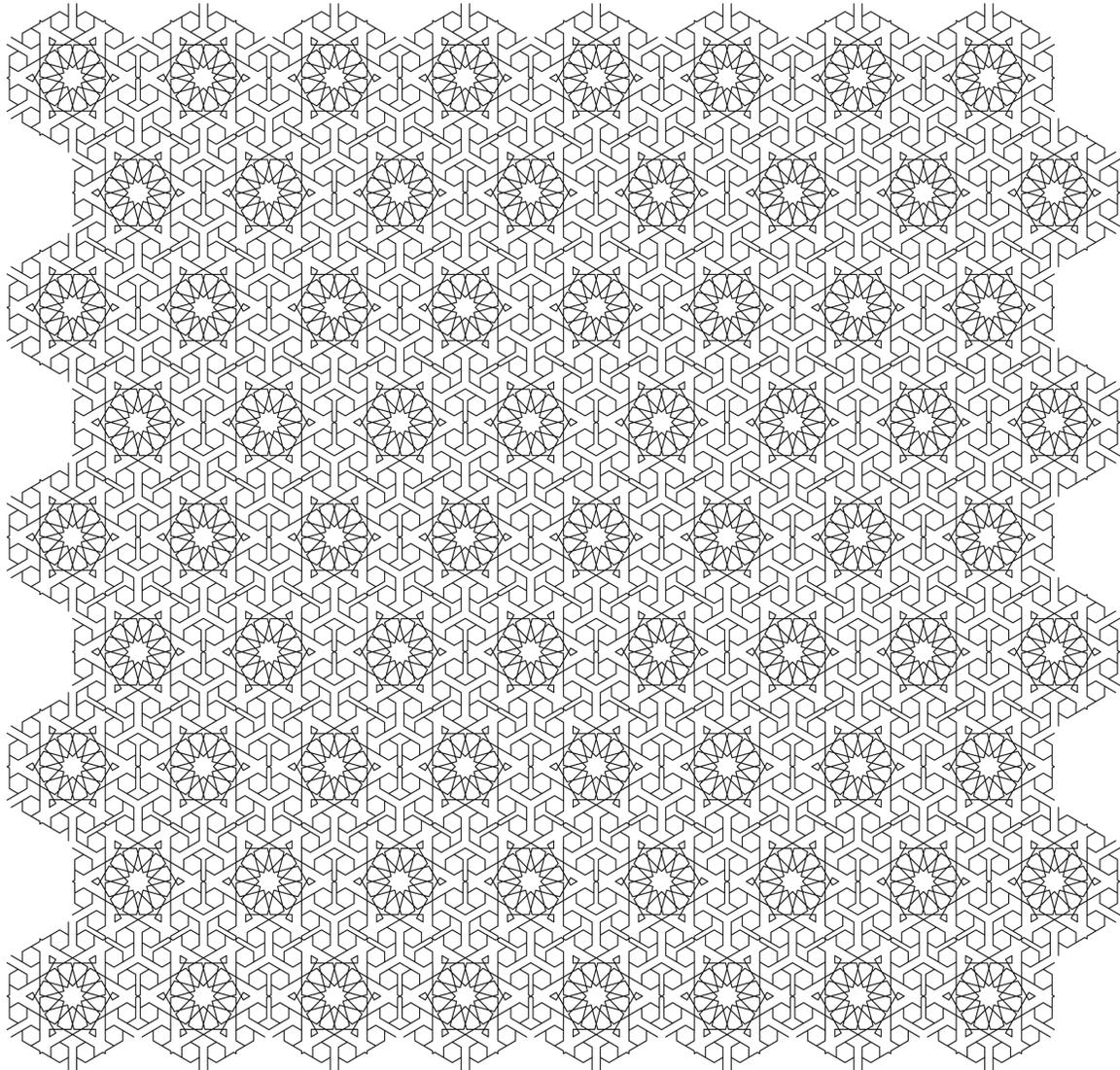


## EL MANTO DE ḤIDR<sup>1</sup>. MISTERIO, MITO Y SIGNIFICADO SEGÚN MUHYIDDĪN IBN ‘ARABĪ<sup>2</sup>

**Stephen Hirtenstein** (MIAS-UK –The The Institute of Ismaili Studies)

Recibido el 23/11/2016. Aceptado 27/04/2017



---

<sup>1</sup> Su nombre original parece haber sido al-Ḥaḍir (“el Verde”), que con el tiempo se convirtió en algunos lugares en “al-Ḥidr”, “Ḥidr” o “Ḥizr”. En el Oriente Medio actual, la forma “Ḥoḍor” se utiliza a menudo como nombre de persona. A efectos de este artículo utilizaré la forma acortada, Ḥidr.

<sup>2</sup> Presentado en la conferencia de ARAM «Iconografía y mitología del profeta Elías, San Jorge y al-Ḥoḍor en el oriente sirio», del 4 al 6 de junio de 2006, Oxford.

⋮

**Resumen:** La misteriosa figura de al-Ḥiḍr, tradicionalmente considerado el que aparece en C. 18: 65-82 como mentor espiritual de Moisés, ocupa un lugar muy importante papel en las enseñanzas sufíes. Este artículo explora el papel trascendental de al-Ḥiḍr, como la puerta de entrada a la aniquilación, en tres partes: al-Ḥiḍr como figura semi-histórica; al-Ḥiḍr en el contexto de su encuentro con Moisés; y los propios encuentros de Ibn ‘Arabī con al-Ḥiḍr.

**Palabras clave:** Al-Ḥiḍr. Ibn ‘Arabī. Moisés. Tipología espiritual. Siervo de Dios.

**Abstract:** The mysterious figure of al-Khiḍr, who is traditionally understood to be the one referred to in the Quran (18:65–82) as the esoteric instructor of Moses, is given a very important place in Sufi teachings. This paper explores Ibn ‘Arabī’s profound characterisation of al-Khiḍr as the gateway to annihilation, in three parts: al-Khiḍr as a semi-historical figure; al-Khiḍr in the context of his meeting with Moses; and Ibn ‘Arabī’s own meetings with al-Khiḍr.

**Key words:** Al-Ḥiḍr. Ibn ‘Arabī. Moses. Spiritual typology. God’s servant.

⋮

## INTRODUCCIÓN

A primera vista, no parece haber mucha conexión entre Elías, Jorge y Ḥiḍr, excepto el hecho de que, en Oriente Medio, diferentes tradiciones religiosas les suelen vincular a un mismo lugar. ¿Estamos, por tanto, ante un simple caso de tradiciones que se solapan – judía, cristiana y musulmana –, todas ellas con el foco en Tierra Santa como parte de su propia herencia y con Abrahán como antepasado? Ciertamente, una postura sugiere que Ḥiḍr/ Ḥaḍir (el Verde) es para los musulmanes lo que Elías para los judíos en la medida en que ambos actúan como iniciadores del verdadero creyente. Dicha postura muestra a su vez los intentos de encontrar puntos en común entre las tres tradiciones. Los lugares sagrados vinculados a ellos a lo largo de los siglos parecen haberse ganado la devoción de diversas formas – tanto es así que unos se asientan literalmente sobre los otros o quedan justo al lado. Estos lugares muestran a menudo atributos similares. Un ejemplo de ello es la presencia de agua y verdor, que simboliza la fertilidad en tierras yermas; o quizás la existencia de una cueva, que representa el punto de encuentro de dos mundos, el manifiesto y el oculto (pudiéndose dar ambos elementos en ocasiones, como en el caso de Banias). Así, está la visión antigua de que el lado espiritual del hombre domina al material, tal y como sugieren las historias del jinete sagrado sobre un carro o un caballo (o en el caso de Ḥiḍr, un pez<sup>3</sup>). Esta es la viva imagen del humano divinizado que viene a otorgar la humanidad: Elías se muestra como el ferviente soporte de Dios y destructor de los falsos profetas, mientras que San Jorge se alza como el conquistador de la animalidad representada

.....  
3 Esta imagen, por ejemplo, se conoce bastante en el Subcontinente indio.

mediante el dragón. El papel de Ḥiḍr, por el contrario, es mucho menos bélico – es portador del verdadero conocimiento de sí mismo, aquello que salva al individuo de la naturaleza engañosa y vulgar de su alma. En los tres casos queda patente la polaridad entre el monoteísta o verdadero creyente y el pagano o ignorante: Elías y los profetas de Baal, San Jorge y el emperador Diocleciano y quizás, de manera más sorprendente a este respecto, Ḥiḍr, que señala el significado intrínseco de esta oposición, convirtiéndose así en el maestro de Moisés<sup>4</sup>.

No obstante, cabe mencionar las diferencias notables respecto al estatus de ambos, que en parte refleja el contexto religioso en el que se sitúan: Elías es un profeta, dentro de una larga línea de profecía; San Jorge es un santo hecho mártir por su fe en la tradición del cristianismo. A diferencia de estos, Ḥiḍr es prácticamente un desconocido – no es ni un santo, ni un profeta, sino una persona normal agraciada con la inmortalidad y con una significación iniciática. Mientras que a los dos primeros se les retrata a caballo, Ḥiḍr mantiene los pies en la tierra (en algunas historias levita) o camina sobre las aguas. Como veremos, tiene un papel más particular que desempeñar en la enseñanza mística.

El presente trabajo se centra en algunas de las formas en las que el gran maestro de la espiritualidad islámica, Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) ha tratado la figura de Ḥiḍr. Al igual que su contemporáneo Maimónides, Ibn ‘Arabī fue un andalusí que pasó sus años de juventud en el Magreb y que después se desplazó al Máshreq, más concretamente a Damasco, donde está enterrado. Su vida coincidió con la expansión de tres imperios (el Almohade, el Ayubí y el Selyúcida), tiempos de poder y confianza para los árabes previos de la catástrofe de la invasión mongola. A menudo se le considera junto con Maestro Eckhart y Shankaracharya como el exponente más importante de la unidad no-dualista (La Unidad del Ser o *wahdat al-wuḥūd*, como se le conocería posteriormente a su escuela). Sus numerosas y profundas escrituras han influenciado a la mayoría de los autores espirituales posteriores del mundo islámico; incluso la planta de uno de los edificios más bonitos del mundo, el Taj Majal, se basa en uno de sus dibujos que representa la resurrección. Actuó como un puente entre la tradición esotérica oral y la escrita y entre las formas de espiritualidad islámicas occidentales y orientales. En la actualidad se le considera también uno de los fundadores de lo que se conoce como “ecumenismo en sentido amplio”, es decir, una enseñanza espiritual humana universal que no se limita a una única tradición<sup>5</sup>. Ibn ‘Arabī propone un contexto espiritual y psico-cosmológico para el estudio de cada una de estas tres figuras, que nos permite ver cómo pueden relacionarse entre sí como tipologías de «hombres de Dios».

---

4 A primera vista podría parecer descabellado sugerir que Moisés sea espiritualmente pagano o ignorante, pero en el contexto del mito de Ḥiḍr ésta es la manera en la que se le retrata.

5 El “ecumenismo en sentido restringido” hace referencia a la interrelación entre las tres tradiciones monoteístas – judaísmo, cristianismo e islam. No es mi intención en este trabajo estudiar cómo se influyen mutuamente las representaciones de estas figuras, sino explorar la manera en la que Ibn ‘Arabī las trata como significados universales.

## HİDR Y EL CORÁN

Es rica la tradición que existe en el Islam sobre la figura de Ḥiḍr. Generalmente se le ha asociado con la historia de la decimoctava sura, la Sura de la Cueva (*kahf*), que relata el encuentro misterioso entre Moisés y «uno de Nuestros siervos, a quien Nosotros le hemos concedido Nuestra misericordia y a quien le hemos mostrado el conocimiento desde Nuestra propia Presencia (*ladunna*)»<sup>6</sup>. En esta historia observamos que Moisés, el gran profeta de su tiempo, fue el único que habló con Dios y Le miró frente a frente, profundamente desconcertado ante la Verdad que este siervo le plantea. A pesar de haber prometido conformidad, no puede asumir las contradicciones aparentes en las acciones de esta persona sin nombre: agujerear un barco en perfecto estado, matar a un niño y reconstruir un muro sin pedir recompensa para la gente que le había negado la hospitalidad que se debe esperar. En cualquier otra situación, ya sea negociando con el faraón o con los problemáticos israelitas, Moisés se presenta con confianza en Dios, con mucho conocimiento y capaz de hablar y obrar. Aquí aparece impaciente, incomprensivo e incapaz de contener sus palabras o mantener su promesa. Perturbadas por esta razón, algunas autoridades se han llegado a preguntar si el Mūsā mencionado en esta sura era realmente otro Moisés<sup>7</sup>. Precisamente, lo que desconcierta de esta historia es que Moisés, uno de los profetas de Dios más importantes, seguramente no se hubiera comportado así. También desconcierta que la Sagrada Escritura apunte a otro tipo de enseñanza distinta de la que traiga un profeta – una que por consiguiente solo el Corán, como revelación que todo lo abarca, puede albergar.

Sin lugar a dudas, su fin es constituir una historia con moraleja, no un mero hecho histórico. Esto no quiere decir que no sea verdad – al contrario, es de naturaleza mitológica y muestra una verdad y realidad que pueden llegar a ser mucho más importantes que nuestras verdades sobre este mundo. Por esta razón, algunos han afirmado que esta figura que enseña a Moisés es realmente un significado ajeno a este mundo. A la figura sin nombre, “uno de Nuestros siervos”, se le conoce como Ḥiḍr, la persona misteriosa que no es un profeta y que tampoco está en posición de convertirse en mentor de un profeta<sup>8</sup>.

Ibn ‘Arabī aborda la figura de Ḥiḍr desde cuatro secciones diferentes:

- a) la propia figura, sus orígenes tras el diluvio y la historia de cómo consiguió la inmortalidad;

6 C. 18:65 y ss.

7 Mencionan a Mūsā b. Miša (= Manasseh) b. Yūsuf b. Ya‘qūb, es decir, el nieto del profeta José (véase, por ejemplo, al-Rāzī, *Mafātīḥ al-gayb* iv.333).

8 Hasta donde yo sé, éste es el único caso en el que una anomalía tan aparente se da en la tradición occidental: mientras que se acepta la idea de que los ángeles sean portadores de inspiración al estar hechos luz y no de barro, plantea muchos más problemas aceptar que un ser humano haya recibido conocimiento divino especial – estando en posición de enseñar algo a un profeta que porte una nueva dispensa divina.

b) su papel como mentor espiritual de Moisés, que ofrece una base textual para una enseñanza esotérica e interior dentro del Islam – presentando a su vez muchas doctrinas importantes; entre ellas la tensión creativa entre lo externo y lo interno, entre la conformidad y el entendimiento, la no aceptación del conocimiento de los misterios divinos por parte de la mente humana ordinaria, etc<sup>9</sup>;

c) su estatus espiritual como integrante de los cuatro Soportes (*awtād*) del mundo. Según Ibn ‘Arabī, hay cuatro guías inmortales que jamás han probado la muerte (Enoch/Idrīs; Elías/Ilyās; Jesús/‘Īsā; Ḥiḍr). Entre ellos, dos se encuentran en el cielo tras haber ascendido (Enoch y Jesús) y dos en la tierra (Elías y Ḥiḍr). Entre otras cosas, cada uno de ellos está asociado con una de las esquinas de la Kaaba, la Casa de Dios<sup>10</sup>;

d) su función como iniciador de santos y, por ende, de los encuentros personales del propio Ibn ‘Arabī con él. En el sufismo cabe señalar que al Ḥiḍr no se le relaciona únicamente con los milagros (*karāmāt*) como ocurre en las mitologías populares, sino que es representado como un “maestro”, un iniciador en los misterios divinos del uno mismo; tal y como refleja la cita coránica mencionada anteriormente, «a quien le hemos mostrado el conocimiento desde Nuestra propia Presencia».

## EL SIERVO DE DIOS: UNA TIPOLOGÍA ESPIRITUAL

La descripción coránica de Ḥiḍr como “uno de Nuestros siervos” evoca una de las obras de Ibn ‘Arabī menos conocidas pero muy importantes, *Kitāb al-‘Abādila* (El Libro de los ‘Abd Allāhs, es decir, los siervos de Dios<sup>11</sup>). En él establece una sorprendente visión global de los tipos espirituales – de gran relevancia a efectos de este trabajo. Esta tipología se basa en la noción del verdadero siervo de Dios, aquel que ha culminado su entendimiento y al que por lo tanto se le puede llamar con propiedad un ‘*abd Allāh*, siervo del Omnicomprensivo. El libro contiene las supuestas expresiones de 117 “personas” o modalidades espirituales. Cada una recibe normalmente el nombre de ‘Abd Allah hijo de X (un profeta) hijo de Y (un nombre divino). Así, encontramos por ejemplo a ‘Abd Allah b. Ilyās b. ‘Abd al-Ḥayy o también ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Muḥsin. Dichas expresiones reflejan una combinación de la sabiduría del profeta y del nombre divino mencionado en particular.

9 Este es un tema complejo que Ibn ‘Arabī trata con detalle en el capítulo de Moisés en sus *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

10 Hay por lo tanto una conexión con el cuadrado que enmarca el círculo, tal y como representan algunas secciones del suelo de numerosas sinagogas.

11 Actualmente, el profesor Pablo Beneito está revisando esta obra desde una perspectiva crítica.

En esta agrupación de 117 parece haber tres tipos de figuras proféticas y sagradas: coránicas/bíblicas (como, por ejemplo: Idrīs, Abrahán, Lot, José, Moisés, Yehoshua//Josué, David, Salomón, Job, Zacarías, incluyendo también a Ḥiḍr); judías/bíblicas (Set, Samuel); y cristianas (Yuhanna/Juan el Bautista, Ğirġis/Jorge). En sí misma, esta combinación de fuentes que abarcan las tres tradiciones religiosas parece ser bastante única en la escritura de Ibn ‘Arabī, que normalmente usa las bases de la exégesis musulmana, el Corán y la Sunna – no he encontrado ningún tratamiento similar comparable en otros autores sufíes. Es como si estuviera experimentando con la explicación de sus enseñanzas mediante un tapiz tan amplio, espiritual y religioso como fuera posible, valiéndose de los innumerables elementos que se encuentran en las tradiciones levantinas.

Al observar nuestras tres figuras en el *K. al-‘Abādila*, encontramos algunas entradas interesantes. Hay numerosos tipos de ‘Abdallah b. Ilyās: aquellos con los nombres al-Bāsiṭ (El que expande) o al-Ḥayy (el Viviente), denotando su conocida asociación con la resucitación, el agua, la vida y la muerte; el nombre al-‘Alī (el Sublime), dando a entender su ascetismo y su elevación espiritual; el nombre al-Šahīd (el Testigo), ¿quizás haciendo referencia a su presencia en la mesa o en la ceremonia de la circuncisión?; y el nombre al-Raḥmān (el Omnicompasivo), que muestra su misericordia con los creyentes. Aparentemente, aquí nos encontramos frente a una especie de resumen de los aspectos de Elías, aquellas cualidades que él mismo encarnaba dada su dimensión universal de la que permitía a todos tomar parte<sup>12</sup>. En el caso de Ḥiḍr hay únicamente una entrada, que aparece con el Nombre de al-Wahhāb (el Dador), que evoca la cita coránica «uno de Nuestros siervos a quien le hemos mostrado el conocimiento» y que sugiere que el atributo más destacado que encarna Ḥiḍr es dicho conocimiento directo de Dios (*al-‘ilm al-ladunmī*), que se le otorgó libremente sin pedir nada a cambio, excepto el cumplimiento absoluto de sus requisitos, y que es diametralmente opuesto al conocimiento de la mente humana ordinaria. Tal y como le dice Ḥiḍr a Moisés en la historia coránica, «Yo tengo algún conocimiento que Dios me han enseñado, el cual no te ha enseñado a tí, mientras que tú tienes algún conocimiento que Dios te ha enseñado y que yo no conozco». Al final hay una entrada para Ğirġis/Jorge<sup>13</sup> bajo la rúbrica del nombre Šahīd (el mártir/el testigo). Dicha asociación no es para nada sorprendente puesto que la historia de Oriente Medio de San Jorge precisamente hace hincapié en su martirio (a diferencia de la versión inglesa que únicamente le considera un héroe patriótico de grandes éxitos militares). Lo que es aún más curioso es que él es el único personaje que habla en verso, sugiriendo una conexión entre el caballo que monta (*ḥayl*) y la esfera de la imaginación (*ḥayāl*) que, tal y como explica Ibn ‘Arabī en algún lugar, únicamente pueden expresarse en verso y no en prosa. Lo que aparece en este trabajo nos muestra claramente que para Ibn ‘Arabī, el hecho de haber vivido muchos años en Damasco, Alepo y en la Anatolia meridional debió de suponer un conocimiento profundo de las tradiciones asociadas con San Jorge.

12 Según el hijastro y heredero de Ibn ‘Arabī, Šadrudīn al-Qunawī, Elías/Ilyās representa “un istmo entre lo angelical y lo humano”.

13 En lo que a mí respecta, ésta es la única referencia a la figura cristina en las escrituras de Ibn ‘Arabī.

Lo que es importante señalar es que a todos estos “personajes” se les ve como siervos de Dios, ya sean profetas o santos. No están vinculados a ningún nombre divino o atributo en especial hasta después de haber sido el Nombre Divino Absoluto que todo lo abarca, Allāh, el que les ha capacitado. De acuerdo con la visión de Ibn ‘Arabī, es aquella la premisa fundamental del ser humano completo o del Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), aquel que conoce su realidad como *imago dei*, creado a imagen de Dios. Esta imagen es idéntica a su origen en todos los aspectos, con la salvedad de que su existencia es absolutamente dependiente de dicho origen. Puesto que todo procede del original, la imagen no tiene nada de ella misma – excepto su capacidad inherente e ilimitada de reflejar y manifestar todo aquello que se le otorga.

## EL ENCUENTRO CON ḤIDR

Los encuentros directos con Ḥidr son parte y ámbito de la tradición sufi, que comienza con cuentos de un encuentro entre Ḥidr y el mismo Muḥammad. En todos los casos, se trata de acontecimientos profundamente personales, la transmisión del conocimiento de sí mismo desde un aparentemente “otro” al propio sujeto mismo. Por esta razón se ha dicho «trata a quienquiera te encuentres como si fuera Ḥidr», haciendo alusión a la posibilidad de hallar el entendimiento personal en cualquiera de los encuentros que suceden en nuestra vida. El maestro de Asia central ‘Abd al-Ḥāliq Guḡdwānī, cuyo padre se dice que era un íntimo de Ḥidr, fue llevado por este último ante su maestro terrenal, Yūsuf al-Hamaḡānī. Farīduddīn al-‘Aṭṭār habla de muchos maestros que estaban relacionados con Ḥidr, como Ibrāhīm al-Ḥawāṣṣ o Ibn al-Daqqāq<sup>14</sup>. El agua destaca de manera prominente en estas historias: se dice que Ḥakīm al-Tirmiḡī, que tomaba lecciones diarias de Ḥidr, había hecho que uno de sus alumnos tirara un libro al río Oxus para que Ḥidr pudiera leerlo. También está el famoso *uwaysī* otomano ṣayḡ Yaḡyā Efendi (c. 1492-1570), de quien se dice que recibió el *‘ilm ladunnī* de parte de Ḥidr y que además fue el consejero de Solimán I el Magnífico y de Selim II. En un barco cruzando el Bósforo con el sultán, el compañero del Ṣayḡ, un joven (que posteriormente se identificó con Ḥidr) de repente agarra el *tesbih* del propio sultán y, ante el horror de éste, lo tira al agua, únicamente para recuperarlo milagrosamente más tarde.

Muchos de los contemporáneos de Ibn ‘Arabī fueron privilegiados con este tipo de encuentros. Rūzbehān al-Baqlī, por ejemplo, que describe a Ḥidr como «uno de esos siervos especiales de Dios que vuelan en amor»; cuenta que, en su primer encuentro de joven con él, éste le dio una manzana. Tras comérsela tal y como le dijo, «vi como si bajara un océano desde el Trono hasta la tierra, y fue lo único que vi – fue como el brillo del sol. Se me abrió la boca sin yo desearlo y todo se me metió dentro. Me lo bebí hasta que no quedó ni una sola gota de él»<sup>15</sup>.

14 Sin embargo, no debería vincularse a una afiliación *uwaysī*. En ella, se tiene conexión directa con un maestro invisible. En el caso de Ḥidr, la presencia viva es mucho más *física*.

15 Rūzbehān Baqlī, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master (Kaṣf al-asrār)*, trad. de Carl Ernst, p. 14.

Uno de los propios maestros de Ibn ‘Arabī, Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Ḥarrār, también habló de algunos encuentros con Ḥiḍr: «Dejamos Sevilla como un grupo deseoso de emprender su camino. Nos acompañaba Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī. Designamos a alguien llamado Ibn ‘Ammār como *amīr al-sunna* para que dirigiera nuestros pasos. Mientras recorríamos un área desértica, vimos la figura de Ḥiḍr que se aproximaba hacia nosotros. Se subía las vestimentas por encima de los tobillos y sus pies no tocaban el suelo. Tan pronto como lo vimos, supimos quién era. Un estado de parálisis y preocupación imperó en el grupo. Vino hacia nosotros y nos saludó, pero yo fui el único que fue capaz de devolverle el saludo puesto que el resto se vio afectado por los rastros de sus pretensiones individuales»<sup>16</sup>.

De todos estos maestros, Ibn ‘Arabī parece ser el único que ha tratado con detalle el lugar y el significado espiritual de Ḥiḍr dentro de la jerarquía de profetas y santos. Sus explicaciones autobiográficas son a su vez un tanto particulares. En el capítulo 25 de la *Futūḥāt*<sup>17</sup>, dedicada al conocimiento espiritual del Soporte, distinguido para una larga vida, Ibn ‘Arabī hace mención a la historia coránica de las tres lecciones a Moisés hablando de tres ocasiones diferentes en las que conoció y supo aprovechar la presencia Ḥiḍr: la primera en Sevilla, la segunda en la Bahía de Túnez y la tercera cerca de la costa meridional de Cádiz<sup>18</sup>. De manera análoga a la historia de Moisés, dos episodios enfatizan el quebrantamiento de las reglas a través de manifestaciones milagrosas de poder; y otro representa una acción corriente que se opone a las leyes de la naturaleza. Después aparece la descripción de un encuentro en Mosul, donde tuvo lugar su investidura con el manto a la manera de Ḥiḍr; y luego ya el resto de los capítulos no parecen estar relacionados – están dedicados a las enseñanzas de uno de sus maestros de Granada y acaban con una breve sección de explicación metafísica. La tentación de ver este capítulo simplemente como una parte aislada sin relación alguna con el resto implicaría pasar por alto la visión más amplia a la que se refiere Ibn ‘Arabī– las perlas del fondo del océano a las que anima a sus lectores a buscar. Ésta es una problemática específica que plantean los escritos de Ibn ‘Arabī: ciertos pasajes pueden ser bastantes claros para el lector, pero a la hora de relacionarnos con lo que viene antes o después, pueden resultar inescrutables.

16 *La Risāla de Ṣafī al-dīn Ibn Abī al-Mansūr Ibn Ṣāfir: biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe*, trad. Denis Gril, El Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986, p. 10 (árabe) y p. 93 (francés). Tal y como señala Gril, esta historia podría ser una manera de dar a entender la superioridad de al-Ḥarrār sobre Ibn ‘Arabī, al menos según la visión de su discípulo.

17 *Fut. I*, pp. 185-88, Beirut s.a. El título completo es “El capítulo 25 sobre el conocimiento de un Soporte que ha sido distinguido y que ha recibido una vida prolongada, los misterios de los Polos diferenciados por 4 tipos de conocimiento, el secreto de la morada y moradas espirituales (*manzil wa-manāzil*) y acerca del que entra en ellas desde este mundo”.

18 Podemos sospechar que ha habido otros encuentros. No obstante, al mencionar únicamente tres, el Ṣayḥ mantiene con cortesía espiritual la referencia al número de episodios coránicos relativos a Moisés y al Ḥiḍr.

## CAPÍTULO 25 DE *FUTŪHĀT AL-MAKKIYYA*

### (a) **Los encuentros**

Existen dos relatos del primer encuentro. En él, se le muestra al joven Ibn ‘Arabī la condición de confiar en los maestros espirituales y de no cuestionarlos.

«Le conocí en Sevilla y me enseñó a confiar en los maestros espirituales y a no cuestionarlos. Ese mismo día, había puesto en entredicho a un maestro por un tema concreto y abandoné su presencia. Me encontré con Ḥiḍr en el barrio de Qaws al-Hanniyya [de Sevilla], y me dijo: «“¿Confía en lo que te diga el *šayḥ*!”». Por ello, me fui directo a ver de nuevo al maestro y cuando llegué a su casa, fue él el que me habló antes de que yo pudiera articular palabra alguna: “Oh, Muḥammad, ¿esto quiere decir que cada vez que me pongas en entredicho en algún asunto, tengo que pedirle a Ḥiḍr que te diga que confíes en el maestro?”. A lo que respondí: “Maestro, ¿me estás diciendo que la persona que me instruyó era Ḥiḍr?” “Así es”, afirmó. En ese momento, exclamé: “¿Alabado sea Dios por esta enseñanza! No obstante, siempre he tenido la razón en lo de antes...”»

Este es un ejemplo breve y delicado de un comportamiento adecuado en un contexto educativo (ya sea espiritual, religioso o académico). ¿Estuvo acertado Ibn ‘Arabī en opinión? Sí. Hasta donde sabemos, la disputa fue sobre la identidad del Mahdī y su fuerte intuición resultó ser verdad posteriormente. ¿Estuvo acertado en la manera en que expresó su opinión? Claro que no. Podemos imaginarnos el tono de intercambio entre un joven brillante de unos veinte y años y un anciano y venerable *šayḥ*. Para que ocurra la enseñanza, es vital que el alumno respete a su maestro y que acepte su autoridad externa, incluso en el caso de que el maestro no parezca estar en lo cierto. Sin ese acto de reverencia al maestro, ¿cómo va a haber progreso alguno en la senda espiritual? En el caso de Ibn ‘Arabī, el desafío fue sin lugar a dudas más sutil. Él mismo añade que si se hubiera tratado de una cuestión de prescripciones religiosas, no hubiera estado, de ninguna manera, en posición de contradecir a su maestro. La importancia que se le otorga al buen comportamiento de cara a los superiores es algo que puede encontrarse en infinidad de lugares: «Pídele a Dios por los dirigentes y autoridades, no en contra de ellos, incluso cuando se muestren opresivos»<sup>19</sup>.

Lo realmente importante de este principio de sumisión a los maestros, tal y como lo representa Ibn ‘Arabī, es la manera en la que el mismo guía eterno enseña la lección – como si enfatizara la fuerza de la obediencia interna en la propia vida de Ibn ‘Arabī. Mientras que Ibn ‘Arabī fue en algunos aspectos «un perfecto ejemplo de *mysticus autodidactus uwaysī*, sin ningún maestro (visible) de entre los

19 Tomado de *Nasab al-Hirqa (The Descent of the Mantle of Initiation)*, trad. Gerald Elmore, *JMIAS (Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society)*, vol. XXVI, 1999, p.18.

hombres»<sup>20</sup>, cabe señalar la paradoja aparente de que esta confianza interior en Dios no excluya la obediencia a maestros espirituales – al contrario, la refuerza. Esta instrucción es idéntica a la regla de San Benito que establece que «obediencia a los superiores es obediencia a Dios».

El segundo encuentro tuvo lugar por la noche en el mar, bajo la luna llena en la Bahía de Túnez en el año 590/1194, cuando Ibn ‘Arabī ya estaba cercano a la treintena de años. Ibn ‘Arabī regresaba de una visita a uno de sus *ṣuyūh*, al-Kināni, en Marsā, un pueblo cerca de Túnez. Mientras todos dormían, levantó la vista desde su barco hacia el mar y vio que alguien se le acercaba caminando sobre las aguas. Cuando alcanzó el barco, «se sostuvo sobre una pierna y levantó la otra para mostrarme que no estaba mojada. Luego hizo lo mismo con la otra y tampoco lo estaba. Tras hacerlo, conversó conmigo en una lengua especial. Se despidió y se marchó en dirección al faro que se alzaba en lo alto de una colina a un par de millas de distancia. Él las recorrió en dos o tres pasos. Podía oírlo encima del faro glorificando a Dios. En ocasiones fue a visitar al *ṣayh* Ibn Ḥamīs al-Kināni».

A la mañana siguiente le preguntaron a Ibn ‘Arabī sobre su noche con Ḥiḍr, dando a entender que por el momento no reconoció por completo quién era o que se necesitaba confirmación externa de su identidad. De nuevo encontramos un motivo mosaico, el del barco, aunque esta vez sin agujeros. Si el primero de los encuentros denotó el uso erróneo del poder de la intuición al no estar de acuerdo con una autoridad externa, el segundo muestra el poder real de la fe interior en forma de acontecimientos aparentemente milagrosos: la habilidad de Ḥiḍr de caminar sobre las aguas y de cruzar grandes distancias en un abrir y cerrar de ojos y su manera especial de comunicarse.

El tercer y último episodio tuvo lugar en una mezquita en ruinas en algún emplazamiento en la costa atlántica cercano al actual Cabo Trafalgar a finales de mismo año. Viajando en compañía de un joven que se negaba a creer en los milagros, Ibn ‘Arabī llega a la mezquita con tiempo para llevar a cabo la oración:

«Un grupo de peregrinos errantes encerrados en sí mismos llegó también con la intención de llevar a cabo la oración. Entre ellos estaba el que me había hablado en el mar, el que según me dijeron era Ḥiḍr. Entre ellos también estaba un hombre de méritos que estaba por encima de él. Le había conocido antes y había sido su amigo. Me puse de pie y me apresuré a saludarlo. Me saludó también y estaba muy contento de verme de nuevo. Entonces se dispuso a rezar. Al terminar... Nos pusimos a hablar en la puerta de la mezquita cuando el hombre que me habían dicho que era Ḥiḍr tomó una alfombra de oración del mihrab de la mezquita, la estiró en el aire siete codos por encima del suelo y se subió a ella para llevar a cabo los rezos

---

20 “The Uwaysi Spirit of Autodidactic Sainthood as the Breath of the Merciful”, Gerald Elmore, *JMIAS* XXVIII, 2000.

supererogatorios. Le pregunté a mi amigo: “¿Has visto a este hombre y lo que está haciendo?” Me respondió que fuera a preguntarle a él... Cuando Ḥiḍr acabó de rezar, le saludé y le recité algunos versículos... Me dijo: “La única razón por la que hice lo que viste es por el bien de aquel que se negaba a creer”, señalando a mi compañero de viaje que se negaba a creer en los milagros y que estaba sentado en el patio de la mezquita. Mirándole, continuó: “Para hacerle saber que Dios hace todo aquello que estima con quien Él estima”. Regresé con el que se negaba a creer [mi compañero], le pregunté si tenía algo que decir y me respondió: “¿Hay algo que se pueda decir después de ver esto?”»

Esta historia pone de manifiesto de manera muy clara el poder de Ḥiḍr, alguien que no se contenta simplemente con hacer milagros, sino que se comunica directa e irresistiblemente, dejando a los demás sin palabras. Incluso quien rechaza la posibilidad de milagros deja de hacerlo. Tal y como apunta Ibn ‘Arabī, Ḥiḍr pide que no haya objeciones; pero de igual manera, se dice también que representa objeciones inútiles a través del poder de conocimiento indiscutible.

Son dos las ideas centrales de estos encuentros: en primer lugar, la presencia de uno de los maestros espirituales de Ibn ‘Arabī: al-‘Uryānī, al-Kinānī y el hombre sin nombre de rango superior a Ḥiḍr. Esto sugiere que para Ibn ‘Arabī, la aparición de Ḥiḍr está ligada de forma directa a la compañía espiritual de los maestros y no únicamente, como algunos presuponen, a la práctica espiritual en retiro solitario o a ser, como lo expresó Corbin, «el maestro de los que no tienen maestro». Su aparición coincide con la persona que necesita oír algo sobre su condición interna de una manera totalmente directa e inequívoca. Y, en segundo lugar, en cada ocasión siempre es *otro alguien* el que confirma que en realidad esta persona se trata, en efecto, de Ḥiḍr, lo cual sugiere que uno tiene que ser muy cauteloso a la hora de dar por sentado algo sobre esta figura por uno mismo. De todos estos apuntes, debería hacerse especial hincapié en que Ḥiḍr no se presenta como un personaje imaginario/simbólico que sólo se muestra en sueños o visiones, sino como un ser humano físico y real a la vista de otros.

### (b) El cuarto episodio, imposición de la *ḥirqa*

El cuarto episodio describe brevemente la investidura que recibió Ibn ‘Arabī en el año 601/1204 a las afueras de Mosul, donde se le puso formalmente el “manto de Ḥiḍr” a modo de gorro.

«El *ṣayḥ* [‘Alī b. ‘Adallāh b. Ğāmi] me impuso la *ḥirqa* exactamente en el mismo lugar de su jardín en el que Ḥiḍr se la había impuesto a él y bajo el mismo estado espiritual que le vino a él cuando se le impuso...»

La investidura con una prenda de vestir, que supone un cambio en el estado interno del *ṣayḥ* para perfeccionar así a su acompañante, era muy conocida entre los maestros espirituales. No obstante, la

importancia que tenía para Ḥiḍr fue lo que hizo de Ibn ‘Arabī un abierto defensor de la misma y que se la impusiera a otros, incluyéndose sus numerosas discípulas mujeres. Como un juez que se pone la toga en su despacho del juzgado con el propósito de representar a la justicia en acción, esta ceremonia le otorga a quien la recibe el estado espiritual de Ḥiḍr. De esta manera, no sólo se encuentra con Ḥiḍr en persona, sino que también, de algún modo, se *convierte* realmente en él o lo representa. La transmisión de la gracia espiritual se salvaguarda cuando se le transmite a otra persona, siempre y cuando este proceso se lleve a cabo exactamente de la misma forma, con plena consciencia y receptividad. Dicha transmisión hace referencia directamente a la historia de la increíble transformación de Eliseo con el manto de Elías que el propio profeta le dejó durante su ascensión en el carro. Fue así como se convirtió en su heredero espiritual absoluto. Por su parte, Ḥiḍr habría investido a muchos de la misma forma, tal y como se ha ido practicando en círculos sufíes durante siglos, como medio de transmisión y transformación espiritual. Por ello, Ibn ‘Arabī añade: «Ésta es la investidura tal y como la conocemos, la transmitida por los verdaderos realizados (*al-muḥaqqiqūn*) de entre nuestros maestros». Podemos apreciar que este episodio revela que el “manto” no sólo adopta la forma de una capa, sino que también puede tratarse de otros tipos de vestimenta que “cubran”, aquí un simple gorro.

### (c) Los cuatro tipos de hombres espirituales

Después de estos cuatro encuentros, Ibn ‘Arabī cambia de rumbo y pasa a tratar, sin que haya relación aparentemente alguna con lo anterior, cuatro grados en los que se puede clasificar al pueblo de Dios. Enlazando esta estructura con la tradición profética que aparece en los versículos del Corán de que «no hay versículo/signo (*āya*) alguno en el que no esté presente un exterior (significado exotérico), un interior (significado esotérico), un límite (alcance, *ḥadd*) y una elevación (lugar de completo conocimiento, *muṭṭalaḥ*)»<sup>21</sup>, añade:

«[...] los hombres de Dios se dividen en cuatro grados: hombres que poseen el exterior, hombres que poseen el interior, hombres que poseen el límite y hombres que poseen la elevación [...] Hay gente en los cuatro tipos, y para cada uno de estos grupos hay un Polo, alrededor del cual la esfera de este develamiento gira».

En ese momento describe cómo uno de sus maestros andalusíes, Abū Muḥammad ‘Abdallāh al-Šakkāz, que vivió en Granada, le mostró estos cuatro tipos de hombres y cómo se les hace alusión en algunos versículos del Corán que mencionan “hombres” (*riḡāl*):

«Visité a nuestro Šayḥ en la provincia de Granada en el año 595, uno de los más importantes de cuantos he conocido en este Sendero espiritual...

21 Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyāt al-Qu’rān*, Egipto, Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1954-7, p. 12.

Me dijo: “Hay 4 tipos de seres humanos espirituales (*riḡāl*)<sup>22</sup>”:

1. *(entre los creyentes se encuentran) hombres fieles a la unidad que forman con Dios (C.33:23), que son los hombres del exterior;*
2. *hombres a quienes ni el comercio ni los negocios les apartan del recuerdo de Dios (C.24:37), que son la gente del interior, los que se sientan con Dios el Altísimo y Le consultan;*
3. *hombres de las Almenas (Aḡāf), que son los hombres del límite. Dios afirmó que “sobre las almenas hay hombres [a los que se les conoce por su marca]” (C.7:46), gente de elevada sensibilidad (lit: olfato, šamm) y discernimiento, liberados de atributos al no presentar ninguno. Abû Yazîd al-Bistâmî era uno de ellos;*
4. *“hombres que, a la llamada de Dios, acuden a Él a pie (*riḡl*)<sup>23</sup>, apresurándose a responder, sin caballo: Anuncian la peregrinación entre la humanidad. Siempre irán a tu encuentro a pie (C.22:27), y estos son los hombres de la elevación”».*

Estos cuatro grados evocan la imagen de un fuerte medieval, como aquellos que aún pueden encontrarse en algunas ciudades de Andalucía como Almería o Granada – una muralla alta de piedra de protección que divide la ciudad entre aquellos que se encuentran fuera y dentro de la medina; las almenas en lo alto de la muralla que les permiten a los soldados vislumbrar ambos lados y las imponentes torres de vigilancia (llamadas en árabe *muṭṭalaʿ*, que le confieren una posición estratégica a cualquiera que mira desde allí) que se alzan por intervalos a lo largo de la muralla. Cuando se está fuera de la muralla, el interior escapa a la vista. Al revés también, alguien de dentro tampoco puede ver el mundo de fuera de la medina. Únicamente aquellos que se encuentren en la muralla pueden mirar al exterior y al interior. La muralla en sí misma está “desprovista de atributos”, puesto que no pertenece a ninguno de los dos lados. Sin embargo, es aquello que delimita los dos lados y que se “eleva” sobre ellos – sin muralla no habría distinción entre dentro y fuera. Las torres de vigilancia que aparecen por intervalos a lo largo de las almenas ya no están sobre la superficie del suelo, sino que se elevan en una dimensión diferente, la vertical. Esta imagen representa muy vívidamente los cuatro grados del exterior, el interior, la línea que los une e, incluso, los separa y la posición elevada que todo supervisa<sup>24</sup>.

---

22 Ibn ‘Arabî señala que, en términos espirituales, no hay distinción posible tomando el género como base. Por ello, al término *raḡul* (hombre) le asigna el significado de «alguien» que ha alcanzado la madurez espiritual, tanto si es un hombre o una mujer. En el Corán, el término *riḡāl* (hombres) tiene dos acepciones: algunas veces significa lo opuesto a mujeres (*nisāʾ*) y otras denota al conjunto de ambos sexos. Para Ibn ‘Arabî, el *raḡul*, el individuo viril espiritualmente hablando es equivalente al término *ʿarīf*, el que conoce su realidad.

23 Aquí estamos frente a un juego de palabras imposible de traducir. La raíz árabe *r-ḡ-l* significa tanto ir a pie como comportarse como un hombre. Ser “hombre” implica una respuesta total a la llamada Divina.

24 Dicha tetralidad se manifiesta también en formas geométricas, como lo puede ser un círculo normal: el centro, el dominio que abarca, el límite y el dominio que excluye.

Ibn ‘Arabī pretende entonces decir algo más con estos cuatro grados: la gente del exterior son aquellos que manifiestan su acción y poder espiritual (*taṣarruf*) en el mundo exterior visible, mientras que aquellos del interior hacen lo mismo, pero esta vez en el mundo del interior, lo Oculto (*gayb*). Los hombres del límite tienen el poder de actuar en el mundo del Istmo (*barzakh*) y son los que experimentan la mayor felicidad puesto que «son testigos las líneas imaginadas entre cada par de puntos opuestos [...] hombres de la Compasión que lo abarca todo. Tienen la facultad de introducirse en cualquier presencia y de tener una visión completa (*istiṣrāf*)<sup>25</sup>». El último grupo, aquellos de la elevación, tienen poder sobre todos los nombres divinos y abarcan las otras tres categorías: los mejores hombres, la gente de la autocensura (*malāmiyya*)... que parecen semejantes a la gente normal». Este último grupo representa para Ibn ‘Arabī el punto álgido de la santidad, el grupo que verdaderamente ha realizado el significado de la servidumbre<sup>26</sup>.

Según la manera en la que se dispone el capítulo, Ibn ‘Arabī muestra una de las características peculiares de su escritura: que el texto no se reduce simplemente a lo que figura en él, sino que presenta una serie de enigmas en diferentes niveles. Una vez descifrado, el lector tiene la clave para acceder a su propia experiencia interna. En lugar de explicar la Realidad, lo que hace Ibn ‘Arabī es alentarnos a ir más allá y a explorar las alusiones que él mismo nos presenta. Cuando leemos el capítulo como un todo, la sensación de desunión entre las diferentes partes que nos invade desemboca en la siguiente pregunta: ¿cuál es la conexión entre sus encuentros personales con Ḥiḍr y los tipos de espiritualidad? Ibn ‘Arabī no explica en ningún momento quién es Ḥiḍr. En su lugar, establece una relación sutil entre los cuatro episodios dramáticos de su propia vida y las cuatro categorías de hombres espirituales. Ésta es precisamente la clave para un entendimiento más profundo del mismo Ḥiḍr:

- su instrucción durante el día en una calle secundaria de Sevilla en la que se le dijo que debía confiar en los maestros demuestra el poder de la gente del exterior, como por ejemplo los *ṣuyūh*;
- su noche a solas con Ḥiḍr en la Bahía de Túnez muestra el poder de la gente del interior;
- su episodio de la alfombra voladora en la mezquita, el milagro dentro del rezo ritual, muestra el poder de la gente del límite, la visión desde las almenas;
- y finalmente, la investidura con el gorro en Mosul muestra cómo una acción aparentemente ordinaria puede tener un significado espiritual primordial, puesto que muestra el poder de la gente de la autocensura. Esta es una participación total en el estado de Ḥiḍr que va más allá del nivel de verle a él actuar – de hecho, la propia forma de Ḥiḍr desaparece aquí por completo.

25 El término implica que son capaces de observar algo incluso bajo el sol más deslumbrante dando sombra espiritual a sus ojos.

26 Para ampliar información, véase mi libro *The Unlimited Mercifier* (Oxford 1999), pp. 135-36.

¿Cuál es el papel de Ḥiḍr en estos cuatro episodios y grados? Como figura humana individual en el mundo, interactúa con el que busca y le guía por estos niveles, acercándose cada vez más a la completa aniquilación. Aquellos que llegan a la realidad de esta manera, pudiéndose considerar hombres de Dios, han sido “hidarizados”, llevados a la vida del espíritu más inmediata e interior. Cada uno de estos hombres de Dios es partícipe del estado de Ḥiḍr como guía inmortal. En palabras de Henri Corbin, «convertirse en Ḥiḍr es haber conseguido la aptitud necesaria para la visión teofánica, para el encuentro con el Divino Alter Ego, para el diálogo inexpressable – que, sin embargo, el genio de Ibn ‘Arabī sí será capaz de narrar»<sup>27</sup>. Ḥiḍr es el símbolo vivo de esta novedad del espíritu que cala en todos los niveles y que permanece activa en los cuatro grados.

El capítulo acaba con un breve resumen de la realidad de este mundo como «la manifestación de Dios habiéndose revelado en todas las formas excepto en la Suya... A través de Su manifestación y revelación, el mundo se halla en un estado de permanencia (en otras palabras, no de aniquilación). Nuestros compañeros lo son de acuerdo con este Camino, y es éste el Camino de los profetas».

Por lo tanto, el verdadero misterio o “secreto” es la paradoja esencial de que es Dios el que se manifiesta en todo lo que aparece como otro, sin volverse otro que Él mismo y sin que lo otro se vuelva Él. Es el Único que aparece en tanto que número, sin que Él se vuelva múltiple y sin que la multiplicidad se convierta en Uno. No se trata pues de la expresión de al-Ḥallāğ, «Yo soy la Verdad» (*anā-l-ḥaqq*), que destruye la existencia aparente, sino de la profundidad inmensurable de la transfiguración y de la transfigurada Verdad del Hombre que yace en el corazón de cualquier tradición profética. La Manifestación Divina en “otros» se describe también por parte de Ibn ‘Arabī, en un sentido más interior, como «la aparición de Dios en el Corazón de Su Siervo»<sup>28</sup>. Según el hadiz *qudsī*<sup>29</sup>, no sólo *el corazón de Mi siervo creyente me contiene*, sino que se puede decir que Dios “lleva puesto” el manto del corazón del siervo.

Por implicación, éste es también el camino del mismo Ḥiḍr. De este modo, Ḥiḍr no es sólo un hombre de mito y misterio, sino que es un significado oculto que simboliza la viviente revelación Divina bajo una forma humana, la naturaleza teofánica de todo el mundo y la verdad interior directamente manifiesta. Lo que parece ser un universo exterior se convierte en experiencia interior. La singularidad incomparable de Ḥiḍr es el reflejo de nuestra propia realidad verdadera, que también es incomparable. El hecho de que no parezca estar a la vista nos hace intuir que quizás no hayamos entendido todavía lo que su presencia significa para nosotros. Su forma y su manto sólo siguen existiendo como manifestación eterna del amor y deseo divinos para revelar la cara de la realidad a y de cada corazón humano.

Traducción del inglés de José Antonio Carrillo.

27 *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres, 1970, p.62.

28 *Nasab al-ḥirqa*, trad. Elmore, *JMIAS*, XXVI, p.10.

29 “Ibn al - ‘Arabī’s Testament on the Mantle of Initiation (Nasab al-ḥirqa”. «Ni Mis cielos ni Mi tierra pueden contenerme, sólo el corazón de Mi siervo creyente Me contiene».