

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Shafik, Ahmed

Filosofía y mística de Ibn al-‘Arif: Su Mifta al-sa’ada

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 29, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 433-448

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133104007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Filosofía y mística de Ibn al-‘Arīf: Su *Miftāḥ al-sa‘āda*

Philosophy and Mystic of Ibn al-‘Arīf: His Miftāḥ al-sa‘āda

Ahmed SHAFIK

Universidad de Oviedo

Recibido: 14-12-2011

Aceptado: 12-03-2012

Resumen

El presente artículo empieza con una breve exposición de los datos más significativos sobre la vida y obra del sufí almeriense Ibn al-‘Arīf (d. 536/1141). A continuación se habla de su formación filosófica y sufí. Finalmente, se reúnen y traducen diversos pasajes de *Miftāḥ al-sa‘āda* que hacen referencia a la filosofía y la mística. Se contrastan a la vez sus opiniones con anteriores sufies andalusíes como Ibn Masarra e Ibn Jamīs de Évora.

Palabras clave: Mística, filosofía, Ibn al-‘Arīf, Ibn Masarra, Ibn Jamīs al-Yāburī.

Abstract

The present article begins with a brief exposition of the most significant information about the life and work of the almeriense sufi Ibn al-‘Arīf (d. 536/1141). Later some aspects of sufi and philosophical formation are then exposed. Finally, the diverse passages of *Miftāḥ al-sa‘āda* that refer to Philosophy and Mysticism are to gather together and translate. His opinions are contrasted simultaneously by previous andalusian sufis as Ibn Masarra and Ibn Khamīs of Evora.

Keywords: Mysticism, Philosophy, Ibn al-‘Arīf, Ibn Masarra, Ibn Khamīs al-Jāburī.

* Este trabajo ha sido realizado dentro del marco de mi tesis doctoral que lleva el mismo título *Miftāḥ al-sa‘āda*, defendida recientemente en la Universidad Autónoma de Madrid. Publicaré en breve la traducción de *Miftāḥ* en la Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.

Miftāh al-sa‘āda (*Llave de la felicidad*) de Ibn al-‘Arīf ofrece una valiosa colección de textos que tratan de una exposición concisa de todos los aspectos de saberes y ciencias religiosas del islam. Comprende, pues, destellos de exégesis coránica (*tafsīr*) y de la tradición del Profeta (*sunna*), junto con el derecho (*fiqh*), el conocimiento de las prácticas rituales (*‘ibādāt*) y todo lo que atañe a la vida espiritual: enseñanzas espirituales, relatos edificantes, visiones, etc., amén de la teología especulativa (*‘ilm al-kalām*), la filosofía (*al-falsafa*) y otros conocimientos auxiliares, tales como la lengua y literatura árabes.

En su educación espiritual (*tarbiya*), Ibn al-‘Arīf ha partido de unas prácticas ascéticas que llegaron a su culminación en su opúsculo *Mahāsin al-mayālis* (*Excepciones de las sesiones*), en el cual profundiza en la ciencia del sufismo, ya más complicado, haciendo una distinción entre los estadios espirituales (*maqāmāt*) y sus categorías místicas correspondientes. En otras palabras, la obra de *Miftāh al-sa‘āda*, según mi parecer, representa el paso previo y el esfuerzo anterior a cualquier realización espiritual en el camino sufí, cuyas líneas definitivas se cristalizan en el libro de *Mahāsin*.

Desde la perspectiva filosófica y mística, el único trabajo de que disponemos sigue siendo el de Antonio Pacheco, que se limita al estudio de *Mahāsin*. El autor ha tratado de establecer una comparación entre la gnosis mística de Ibn al-‘Arīf y el pensamiento de Espinoza reflejado en su obra *Ethica ordine geometrico demonstrata*¹. Por este motivo, el presente artículo pretende realizar una contribución al reto del sufismo a la filosofía al cuestionar el valor y alcance de los conocimientos filosóficos a partir de los datos que ofrece Ibn al-‘Arīf en su obra *Miftāh al-sa‘āda*, redactada en la primera mitad del siglo XII.

1. Acerca de Ibn al-‘Arīf y su *Miftāh al-sa‘āda*

Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn al-‘Arīf (481/1088-536/1141). Nació en Almería. Fue experto en *ḥadīṭ* ‘tradición del Profeta’, Alcorán, árabe, sufismo y practicó el *zuhd* ‘ascesis’. Murió poco después del episodio de su comparecencia, y fue enterrado en el zoco de los herreros en Marraquech².

¹ J. A. Pachecho Panigua, «El *Mahasin al-mayalis* de Ibn al-Arif y la Ética de Spinoza», *Ciudad de Dios*, Madrid, 203/3 (1990), 671-687.

² Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, El Cairo: Matba‘at Bulāq, 1881, I, b. 68; Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār al-Taqāfa, 1965, V, 1.º parte, b. 604; al-Maqarrī, *Nafh al-tīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dār Sādir, 1968, II, pp. 155, 599; III, p. 229; IV, pp. 319, 331; V, pp. 597-98; VII, pp. 497-99; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-Jām biman hall Marākuš wa Agmāt min al-a‘lām*, Al-Rabat: al-Matba‘a al-Malakiyya, 1976, II, b. 125; al-Tādilī, *al-Taṣawwuf ilà riyāl al-taṣawwuf*, ed. A. Tawfiq, Rabat: Manṣūrat Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1984, b. 18; Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, ed. I. al-Abyārī, El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1989, b. 176; al-Ŷāmī, *Nafahāt al-uns min ḥadarāt al-quds*, ed. M. A. Al-Ŷādir, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, II, b. 523; M. Asín Palacios, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmana*, Madrid: Hiperión,

Para el estudio de *Miftāh al-sa‘āda* se ha contado básicamente con la edición de ‘I. ‘Abd al-Laṭīf Dandaš, que incluye un amplio estudio introductorio³. Esta edición se basa exclusivamente en el único manuscrito del que se tiene conocimiento, escrito en letra magrebí clara y fechado en el siglo vi o vii de la hégira⁴.

El manuscrito tiene 108 folios; falta el epílogo y se desconoce el nombre del copista. En el primer folio aparece el título de la obra: *Kitāb miftāh al-sa‘āda wa-tahqīq tarīq al-irāda* (Libro de la llave de la felicidad y la realización del camino de la voluntad), y se añade: «Escrito por el venerado maestro (*al-ṣayy al-fāḍil*) Ibn al-‘Arīf». Según Dandaš, es muy probable que el recopilador de la obra fuera Abū Bakr ibn Mu‘min (m. 548/1153), uno de los discípulos de Ibn al-‘Arīf, quien la habría titulado *Kitāb miftāh al-sa‘āda wa-tahqīq tarīq al-sa‘āda* (Libro de la llave de la felicidad y la realización del camino de la felicidad), aunque sus razones no parecen muy sólidas porque se basa en una cita imprecisa y no confirmada en la que ni siquiera se menciona el título: «Tiene un libro en el que reunió las palabras de Ibn al-‘Arīf en prosa y en verso»⁵.

Dandaš se refiere al comentario de Ibn ‘Abbād al-Rundī a *al-Hikam al-‘atā’iyā* [Máximas de Ibn ‘Atā’], que al-Rundī atribuye a Ibn al-‘Arīf y en el que se cita una obra titulada *Miftāh al-sa‘āda wa-minhāy sulūk tarīq al-irāda* [Llave de la felicidad y el método de recorrer el camino de la voluntad]⁶. En *Budd al-‘ārif* [Lo necesario para el conocedor] de Ibn Sab‘īn, existe una referencia a un libro del sufí almeriense titulado *Majātīh al-muhaqqiq* [Llaves del verificador]⁷. A pesar de estas referencias, no podemos saber con certeza si estos dos sufies se refieren a *Miftāh al-sa‘āda* de Ibn al-‘Arīf; por otra parte, en la obra Ibn ‘Arabī no se ha encontrado ninguna referencia, sin embargo este último tiene una obra titulada *Miftāh al-sa‘āda fī ma‘rifat al-dujūl ilà tarīq al-irāda* [Llave de la felicidad para conocer la entrada al camino de la voluntad]⁸.

Algunas de las cartas que aparecen en la edición de Dandaš habían sido editadas por P. Nwyia⁹; en total son dieciséis, tres de ellas traducidas al francés. En

1992, 219-234, pp. 219-25 (ed. orig. *Boletín de la Universidad de Madrid*, III [1931], 441-58); J. Lirola Delgado, «Ibn al-‘Arīf, Abū l-‘Abbās», *Enciclopedia de al-Andalus: Diccionarios de autores y obras andalusíes*, ed. y coord. J. M. Puerto Vilchez y J. Lirola Delgado, Granada: Fundación “El Legado Andalusi”, 2002, I, 469-476 (reimp. *Biblioteca de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2009, 2, n.º 303); A. Shafik, «Antecedentes y precursores del sufismo andalusí-magrebí en los siglos x-xii», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 36, (2009), 143-182, pp. 159-166.

³ Ed. T. Dandaš, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, 263 págs.

⁴ Ms. n.º 1562 de al-Jizāna al-Hasaniyya (al-Malikiyya) de Rabat. Sobre la descripción del manuscrito, véase, Ibn Al-‘Arīf, *Miftāh al-sa‘āda*, p. 65, donde Dandaš recoge los datos de fechación.

⁵ Ibn al-Zubayr, *Šila al-ṣila*, ed. Lévi Provençal, Beirut: Maktabat al-Jayyāt, 1957, n.º 55, p. 99.

⁶ Ibn ‘Abbād al-Rundī, *Šarah al-hikam*, ed. B. al-Qahwāyī, Damasco: Dār al-Farāfir, 2003, p. 86.

⁷ Ibn Sab‘īn, *Budd al-‘ārif*, ed. G. Kattūra. Beirut: Dār al-Kindī, 1978, p. 128.

⁸ Ibn ‘Arabī, «Iŷāza ilà al-Malik al-Muzzaffar», ed. Badawī, *al-Andalus*, XX (1955), 107-128, p. 122.

⁹ P. Nwyia, «Rasā’il Ibn al-‘Arīf ilà aṣḥāb ṭawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *al-Abḥāt*, 27 (1978-79), 43-56, p. 45; Ibn Al-‘Arīf, *Miftāh*, pp. 66-67.

«Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d’Ibn al-‘Arīf avec Ibn Barrajān»¹⁰, Nwyia traduce tres de las cuatro cartas entre Ibn al-‘Arīf y su maestro Abū al-Hakam ibn Barraŷān editadas por Dandaš: La primera, aunque falta el primer párrafo en la traducción, la segunda y la cuarta. En 1978, Nwyia publicó otro artículo¹¹ que recoge once cartas: Las primeras tres fueron aquellas misivas dirigidas a Ibn Barraŷān traducidas en su primer artículo, junto a la tercera que faltaba; respecto al resto de las cartas, sus destinatarios fueron básicamente los líderes de la revolución de los iniciados (*tawrat al-murīdīn*) con el siguiente orden: Ibn Qasī (dos cartas), al-Walīd ibn al-Mundīr (tres cartas) y por último, Abū Muḥammad ibn al-Ḥāŷy al-Lūrqī (dos cartas). Estas cartas son importantes porque arrojan luz sobre la relación que mantuvo el sufi almeriense tanto con Ibn Qasī como los gobernantes almorrávides. Por último, en el apéndice «E» a la edición de *al-Rasā’il al-ṣugrā* de Ibn ‘Abbād al-Rundī¹², Nwyia reedita cinco cartas: Las cuatro primeras corresponden a las misivas enviadas por Ibn al-‘Arīf a Abū al-Ḥasan ibn Gālib; estas misivas coinciden con las primeras cuatro de las veinte editadas por Dandaš. La quinta misiva de Ibn al-‘Arīf va dirigida a Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Yūsuf ḥibn? al-Abbān (según Dandaš, el apellido sería al-Abbār), y coincide con la primera misiva entre los dos compañeros de las seis mencionadas por Dandaš.

Cabe mencionar que existe una traducción parcial al inglés de la misiva enviada a Yūsuf al-Abbār, realizada por Benaboud y al-Qadiri¹³.

Respecto al estudio de *Miftāḥ*, sólo destacamos el artículo exhaustivo realizado por J. Lirola Delgado sobre «al-‘Arīf, Abū l-‘Abbās»¹⁴. Desde la aparición de este artículo, *Miftāḥ al-sa‘āda* no ha vuelto a ser objeto de ninguna investigación, de ahí el interés por la traducción y estudio de esta obra¹⁵.

2. Formación sufí y filosófica de Ibn al-‘Arīf

Se constata del estudio de los dos únicos escritos que nos han llegado que Ibn al-‘Arīf posee una sólida formación y amplia erudición, tanto en las disciplinas

¹⁰ *Hesperis*, 13 (1956), 217-221.

¹¹ P. Nwyia, «Rasā’il Ibn al-‘Arīf ilà aṣḥāb tawrat al-murīdīn fī al-Andalus», *Al-Abhāt*, 27 (1978-79), 43-56.

¹² Ed. P. Nwyia, Beirut: Dār al-Mašriq, 1986, 213-222.

¹³ Véase «Education during the Period of the Murabitūn in the Light of Ibn Al-‘Arīf’s Letter to Ibn al-Abbān», *Der Islam*, 68, 1, (1991), 108-114, pp. 111-112.

¹⁴ *Enciclopedia de al-Andalus*, 2002, I, p. 475; segunda edición, 2009, II, p. 342.

¹⁵ Estudios publicados por A. Shafik, «De la ascensión al sufismo en *Miftāḥ al-sa‘āda* de Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)», *Al-Andalus-Magreb*, 18, (2011), 239-83; ---, «Reflexiones de al-Ŷāhiẓ sobre la traducción del texto religioso», en *Ensayos de traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2012, 263-320, pp. 284-312; ---, «Los diversos tipos del lenguaje en *Miftāḥ al-sa‘āda* de Ibn al-‘Arīf (m. 536/1141)» en *Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, (2012), 185-209.

tradicionales como en las literarias, conforme a la cultura de un sabio andalusí de finales del siglo XI y del siglo XII. Conviene recordar además que la iniciación de Ibn al-‘Arīf en el sufismo es bastante temprana. Antes de cumplir los veinte 20, sus biógrafos nos ofrecen una especie de cadena de iniciación sufí, en la que se afirma haber tomado el hábito de su maestro sufí, Ibn Burriyāl que murió en 502/1108¹⁶. Aunque este vínculo iniciático no le ha impedido buscar más sabios para seguir su perfeccionamiento espiritual, según una carta enviada, durante los años 525-529/1131-35, a Muḥammad ibn al-Kabš (m. c.): «Te pido [...] que aceptes ser mi maestro o me indiques a un maestro que me enseñe!»¹⁷; y en otras cartas, se declara discípulo de Ibn Barraŷān (m. 536/1141), a quien se dirige como *al-faqīh al-fādil, šayī, kabīrī, imāmī* ‘el venerado alfaquí, mi maestro, mi grande y mi imán’¹⁸.

Con respecto a la filosofía, la época almorávide ha sido testigo del progreso y esplendor de la filosofía andalusí¹⁹, época en que sobresalen figuras como Ibn al-Sīd (m. 521/1127)²⁰ e Ibn Bāŷāya ‘Avempace’ (m. 529/1139)²¹.

J. Lomba afirma la importancia de la mística que se desarrolló en todo el valle del Ebro y Frontera Superior y Reino de Taifas de Zaragoza. Mística que vendría marcada por la entrada de las *Rasā'il ijwān al-ṣafā'* [Epístolas de los hermanos de la pureza] de mano de al-Kirmānī (m. 458/1066), cuyas distintas secciones, influidas por corrientes neoplatónicas, tendrán una gran importancia en la formación filosófica de los intelectuales zaragozanos de las postrimerías del siglo XI²².

Aunque los biógrafos de Ibn al-‘Arīf solo hablan de su trabajo como maestro y almocrí en Zaragoza, es de suponer que Ibn al-‘Arīf estaba al corriente de los estudios filosóficos, y los intentos de algunos pensadores de fundir la filosofía con la mística, muy particularmente en Ibn Bāŷāya. Mas, según los pocos datos de que disponemos, Ibn al-‘Arīf, a través de su maestro ‘Abd al-Rahmān ibn Abū al-Raŷā’ al-Balawī (m. 545/1150-1)²³, era descendiente intelectual de Abū al-‘Abbās Ahmād al-Ilbīrī (m. 429/1037-38)²⁴, pero llegó a rechazar su doctrina filosófica, a la que consideró reprochable (*madhab madmūm*)²⁵.

¹⁶ Sobre el linaje espiritual de Ibn al-‘Arīf, véase G. Deverdun, *Inscriptions arabes de Marrakech*, Rabat: Éditions Techinques Nord-Africaines, 1956, pp. 17-18; al-‘Abbās b. Ibrāhīm, *al-I'lām*, II, p. 19.

¹⁷ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 184.

¹⁸ *Idem*, pp. 106-110.

¹⁹ E. Tornero, «Filosofía», *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII de la Historia de España*, fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por M. J. Viguera Molins, Madrid: Espasa Calpe, 1997, 586-601.

²⁰ S. Peña Martín, «Ibn al-Sīd al-Batalywāsī, Abū Muḥammad», *Biblioteca de al-Andalus*, 5, n.º 1151.

²¹ J. Lomba Fuentes y J. M. Puerta Vilchez, «Ibn Bāŷāya, Abū Bakr», *Biblioteca de al-Andalus*, 2, n.º 404.

²² J. Lomba Fuentes, *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Zaragoza: Mira, 2002, pp. 162-180.

²³ Ibn al-Abbār, *al-Takmila*, b. 1597.

²⁴ Ibn Baškuwāl, *al-Šila*, b. 89.

²⁵ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 90.

Pero, pese a este rechazo a la filosofía, se podría detectar coincidencias entre el pensamiento místico de Ibn al-‘Arīf y la filosofía de Avempace:

1. Se observa en Ibn al-‘Arīf un misticismo de corte aristocrático al clasificar a las personas en vulgo (*al-‘āmma o al-‘awām*) y élite (*al-jāṣṣa o al-jawāṣṣ*), cuando trata los diversos estadios espirituales (*al-maqāmāt*). Según él, son grados imprescindibles para los primeros, llamándoles «aquellos que siguen la ley religiosa»²⁶, en cambio para los segundos «se consideran deficiencias»²⁷ y se convierten en velos que impiden la unión con Dios. Se respira la misma actitud en *Miftāḥ al-sa‘āda*, en cuanto que diferencia al común de la gente que cumplen las obligaciones religiosas, y aquellos que recorren el camino espiritual²⁸. Este espíritu aristocrático de intelectuales es llevado al extremo por Avempace, al cualificar al ser humano, primero, de acuerdo con las formas que le caracterizan como individuos; y segundo, según las formas adoptadas para conocer (sensibilidad, razón o intelecto). Partiendo de estos dos criterios, así será sus morales individuales, sociales y políticas, y el modo que adopta para conseguir la felicidad²⁹.

2. Ibn al-‘Arīf coincide con Avempace en considerar la razón humana una herramienta necesaria para sacar y formular conceptos, definiciones, esencias, principios y leyes de la ciencia. Según estos sabios, la razón (*nuṭq*) es un *paso* importante hacia la verdadera espiritualidad mediante el conocimiento y la reflexión. En palabras de Ibn al-‘Arīf:

En cuanto la obligación (*farīdat*) del conocimiento, no sólo consiste en conocer la teoría, sino en llevarla a la práctica (*ya ‘mal bi-hi*). Aquel que comparte el conocimiento sin haberlo realizado antes en sí mismo, creyendo que es su obligación o en busca de prestigio, lo hace (*nuṭqu-hu*) a deshora y, más que a su favor, irá en su contra; esto lo confirman quienes se han comportado así en el pasado [...]. El principio de todo bien es el conocimiento; la llave del conocimiento es preguntar, y, para preguntar, hace falta saber lo que se busca; luego, se debe actuar conforme con lo aprendido.[...] Aquel que pregunta llega al conocimiento; al que llega al conocimiento, Dios le ayuda a ponerlo en práctica (*‘amal*), y aquel que actúa conforme al conocimiento, se encuentra en el camino espiritual (*tarīq al-irāda*)³⁰.

Compárese con estas palabras de Avempace respecto a su definición de la razón y conocimiento, al que aspiran llegar los que profesan la doctrina especulativa, empleando únicamente sus fuerzas naturales:

²⁶ Ibn al-‘Arīf, *Mahāsin al-mayālis*, p. 97 [traducción propia].

²⁷ *Idem*, p. 95.

²⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 167, 177.

²⁹ J. Lomba Fuentes, *El Ebro*, pp. 237-45.

³⁰ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 84-5.

[Este potencial racional] es, en suma, o información, o pregunta, o mandato. Preguntar es pedir información, información es enseñanza, y, así, preguntar es aprender. Esta potencia es aquella por la que el hombre conoce o aprende. Estas tres partes únicamente existen cuando el hombre se halla en estado natural. El hablar razonando (*nuṭq*) con palabras notifica [a los demás], de modo convencional, aquellas ideas que se le ocurren al alma del que razona. Hablar-razonando en la lengua árabe, significa ante todo pronunciar palabras que significan ideas³¹.

3. Tanto el filósofo de Badajoz, Ibn al-Sīd, como Avempace, sobre todo este último, exponen un método unitivo del alma con el Intelecto Agente por la vía racional, una forma preminentemente filosófica, aunque sus fines sean unitivos en el contexto sufi³².

Dicho esto, en este trabajo sobre la relación de Ibn al-‘Arīf, en su calidad de sufi, con la filosofía y la mística, he considerado relevante reunir, traducir y comentar los diversos pasajes de *Miftāḥ al-sa‘āda* que tratan del tema, con el fin de tener una perspectiva exacta acerca de su pensamiento y poder poner de relieve la deuda del autor con anteriores sufíes.

3. Intelecto y visión interior (*al-‘aql wa-l-baṣīra*)

En un primer pasaje sobre el tema, Ibn al-‘Arīf hace una breve alusión a la filosofía situándola entre «Las [diez] causas principales del error y la enseñanza engañosa, que son el fundamento de las opiniones desfavorables respecto a las leyes (*al-ṣarā’i*) y las ciencias religiosas», puesto que el interés básico de la filosofía «se limita al bienestar mundial»³³.

En otro pasaje más extenso, se ocupa de polémicas muy presentes en la época almorrávide como la imitación (*al-taqlīd*), la analogía (*al-qiyās*), el zāhirismo y la filosofía, que considera doctrinas vituperables. Define esta última en los siguientes términos: «La doctrina de la filosofía (*al-falsafa*) es semejante a la doctrina de los lógicos (*al-‘uqālā*’), que buscan la Verdad y no la encuentran»³⁴. Ibn al-‘Arīf puntualiza aún más esta definición:

³¹ J. Lomba Fuentes, *El Ebro*, p. 242.

³² Sobre el particular, véase M. Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz y su “Libro de los cercos” (*Kitāb al-hadā’iq*)», *Al-Andalus*, V (1940), 45-154, pp. 60-61. Véase también, M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 66-71; E. Tornero, «Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-masā’il* de Ibn al-Sīd de Badajoz», *Al-Qanṭara*, V (1984), 15-31; J. Lomba Fuentes, *El Ebro*, pp. 197-202, 243-44; ---, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1987, pp. 185-91.

³³ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 90.

³⁴ *Idem*, p. 91.

La doctrina de la filosofía consiste en preocuparse más por la vida mundana que por la religión. Quien sólo se preocupa por la vida mundana, sin pensar en lo que vendrá después, cree que está en lo cierto y vive según esta creencia. Muchas personas creen en ello, ajenas a la realidad. Pero quien se da cuenta de que, si bien es importante preocuparse por esta vida, es mucho más importante preocuparse por el más allá, comprende que aquella filosofía no es más que falsedad disfrazada de verdad³⁵.

Asentando el objetivo fundamental de esta disciplina, Ibn al-‘Arīf cree que la filosofía es una ciencia útil, pero de utilidad limitada. Señala el límite del saber racional, incapaz de penetrar en los misterios de la revelación³⁶. Por tanto, establece una distinción entre los filósofos que se apoyan solo en su intelecto para aumentar el número de sus saberes de lo exterior y solo consiguen una ínfima parte de la verdad, y los sabios que parten de la tradición escrituraria, usando la razón, para la adquisición de la verdadera sabiduría de lo interno. Es significativo al respecto el siguiente texto:

Las ciencias (*‘ilm*) se ocupan de los fenómenos externos (*hiss*), ya sean observables o inferidos, y aunque esta clase de entendimiento aumenta los conceptos (*sūra*), no aumenta la realidad (*haqīqa*); es el ámbito de la filosofía (*al-falsafa*) correcta. En cambio, la ciencia del Corán y la tradición del Profeta se ocupan de lo oculto, dependen de la verdadera fe y acrecientan la inteligencia (*aql*); en este ámbito, los fenómenos externos (*hiss*)³⁷ carecen de relevancia.

Particularmente reveladora con relación a una distinción entre la doctrina de los sufies y la de los filósofos es la explicación dada por Ibn al-‘Arīf a los siguientes versos enviados por uno de sus discípulos³⁸:

El alma del maestro abarcó las nuestras particulares,
y ahora le pertenecen nuestras almas,

como si todos los iniciados (*al-‘ālāmīn*) fueran su ejército
y propiedad suya,
el alma del maestro es su rey.

[...] Comprenden estos versos aquellos que son aptos para la enseñanza, el aprendizaje y sus herramientas. Los que pertenecen a la filosofía racional (*al-falsafa al-*

³⁵ *Idem*, p. 92.

³⁶ R. Ramón Guerrero, «Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias», *Anales de Historia de la Filosofía*, 17, (2000), 53-75, p. 63.

³⁷ Véase el manuscrito de *Miftāḥ*, folio 33a, pero en cambio, en la edición de Dandaš es *al-ḥusn* ‘la belleza’, no coincide con el sentido del texto, p. 93.

³⁸ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 163. En la otra versión de los mismos versos, aparece el término ‘ārifīn ‘conocedores’, p. 157.

‘aqlīyya) son los más necesitados para aceptarlos. De hecho, todo lo que los *falāsifat al-dīn* ‘filósofos de la religión’ atribuyeron a los corazones, los *falāsifat al-fatarāt* ‘los filósofos que no han recibido las luces de la Revelación por vivir en tiempos intermedios que hay entre dos profetas’³⁹ lo aplicaron a las almas. Si el corazón fuera cantado en estos versos en vez del alma, los sufies los aceptarían más que otros.

En este pasaje, Ibn al-‘Arīf parece estar al corriente de algunas doctrinas de filósofos. Habla de dos clases: *falāsifat al-fatarāt* y *falāsifat al-dīn*. Esta última denominación fue ideada por Ibn Jamīs de Évora (m. 503/1109-10), en el sentido de los representantes de la teología dogmática o *kalām*⁴⁰. Aunque el sufi almeriense no se muestra partidario de algunos principios de esta ciencia, se entiende que, en el contexto, coincide en dar primacía al corazón frente al alma en la progresión espiritual. De hecho, en tanto que místico no es propiamente un filósofo⁴¹, considera únicamente el alma (ego) como recipiente de los actos reprobables y los rasgos negativos de carácter⁴².

Ahondando en esta vía, se aprecia que Ibn al-‘Arīf sigue muy de cerca la tradición sufi, en el camino hacia la gnosis, la cual solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento del corazón, experiencia que no está condicionada por mecanismos sensibles o racionales. No obstante, la prioridad del conocimiento del corazón no supone la negación de la vía racional. Efectivamente, en el sufismo se afirma la existencia de tres procedimientos para llegar al conocimiento de las realidades espirituales⁴³: los sentidos, el intelecto y la revelación, mecanismos que se hallan señalados en el texto coránico: «Él es Quien ha creado para vosotros el oído, la vista y el intelecto. ¡Qué poco agradecidos sois!» (Q 23:78)⁴⁴ y «El enviado cree en cuanto le ha sido revelado por su Señor, y lo mismo los creyentes. Todos ellos

³⁹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 163.

El término *fatra* significa ‘intervalo, período’. Según el versículo 5:19: «¡Gente de la Escritura! Nuestro Enviado ha venido a vosotros para instruirnos, después de una interrupción de enviados (*'alā fatra min al-rusul*)». Aquí se hace alusión al periodo de tiempo sin mensajeros de la Revelación Divina. Ibn ‘Arabī les denomina *ahl al-fatarāt* o *aṣḥāb al-fatarāt* ‘gentes que vivieron en intervalos [ausentes de un Mensaje divino]’ y les asemeja a los sabios y a los que profesan la doctrina especulativa (*ahl al-naẓar*), ya que su conocimiento de lo divino es por medio de una manifestación en su corazón o gracias a su carácter especulativo, véase *al-Futūhāt al-makkiyya*, I, pp. 317, 326; II, pp. 84, 91, 260; III, pp. 165, 322, 384, 400, 439, 500; IV, 272.

⁴⁰ Ibn Jamīs de Évora, *Kitāb al-garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* (*El lenguaje de los sufies*), pres. y est. P. Garrido Clemente y ed. del texto árabe M. Nechmeddin Bardakci, Cáceres: Uni. de Extremadura, 2010, p. 170 [la paginación sigue los números indios].

⁴¹ Al-Ŷurŷānī, *al-Ta‘rīfāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003, n.º 1930, p. 239.

⁴² Al-Quṣayrī, *Risāla*, ed. ‘A. Maḥmūd y M. Ibn al-Šārif, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1995, I, pp. 203-4.

⁴³ R. Ramón Guerrero, «El intelecto en la tradición gnóstica islámica», *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale*, Porto, du 26 au 31 août 2002, édités par M. C. Pacheco - J. F. Meirinhos, Turnhout, Brepols, 2006, I, 497-506, pp. 502-05.

⁴⁴ Véase también, Q 16:78; 32:9; 67:23.

creen en Dios, en Sus ángeles, en Sus Escrituras y en Sus enviados. No hacemos distinción entre ninguno de sus enviados» (Q 2:285).

En el marco de estos preceptos, el sufí tiene plena conciencia de la existencia de una esfera que está fuera del alcance de la percepción humana (*‘ālam al-gayb*)⁴⁵, como afirma el Corán: «Esta es la Escritura, exenta de dudas, como dirección para los temerosos de Dios, que creen en lo oculto» (Q 2:2-3).

Valiéndose de la revelación profética, Ibn al-‘Arīf afirma que «el Corán y la tradición del Profeta son la guía»⁴⁶. Anima asimismo a los que buscan la perfección espiritual a respetar los tres mecanismos coránicos citados: «Los miembros (*al-a‘dā’*) que hay que purificar son siete: corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en alejarlos de lo prohibido (*al-mahzūr*), lo reprovable (*al-makrūh*) y lo dudoso (*al-ṣubuhāt*)»⁴⁷. Y en otro lugar señala: «Sólo hay sinceridad (*ṣidq*) en la reunión entre el corazón y los órganos mediante un retiro iluminado por el combate interior (*al-muŷāhada*), alumbrado por el conocimiento y adornado por la familiaridad»⁴⁸.

Que este procedimiento fue la vía de los profetas y los íntimos de Dios, se deja traslucir en palabras de al-Gazālī (m. 505/1111): «A estos se les ha revelado este camino, y la luz se derramó sobre sus pechos, no fue por medio del aprendizaje, ni del estudio, ni de la redacción de los libros, sino por medio de renunciar a la vida mundana, abandonar sus apegos, apartar las distracciones de sus corazones y dirigirse con motivación hacia Dios, el Altísimo»⁴⁹.

De *Miftāḥ al-sa‘āda*, podrían encontrarse también antecedentes en la tradición sufí andalusí a la que pertenecía Ibn al-‘Arīf. Un firme precedente es *Risālat al-i‘tibār* (*Epístola de la reflexión*) de Ibn Masarra al-Ŷabalī (m. 391/931)⁵⁰. En el planteamiento inicial de esta obra, expone el autor: «Dios [...] ha dado a sus siervos intelectos (*‘uqūl*) —que son luz de Su luz— para que puedan considerarse [el Dominio de] Su orden (*amr*) y, por medio de ellos, tengan conocimiento de Su

⁴⁵ A. Shafik, «La formación de los términos sufíes en las *Revelaciones de La Meca* de Ibn ‘Arabī» en *Interculturalidad, lengua y traducción. Estudios aplicados al español y al árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, 2009, 227-258, p. 237.

⁴⁶ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 119.

⁴⁷ *Idem*, p. 83.

⁴⁸ *Idem*, pp. 118-19.

⁴⁹ Al-Gazālī, *Iḥiyā ‘ulūm al-dīn*, Beirut: Dār al-Qalam, III, p. 19.

⁵⁰ R. Ramón Guerrero, «Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí», en J. Solana (ed.), *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004, 223-239; ---, «Ibn Masarra», *Biblioteca de al-Andalus*, 4, 2006, n.º 788, 144-150; P. Garrido Clemente, «Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos», *Estudios humanísticos. Filología*, 31 (2009), 87-106; ---, «Consideraciones sobre la vida y obra de Ibn Masarra de Córdoba» en *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, eds. A. González Costa y G. López Anguita, Córdoba: Almuzara, 2009, 27-40.

decreto (*qadr*)»⁵¹. Se halla aquí la afirmación del mundo del intelecto, al que el ser humano alcanza por su reflexión, como realidad divina y elevada. Sostiene igualmente, como en su otro libro *Jawāṣṣ al-ḥurūf* [Propiedades de las letras]⁵², que la revelación convive con la reflexión para comprender los signos que Dios ha puesto en el universo y alcanzar la Verdad.

Especialmente relevante con respecto a un estudio comparado de *Miftāḥ al-sa‘āda* con el *Muntaqā* de Ibn Jamīs de Évora⁵³, que fue coetáneo, poco más o menos, de Ibn al-‘Arīf, se destaca la importancia concedida al uso del intelecto en el camino espiritual. En este aspecto se deja bien claro el influjo de *Kitāb al-ri‘āya li-huqūq Allāh* [Libro del cumplimiento de las obligaciones de Dios] de al-Muḥāsibī (m. 243/857) en ambas obras⁵⁴. Para Ibn Jamīs, el intelecto es entendido como facultad rectora (*al-‘aql al-hākim*), que es «la prueba de Dios sobre todo Su creación»⁵⁵. Ibn al-‘Arīf, por su parte, otorga al intelecto una dimensión moral y espiritual: «El intelecto es el manantial básico de la convivencia en compañía del Real y de los seres humanos. Quien carece de intelecto, no le será posible convivencia ni compañerismo; y si alguien es así, será necesario apartarse de él»⁵⁶.

Ibn al-‘Arīf trata de alejar la interferencia de la ilusión en el camino del iniciado para alcanzar el conocimiento de las realidades divinas:

Si el intelecto (*‘aql*) se apoyara en el conocimiento, acertarías, pero si se apoyara en la ilusión (*al-wahm*), fallarías, el intelecto se extraviaría, perderías el conocimiento y despreciarías la Realidad. Con la desaparición de la luz de la comprensión, se propagarían las tinieblas y surgiría el poder de la luz de la pasión⁵⁷.

⁵¹ P. Garrido Clemente, «Edición crítica de la “Risālat al-I‘tibār” de Ibn Masarra de Córdoba», *MEAH, Sección de Árabe-Islam*, 56 (2007), 81-104, p. 90; ---, «Traducción anotada de la *Risālat al-I‘tibār* de Ibn Masarra de Córdoba», *Estudios humanísticos. Filología*, 30 (2008), 139-163, p. 148.

⁵² P. Garrido Clemente, «Edición crítica del *Kitāb jawaṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra», *Andalus-Magreb*, 14 (2007), 51-89, p. 59.

⁵³ M. Cherif, «Ibn Jamīs, al-Yāburī, Abū ‘Abd Allāh», en *Biblioteca de al-Andalus*, 3, 621b-622a, n.º 691; P. Garrido Clemente, «Sobre el *Kitāb al-garīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā* de Ibn Jamīs de Évora, atribuido a Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 30/II (2009), 467-190, pp. 472-75; Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, pp. 32-39.

⁵⁴ Al-Muḥāsibī, *Kitāb al-ri‘āya li-huqūq Allāh*, ed. ‘A. Q. Alḥmad ‘Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996, pp. 67-8 y especialmente *Māhiyyat al-‘aql wa-ma’nā-hu* (Acerca de la quididad y significado del intelecto), pone de manifiesto la relevancia del intelecto para reflexionar (*tafakkur*) y considerar (*i‘tibār*), práctica que ayuda al aspirante a aumentar sus saberes, comprender las realidades del Corán y llegar a la Unicidad, a base de un corazón y sentidos purificados. Editado bajo el título *Kitāb al-‘aql* en al-Muḥāsibī, *al-Masā’il fī a‘māl al-qulūb wa-l-ŷawāriḥ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000, pp. 169-175.

Es especialmente significativa la relevancia de la escucha (*sam’*) para la verdadera comprensión (*haqīqat fahm*) que conceden tanto al-Muḥāsibī en las líneas introductorias de su *Ri‘āya* (pp. 28-31), como Ibn al-‘Arīf en *Miftāḥ*, p. 175.

⁵⁵ Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 24.

⁵⁶ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, pp. 146-7. Aparece en otras tres ocasiones con alguna variación, véanse pp. 105, 215, 220.

⁵⁷ *Idem*, p. 93.

Tanto Ibn Masarra como Ibn al-‘Arīf sostienen la necesidad de dependencia del alma a las facultades racionales. Al-ṣayj al-Ŷabalī propone que el alma, caracterizada por la incapacidad, esté sujeta al sometimiento y servidumbre, por tanto queda regida por el intelecto: «que la domina, la dirige, controla sus movimientos y determina su voluntad»⁵⁸. En el mismo sentido, Ibn al-‘Arīf señala:

El alma en esencia refleja una realidad inacabada (*haqīqat nuqṣān*), [...] por estar rodeada de fuerza y obligación (*qahr wa-l-qasr*) y sometida a los mandatos y prohibiciones. Esto es cierto en cuanto a su esencia, pero en cuanto a su dependencia del intelecto, conocimiento y fe, se somete a otras disposiciones⁵⁹.

Pero por ser un sufí no es, en sentido estricto, un racionalista, pues considera que, como se aprecia en *Miftāḥ al-sa‘āda*, con respecto a la progresión espiritual: «El intelecto actúa con astucia para demostrar que ha cumplido su objetivo»⁶⁰, y se afirma también: «No hay intelecto que se eleva por encima de las deficiencias»⁶¹. En este sentido, Ibn Jamīs cita la siguiente máxima: «El intelecto es un camino cortado (*al-‘aql ṭarīq maqtū’*)» y añade en otro pasaje: «El intelecto en sí mismo es limitado, y la fe (*al-īmān*), ilimitada»⁶². Compárese con las palabras de Ibn Masarra: «Los intelectos son limitados y es imposible que lo limitado contenga y abarque aquello que [por definición] supera, abarca, trasciende y contiene lo limitado»⁶³. En palabras de Ibn ‘Arabī, avezado intérprete de los sufies andalusíes: «Los intelectos tienen un límite que no pueden superar en cuanto a su potencial en la disposición intelectual, pero se caracterizan por ser recipientes de lo que Dios les otorga»⁶⁴. Y afirma en su *Futūhāt*:

Esta gnosis (*al-ma‘rifah*) que Dios otorga a quien quiere de Sus siervos, el intelecto no es capaz de percibirla, sino que lo acepta tal cual, porque no se basa en la prueba y la demostración y trasciende el dominio de la percepción del intelecto (*warā’ ṭawr madārik al-‘aql*). El lenguaje expresivo (*al-‘ibāra*) no puede formular los atributos de la Esencia (*al-awṣāf al-dātiyya*), ya que no se somete a la semejanza (*al-tamīl*) y la analogía (*al-qiyās*). Pues a Él no hay nada que se Le asemeje⁶⁵.

⁵⁸ P. Garrido Clemente, «Edición crítica de la ‘Risālat al-I‘tibār’...», p. 97.; ---, «Traducción anotada...», p. 157.

⁵⁹ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 161.

⁶⁰ *Idem*, p. 152.

⁶¹ *Idem*, p. 155.

⁶² Ibn Jamīs, *Kitāb al-garīb*, pp. 202 y 182.

⁶³ P. Garrido Clemente, «Edición crítica de la ‘Risālat al-I‘tibār’...», p. 99; ---, «Traducción anotada...», p. 159.

⁶⁴ Ibn ‘Arabī, «Risālat al-ṣayj ilā al-imām al-Rāzī» en *Rasā’il ibn ‘Arabī*, ed. M. ‘Izzat, El Cairo: al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1997, 223-32, p. 224.

⁶⁵ Ibn ‘Arabī, *al-Futūhāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 2002, I, pp. 94-95.

No es difícil detectar la huella de los sufíes orientales en su idea del itinerario del hombre hacia Dios, el cual no hay que realizarlo por un camino intelectual y especulativo, apartándose de la razón, ya que les puede conducir al extravío. Cuando preguntaron a Abū Ḥasan al-Nūrī: «¿Cómo llegaste a conocer a Dios?». Contestó: «Por medio de Dios». Prosiguieron: «¿Y qué dices del intelecto?». Contestó: «El intelecto es incapaz y solo indica a otro incapaz como él»⁶⁶. Ibn ‘Aṭā’ al-Bagdādī es partidario de la misma opinión: «El intelecto es un instrumento de servidumbre (*‘ubūdiyya*) y no sirve para estar al alcance de la señoría (*al-rubūbiyya*)»⁶⁷.

En términos de perplejidad, al-Hallāy dejó traslucir estos versos⁶⁸:

El que guiado por la razón lo busque,
en la perplejidad vagará apartado.

Con el equivoco se enturbiarán sus pensamientos,
¿existe Él?, se preguntará perplejo.

De ahí que Ibn al-‘Arīf rechace la filosofía entendida como un mero pensar racional, sujeto a las leyes de la lógica y de la demostración, cuyo principal conducto es el intelecto:

No hay intelecto salvo el que conduce al argumento de Dios, el Único en todo cuanto existe⁶⁹. En cuanto a quien cuenta solo con su argumento, no es sino una pasión (*hawā*). Esta clase de intelecto carece de sentido y esencia por estar inmerso en imágenes sensibles (*ṣuwar al-maḥṣūsat*). Para la mayoría, éstos son los lógicos, y no se consideran así por los privilegiados. Según los conocedores por Dios (*ahl al-‘ilm bi-l-lāh*), son los filósofos de los dictámenes (*falāṣifat al-fatwā*). Presérvate de la prueba de lo sensible y lo inteligible con un conocimiento que encubre misericordia y favor⁷⁰.

En una conexión más azarosa, otros comentarios, esparcidos a lo largo de la obra, remiten, de forma más bien escueta, a la mencionada actitud crítica contra la doctrina de los filósofos, por carecer de fundamento escriturario:

Si las acciones se midieran con la balanza de la sensatez en busca de lo útil, la ciencia aparecería, los sabios serían numerosos, y les conocerían aquellos que fuesen sinceros en su búsqueda. Si se tuvieran en cuenta las pruebas con las cuales se estableciera sistemáticamente la costumbre, tradición e ilusión dominante, la filosofía y los filósofos aparecerían, y la religión fraudulenta se propagaría, la cual se supone que es

⁶⁶ Al-Ṭūsī, *al-Luma'*, ed. ‘A. H. Maḥmūd, El Cairo: Dār al-Kutub al-Hadīṭa, 1960, p. 63.

⁶⁷ *Idem*, p. 63.

⁶⁸ M. Hallay, *Diván*, tr. M. Nuin y C. Janés, Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002, p. 151.

⁶⁹ Lit. «en (*fi*) todas las cosas, por (*bi-*) todas las cosas y sobre (*‘alā*) todas las cosas».

⁷⁰ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 125.

la verdadera, aunque no es así. De ahí que, muchos opinan bien de la filosofía y los filósofos.

Si se tuvieran en cuenta las pruebas (*al-dalālāt*) con las que se fundamenta el verdadero conocimiento respecto a creer en los mensajeros y reconocer los saberes y leyes que habían revelado, se considerarían indicios y signos divinos⁷¹.

En este sentido, Ibn al-‘Arīf concede una absoluta y total primacía a la revelación sobre la filosofía, basándose en la idea de que el intelecto es un don innato, capaz de aprehender la huella interior de la unicidad y dotado de una luz divina:

El intelecto (*al-‘aql*) se alimenta con las luces como recompensa y guía, y se aleja del castigo y de la desgracia. Tal vez cuente consigo mismo (*dāt*), pero el espíritu de la señoría (*rabbāniyya*) lo protege y educa, hasta que se renueva enérgicamente con el poder que contiene. El intelecto está firme, como lo estuvo inicialmente en el estado de la constitución (*hāl al-nas’āy*)⁷².

Este pasaje revela que el intelecto concebido por Ibn al-‘Arīf no es el intelecto demostrativo o la potencia racional de los filósofos, en cambio es un intelecto receptivo por lo que obtiene del conocimiento del espíritu. Como afirma Ibn ‘Arabī acerca de la quididad del intelecto: «Se denomina intelecto, porque comprende por Dios todo lo que se le comunica»⁷³, y no se apodera solo del conocimiento, sino que está en necesidad permanente del corazón (espíritu), ya que «el corazón es el espejo del intelecto»⁷⁴.

De ahí el conocimiento que procede de Dios, de ningún modo supone una afirmación de lo racional en detrimento de las facultades internas. Siendo el corazón su órgano vital, la emanación del conocimiento comprenderá toda la esfera del alma⁷⁵. Ibn al-‘Arīf une las facultades intelectuales e internas a la hora de recorrer un itinerario espiritual hacia la gnosis: «Viaje con el corazón al lugar de los misterios divinos (*mahall al-guyūb*) para perfeccionar los intelectos interiores, cuyos aspirantes buscan el conocimiento de lo divino»⁷⁶.

En base a estas consideraciones, la revelación será el punto clave que establece un estrecho nexo entre el intelecto y la visión interior o *baṣīra* en la tradición sufí. Según dice Ibn al-‘Arīf:

⁷¹ *Idem*, p. 99.

⁷² *Idem*, pp. 162-3.

⁷³ Ibn ‘Arabī, «Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyā» en *Rasā’il ibn ‘Arabī* (2), ed. S. ‘Abd al-Fattāh, Beirut: Mu’assasat al-Intišār al-‘Arabī, 2002, p. 344.

⁷⁴ *Idem*, p. 360.

⁷⁵ H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn’Arabī*, tr. M. Tabuyo y A. López, Barcelona: Destino, 1993, pp. 256-74.

⁷⁶ Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 122.

¡Qué maravillosa es la sabiduría de la Verdad en todas las cosas en general, y en la luz de Su revelación, particularmente! Si la luz de la revelación llega al siervo y no la acepta, será un argumento contra él, y si él conecta con ella, será un argumento a su favor; el intelecto es su lugar de recepción y el corazón es su lugar de conexión⁷⁷.

Para el sufí, pues, el intelecto interior se asemeja a una luz ubicada en su corazón, que le permite navegar en las fuentes de sabiduría, aumentar su fe y elevar su capacidad de comprensión por Dios. Ibn al-‘Arīf limita este grado a los que ya llegaron al estadio de la unicidad: «Deberías saber que mirar con los ojos de los corazones abiertos por la verdadera perfección de los que subsisten en Dios (*bikamāl haqā’iq ahl al-baqā’*) es propio de la élite de la gente del camino espiritual (*min juṣūṣ ahl al-irāda*)»⁷⁸, compárese con las palabras de su precedente andalusí Ibn Masarra:

Por esta vía –que el Libro indica y a la que guían los enviados– se obtiene aquella luz que no se apaga nunca. Asimismo se adquiere la verídica visión interior (*baṣīra*) por medio de la cual los allegados se aproximan a su Señor y, a diferencia de otros, alcanzan en este mundo y en el otro la morada excelsa (*al-maqām al-mahmūd*). Estos contemplan lo que está oculto (*al-gayb*) con la visión de sus corazones y conocen la ciencia del Libro, de modo que sus corazones dan testimonio de que es la Verdad (*al-haqq*)⁷⁹.

En términos parecidos, Ibn Jamīs de Évora expresa en síntesis su camino hacia la gnosis:

Sabe que Dios otorgó a algunos de Sus siervos intelectos (*al-‘uqūl*), con los cuales alcanzaron la fe (*al-īmān*), y con la fe alcanzaron la luz de la certeza (*nūr al-yaqīn*), y con la luz de la certeza alcanzaron el entendimiento puro (*jālis al-tafsīr*), y con el entendimiento puro alcanzaron la rectitud de los corazones (*istiqāmat al-qulūb*), y con la rectitud de los corazones alcanzaron la sinceridad de las obras que les llevó a las visiones de los corazones (*al-baṣā’ir fī al-qulūb*), de tal suerte que la sabiduría se hizo más perceptible en sus pechos, cuyas fuentes corren por sus lenguas, se lanzaron con la sagacidad de los corazones a los misterios de lo oculto (*gawāmid al-guyūb*) [...] y pudieron percibir mediante el entendimiento más profundo la ciencia velada (*al-‘ilm al-mahyūb*), conociendo a Dios verdaderamente⁸⁰.

Se desprende de la lectura de los textos que estos maestros sufíes hablan del conocimiento como una luz que brota de Dios, pues Dios mismo es luz, de acuerdo con el versículo coránico: «Dios es luz de los cielos y de la tierra... Luz sobre luz.

⁷⁷ *Idem*, p. 201.

⁷⁸ *Idem*, p. 222.

⁷⁹ Pilar Garrido Clemente, «Edición crítica de la ‘Risālat al-I‘tibār’...», p. 92; ---, «Traducción anotada...», p. 152.

⁸⁰ Ibn Jamīs, *al-Muntaqā*, p. 96.

Dios guía a quien quiere hacia su Luz» (Q24:35). Este conocimiento fundamentado en esta iluminación directa se transforma en gnosis, en visión reveladora que abre paso al mundo suprasensible, inmaterial o *al-malakūt*, convirtiendo al iniciado en un auténtico sufí (*‘arīf*) en su camino hacia la unicidad. Así pues, como expone Ibn al-‘Arīf en su *Mahāsin al-mayālis*: «El científico (erudito o filósofo) me pide demostraciones. El gnóstico las busca en mí. Los científicos son conocedores de mí; los gnósticos, conocedores en mí»⁸¹.

Llegar a este nivel de gnosis, uno de los compañeros de Ibn al-‘Arīf afirma poder «ver en la existencia (*al-wujūd*) todo lo que quiere como quiere tanto en síntesis como en modo distintivo»⁸².

4. Conclusiones

El análisis de los textos referentes a la filosofía y la mística nos ha permitido ver que Ibn al-‘Arīf, igual que otros sufies como al-Muḥāsibī, Ibn Masarra al-Ŷabalī e Ibn Jamīs de Évora, pertenece al grupo de sufies que demuestran, en su proceso de realización espiritual, una actitud racional en su lenguaje. Sin embargo, al entender exclusivamente la filosofía como esfuerzo de reflexión a la luz de la razón humana, la ha llevado a desestimar tajantemente como medio para llegar al ámbito de lo divino y de las realidades suprasensibles. De hecho, no veía sino la vía mística como acceso a la Verdad, desconociendo quizás la posibilidad de la vía filosófica de alcanzar dicha Verdad como fruto de una iluminación intelectual.

Ahmed Shafik
 Universidad de Oviedo
 anouralhouda@hotmail.com

⁸¹ *Mahāsin al-machālis*, p. 36.

⁸² Ibn al-‘Arīf, *Miftāḥ al-sa‘āda*, p. 148.