per penetrar en els secrets del coneixement gnòstic²¹⁶. “Nizam serà per a Ibn ‘Arabi el que Beatriu va significar per a Dante: la figura teofànica de la *Sophia aeterna*”²¹⁷, el paradigma de la feminitat absoluta i reflex del diví. En el Tractat menciona altres dones, Zaynab i Inan, però totes, diu el Shaykh, “es refereixen a ella i tots els estatges on gemego és per ella”²¹⁸. Nizam encarna el món imaginal, simbòlic, intuïtiu, estètic, femení-creador que reflecteix els atributs divins.

²¹⁰ *Ibíd.*, 260.

²¹¹ LEON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, Vol I, 23.

²¹² PALLEJÀ, “*La experiencia del amor divino en Ibn ‘Arabi*”, 2.

²¹³ BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza*, 27.

²¹⁴ IBN ‘ARABI, *Taryûman al-Aswaq*, 98.

²¹⁵ *Ibíd.*, 101.

²¹⁶ PUERTA VÍLCHEZ, “*La belleza del mundo es la belleza de Dios. El núcleo estético del Irfan de Ibn ‘Arabi*”, 93.

²¹⁷ CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, 72.

²¹⁸ IBN ‘ARABI, *Taryûman Al-Aswaq*, 99.

8.3 *Tanzih i tashbih*

El terme Déu prové del mot sànscrit *dyaus* que significa “el que brilla a través”. Com la llum, sense deixar d’estar en tot, ho sobrepassa tot i sempre està per assolir. Déu és el més proper i a la vegada el més llunyà, el Totalment Altre.

Joan inicia l’Evangeli amb el convenciment que a “Déu, ningú no l’ha vist mai” (Jn 1, 18). Veure Déu és el desig de tot creient. En tot l’Antic Testament s’expressa l’anhel de veure Déu cara a cara²¹⁹ i és la mateixa tradició bíblica que manifesta la impossibilitat de copsar-lo del tot, manifestant la transcendència absoluta de Déu. Aquesta experiència de transcendència absoluta s’expressa en diferents relats bíblics: Moisès tan sols se n’adona que Déu s’ha fet present quan el veu marxar d’esquena (Ex 32,22); Elies es tapa la cara quan s’apropa Jahvé i no sent més que una veu (1 Re19,13). En tots aquests passatges es vol reflectir que Déu no és un objecte que es pot “mirar”, sinó un subjecte que es deixa trobar. A l’Antic Testament és a través d’experiències concretes com es fa experiència de Déu, “és sempre de manera mediata com es deixa reconèixer la majestat divina”²²⁰: l’esbarzer ardent de Moisès (Dt 4,12 i 4,15), o la brisa lleugera a Elies (1 Re 19,33). També hi ha un vel que protegeix la divinitat, vel que pot prendre l’aspecte de núvol, però que sempre ocultarà el que s’anava a revelar: vel a la cara de Moisès (Ex 34,33), les tenebres (Is 60, 2) fins el dia que el vel s’esberla (Is 25,7). La cortina del temple que tancava l’accés al Sant dels Sants, el *debir* del Temple, simbolitzava aquesta impossibilitat de veure a Déu cara a cara. Els jueus significaven així la incapacitat de buscar a Déu com si fos un objecte. La tradició bíblica veterotestamentària fa evident que Déu no es deixa trobar com un objecte, sinó que es dóna quan vol i en la mesura que vol.

Tampoc a l’Alcorà l’ésser humà és capaç de contemplar el Rostre de Déu. “A Ell, no El veuen les mirades, però Ell veu tot el que és visible” (Alcorà 6, 103). La teologia islàmica *mu’tazili*²²¹ denomina *tanzih*, incomparabilitat, a l’aspecte no-manifest d’Al·là, ja que és absolutament aliè a qualsevol similitud als éssers contingents. Si l’ésser humà es refia tan sols de la raó, el seu pensament analític i racional afirma que Déu no és comparable a res, Déu és incognoscible i transcendent (Alcorà 42, 11) i per tant s’assumeix la impossibilitat d’establir cap analogia amb Ell (*tanzih*). Tanmateix, l’escola islàmica *ash’ari*²²² accepta les descripcions antropomòrfiques de Déu recolzant-se en referències alcoràniques.

Per a l’al-Shaykh-al-akbar la imaginació permet concebre que en totes les criatures i en tots els fenòmens es pot contemplar el *wujūd* que es manifesta inequívocament en el món i que ens parla de la seva similitud (*tashbih*) i la seva auto-revelació en les coses creades. Els amants beneïts amb l’amor diví són capaços de combinar raó i imaginació en un equilibri apropiat que els propiciarà per comprendre que la Realitat última és transcendent i immanent alhora. El Mestre murcià comprèn l’Islam com una harmonia entre contraris: entre *tanzih-tashbih*, entre els elements sensibles i els elements espirituals, entre el que es mostra i el que resta velat. No en va la jove persa que causa la seva visió mística a la Ka’ba rebrà el nom de Nizam, Harmonia.

²¹⁹ Gn 32, 31; Nm 14, 14; Sal 16, 8; Is 6, 52, 8.

²²⁰ LEON-DUFOUR, Vol I, 107-108.

²²¹ Fundada per l’iraquíà Wasil bin ‘Ata al 748.

²²² Fundada l’any 936 per Abu l-Hasan al-Ash’ari.

Als escrits joànics és Crist qui permet superar la impossibilitat de veure Déu, doncs l'Unigènit és el mateix Déu. Jesús és el "Logos" (1,1 i 20,28), la Paraula de Déu. El "veure impossible" de l'AT és substituït pel fet de parlar d'Aquell que és la Paraula de Déu i que convida a escoltar. "Si el logos, constantement junt a Dios se ha convertido en el logos encarnado, el Hijo constantement vuelto hacia el Padre, es para hablar de ese Padre a través de unas expresiones y de unos gestos de hombre"²²³. El seu Fill únic ens ho ha explicat. Tan sols Ell podia fer-ho perquè, de fet, Ell és el mateix Déu i està íntimament lligat amb el Pare: "El que em veu a mi veu al Pare" Jn 14,9. Jesús és U amb el Pare. La relació de Jesús amb el Pare és una relació en què es produeix una identitat total de Jesús amb el Pare: "Jo estic en el Pare i el Pare està en mi" (Jn 14, 11) "Jo i el Pare som U" (Jn 10,30).

8.4 *Wahdat al-wujud*

El Amado está en él sin que lo sepa
El Amado está en mi y, no obstante, no lo está.
[...] El Amante es Dios²²⁴

Es Él (Dios) quien ama a través de los seres que existen. Es, pues, Él quien se manifiesta a todo ser amado y a la mirada de todo amante. No existe así sino un solo Amante en la Existencia universal (y es Dios), de forma que todo el mundo es amante y amado.

El mundo resulta ser un espejo para Dios en el que Él ve su Forma. Él sólo se ama a sí mismo²²⁵

El terme 'wujud' significa fonamentalment 'trobar' o 'ser trobat'. Al final del camí (la Via) sols Déu està present, tan sols es "troba" Déu²²⁶. Tota cosa adquireix el seu wujud perquè 'es trobada', és a dir percebuda per Déu.

Déu es troba més enllà de totes les qualitats i de tota criatura, que ni són Ell ni diferents a Ell, i es manifesta a través dels Noms. Les criatures no són idèntiques a Déu, sinó reflexes dels seus atributs. En la cosmovisió akbarí, el món sencer és el lloc de manifestació de l'Absolut. L'Amat estima a través de les criatures que Ell ha creat per a què el coneguin. No existeix, doncs, res més que un Amat que s'estima Ell mateix en les criatures, de manera que tot és Amant i Amat a la vegada. Tot és similar a Ell (*tashbih*) perquè tot és manifestació de Déu. Tanmateix és inaccessible, incognoscible i transcendent (*tanzih*). El *Shaykh* es mou constantment entre la identitat i la diferència. Cada entitat del món és idèntica al *wujud* i alhora és diferent del *wujud*. L'univers tot i que és diferent a Déu ens diu com és Ell. És l'auto-revelació (*tajalli*) de Déu, ens mostra a Déu igual que una imatge en un mirall: "El mundo resulta ser un espejo para Dios en el que Él ve Su forma. Él sólo se ama, pues, a Sí mismo". Les criatures reflecteixen l'Amor de Déu que és l'amor primordial, *hubb*, el que resideix originalment en el seu ésser. Aquest amor original produeix efectes benèfics i positius en els éssers que són el suport de l'aparició dels Noms divins. Cada Nom de Déu expressa alguna qualitat sobre la realitat de l'existència, de manera que cada un d'ells posseeix una entitat pròpia (*haqiqah*) que la distingeix de

²²³ LEON-DUFOUR, Vol I, 111.

²²⁴ *Ibíd.*, 254.

²²⁵ *Ibíd.*, 53.

²²⁶ SCHIMMEL, *Las dimensiones místicas del Islam*, 285.

la resta de Noms; però alhora cada un d'aquests Noms designa l'Essència recordant que tots provenen de la mateixa font.

L'Essència és una, encara que adopta diferents aspectes. El món pren diverses formes en funció dels Noms divins. "Cada un dels Noms divins afirma el seu propi significat, però el que afirma és immediatament negat per un Nom contrari que s'autoafirma"²²⁷. El Creador i les criatures provenen de la mateixa Essència, tot i que hi ha una distinció entre les criatures i Déu. La veritable naturalesa del món es manifesta en aquesta síntesi de contraris: Tot és U, la mateixa essència inalterable i eternament igual i alhora el Tot es manifesta en diferents fenòmens que canvien de forma en cada instant.

Joan inicia el capítol 15 amb un discurs de revelació formulat en llenguatge simbòlic: Jesús és el cep veritable. Joan recull la tradició profètica en la que la vinya (*kerem*²²⁸) s'identifica amb el Poble d'Israel, una figura col·lectiva, i li dona un sentit nou. Escull el terme grec *ámpelos*²²⁹, una planta única, per a designar la singularitat de Jesús com el cep veritable. El cep és un tot, una estructura vegetal amb una sèrie de parts interdependents e inseparables les unes amb les altres. Aquesta imatge de la natura la utilitza l'Evangelista per expressar "el vincle intrínsec dels creients amb el Fill únic"²³⁰. Els creients estan units a Jesús com una unitat; formen les sarments i el cep. De la mateixa manera que Jesús no pot fer res sense el Pare (5, 19-20) el creient no pot fer res sense el Fill. Les sarments han de romandre en el cep per a donar fruit. Si són tallats s'assequen i moren. Per la fe, els deixebles s'han convertit en "una" sola cosa amb Ell. Tot el nucli de la metàfora suggereix la necessitat d'orientar-se cap a Jesús i romandre-hi en Ell.

"En cierto sentido, es posible conocer a Dios y lo divino; però, en otro sentido, es imposible conocerlo: es posible conocer a Dios contemplando lo que le rodea, però es imposible conocerlo por lo que es en sí mismo"²³¹

Els pares Filocàlics²³² distingeixen entre Essència de Déu "el que és en Ell mateix" i les seves Energies "el que l'envolta". L'Essència, del grec *ousia*, fa referència a la dimensió inabarcable, la seva identitat més inaccessible. "Hablar de la Esencia de Dios significa respetar el misterio insondable de sus tres Personas, absolutamente inagotables e inaccesibles a las criaturas por su inmensidad"²³³. En canvi, sí comparteixen amb l'ésser humà les seves Energies, que és l'activitat de l'ésser. Les Energies divines són identificades amb l'Esperit Sant, ja que és Ell qui comunica a tota la Creació l'Amor que existeix entre Pare i Fill. Les Energies són Déu mateix en tant que Amor que s'expandeix i es reparteix, mentre que l'Essència és Déu en tant que es percep misteriós i insoldable en la seva immensitat. Els Pares filocàlics defensen l'experiència de la seva unió amb Déu. La unió no esdevé al final del camí, sinó que representa un inici que alhora és inacabable i interminable.

²²⁷ Cita de al-Qashani a IZUTSU, *Perplejidad metafísica*, 94.

²²⁸ *Kerem* en hebreu és el nom amb al que es designa tan la vinya com el cep.

²²⁹ No utilitza la traducció *ampelon* que significa un camp de vinyes.

²³⁰ LEON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, Vol. III, 134.

²³¹ Máximo el Confesor, Vol. VI, *Centurias sobre el amor*, IV, 7, 65, citat a MELLONI, *Los caminos del corazón*, 125.

²³² La filocàlia és una antologia de més de trenta monjos de l'Església d'Orient reunida per san Macari i per san Nicodem, l'Hagiorita, al segle XIX.

²³³ MELLONI, *Los caminos del corazón*, 127.

L'Esperit Sant és qui propicia aquesta unió de l'ésser humà amb Déu i ho fa a través de l'amor, encara que sense aconseguir-la mai del tot.

“El que ha entrado en el Templo del amor no conoce únicamente en parte a Dios Amor (1Co 13,9), sino que encontrándose con Él cara a cara, lo conoce y él mismo es conocido por Dios (1Co 13,12)”²³⁴

8.5 Déu és Amor

L'Islam no subratlla l'aspecte amorós i no es presenta com una religió de l'amor com el Cristianisme²³⁵. Tanmateix Ibn 'Arabi, comentant el nom de Déu al-Wadûd, l'Amorós i el que dóna permanència a l'amor, assenyala que Déu és Fidel, qui sempre estima, qui és permanent en l'amor. L'amor que Déu té per a les seves criatures no falla mai. El Shaykh pren com a referència algunes aleies coràniques per a referir-se a Déu com Amor: “Él es el Indulgente, el lleno de amor” (Alcorà 85,14) “Mi Señor es Misericordioso, el lleno de amor” (Alcorà 11, 90).

“Has de saber que la morada del amor es una distinción elevada y que el amor es el principio de la existencia universal”²³⁶.

“Del amor hemos nacido.
Según el amor hemos sido hechos.
Hacia el amor tendemos.
Al amor nos entregamos”²³⁷.

L'Absolut en la seva absoluta, en la seva trista solitud primordial, experimentà el desig de ser conegut. Aquest desig el condueix a crear el món com un mirall perquè reflectís les seves manifestacions (*tajalliyat*). La Misericòrdia divina concedeix existència a totes les criatures, la *rahma* és l'Intel·lecte Primer, el Càlam, el punt de partida, el principi que impulsa a l'Absolut en la seva absoluta a exhalar amb totes les forces el seu alè. L'Essència pura va retenir-lo fins que no va poder més i el món va aparèixer a través del seu alè ple de misericòrdia. L'Hàlit Misericordiós (*nafas al-Rahman*) és la substància que subjau en totes les coses i per mitjà d'ell les “entitats inmutables” es transformen en “entitats existents”²³⁸. Déu portà a l'existència les coses, en consideració a l'anhel dels Noms divins que es trobaven angoixats perquè cap ésser els pronunciava. Déu exhala la paraula *KuN*, *Sigués!*. També en la mentalitat semítica, paraula i realitat van unides. Quan Déu “diu”, realitza el que fa; la paraula de Déu crea el que proclama:

Nosotros somos, pues, la Palabra de Dios que no puede agotarse.[...]Palabra que es Jesús, y Espíritu que procede de Él, Espíritu que está asimilado al Aliento o Hábito (*nafas*).[...] Es, pues, por aliento como la vida se difunde²³⁹

²³⁴ NICETAS STÉTHATOS, Vol. VI, “Centurias sobre la Teología y la Economía”, I, 54, 91, citat a MELLONI, *Los caminos del corazón*, 136.

²³⁵ RAMON GUERRERO, “Avicena: sobre el amor”, 247.

²³⁶ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 36.

²³⁷ *Ibíd.*, 36.

²³⁸ CHITTICK, *Mundos imaginales: Ibn 'Arabi y la diversidad de creencias*, 36.

²³⁹ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 82.

Al principi existia
El qui és la Paraula.
La Paraula estava amb Déu
I la Paraula era Déu²⁴⁰.

L'amor de Déu s'ha manifestat enmig nostre quan ha enviat al món el seu Fill únic perquè visquem gràcies a ell²⁴¹.

Per l'amor entranyable del nostre Déu,
ens visitarà un sol que ve del cel
per il·luminar els qui viuen a les fosques,
a les ombres de la mort²⁴².

I és també per amor com Déu es dona a conèixer a través de la persona de Jesús, que és la Seva Paraula, i és en Ell on es condensa el desig de Déu de la salvació del món, per il·luminar a aquells que viuen a les fosques com ens canta Zacaries. L'amor del Pare és el que motiva l'enviament del seu Fill únic. "Déu és amor" (1Jn 4,7), "Déu és amor i el qui està en l'amor està en Déu i Déu en ell" (1Jn 4,12). També Sant Joan identifica l'amor amb l'essència de Déu. L'ésser humà és capaç d'estimar i estima: té amor. Déu no té amor; és l'Amor. Així com Déu no té ésser, sinó que és l'Ésser mateix, l'*Ipsum Esse* de sant Tomàs, i no es pot dir que tingui cap essència que no sigui aquest Ésser in-finit²⁴³, així mateix no és altra cosa que Amor: l'*Ipsum Esse* és l'Amor més gran. Com a la cosmovisió akbarí també per amor, Déu es dona a conèixer a través del seu Fill: "Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic" (Jn 3, 16). Creure en el Fill significa creure en l'amor revelat. Déu és i s'entrega, i és donant-se com comunica l'Ésser que és. Per ambdós autors Déu existeix amant i dona vida estimant.

Aquest desig de Déu de ser conegut/estimat es troba reflectit en la set infinita de les criatures que sospiren per retornar a Ell. Com el moviment cíclic respiratori, la diversitat de formes de l'univers són creades en l'exhalació i en la inspiració retornen a Ell, a la unitat eterna. "La Création, comme 'règle de l'être', c'est le mouvement prééternel et continué par lequel l'être est manifesté a chaque instant sous un revêtement nouveau"²⁴⁴. El sospir misericordiós es propaga a les criatures com l'aigua que flueix per un riu, renovant-se contínuament. L'Ésser diví descendeix vers les criatures i es manifesta en elles, i alhora el desig de les criatures vers la plenitud de la seva individualitat les fa ascendir vers Ell.

"La Création étant un enchaînement de théophanies sans qu'il y ait causalité d'une forme à l'autre, chaque création est le debut de la manifestation d'une forme, l'occultation d'une autre. Cette occultation, c'est le fana' des formes des êtres dans l'Être Divin unique; et, dans le même instant, leur baqa', leur surexistence, c'est leur manifestation en d'autres formes théophaniques"²⁴⁵.

També "la fe cristiana concep la vida intradivina com una relació extàtica (en continua expansió) entre les tres Persones. Cadascuna es busca i es troba en l'Altra

²⁴⁰ Jn 1, 1.

²⁴¹ 1Jn 4, 9.

²⁴² Lc 1, 78-79.

²⁴³ ROVIRA BELLOSO, *El Misteri de Déu*, 365.

²⁴⁴ CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 215.

²⁴⁵ *Ibid.*, 216.

de si, en un dinamisme continu de sortida i retorn, d'expansió i contracció, d'aparició i desaparició d'universos, ritme de l'Ésser que a la nostra petita escala es reconeix en l'onatge del mar, en els batecs del cor i a cada respiració”²⁴⁶. La nostra existència és aquest flux i reflux de l'amor de l'Ésser cap als éssers i dels éssers cap a l'Ésser, a cada instant del present té lloc l'encontre dels dos viatges. Aquest desig de Déu de donar-se a conèixer i d'entregar-se queda reflectit en l'anhel de l'Ésser humà. L'Ésser humà és captaire del Seu amor, s'hi sent necessitat, enyorat, enamorat i agraït.

“Ni mon Ciel ni ma Terre ne me contiennent, mais le coeur de mon croyant fidèle me contient”, cel·la parce que ce coeur est un miroir où se réfléchit chaque fois à l'échelle du microcosme la “Forme de Dieu” manifestée”²⁴⁷.

Quan l'Ésser humà està predisposat a rebre'l, el seu cor pren la forma de la modalitat en la que l'Ésser diví es manifesta en ell. El cor és el lloc on s'hi produeix la *mari'fa* de Déu, l'ull pel qual Déu es veu a Ell mateix.

També en el Nou Testament es posa de manifest que Déu es fa present en els éssers humans mitjançant els dons de l'Esperit (1Co 12, 4-11) i és a través de l'Esperit Sant com Déu “ha vessat el seu amor en els nostres cors” (Ro 5,5). L'Ésser humà que es deixa captivar per aquest amor posa el seu centre en Crist i no en ell mateix i esdevé una veritable comunió amb Ell: “Ja no sóc jo qui visc; és Crist qui viu en mi” (GA2, 20); i és des d'aquest descentrament quan s'estima als altres des de l'agape de Déu.

L'única manera d'aproximar-se a l'Amat és perseverar en la purificació del cor, el buidament (*fana'*) per anar assolint els atributs divins. “La purificación del siervo consiste en desembarazarse de todo rasgo de carácter que no sea admisible en él. [...] Dios ama a este ser una vez que se ha liberado de tendencias negativas como el orgullo, la tiranía, la jactancia, la arrogancia, la vanidad”²⁴⁸. L'amant que ha purificat la seva inclinació amorosa adherint-se al Camí de Déu, excloent qualsevol altre. Al-Urayabi, el seu primer mestre, li transmetrà la pràctica del *dhikr* tan sols recitant el nom diví d'Al·lah, a partir de qual podrà aconseguir l'estat de *'ubudiyya*, de servei humil i incondicional a Déu. Ibn 'Arabi expressa que en aquest estat l'amant experimenta una experiència d'unificació tal que s'hi arriba a l'estat de *baqa'*, la persistència en Déu, i que comporta el desbordament de l'amor (*al-'ishq*): “Sólo habla por amor por el amado. No tiene oídos más que por él y su mirada solo lo ve a él en cada cosa. Lo ve en toda forma y no ve nada sin proferir: ¡É!”²⁴⁹. “Feliços, els nets de cor: ells veuran Déu!” (Mt 5, 8).

8.6 De l'amor desinteressat, do gratuït, donador de vida.

L'Éros, l'amor platònic, està marcat per la força del desig, la pulsio i la passió. Per a Plató, allò que és diví és estimat per l'Ésser humà, però el diví no estima. Els déus grecs no estimaven, perquè tenien tot el que desitjaven. No tenien cap necessitat, i per tant no tenien cap desig ni aspiració a res. La filosofia grega

²⁴⁶ MELLONI, *El desig essencial*, 160.

²⁴⁷ CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 210.

²⁴⁸ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 145.

²⁴⁹ NYGREN, *Eros y agape*, 114.

visualitza la divinitat com a Primer Motor que es mou sense moure's, causa final que atrau i provoca amor i desig; però no estima.

L'amor cristià es revela en el moment de la donació total i absoluta de Jesús, el Logos de Déu, perquè és a la creu on s'evidencia el sentit més profund del que significa estimar: l'amor oblatiu, l'àgape. La Creu ensenya que no hi ha cap camí de l'ésser humà que vagi cap a Déu. És Déu qui es dirigeix a l'ésser humà.

L'Éros és desig i aspiració; l'àgape cristià és sacrifici i entrega. L'éros és una força ascendent (de l'ésser humà vers la divinitat); l'àgape descendent (de Déu vers l'ésser humà). L'éros és fruit de l'esforç de l'ésser humà; l'àgape és un do. L'éros és egocèntric i l'àgape desinteressat, donació total.

L'àgape és l'amor "espontaneo e inmotivado que se pone de manifiesto en la Cruz de Jesús"²⁵⁰. Tan sols l'amor que es caracteritza amb aquesta espontaneïtat i entrega pot anomenar-se àgape amb propietat. Per al cristianisme incipient, l'àgape no s'aplica a la relació de l'ésser humà vers Déu, sinó que se li atribueix el nom *pistis*. L'amor de l'ésser humà a Déu és tan sols una resposta a l'àgape de Déu. És Déu qui estima primer. "Estimats meus, estimem-nos els uns als altres, perquè l'amor ve de Déu; tothom qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu" (1Jn 4, 7). L'Amor pur, l'Amor veritable té el seu origen en Déu. Perquè Ell és Amor, emana la seva estimació dins nostre. L'Amor-Déu és en nosaltres i nosaltres en Ell. Tothom qui estima veritablement coneix Déu. "El qui està en l'amor està en Déu i Déu està en ell" (1 Jn 4, 17). Com en la paràbola de la vinya i les serments, cal unir-se a Déu per donar fruit. L'amor ens ve de Déu i és l'amor de Déu que ens farà obtenir un fruit ben abundós.

En la cosmovisió akbarí, ens movem en un altre tipus de llenguatge. Per parlar de l'amor de Déu, el *Shaykh* utilitza *hubb*, com a llavor o font original des d'on tot brolla; però també *'ishq* que fa referència al desig amorós i passional que envaeix l'home enamorat, de tal manera que no veu res més que el seu Amat. Encara que l'amor diví per excel·lència serà el de la *rahma*, la Misericòrdia que es manifesta en els éssers a fi de ser revelat per ells i per a ells. L'Hàlit del Misericordiós és el sospir de Déu manifestat dins dels éssers que aspiren a retornar a Ell. El *Muhyi l-din* planteja en el tercer capítol del *Tractat* que no són dos éssers que es cerquen i s'estimen, sinó un únic Ésser retrobant-se amb ell mateix. Les criatures no són res més que els llocs teofànics on Ell desplega els seus noms i els seus atributs. Déu és l'Amor en sí, la unió d'Amant, Amat i Amor.

També per *al Muhyi l-din* hi ha un amor que sols persegueix la pròpia satisfacció. És fruit d'un impuls egoista que tan sols vol el seu benefici. És l'amor cec: aquell amor de qui no sap assignar a cada cosa el valor que li correspon i estima igual una dona, que el poder, el diners o Déu.

El amor natural, por su parte, tiene su origen en el bienestar y en el beneficio [...] es únicamente por sí por lo que ama las cosas²⁵¹.

L'amor a Déu no és teleològic, no persegueix cap fi, sinó que es rep com un regal. L'ésser humà ignorant estima Déu per l'amenaça del càstig diví o bé per l'esperança de la recompensa. En canvi els amants gnòstics adoren a Déu amb tot el

²⁵⁰ *Ibíd.*, 119.

²⁵¹ *Ibíd.*, 99.

seu amor, sense ni esperar recompensa en el Paradís, ni témer el càstig de l'infern²⁵². L'amor sincer a Déu per al Mestre màxim ha de ser sempre un amor desinteressat, gratuït. Estimar a Déu per Ell mateix és l'amor espiritual per excel·lència. Aquesta mateixa idea la trobem en el poema de Rabi'at al-'Adawiya, una mística sufí del segle VIII, que diu així:

Oh, Dios mío! Si te adoro por miedo del infierno,
quémame en él.
Si te adoro por la esperanza del paraíso,
Exclúyeme de él.
Pero si te adoro sólo por ti mismo,
no apartes de mí
tu eterna belleza.²⁵³

Troblem moltes semblances també en un poema que la tradició ha atribuït a santa Teresa o a san Francesc Xavier, que diu així:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido:
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
[...]
No tienes que me dar porque te quiera;
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

8.7 Sentir-se perdonat

L'àgape cristià està constitutivament relacionat amb la capacitat de perdonar. "Perdonar" (terme compost pel prefix superlatiu "per" i el verb donar) significa donar sense mesura. Perdonar és lliurar-se sense esperar retorn. A la Bíblia, el perdó està reservat a Déu, no com un privilegi, sinó com una capacitat que supera la condició humana d'estimar, ja que nosaltres sempre estimem condicionalment²⁵⁴.

En el capítol 21 de l'Ev de Jn, Jesús ressuscitat es presenta a Pere sense recriminar-li la seva traïció, però li fa tres preguntes: "Pere m'estimes?" Aquesta triple insistència fa de contrapès a les tres negacions de Pere. L'interroga sobre el seu amor posant en evidència que el que va passar no l'ha oblidat. Perdonar per Joan no significa oblidar, sinó recordar d'una altra manera, reelaborar el fet, interpretar-lo de nou. Preguntar-li per la seva estimació és una invitació a què ell també reelabori el seu fracàs. La seva tristesa ha d'esdevenir un punt de partida per a un compromís més profund: Jesús correspon a la confessió de Pere confiant-li una missió molt important, la de ser aquell que vetlla per les seves ovelles amb la condició que les estimi com Ell estima. La figura de Jesús-Messies és la del Bon Pastor, aquell que enrobusteix les ovelles febles, cura les malaltes, embena les que s'han trencat la pota, recull les disperses i busca les que s'han perdut (Ez 34, 4). El Bon Pastor és qui dóna la vida per les seves ovelles. Estimar significarà donar la vida

²⁵² IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 185.

²⁵³ PANIKKAR, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, 206.

²⁵⁴ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 64.

per elles, tal i com ho va fer Jesús, l'Evangeli anuncia que també Pere morirà entregant la seva vida.

Per a l'Islam, Déu és *al-Tawwab*, el que torna o "Aquell-que-no-deixa-mai-de-tornar". Com diu l'Alcorà: "Al·là, accepta sempre penediments dels Seus servents, els seus esclaus i adoradors. Sap perdonar els penedits" (9, 104), "Per què Déu, Al·là, perdona molt i és Compassiu" (9, 91). Ibn 'Arabi comenta aquestes sures interpretant que és Déu mateix qui torna sempre cap al seu servent cada cop que ha comés un acte que l'allunya d'Ell (pecat, desobediència o transgressió). Tal és l'actitud que pren el servent quan ha estat agredit o ha rebut un dany d'algun altre semblant a ell i sense rancor s'aproxima a ell. Serà llavors anomenat *al-tawwab*, el que torna, i d'aquesta manera és com s'apropa a Déu. És perquè Déu sempre hi és, sigui quin sigui l'estat en el que un es troba, que sempre es pot tornar a Ell. A través del penediment el deixeble s'apropa més a Déu. Perquè la Misericòrdia divina és gratuïta (*rahma al-imtina*), imparcial i desinteressada; s'aplica a totes les criatures sense esperar que aquestes s'ho mereixin.

Dios se describe también poseyendo el deseo ardiente de su siervo, y teniendo una alegría y un amor más intensos, cuando acude a Él por el arrepentimiento²⁵⁵.

L'experiència del penediment és similar: Jesús-Déu és qui pren la iniciativa i ho fa perquè estima i és compassiu i misericordiós. Déu és qui perdona. El servent, el deixeble ha de prendre una actitud humil de penediment i, tot i que recaigui una i altra vegada, Déu el perdona sempre, hi torna sempre per perdonar-lo i no es cansa mai. Aquest fet suscita en el deixeble, en el servent, en l'amant, un amor proporcional a la misericòrdia rebuda. Alhora se li exigeix que ell ha de perdonar al seu semblant, al germà. I és penedint-se i perdonant com s'apropa a Déu.

"Si tú eres, pues, de los que perdonan una mala conducta de alguien hacia ti, Dios vuelve a ti perdonando"²⁵⁶.

8.8 El Deixeble Estimat i Ibn 'Arabi, testimonis (*shahîd*) de l'amor de Déu.

Sant Joan i Ibn 'Arabi són testimonis d'una experiència de fe que no pot ser demostrada, tan sols creguda i viscuda: "la visió immediata d'una realitat que no pot ser ni empíricament ni racionalment provada"²⁵⁷. Tots dos autors han experimentat un amor rebut com a do totalment gratuït que els ha trasbalsat i transformat.

No se testimonia un teorema geométrico, se demuestra. No se testimonia un axioma matemático, se postula. No se testimonia cualquier hecho accesible a los demás; se pone en evidencia. No se testimonia un conocimiento adquirido, se indica. Se testimonia sólo aquello que es inaccesible al que escucha desde fuera del testimonio mismo²⁵⁸.

A l'Evangeli de Joan el Deixeble Estimat, l'autor ímplit, apareix com el testimoni per excel·lència de Jesús de Natzaret²⁵⁹. L'amor diví, l'amor de Déu-Pare, l'amor agàpic, el deixeble l'ha conegut a través del Crist. És al capítol 21 de l'Evangeli

²⁵⁵ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 97.

²⁵⁶ IBN 'ARABI, *Tratado del Amor*, 144.

²⁵⁷ PANIKKAR, *De la mística*, 92.

²⁵⁸ PANIKKAR, *Mito, fe y hermenèutica*, citat a POU, *El Discípulo amado*, 23.

²⁵⁹ POU, *El Discípulo amado*, 13.

quan finalment el Deixeble Estimat reconeix a Jesús com a Senyor, perquè no és fins que Jesús torna al Pare que reinterpreta tota la seva vida i comença a revelar allò que ha vist i cregut. Sant Joan ens presenta al Deixeble Estimat com el prototipus del deixeble: el seu paper és el del mediador, qui percep la presència de Jesús ressuscitat i la dóna a conèixer.

El Deixeble Estimat reconeix a Jesús present, tot i la seva absència, i en dóna testimoni per a què els altres creguin. A l'epíleg és a on establirà l'estatus de la gran tasca joànica: donar testimoni a partir del mateix Evangeli (Jn 21,24).

Per a Sant Joan, Jesús ve a donar testimoni de qui li ha enviat - el Pare - i el Deixeble Estimat dóna testimoni de Jesús. Creure voldrà dir ser estimat. Aquesta és l'experiència fundant de tota la presentació cristològica de l'Evangeli de Joan: Jesús és estimat sense límits pel Pare. El sentir-se estimat genera en Jesús una confiança també il·limitada. Per Joan, creure és acollir l'Amor (1 Jn 4, 16). Tot l'Evangeli encoratja a sentir-se estimat per Déu, deixar que el seu Amor penetri en els cors dels éssers humans i que aquest amor vagi transformant al lector:

“El Discípulo Amado, mediante su escrito, tiene la misma función del Espíritu Santo, haciendo posible que se dé en el lector el acontecimiento simbólico que le lleva a conocer a Jesús, como presencia oculta, que se le revela en su drama humano, transformándole su identidad y convirtiéndole en testimonio”²⁶⁰

Ibn 'Arabi esdevé testimoni després d'un llarg procés que inicia de ben jove. Estudia totes les ciències sagrades, de de les doctrines metafísiques i cosmològiques, a la ciència de les lletres i els nombres. Tot plegat acompanyat de la constant pràctica de la pregària, el dejuni, la meditació i els recessos que l'aproparan a visions i premonicions. Transmet les seves vivències i intuïcions als seus deixebles als que convida a invocar a Déu permanentment i sentir-se en la seva presència en tot moment i en qualsevol lloc. La pràctica del *dhikr* va obrint el cor, assaborint aquest amor diví en la mesura que se'l fa seu, que s'identifica amb ell, de manera que visualitza la mirada atenta del Misericordiós i reconeix la seva Bellesa arreu. Recomanava als seus deixebles fer humilment l'examen de consciència cada dia al finalitzar la jornada per anar polint el cor d'egoïsmes, odis i mesquineses a fi d'anar emergint en ell tots els Noms divins. Immers en la perplexitat, percep la vibració de l'Absolut en el seu propi ésser. Durant el curs d'una invocació es va sentir cridat a ser el “Segell de la Ciència Muhammadí”; en definitiva a ser el servent més pur i autèntic de Déu. Una entrega confiada a Déu amb total i absolut convenciment que la seva vida estava en mans i formava part de l'Hàlit del Misericordiós.

El *Muhyi l-din* es va sentir cridat a transmetre aquesta experiència d'entrega absoluta i alhora de certesa de sentir-se conduït per Déu. “La finalidad de los escritos de Ibn Arabi es orientar, guiar hacia una Realidad vivencial, conocida por revelación”²⁶¹. Per això, al final de la seva vida, es dedica a revisar la seva gran producció literària, la *siyaha*, que recull tot el que havia estat inspirat a partir de les seves experiències i sobretot de la seva peculiar relectura de l'Alcorà. Els més de vuit-cents llibres els va deixar de legat al seu fill, però també a tots els musulmans del *Mashriq* i el *Magrib*. Ho confiava a totes les persones dels quatre punts de

²⁶⁰ POU, *El Deixeble Estimat*, 113.

²⁶¹ BENEITO, “La doctrina del amor en Ibn 'Arabi”, 3

l'horitzó i de tots els temps. La intenció d'Ibn 'Arabi era adreçar-se a tothom. No pretén adoctrinar sinó donar testimoni (*shahîd*)²⁶². El seu testimoniatge ha arribat a nosaltres, nou segles després.

El propòsit d'aquests dos grans Mestres és fer descobrir a l'ésser humà allò que és i està cridat a ser per iniciativa divina. Conviden a cercar les possibilitats d'amor que cadascú porta dins seu. A mostrar que hem estat creats per estimar i éssers estimats. El seu testimoniatge implica una conversió i una maièutica.

²⁶² ADDAS, "La experiència y la doctrina del amor en Ibn 'Arabi", 2.

9 CONCLUSIONS

L'amor va ser un tema de controvèrsia en el sufisme del primer període. Els musulmans més ortodoxos no acceptaven la *mahabba* més que com a obediència a Déu. El veritable amor consistia única i exclusivament en obeir a l'Amat. El desig també era motiu de discòrdia. Alguns sufís consideraven que no es podia mostrar desig per qui no era absent, ja que "Déu està més pròxim que la vena jugular" (*Alcorà* 50,16). En canvi altres defensaven que el veritable *shawq* no té fi. Quant més s'aproxima l'amant a l'Amat més desitja conèixer-lo i confondre's amb Ell. A partir del segle X es va introduir la paraula 'ishq, l'amor apassionat, que descriu l'enamorament entre dos amants, per expressar la relació amb Al·là. Molts es van oposar a aquesta idea d'apropar-se a Déu amb un desig carnal, sensual i apassionat. Sembla ser que va ser Nuri qui va introduir l'ús d'aquest mot.

Ibn 'Arabi utilitzarà 'ishq i *hawà* per a referir-se a una vivència extraordinària, un esdeveniment diví, que va prendre en la seva imaginació una forma corporal, la primera vegada que viatjà a Síria. Experimentà, llavors, un amor foll, de passió desmesurada: "sientes un afecto intenso ('ishq), una pasión penetrante (*hawà*), un deseo ardiente (*shawq*), un poder del amor (*garam*), un agotamiento total (*nuhul*), una imposibilidad de conciliar el sueño y de saborear la comida. No sabes en quién ni por quién ocurre. Tu amado no se muestra a ti de una manera clara. Esta es la gracia más deleitable que yo haya sentido por experiencia propia".²⁶³ Aquesta experiència va ser totalment inesperada. No la va cercar, sinó que li va ser entregada gratuïtament. Fruit d'aquesta experiència trasbalsadora neix el capítol 178 del *Kitab al-Futuhât al-Makkiyya*, el *Tractat de l'Amor*. La seva doctrina sobre l'amor es veurà reflectida en diverses obres. Claude Addas les cita: "No sólo el *Turjumân al-ashwâq* y la mayor parte del *Diwân al-ma'arif* ("La recopilación de los conocimientos"), sinó también numerosos pasajes del *Kitab al-Tajalliyât* ("Libro de las manifestacions") y del *Tâj al-rasâ'il*.[...] Finalmente, el capítulo 178 de las *Futûhât* desarrolla el tema de forma extensa"²⁶⁴. El que expressa en totes elles és la seva experiència mística infinita²⁶⁵.

Davant la complexitat d'expressar l'inexpressable -les seves trobades amb l'absolut- Ibn Arabi recorre al símbol de l'epitalami²⁶⁶. Claude Addas l'anomena la "mística nupcial" (Braumystic)²⁶⁷. L'amor entre els esposos és un símbol arquetípic molt antic que ja el *Càntic dels càntics* utilitza per expressar la cerca i la unió de l'ésser humà amb Déu. L'esposa/estimada/l'amant que cerca l'estimat/espòs/l'Amat és imatge de l'anhel de l'ànima que cerca Déu. "Los místicos, dice Ibn 'Arabi, no pueden traducir sus misteriosos sentimientos espirituales. Sólo pueden, indicarlos simbólicamente a aquellos que ya han empezado a experimentar algo

²⁶³ Ibn'Arabi, *Tratado del Amor*, 41.

²⁶⁴ ADDAS, "La experiencia y la doctrina del amor en Ibn'Arabi", 4.

²⁶⁵ LÓPEZ-BARALT, "Los lenguajes infinitos de SJC e Ibn 'Arabi", 473

²⁶⁶ Del grec ἐπιθαλάμιος, nupcial.

²⁶⁷ ADDAS, "La experiencia y la doctrina del amor en Ibn 'Arabi", 1.

semejante”²⁶⁸. Per al-Shaykh la metàfora, la paradoxa, l’elipsi, són l’única forma d’aproximar-se al Misteri sense destruir, ni desvirtuar la seva essència.

En escriure el *Tractat de l’amor* i el *Tarjûman Al-Aswaq* pren com a referència les mítiques composicions preislàmiques que sobre l’amor ‘udhri existien en la literatura àrab²⁶⁹. El *Tractat*, com el *Collar* i altres *nasibs*, detallen de forma minuciosa quina és l’essència d’aquest amor, quines són les seves causes, les diferents maneres com es pot denominar, els efectes que causa en els amants; tot plegat assaonat amb bells poemes que il·lustren els seus sentiments més profunds. En el *Collar*, Ibn Hazm parteix de la seva pròpia experiència i de la dels enamorats que han anat coneixent en la seva vida, explicant anècdotes per fer més vivencial el text. No obstant, pel *Muhyi l-din*, aquestes anècdotes no són banals exemples de seducció i festeig; sinó models a seguir, exemples de vida dels grans mestres (homes i dones) seguidors de la via espiritual (*tariqa*), veritables servents, fidels d’amor a Déu.

Ibn Hazm senyala dos tipus d’amor: l’amor carnal (natural) propi de l’amant que sols busca el plaer en ell mateix, i l’amor pur de qui desitja el bé de l’estimada, que és essencialment diví (espiritual). La finalitat de l’amor espiritual guarda relació amb l’amor natural. Altrament per a Ibn ‘Arabi no hi ha contradicció entre l’amor natural i l’espiritual “el uno lleva al otro y en él revierte, como dos émbolos con un circuito común”²⁷⁰. La seva doctrina de l’amor és l’harmoniosa síntesi de contraris: presència i absència, unitat i multiplicitat, interior i exterior, immanència i transcendència, tot al mateix temps. Tan sols qui pugui combinar raó i imaginació podrà accedir aquesta comprensió de la realitat i superar la perplexitat de la paradoxa.

Yo soy aquel a quien amo
Y aquel a quien amo, ¡soy yo!
[...] La meta del amor en el hombre es la unión.
La unión de dos espíritus es la unión de dos cuerpos...²⁷¹

L’amor natural esdevé símbol al·legòric de l’amor espiritual, perquè a Déu no se’l pot contemplar, ni estimar en sí -la seva essència supera totes les formes i totes les manifestacions- tan sols es pot contemplar i estimar d’una manera indirecta. L’ànima reconeix l’Amat en una forma física. No és un senyal identificat pels sentits, sinó per la intuïció. Aleshores veu al seu Senyor, sota aquesta imatge que tan sols pot percebre amb les seves capacitats internes i no pot més que estimar-la per ella mateixa. És un Amor físic, perquè el contempla i l’estima des d’una imatge física concreta, i simultàniament és un amor espiritual. Tot és imatge de Déu. L’Absolut i el món són el mateix i al mateix temps oposats un a l’altre; sí i no.

L’Evangeli de Joan sosté que tota persona és estimada per Déu d’una forma singular i única. El Deixeble Estimat reconeix com la Bellesa i l’Amor de Déu es fan visibles en la pluralitat dels éssers únics, irremplaçables, limitats, i en cada un d’ells és refracta l’Amor del Pare: “Nosaltres hem conegut l’amor que Déu ens té i hi hem

²⁶⁸ LÓPEZ-BARALT, “Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn ‘Arabi de Murcia”, 476.

²⁶⁹ Durant la seva adolescència, a la ciutat de Sevilla, va ser format intel·lectualment per preceptors personals que el van introduir en el saber de l’època.

²⁷⁰ IBN‘ARABI, *El Intérprete de los Deseos*, 58.

²⁷¹ IBN ‘ARABI, *Tratado del Amor*, 96.

cregut. Déu és amor; el qui està en l'amor està en Déu, i Déu està en ell" (1Jn 4, 16). Per això, Jesús proferia: "Tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu" (Mt 25, 40). En l'amor als altres, sobretot als més pobres i desvalguts, es posa de manifest l'autèntic amor que no es replega cap a un mateix, sinó que es lliura gratuïtament igual que s'ha rebut. També Jesús estima a tots els éssers humans perquè en ells hi veu a Déu que és Amor. "L'experiència de Déu obre més i més a aquesta comunió universal, on no té cabuda cap tipus d'exclusió ni de discriminació. No hi ha res per a defensar i tots són per ser estimats"²⁷². L'amor assumit en el cristianisme com un abandó total implicarà un compromís personal de l'ésser humà amb el món. L'amor s'entén com un regal de Déu. És perquè Déu estima que l'ésser humà és capaç d'estimar. La iniciativa sempre és de Déu. Accedir a aquest Amor no es deu a l'esforç i la voluntat humana, sinó a la gràcia divina. És un do, no una adquisició. Per Ibn'Arabi, quan els éssers humans estimen, no estimen a cap altre que no sigui l'U. Estimen l'única Realitat Divina (*'ayn al-haqq*) a través de les seves epifanies.

Ibn Hazm viu l'amor a partir de la bellesa de la dona estimada. És el conjunt de les seves gràcies el que desperta el seu delit espiritual²⁷³. L'amant queda absort pels seus encants i desitja unir-se a ella per amor. Ibn Hazm no concep aquesta bellesa com a purament estètica, sinó que li atribueix un significat espiritual, ja que Bellesa és un dels Noms d'Al·là, segons el *hadith* "Déu és Bell i estima la Bellesa". De manera paral·lela al *Càntic dels càntics*, la bellesa física i l'espiritual es fonen: l'estimada és bella perquè és amor ple de delícies (Ct 7, 7). Des de la bellesa de *Nizam, al-Shaykh al-akbar* també contempla la Bellesa divina. *Nizam*, és la imatge del irrepresentable, l'emanació de l'essència divina, l'epifania de la divinitat. Per això, amor i bellesa són inseparables per al místic murcià. La Bellesa és la font principal, inesgotable, "causa eficiente del amor, ya que es amada en sí misma (*mahbûb li dhâtihi*). De ahí se deduce que Dios, que es bello, se ama a Sí mismo"²⁷⁴ tal i com diu el citat *hadith qudsî*. La Bellesa té la capacitat de fer-nos sortir de nosaltres mateixos. "Té el poder d'asserenar-nos, de reconciliar-nos, d'alliberar-nos dels nostres foscos remolins i d'unificar-nos elevant-nos per damunt de nosaltres mateixos"²⁷⁵. La bellesa ens transporta fora de nosaltres mateixos cap a la Bellesa, que és la teofania per excel·lència²⁷⁶, perquè el seu poder és un poder espiritual. La Bellesa condueix a l'amor perquè desvetlla en l'ésser humà la nostàlgia de l'Amor espiritual. La nostàlgia només és possible quan hi ha presència i absència alhora. Només sentim nostàlgia d'allò que ja tenim: de l'essència de l'Absolut que impregna tots els éssers. Sentim nostàlgia perquè no som més que una existència relativa (*wujud idafi*), un aspecte concret de l'Existència absoluta, un determinat Nom diví. Déu existeix en cada cosa particular, designat per un nom particular, com essència de la cosa. Així, de criatures n'hi ha de belles i de lletges i totes elles són manifestacions divines. "Nada es fundamentalmente, o sea como existencia, ni bueno ni malo, porque cada cosa como Existencia, es una manifestación particular de lo Absoluto"²⁷⁷. Déu és present arreu i no hi ha res que no El manifesti; fins i tot

²⁷² MELLONI, *L'U en la multiplicitat*, 447.

²⁷³ IBN HAZM, *El Collar de la paloma*, 129.

²⁷⁴ ADDAS, "La experiencia y la doctrina del amor en Ibn 'Arabi", 3.

²⁷⁵ IBN 'ARABI, *Taryûman Al-Aswaq*, 89.

²⁷⁶ CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 180.

²⁷⁷ ISUTSU, *Sufismo y taoismo*, 214.

en la criatura que resulta repugnant o en allò més monstruós. La Bellesa divina és present arreu perquè tot és manifestació de Déu i és Ella la que mobilitza la imaginació del “fidel d’amor” per reconèixer l’amor de Déu que emana de tota la Creació.

La “mística epitalàmica” també és present en el *Càntic Espiritual* i la *Noche Oscura* de San Joan de la Creu. En totes dues obres es pren com a referència el *Càntic dels càntics*, així com poemes dels místics sufís. Les similituds del *Tarjûman Al-Ashwaq* i del *Tractat* són abundants i significatives²⁷⁸. Al *Càntic Espiritual*, Sant Joan de la Creu utilitza la mateixa al·legoria que a l’*Interprete de los Deseos*: “els esposos que se buscan son Dios y el alma en coloquio místico”²⁷⁹. A San Joan de la Creu, com a Ibn ‘Arabi la font d’energia que desencadena el moviment de l’esperit, l’estimada, és un acte del mateix Déu “un don, una llamada, una gracia”²⁸⁰. Tant al *Càntic* (estrofes I-XII), a la *Noche oscura* (I-IV), al *Càntic dels càntics*, o al *Tractat de l’amor* l’acte humà que promou la sortida de l’estimada/estimat (l’ànima) és el desig que cerca la unió amb l’Espòs/Amant (la unió amb Déu). Aquest anhel apareix explícitament com un acte de Déu. “Es el Deseo que Dios tiene de la criatura y el Deseo que la criatura tiene de Dios, que es en realidad el Suspiro epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo”²⁸¹. No obstant, Ibn ‘Arabi hi va més enllà en la seva interpretació. L’ànima pren consciència que estima Déu no per ella mateixa, sinó per Ell mateix. Estima tots els éssers perquè en tots ells veu a Déu; però no contempla a Déu a través dels seus ulls, sinó que ella mateixa és l’esguard des d’on Déu els veu. La visió que l’ànima té del seu Senyor és la visió que Ell té d’ella. “En realitat l’ésser qui sospira de nostàlgia és al mateix temps l’ésser vers qui la nostàlgia sospira”²⁸². No són dos éssers diferents i heterogenis, sinó un ésser retrobant-se amb ell mateix. Ell és qui busca i qui és buscat, qui estima i qui es estimat, l’amant i l’Amat.

Al posar en connexió el *Tractat de l’Amor* i l’*Evangeli de Joan* he tractat de fer-ne no sols una assimilació conceptual, sinó també cordial, la que passa pel cor: “Si el text inspirat no ens parla, si no ens diu res, qualsevol exploració racionalista no és res més que una forma de matar el text”²⁸³. El que aquí he expressat és el que el text m’ha dit a mi, el que he vislumbrat jo en ell; en definitiva, el que he entès i m’ha estat significatiu. Com diu Pablo Beneito, la lectura d’una escriptura contemplativa és a la vegada una contemplació del text, i “ésta, en conseqüència, está sujeta al alcance de la visión del traductor y teñida de la coloración de sus lentes”²⁸⁴. “*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. “Tot el que es rep, es rep segons la forma del recipient”²⁸⁵.

²⁷⁸ Segons Luce López-Baralt el misticisme musulmà va ser conegut a la península a través de traduccions realitzades a l’inici de l’Edat Mitjana. A “Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn ‘Arabi de Murcia”, 477.

²⁷⁹ *Ibid.*, 473.

²⁸⁰ URBINA, *Comentario a la Noche Oscura*, 19.

²⁸¹ CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, 175.

²⁸² CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*, 164.

²⁸³ PANIKKAR, *De la mística*, 72.

²⁸⁴ BENEITO, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabi*, 6.

²⁸⁵ *Ibid.*, 72.

BIBLIOGRAFIA

- 'ABD AL KARIM AL-YILI, *El hombre universal*, Madrid: Mandala Ediciones 2001
- "Del desvelamiento (*tajalli*) de los nombres divinos" [en línea], Webislam, comunidad virtual. Publicat el 7.8.2010. <http://www.webislam.com/articulos/39538-del_desvelamiento_tajalli_de_las_actividades_divinas_alafal.html> [Consulta: 4 setembre 2012].
- ADDAS, C., *Ibn 'Arabi et le voyage sans retour*, París: Éditions du Seuil 1996.
- *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo* (Traducción de Alfonso Carmona), Murcia: Editora Regional de Murcia 1996.
 - *Ibn 'Arabi ou la quête du souffre rouge* (Collection "Bibliothèque des Sciences humaines"), París: Gallimard 1989.
 - *Los dos horizontes: textos sobre Ibn 'Arabi*, Murcia: Editorial Regional de Murcia 1992.
 - "Expérience et doctrine de l'amour chez Ibn Arabî" [en línea], Simposi de Muhyiddin Ibn 'Arabi Societat celebrat sota el títol "*El servei de l'amor*", Oxford, 4-6 de maig de 2002. <<http://www.ibnarabisociety.org/articles/ddelamour.html>> [Consulta: 21 novembre 2011].
 - "La experiencia y la doctrina del Amor" [en línea], revista *Alif Nûn*, Nums. 55 (diciembre de 2007) i 56 (enero de 2008) <<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA55%20Dic.07/ExperienciaDoctrinaAmorIbnArabi.html>> [Consulta: 23 novembre 2011].
- AUSTIN, R., "The lady Nizam, an image of love and Knowledge" [en línea], This paper was first presented at an annual symposium of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society and published in Volume VII of the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. <<http://www.ibnarabisociety.org/articles/nizam.html>> [Consulta: 6 març 2012].
- BELLVER, J., "Sobre el significado de la palabra islam" [en línea], Webislam, comunidad virtual. Publicat el 8.7.2011. <http://www.webislam.com/articulos/61972-sobre_el_significado_de_la_palabra_islam.html> [Consulta: 2 juliol 2012].
- BENEITO, P. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Murcia: Editorial Regional de Murcia 2005.
- I GARRIDO, P. (eds.), *El viaje interior entre oriente y occidente: La actualidad del pensamiento de Ibn 'Arabi*, Madrid: Mandala Ediciones 2008.
 - "La doctrina del amor en Ibn al-Arabi. Comentario del nombre divino al-Wadd" [en línea], Anales del Seminario de Historia de la filosofía. Publicat el 23.04.2011: <http://www.webislam.com/articulos/61362-la_doctrina_del_amor_en_ibn_alarabi_comentario_del_nombre_divino_alwadd.htm> [Consulta: 6 juliol 2012].
 - "El lenguaje de las alusiones simbólicas en el sufismo según Ibn 'Arabi" [en línea], Webislam, comunidad virtual. Publicat el 23.6.2008: <http://www.webislam.com/articulos/33799-el_lenguaje_de_las_alusiones_simbolicas_en_el_sufismo_segun_ibn_arabi.html> [Consulta: 19 juliol 2012].
- Bíblia Catalana Interconfesional*, Barcelona: Claret 1999.

- BORRELL, A. (ed.), *Joan de la Creu, avui. Actes del I Congrés d'espiritualitat*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1992.
- BROWN, R.E., *La comunidad del discípulo amado: Estudio de la eclesiología joànica*, Salamanca: Sígueme 1983.
- BURCKHARDT, T., *La civilización hispano-árabe*, Madrid: Alianza Editorial 2001.
- CHITTICK, W., *Mundos imaginales: Ibn al-'Arabi y la diversidad de creencias*, Madrid: Mandala Ediciones 2003.
- CHODKIEWICZ, M., "El Corán en la obra de Ibn 'Arabi" [en línia], Editorial Regional de Murcia <http://www.webislam.com/articulos/35624-el_coran_en_la_obra_de_ibn_arabi.html>[Consulta: 6 setembre 2012].
- COMADIRA, N., FERRER, J. (traductors), *Càntic dels Càntics de Salomó*, Barcelona: Fragmenta 2013.
- CORBIN, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, París: Éditions Médicis-Entrelacs 2006.
- *Historia de la filosofía islàmica*, Madrid: Editorial Trotta 1994.
- DE ZAYAS, R., *Ibn 'Arabi de Murcia. Maestro de Amor, santo humanista y hereje*, Còrdova: Editorial Almuzara 2007.
- DURAND, G., "Exploración de lo imaginai"(Enrique Eskenazi, traductor) [en línia], Spring 1971, incluído en Working with Images, Spring 2000. Publicat al Centre virtual Enrique Eskenazi <<http://homepage.mac.com/eeskenazi/simbolismo.htm>>[Consulta: 14 juliol 2012].
- El Corán* (versió de Julio Cortés), Barcelona: Editorial Herder 2005.
- ERNST, C.W., *Sufismo: Una introducción esencial a la filosofía y a la práctica de la tradición mística del islam* (traducció de Joan Carles Guix), Barcelona: Oniro 1999.
- GALMÉS DE FUENTES, A., *Ramon Llull y la tradición árabe*, Col. Biblioteca General, número 22, Barcelona: Quaderns Crema 1999.
- GUICHARD, P., *Al-Andalus. 711-1492: Une histoire de l'Espagne musulmane*, Millau: Fayard/Pluriel 2011.
- IBN 'ARABI, *Los sufíes de Andalucía, Málaga*: Ed. Sirio 2007.
- *Traité de l'Amour* (introducció, traducció i notes de Maurice Glotón). París: Editions Albin Michel, S.A. 1986.
 - *Tratado del Amor* (versió castellana de Alfonso Colodrón), Madrid: Editorial Edaf 2002.
 - *Tratado de la Unidad*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta editor 2004.
 - *Les illuminations de la Mecque/ Al-Futûhât al-Makkiyya* (introducció, traducció i notes de Michel Chodkiewicz), París: Editions Albin Michel, S.A. 1997.
 - *Las iluminaciones de la Meca* (introducció, traducció i notes de Víctor Palleja de Bustinza), Madrid: Siruela 1996.
 - *Las iluminaciones de la Meca*, Col. El Árbol del paraíso 5, Madrid: Siruela 2005.
 - *Taryûman Al-Aswaq, El Intérprete de los Deseos* (traducció i comentaris de Carlos Varona Narvió), Col. Ibn 'Arabi, Múrcia: Editorial Regional de Murcia 2002.
 - *Los engarces de las sabidurías* (traduït per Andres Guijarro), Madrid: Edaf 2009.

- *El secreto de los nombres de Dios* (introducció, traducció i notes de Pablo Beneito), Múrcia: Editorial Regional de Murcia 1997.
- IBN HAZM, *El Collar de la paloma* (Versió i introducció d' Emilio García Gómez), Madrid: Alianza editorial 2012.
- IZUTSU, T., *Sufismo y taoismo: estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Ibn 'Arabi, Col. El Árbol del Paraíso, Volum 10, Madrid: Siruela 2004.
- *Sufismo y taoismo: estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Laozi y Zhuangzi, Col. El Árbol del Paraíso, Volum 11, Madrid: Siruela 2004.
- L'Alcorà (traducció i introducció per Mikel de Epalza), Barcelona: Editorial Proa 2002.
- LEON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, Jn 1-5, Vol I, Salamanca: Sígueme 1992.
- *Lectura del Evangelio de Juan*, Jn 5-12, Vol II, Salamanca: Sígueme 1992.
- *Lectura del Evangelio de Juan*, Jn 13-17, Vol III, Salamanca: Sígueme 2001.
- *Lectura del Evangelio de Juan*, Jn 18-21, Vol IV, Salamanca: Sígueme 2004.
- LÓPEZ-BARALT, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid: Hiperión 1990.
- "Los lenguajes infinitos de SJC e Ibn 'Arabi de Murcia"[en línia], (Alan M. Gordon i Evelyn Rugg editors), *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado del 22 al 26 de agosto de 1977*, Toronto: Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980 (Pàgines 473-78).
Centro Virtual Cervantes
<http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_007.pdf> [Consulta: 7 octubre 2013].
- "San Juan de la Cruz: ¿Poeta del amor divino o poeta del amor humano?"[en línia], *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado del 22 al 26 de agosto de 1977*, Toronto: Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980 (Pàgines 473-78), Centro Virtual Cervantes
<http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_007.pdf> [Consulta: 7 octubre 2013].
- LORCA, P. "El ígneo amor: simbolismo amoroso en El collar de la paloma de Ibn Hazm"[en línia], *Revista Hoja de Ruta*, Num 11, Septiembre 2011
<http://www.hojaderuta.org/pdf.php?id_texto=201&id_revista=21> [Consulta: 27 juny 2013].
- LOZANO ALONSO, M.B., "La experiència existencial en San Juan de la Cruz" [en línia], *Actas Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, celebrado del 22 al 26 de agosto de 1977*, Toronto: Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, Centro Virtual Cervantes
<http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_009.pdf> [Consulta: 18 octubre 2013].
- MARTIN-MORENO J.M., *Personajes del cuarto evangelio*, Madrid: Comillas 2002.
- MELLONI, X., *El Desig essencial*, Barcelona: Fragmenta 2009.
- MENOR TORRES, D., "Comentario al Tratado de la Unidad de Ibn 'Arabi"[en línia], Webislam, comunidad virtual. Publicat el 12.8.2007
<http://www.webislam.com/articulos/31929-comentario_al_tratado_de_la_unidad_de_ibn_arabi.html> [Consulta: 23 agost 2012].
- MONTESINOS, C., "Ibn 'Arabi y los caminos del amor" [en línia], *Nueva Acrópolis*, Webislam, comunidad virtual. Publicat el 20.10.2011

<http://www.webislam.com/articulos/61362-la_doctrina_del_amor_en_ibn_alarabi_comentario_del_nombre_divino_alwadd.htm> [Consulta: 29 octubre 2011].

MORA, F., *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona: Kairós 2011.

MORRIS, J.W., “La imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn 'Arabi y el Barjaz”, Posdata: Revista trimestral de artes, letras y pensament, XV. Madrid, junio-agosto 1995.

NICHOLSON, R., *Los místicos del islam*, Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta editor 2008.

NURBAKHS, J., *Simbolismo Sufí*, Vol II, Madrid: Editorial Nur 2004.

-“Dios para el sufí”[en línia], *Revista Sufí*, número II, Otoño/Invierno 2001 <<http://www.nematollahi.org/revistasufi/>>[Consulta: 21 gener 2012].

NYGREN, A., *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona: Sagitario 1969.

PALLEJÀ, V., “La experiencia del amor divino en Ibn'Arabi”[en línia], *Revista Rosa cúbica*, n.17-18, publicat el 22/11/2007 <http://www.webislam.com/poesia/32558-a_experiencia_del_amor_divino_en_ibn_arabi.html>[Consulta: 23 maig 2012].

PANIKKAR, R., *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona: Herder 2007.

- *El Silencio del Buddha*, Barcelona: Siruela 1996.

PIRUZ, M., “Sufismo: La senda del amor desde sus orígenes I”, *Revista Sufí*, número XVIII, Otoño/Invierno, 2009.

PLATÓN, *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro* (traducció, introducció i notes de C. García, M. Martínez, E. Lledó), Col. Biblioteca clásica, 93, Madrid: Gredos 1988.

POPOVIC, A., VEINSTEIN, G. (coord.), *Las sendas de Allah: Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad* (traducció de Juan Vivanco), Barcelona: Bellaterra 1997.

POU, A., *El discípulo amado: Identidad y credibilidad del testimonio cristiano desde una hermenéutica psicológico-simbólica*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2011.

PUERTA VÍLCHEZ, J.M., “La belleza del mundo es la belleza de Dios. El núcleo estético del Irfan de Ibn 'Arabi”[en línia], *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol 17, UCM 2000, (pàg 93-107) <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5614>> [Consulta: 4 febrer 2012].

ROVIRA BELLOSO, J.M., *El Misteri de Déu*, Col. Sant Pacià, Barcelona: FTC, Herder 1994.

SCHIMMEL, A., *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid: Editorial Trotta 2002.

SCHÖKEL, L.A., *El Cantar de los Cantares*, Estella: Verbo Divino 1993.

SERRANO RAMÍREZ, J. M., «Ibn 'Arabi o la Renovación espiritual del Sufismo»[en línia], *Thémata*, n° 6, 1989, Portal de revistas de la Universidad de Sevilla <<http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/06/12%20serrano.pdf>>[Consulta: 6 febrer 2012].

TORNERO, E., *Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval*, Biblioteca de Ensayo, Madrid: Siruela 2014.

TORRÓ, J., “Les regions orientals d'al-Àndalus abans de la conquesta catalanoaragonesa. Una visió general”, *Catalan historical review*, 5:143-157, Revista de l'Institut d'Estudis Catalans 2012.

TRIAS, E., *Tratado de la Pasión*, Barcelona: Debolsillo 2006.

TUÑÍ, J.O., *El Evangelio es Jesús: Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, Estella: Verbo Divino 2010.

URBINA, F., *Comentario a Noche Oscura del Espíritu y Subida al monte Carmelo, de San Juan de la Cruz*, Madrid: PPC 2013.

VILLAGRÀ, D., “Identidad del Amado, Identidad del Amor. Estudio simbólico del epitalamio en la poesía de Muhyiddin Ibn Arabi de Murcia y San Juan de la Cruz para la comprensión de la doctrina del amor”. *Revista Cyber Humanitatis*, num. 40, 2006 <<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCH/rt/prINTERfriendly/5859/5727>>[Consulta: 14 noviembre 2013].