



Knowledge according to sufi thought
El saber según en el pensamiento sufi
O conhecimento de acordo com o pensamento sufi

Naser Mohamed HRAGA¹

Resumen: En este trabajo se estudia el conocimiento en el sufismo. Se trata de la importancia del saber, analizando ideas como: la naturaleza de esta verdad y los grados del saber sufi. El saber sufi es un tema difícil de explicar, entre otras razones porque esta teoría es una experiencia personal, y porque el saber le permite al sufi contemplar todas las verdades misteriosas sobre lo divino. Se aportan textos de al-Ġazālī, Ibn ‘Arabī, y del poeta místico Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār.

Abstract: In this work we study knowledge in Sufism. It is the importance of knowledge, analyzing ideas such as the nature of this truth and the degrees of Sufi knowledge. Sufi knowledge is a difficult subject to explain, among other reasons because this theory is a personal experience, and because knowledge allows you to contemplate all the mysterious truths about the divine to the Sufi. The texts of al-Ġazālī, Ibn ‘Arabī, and the mystic poet Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār are provided.

Keywords: Sufi knowledge – Philosophy – al-Ġazālī – Ibn ‘Arabī – Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār.

Palabras claves: Pensamiento sufi – Filosofía – al-Ġazālī – Ibn ‘Arabī – Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār.

ENVIADO: 09.09.2016
ACEPTADO: 11.10.2016

¹ Universidad de Salamanca. E-mail: nasermsh2000@yahoo.com



Introducción

Uno de los asuntos más interesantes en el pensamiento musulmán es la búsqueda de la verdad, de modo que son preguntas fundamentales ¿qué es la verdad? ¿Cómo podemos conseguirla y cuál es la herramienta útil para obtenerla?, así como ¿dónde está y cómo es su naturaleza? Por lo tanto, según sean las respuestas a estas cuestiones así será la doctrina de cada corriente.

El filósofo Avicena (370-428 H./980-1036 e C.), definía el sufismo como la ideología que:

Se inicia por una separación [y sigue por] un desasimiento, un abandono y un anonadamiento, concentrando todos sus esfuerzos en un conjunto que es la suma de los atributos de la Verdad [divina] por el novicio mismo mediante la fidelidad, y que conduce al Único (74).

El sufismo representa una vía espiritual, cuyos fundamentos sólidos están en varios versículos coránicos que apoyan y merecen la búsqueda del conocimiento, la purificación, la ascesis y la experiencia personal de nuestra alma, con la contemplación y anhelo para ir más allá.

Por consiguiente, los conceptos *al-‘Ilm* y *al-Ma‘rifa* en la lengua árabe casi son sinónimos y significan ‘ciencia’ o ‘saber’. Por un lado, los sufíes distinguían entre *al-‘Ilm* y *al-Ma‘rifa*, así que para ellos *al-‘Ilm* sostenía premisas que se adquirirían por las potencias del intelecto, la perseverancia y el entendimiento. Se puede decir que *al-‘Ilm* es la parte exotérica del pensamiento sufí. Por otro lado, *al-Ma‘rifa* es algo oculto, es un don que proviene de lo divino, es un fruto del intenso sufrimiento del viaje espiritual hacia Él y con Él. Esta sabiduría la denominaban *al-Ma‘rifa al-Ladūniyya*. (Maaná, 139).

En este trabajo se estudia el conocimiento en esta rama del pensamiento musulmán. Empezamos a tratar el asunto de la importancia del saber analizando algunas ideas, la naturaleza de esta verdad y los grados del saber sufí. Acabamos nuestro trabajo con unas breves ideas, reafirmando que, como perspectivas esenciales, hemos recogido en este campo varias ideas de escritores sufíes, entre otros de Abū Ḥāmid al-Ġazālī (450- 505 H./1058-1111 e.C.), Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (558- 638 H./1165-1245 e.C.), y el poeta místico Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār (510-589 H./1116-1192 e.C.)

I. La importancia del conocimiento

La búsqueda de la verdad, como se ha indicado, fue un interés prioritario desde las primeras décadas de la cultura islámica. En este caso, *el imam* ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, 599-661 e.C.), yerno y primo del Profeta, considerado uno de los sabios espirituales de la rama sufi, manifestaba: “El que procura el conocimiento tiene la grandeza en la vida mundanal y el triunfo en la otra vida” (*apud.* Ray Shahri, 80).

De igual forma, *el imam* Ğā‘far al-Şādiq (80-148 H./699-765 e.C.), un jurista de la ley de la sariá, señalaba la importancia de buscar y aprender el saber. Decía:

Pide consejos sobre tus asuntos a personas que temen a Dios. La búsqueda de la erudición es una de las tareas más exaltadas y difíciles; por eso el buscar consejos en este tipo de estudio es importantísimo y urgentísimo (*apud.* al-Zarnūġī, 48).

Como continuación de lo aludido, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, en su obra *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (645) exponía la necesidad del método, para educarnos y llevarnos más allá. Señalaba:

Es obvio que el novicio no puede conseguir el conocimiento desconocido hasta que logra recordar las ciencias adecuadas, las que caben en su búsqueda, si lograra recordarlas, debería ordenarlas en su mente de una manera especial, lógica, igual que lo han organizado aquellos famosos sabios. En este momento el investigador alcanza su petición, por lo tanto transfigura en su corazón la esencia de su averiguación, de tal modo que las ciencias que son innatas, no podríamos hallarlas sin usar premisas ciertas y fundamentales, así que cada conocimiento no se logra sin unir dos conocimientos principales, uniéndolos de una manera científica, exclusiva, resulta que, como consecuencia de aquella operación conseguimos el tercer conocimiento.

De tal modo que el jurista Būrhan al-Dīn al-Zarnūġī (m. 597 H. /1200 e.C.) (54), destacó la cuestión del conocimiento. Expresaba en un poema:

Me parece que la obligación más grande es la
que se debe al maestro y es la que cada musulmán
debe observar antes que todas las demás.
Realmente es obligatorio ofrecerle mil dracmas
como signo de honor por su instrucción sobre
una sola letra del alfabeto.



De igual forma, *Dū al-Nūn al-Miṣrī* (179- 246 H./795- 860 e.C.), refería:

Los gnósticos tienen un corazón por medio del cual conocen la luz divina (que emana) del fondo más secreto del Misterio recubierto por los cielos. Sordos a las criaturas, ciegos a sus espectáculos, mudos antes que decir mentiras a Su respecto (Ibn ‘Arabī 1991, 207).

Según las consideraciones anteriores los primeros maestros sufíes orientaban a los novicios a conseguir la verdad y el conocimiento pues Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarānī 658-709 H./1260-1309 e.C.) (135) subrayaba: “En verdad los ángeles despliegan sus alas sobre aquel que busca el conocimiento, los hombres de ciencia son los herederos de los profetas”.

Según la doctrina mística, el fundamento de esta verdad es el Corán, dado que el Libro Sagrado confirma que existía esta tipología del saber, pues en la sura 18, versículos 64 y 65, *Al-Kahf*, la cueva, se señala: “[Moisés] exclamó: ¡Ese es el [lugar] que hemos estado buscando! Y dieron la vuelta, volviendo sobre sus pasos (65) y encontraron a uno de Nuestros siervos, a quien habíamos dado una gracia Nuestra y a quien habíamos impartido un conocimiento [procedente] de Nosotros.”.

Los versículos narran una anécdota sucedida al profeta Moisés en su búsqueda de la verdad donde se encontró con un hombre sabio y bueno, llamado al-Raḡul al-ṣāliḡ. Éste veía lo que no podía ver Moisés; había conseguido la Verdad Absoluta, por ello Moisés lo acompañó en un viaje para alcanzar su grado de conocimiento. Este hombre en la ideología sufí era un símbolo de la escala que representa el saber perfecto.

II. La naturaleza del saber

Por otra parte, al-Ġazālī trataba la cuestión de ¿qué es el conocimiento sufí? Señalaba:

Supé con certeza que ellos son hombres de estados místicos y no de palabras y que lo que podía adquirir por el camino del conocimiento ya lo había adquirido, no quedando más que aquello a lo que no llega por el estudio y por el oído, sino por la gustación y por el recorrido de la vía mística. Lo que había adquirido de las ciencias en las que he ejercitado y de los caminos que he recorrido en la investigación de las ciencias legales y especulativas era una fe cierta en Dios, en la Profecía y en el Último Día. Estas tres bases de la fe se habían arraigado en mi alma, no por una demostración específica y precisa,

sino por motivos, indicios y experiencias, cuyos detalles particulares no se pueden enumerar. Me había aparecido con evidencia que no hay deseo de la felicidad de la Otra Vida si no es mediante el temor y la abstención de las pasiones por parte del alma y que lo importante de todo ello es cortar el vínculo que une al corazón con este mundo, alejándolo de la mansión del engaño, llevándolo a la mansión de la eternidad y dirigiéndolo con sumo empeño hacia Dios, cosa que no es perfecta sin apartarse de los honores y riquezas y sin huir de las ocupaciones y ataduras (Al-Ġazālī 1989, 74-75)

Es obvio que los filósofos han sostenido que el intelecto es la herramienta útil para conseguir la verdad perfecta. Por tanto, la naturaleza del saber, según ellos, es absolutamente racional, así que la razón es lo que nos ayuda a descubrir la realidad de las cosas y el alcance del conocimiento definitivo. Por otra parte, los místicos manifestaron que nos podríamos acercar a la auténtica verdad a través de la experiencia personal, la que empieza por purificar el alma, además de eliminar los velos que cubren la verdad.

Muḥyī al-Dīn Ibn Arabī (1990,53) decía:

Abre tu corazón para que puedas recibir la benevolencia divina. Un corazón benevolente es el espejo en el que se manifiestan los favores de Allāh. Cuando estos favores divinos queden manifiestos y lleguen a través de ti, cuando sientas Su presencia, te sentirás avergonzado de tus actos inconvenientes. Esto hará que tanto tú, como los demás tengáis conciencia. De ese modo, tu benevolencia te protegerá del pecado no solo a ti sino también a los otros.

Según la perspectiva de Ibn ‘Arabī, la búsqueda y la naturaleza de la verdad en el camino sufi es una experiencia directa, cuyo parentesco está relacionado con el estado más elevado del conocimiento, y no es una mera especulación intelectual ni un discurso filosófico, pues es un desvelamiento iluminado, una degustación directa, ya que se puede conseguir mediante la práctica espiritual, la meditación, la contemplación y la asistencia de lo divino. En otras palabras, la doctrina sufi exponía que Allāh es la fuente que nos da o quita la verdad, por tanto, en la sura 18, *Al-Kahf* (la cueva), manifiesta: “Ciertamente, hemos puesto velos sobre sus corazones, que les impiden comprender la verdad, y en sus oídos, sordera; y aunque les llames a la verdad, nunca aceptarán ser guiados”.

Según las consideraciones anteriores este saber supone vaciar el corazón de su enfermedad (su óxido o ego) hasta que se transforme en un espejo brillante para recibir las luces divinas.



De igual forma Ġā‘far al-Šādiq exponía:

El conocimiento no radica en la abundancia de aprendizaje, sino que es una luz que se deposita en el corazón de aquel a quien Dios quiere obsequiárselo. Entonces, si aspiras al conocimiento, primeramente procura la realidad de la adoración en tu interior; procura el conocimiento mediante su puesta en práctica, y requiere de Dios la comprensión, que Él te hará comprender (*apud*. Ray Shahri, 12).

En este caso indicamos que todos los místicos están de acuerdo en que el saber auténtico está más allá, en el mundo intangible. No obstante, la diferencia entre ellos está en la cuestión siguiente: ¿de qué manera podemos conseguir la verdad?

Por otra parte al-Ġazālī (1989,90) manifestaba que

El hombre ha sido creado con un cuerpo y un corazón, que es la verdadera naturaleza de su espíritu, que es la sede del conocimiento de Dios, a diferencia de la carne y de la sangre en la que participa con el cadáver y con el animal [...]. El corazón tiene un estado de salud y de bienestar y no se salvará «más que el que vaya a Dios con un corazón limpio», y un estado de enfermedad en el que está su destrucción eterna en la Otra Vida.

Según las observaciones señaladas, el sufí al-Qušayrī (346-465 H./957-1072 e.C.), en su valiosa *Risāla*, manifestaba:

Los sufíes han convenido un lenguaje técnico para comprenderse unos a otros, disimular y ocultar su conocimiento de quienes discrepan de ellos, de tal modo que sus términos resultasen ambiguos a los extraños. Los sufíes son también muy celosos de que sus secretos se difundan a quienes no son dignos de ellos, porque sus verdades no son adquiridas por alguna obra ni procedimiento de su parte, sino que Dios depositó sus significados (*ma‘āni*) en su corazones. (*apud*. Roushdy, 261)

Obviamente los místicos utilizaron un lenguaje de carácter simbólico para exponer sus ideologías metafísicas, pues cuando se revisa el legado arquetípico del sufismo islámico se observa que la vida interior es una base fundamental del pensamiento espiritual, que está por encima de todos los ritos y las prácticas de la religión. En cuanto a esto, Ibn ‘Arabī, señalaba:

El corazón es un pedazo de carne colgado bajo el pecho en el lado izquierdo. Sabed que el corazón tiene un estado de sanidad y otro de corrupción; su



Francisco Franco-SÁNCHEZ, Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 4 (2016/2)*

Special Edition

New lights on research about Arab-Islamic Culture in the Muslim West along Classical epoch

Jun-Dez 2016/ISSN 1676-5818

sanidad [salud] está en su pureza y su corrupción está en su turbiedad; su pureza está en la sanidad de sus sentidos y su turbiedad está en la disminución de sus sentidos, pues, si sanan los sentidos, sana el corazón. Sabed que los sentidos del corazón son cinco: oído que capta el oculto, vista que ve el oculto, olfato que capta el olor del oculto, gusto que saborea la dulzura del amor y la fe y un tacto que por su medio alcanza lo lógico; por lo tanto, si sanan sus sentidos, se consigue su sanidad [salud], y si se logra su sanidad, se logra la sanidad del alma sensitiva (Ibn ‘Arabī 1990, 39).

En cuanto a esto, el corazón es el fundamento de la naturaleza del saber místico, en un mundo relacionado con lo oculto, sus potencias son las únicas que pueden guiarnos hacia la Verdad Perfecta.

El mismo Ibn ‘Arabī, más adelante subrayaba:

El corazón tiene siete ciclos, igual que el cuerpo tiene siete miembros. El primer ciclo se llama pecho, que es el núcleo del Islam. [...]. El segundo ciclo se llama corazón que es el núcleo de la fe, [...] el tercero se llama “Šağaf”, el fondo del corazón que es la mina del amor, la pasión y la piedad para con la gente. [...]. El cuarto ciclo se llama “al-Fū’ād”, que es la mina de la contemplación y cobijo de la visión de Dios, [...]. El quinto ciclo se llama el amor del corazón, que es la mina de la presencia divina. El sexto ciclo se llama el fondo del corazón, que es la mina de las revelaciones místicas de lo oculto, y asiento de los conocimientos provenientes de Dios, y manantial de los secretos divinos. El séptimo ciclo se llama “muhğa” o alma del corazón, que es la mina del surgimiento de las luces del “Tağallī” o la presencia divina en el corazón (Ibn ‘Arabī 1990, 39).

Según el sufí Ibn ‘Arabī en el texto citado, la importancia del corazón como un órgano fundamental en la mirada hacia el mundo oculto, la comparación entre el corazón y el cuerpo testimonian y reflejan la teoría mística de que el corazón es la base. De acuerdo con ella, podríamos recibir las luces de la Verdad. Es indiscutible que la doctrina mística considera que Dios es el origen de todo conocimiento, así que el gnóstico puede obtener el saber a través de la luz de lo divino.

En relación con esto último, el pensamiento místico se centra alrededor de la idea de que nuestro mundo es un mundo imperfecto y que, desde luego, su conocimiento es incorrecto. Entonces el sufí siempre se encamina hacia lo perfecto, intenta buscar y percibir la Verdad Inmutable.

Como planteaba el poeta sufí Farīd al-Dīn al-‘Aṭṭār, (55):



¿Qué es la verdad? Es prever
la separación del yo y estar presente en sí mismo.
Si tu alma se libera de la forma,
verás todo lo que crees inmutable.
Los dos mundos no serán ya un velo para ti,
verás los dos mundos de una sola vez.
Si sales de esta apariencia,
serás la luna y el sol de los ciegos.
Cuando a tu alma se concede la Morada de la luz
hacia las huríes se vuelve tu mirada.
Jamás te obstines en las huríes y el Paraíso.
La eternidad sin Dios no dará nunca luz.

Según al-‘Aṭṭār la verdad del mundo sensible es mutable, no refleja la realidad, asimismo esta carencia del saber no muestra la certidumbre de lo que pretenden los sufíes. Así que, para alcanzar la perfección hay que contemplar el mundo divino. Se debería viajar más allá, practicar la renuncia al mundo insignificante, dejar el alma libre para que sepa su camino hacia la Verdad.

Se observa claramente en los versos arriba citados que la doctrina mística propone una separación irreconciliable entre el mundo de lo divino y el mundo visible, de modo que *al-Murīd*, el viajero sufí, no es capaz de alcanzar el conocimiento teórico de los conceptos donde está la Verdad Absoluta sin alejar su alma del mundo visible, sin romper las ataduras que sujetan su alma, preparándose para recibir los rayos de iluminación de la luz divina.

Por tanto, la parte práctica de los sufíes es el propósito de viajar hacia lo bello, por medio del amor divino con una inmensa devoción. Según el poema citado quien consigue este objetivo será el sabio que ilumine el camino de los ciegos, que guíe a la gente que no puede superar las fronteras del mundo sensible.

De tal manera, el poeta al-‘Aṭṭār, en sus versos señalados anteriormente, establece que el aspirante, por su contemplación de las imágenes, es transportado, más allá del reino intermedio de su corazón y de su alma, hasta el reino de lo eterno. Esta teoría es similar al planteamiento de la teoría platónica y a su doctrina espiritual, donde el alma está en lucha para salvarse a sí misma, ejerciendo una metodología de purgación hasta que pueda llegar al mundo ideal. En otro poema al-‘Aṭṭār (33) refería:



De los dos mundos la razón no ve más que lo aparente,
el amor no ve sino al Amado.

La razón es avecilla en una red imperfecta,
el Amor es el Simurg de la Realidad .

La razón es el prólogo del libro del parterre en flor,
mas el amor es la perla que destella de noche.

La razón es la moneda de este bajo mundo,
mas el amor es el elixir de la vida.

Efectivamente, según lo que plantea al-‘Aṭṭār en los versos citados, haciendo una comparación entre la verdad del mundo visible y el conocimiento perfecto de lo divino, los místicos dan un papel a los sentidos y al intelecto. Los consideran unas herramientas útiles para adquirir el saber del mundo sensible. No obstante, este conocimiento es inseguro e imperfecto; asimismo es inferior, refleja una fase esencial para el punto de partida hacia el pensamiento perfecto e inmutable y la Verdad Absoluta, que es lo que se alcanza a través del camino sufi. Como indica el último verso “el amor es el elixir de la vida”.

III. Los grados del saber y sus herramientas

De acuerdo con los razonamientos expuestos, los sufíes trataron la cuestión de los grados epistemológicos, dejándonos varias teorías diferentes al respecto. Así destacamos algunas visiones, entre otras el planteamiento de al-Ġazālī por un lado, y el de Ibn ‘Arabī, por otro. Al-Ġazālī explicaba que los grados de

Los conocimientos que no son de evidencia inmediata, sobrevienen al corazón de maneras diferentes y en diferentes circunstancias: unas veces, asaltan de improviso al corazón, que los encuentra en sí mismo sin saber cómo; otras veces, los adquiere por medio del razonamiento discursivo y el estudio. El conocimiento que sobreviene sin adquirirlo por el arte de la demostración, se llama ‘inspiración’ (*ilhām*). El que sobreviene, la demostración racional, se llama ‘instrucción’ o ‘consideración’ (*ʿtibār*) y ‘observación’ o ‘examen’ (*istibṣār*).

El primero, el que sobreviene al corazón sin arte, estudio, ni esfuerzo del hombre, se subdivide a su vez, según que el sujeto ignore cómo y de dónde le ha venido, o que, por el contrario, vea cuál es la causa ocasional que le ha proporcionado aquel conocimiento, es decir, el ángel que se lo comunica al corazón. El primero de estos dos conocimientos se llama ‘inspiración’ (*ilhām*) y ‘soplo’ [...] en el espíritu. El segundo se llama ‘revelación’ (*waḥy*) y es privativo de los profetas, como el otro lo es de los santos y puros de corazón. En



cambio, el conocimiento que se adquiere por la demostración es propio de los sabios (*apud.* Asín Palacios, 226).

Según el texto citado hay varias clases del saber, entre otras, la que sobreviene por la razón o el intelecto, la que se consigue por la observación y los sentidos y la que proviene por revelación divina.

En otro texto al-Ġazālī señalaba la fuente de la verdad en su libro *Las maravillas del corazón*, utilizando varias metáforas decía:

Supongamos un estanque excavado en la tierra. Evidentemente, cabe llenarlo de agua conduciéndola hasta él por acequias o canales que la traigan desde un punto más alto; pero cabe también ahondar en el piso del estanque quitando tierra, hasta que la excavación llegue a encontrar una vena de agua pura que brote del fondo del pozo abierto y esta agua será, sin duda, más limpia, abundante y continua que la otra (*apud.* Asín Palacios, 230).

De tal modo que en esta comparación aparece el simbolismo en la filosofía espiritual de al-Ġazālī, dado que el estanque es la base del conocimiento, que es el corazón, la corriente de los canales del agua son los sentidos y el agua es la ciencia.

Por el otro lado Ibn ‘Arabī exponía que existen tres grados del saber místico. El primer grado es:

El conocimiento del intelecto (‘ilm al-‘aql), que es todo aquel que obtenga por evidencia inmediata (ḍarūran) o bien tras la indagación de un indicio demostrativo (dalīl), con la condición de que se descubra la apariencia real de ese dato. Los equívocos en esta categoría, propia del mundo del pensamiento discursivo, se encuentran acumulados y caracterizan esta suerte de conocimiento. Por eso dicen acerca de estos tipos de indagación que algunos son ciertos y que otros son falsos (Ibn ‘Arabī 1996, 56).

Según este texto el primer nivel del conocimiento es la parte teórica de la rama mística, es una faceta imprescindible, es la base esencial del saber. Se puede decir que es la ciencia que necesita el sufi en su camino. Desde luego es lo que obtiene por el intelecto y proporciona pautas que abren el camino hacia lo divino. No obstante, esas reglas hay que comprobarlas, ya que algunas son ciertas y que otras son falsas.



El segundo grado es:

El conocimiento de los estados. No hay otro camino que lleva hacia él salvo la experiencia inmediata: no puede ser definido intelectualmente, ni existe en absoluto prueba conceptual alguna que pueda sostener ese conocimiento, tal como sucede con el conocimiento de la dulzura de la miel o la amargura del aloe, el placer del coito, el deseo ardiente, la emoción súbita, el anhelo y los casos de este mismo tipo, puesto que es imposible para cualquiera conocer este tipo de conocimientos sin experimentarlos directamente y participar en ellos. Los equívocos en esta categoría, propia de la gente dotada de intuición directa, son como los de aquel cuyos órganos del gusto están dominados por la bilis amarilla y en la miel encuentra un gusto amargo, cuando lo que encuentra en sus órganos gustativos es tan sólo bilis amarilla [y no la miel] (Ibn ‘Arabī 1996, 56).

Según el filósofo místico Ibn ‘Arabī este segundo nivel del saber se puede considerar la faceta práctica, es algo misterioso, ya que es una experiencia personal donde *al-Murīd*, el viajero sufí, ejerce los estados del sendero místico; es la vía auténtica para conducirlo al mundo divino. No obstante, no podría la razón entrar ni la inteligencia sabría expresar aquella situación, ya que es un disfrute del estado del viaje hacia el más allá, que no se puede revelar, ni tampoco exponerse de manera conceptual. Asimismo, es la fase para entrar en la siguiente etapa.

El último grado es:

La ciencia de los secretos. Es un conocimiento que está por encima del estadio del intelecto. Es el conocimiento [que infunde] el Soplo del Espíritu Santo en el corazón, siendo peculiar de los profetas y de los Amigos de Dios. Este conocimiento es dos tipos: aquel que es percibido por el intelecto, es como el primer conocimiento de esta división, salvo que aquel que lo conoce no lo alcanza por simple indagación, más bien es este nivel de conocimiento el que se lo confiere. El otro tipo es de dos clases: el primero está relacionado con el segundo [nivel] de conocimiento, aunque su estado es más excelso [para el conocedor]. La otra clase es el conocimiento de las informaciones (*ajbār*).

Ahora bien, el conocimiento de esta clase admite tanto la verdad como la mentira, salvo cuando la persona que ha adquirido ese conocimiento ha confirmado la veracidad de su fuente y la infalibilidad de lo que comunica, como [sucede] con las informaciones aportadas a los profetas ¡Dios los bendiga!- procedentes de Dios, así como con sus noticias acerca del Paraíso y lo que hay en él (Ibn ‘Arabī 1996, 57).



De tal manera, este nivel se denomina entre los sufíes el ‘grado del desvelamiento’. Según la teoría de Ibn ‘Arabī, es un conocimiento peculiar de los profetas y de los amigos de Dios. En este saber no entra la controversia ni el escepticismo, pues empieza con la ascensión del alma hacia el Amado. De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando este saber es una aprobación de lo divino a través la luz para quien aguanta y soporta las dificultades de aquel viaje tan arduo. Es una ascensión para alcanzar aquel rango tan oculto, para descubrir los misterios divinos.

Del mismo modo al-Ġazālī describió este nivel, detallando su experiencia y sus resultados. Señalaba:

Desde el principio del camino comienzan las revelaciones y visiones hasta el punto de que estando despiertos ven a los Ángeles y a los Profetas, escuchan sus voces y consiguen beneficios de ellos. Luego, su estado asciende desde la contemplación de imágenes y figuras a unos grados inefables en los que siempre el que intenta expresarlos incurre en un craso error del que no es posible guardarse. En una palabra, se llega a una cercanía de Dios que algunos se lo representan como una encarnación de Dios en él, otros como una identificación con Dios, y otros como una unión con Dios. Pero todo esto es un error y en el libro *La meta más elevada (Al-Mqṣād al-Asnā)* hemos explicado qué clase de error es. Al que le ha sobrevenido este estado no debe decir más que: (*metro basṭ*)

Fue lo que fue de aquello que no voy a mencionar,

Piensa bien de ello y no preguntes (Al-Ġazālī 1989, 80-81).

De tal modo, según plantea al-Ġazālī con este desvelamiento, el místico que recibe esta revelación llega a percibir algo extraño que no descubriría antes, ahora ve su espíritu ascender al Reino del Cielo, contempla los ángeles y los secretos de lo oculto y descubre los atributos divinos.

Conclusión

Según las consideraciones explicadas, la cuestión del saber sufí es un tema difícil de explicar, por muchas razones, entre otras porque esta teoría es una experiencia personal, que es asimismo un deleite personal, como señalan ellos. Así lo atestigua una anécdota que sucedió entre al-šayj al-Ġilānī, 470-561 H./1077-1165 e.C.) y uno de sus discípulos. El alumno le dijo a su maestro: “«Ayunamos como tú, nos recogemos como tú, nos esforzamos como tú,



pero no saboreamos lo que tú», y él le respondió: «Me imitáis en lo que depende de mí, ¿creéis que podéis alcanzar lo que depende de Él?» (*apud*. Maaná, 124).

En el mismo sentido, cuando se revisa el legado arquetípico del sufismo islámico, se observa con evidencia la variedad del pensamiento de esta escuela, es decir aparecen, entre otras tipologías, el sufismo filosófico y el ascético. Cada corriente sigue sus pautas para alcanzar la verdad. No obstante, en este estudio hemos intentado exponer una armonía entre algunas teorías epistemológicas de los sufíes estudiados.

En otras palabras, según los místicos señalados en este artículo, la transfiguración del saber que obtiene el sufí le permite contemplar todas las verdades misteriosas sobre lo divino. Por otra parte, algunos de ellos nos cuentan la dificultad de describir esta experiencia a los demás, como es el caso de al-šayj al-Ġazālī. Señaló que la razón humana no puede llegar más allá, ni soporta aquellas luces tan brillantes, para que no pongamos al público en una situación caótica, insistió que el gnóstico que alcanza esta última fase debería no revelarla ni mostrarla, sino que hay que manifestar: fue lo que fue de aquello que no voy a mencionar, piensa bien en ello y no preguntes.

Obras citadas

Fuentes árabes

- Avicena. Miguel Cruz Hernández trad. esp. *Kitāb al-Išārāt wa l-tanbīhāt* [El libro de las Indicaciones y Advertencias]. En *Tres escritos esotéricos*. Madrid: TECNOS, 1998.
- Ibn ‘Arabī. Mohamed Amranit rad. esp. *Guía espiritual: Plegaria de la salvación. Lo Imprescindible. Terminología Sufí*. Murcia: Región de Murcia, 1990.
- . Mohamed Reda trad. esp. *La joya del viaje a la presencia de los santos, Tuḥfat al Safra ilā Ḥaḍrat al Baraka..* Murcia: Consejería de Cultura, Educación y Turismo, 1990.
- . Francisco Gracia Albaladejo trad. esp. *La maravillosa vida de Dū al-Nūn al-Miṣrī*. Murcia: Región de Murcia, Consejería de Cultura, Educación y Turismo, 1991.
- . Víctor Pallejá trad. esp. *Las iluminaciones de la Meca, textos escogidos*. Madrid: Siruela, 1996.
- Ibn‘Aṭā’Allāh al-Iskandarānī. Juan José González trad. esp. *Sobre el abandono de sí mismo*. Madrid: Hiperión, 1994.
- Al-‘Aṭṭār Farīd al-Dīn. Christiane Tortel trad. esp. *El Libro de los secretos*. Madrid: Mandala, 1999.
- Corán*. Muhammad Asad trad. esp. *El mensaje del Corán*. Córdoba: Junta Islámica. Centro de Documentación y Publicaciones, 2001.



Francisco Franco-SÁNCHEZ, Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 4 (2016/2)*

Special Edition

New lights on research about Arab-Islamic Culture in the Muslim West along Classical epoch

Jun-Dez 2016/ISSN 1676-5818

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid ed. 'Abd al-Rḥīm, al-'Tāqī. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn, Tma tajriġ al-aḥādīṭ min Kitāb al-Muġnī 'an ḥaml al-asfār fī tajriġ mafī al-Iḥyā min al-ajbār*, Al-Qāhira: Al-Maktabat al-Qayyima, s.a.

---. Emilio Tornero trad. esp. *Confesiones: El salvador del error*. Madrid: Alianza, 1989.

Al-Zarnūġī, Būrhan al-Dīn. Olga Kattan. trad. esp. *Ta'Līm al-mūta'allīm Turīq at'allum* [Instrucción del estudiante. El método de aprender]. Madrid: Hiperión, 1991.

Bibliografía

Asín Palacios, Miguel. *La Espiritualidad de Alġazēl y su sentido cristiano*. Madrid: Escuela de Estudios Árabes, 1941. 3 vols.

Maanán, Abderramán Mohamed. *Al-taṣawwuf. Introducción al sufismo*. España: Fundación Azzagar, 2006.

Ray Shahri, Muhammad Muhammadi. *El Conocimiento y la Sabiduría*. Biblioteca Digital Islámica «Fátimah Az-Zahra», 1421 H.

Roushdy, Ahmed Shafik. *Miftāḥ al-sa'ādawa-taḥqīqṭariq al-sa'āda (La llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad) de Ibn al-'Arīf (481/1088-536/1141)*, tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2010. <http://biblioteca.universia.net>.