

Las estaciones (maqamat) del místico

Los *'urafa'* mantienen que para llegar al estadio de la verdadera gnosis, hay que cubrir una serie de etapas y estados. A menos que sean cubiertas, sostienen los *'urafa'*, es imposible alcanzar la estación de la gnosis verdadera.

El *'irfan* tiene una faceta que comparte con la teosofía (*hikmat ilahi*), mientras que muchas de las facetas de estas dos disciplinas difieren. La faceta común a ambas es que el objetivo de las dos es el conocimiento de Dios (*ma'rifat Allah*). Difieren en que la teosofía no apunta exclusivamente al conocimiento de Dios sino que también aspira al conocimiento del orden del ser. El conocimiento que busca el teósofo (*hakim*) es el del sistema de la existencia, del cual, naturalmente, el conocimiento de Dios es un pilar importante. La meta del *'irfan*, por su parte, es exclusivamente el conocimiento de Dios.

Para el *'irfan*, el conocimiento de Dios es el conocimiento total. Todo tiene que ser conocido a la luz del conocimiento de Dios y desde el punto de vista del *tawhid*; ese conocimiento es un derivado del conocimiento de Dios.

En segundo lugar, el conocimiento que busca el *hakim* es intelectual y puede ser comparado al conocimiento adquirido por el matemático después de pensar y reflexionar sobre un problema matemático particular. Sin embargo, el conocimiento a que aspira el *'arif* es experimentado y observado; puede compararse al conocimiento adquirido por un científico experimental en su laboratorio. El *hakim* busca el conocimiento de la certeza (*'ilm al-yaqin*), mientras que el *'arif* busca la certeza de la visión directa (*'ayn al-yaqin*).

En tercer lugar, los medios empleados por el *hakim* son su razón, deducciones y pruebas, mientras que los empleados por el *'arif* son el corazón y la purificación, la disciplina y el perfeccionamiento del alma. El *hakim* busca, mediante el telescopio de su mente, estudiar el orden de la existencia, mientras que el *'arif* busca preparar la totalidad de su ser para alcanzar el núcleo de la realidad; quiere alcanzar la realidad como una gota de agua en busca del mar.

Para el *hakim*, la perfección a que puede aspirar un ser humano consiste en comprender la realidad, mientras que para el *'arif* consiste en alcanzar la realidad. Desde el punto de vista del *hakim* un ser

humano imperfecto es aquel que es ignorante, mientras que según el *‘arif* el ser humano imperfecto es el que ha permanecido alejado y separado de su origen.

El *‘arif*, por lo tanto, ve la perfección en alcanzar antes que en comprender. Y a fin de lograr la meta principal y el estadio de la gnosis verdadera, considera necesario y esencial atravesar diversas etapas y estaciones. Él llama a esto *sayr wa suluk*, la ciencia del viaje interior.

Estas etapas y estaciones han sido tratadas con gran detalle en los libros de *‘irfan*. Aquí no es posible explicar, ni siquiera brevemente, cada una de ellas. Sin embargo, a fin de por lo menos dar una visión general, creo que no podemos hacer nada mejor que volvernos hacia la sección novena de *Al-Isharat* de Ibn Sina.

Aunque Ibn Sina es principalmente un filósofo, no un místico, no es un filósofo seco, y especialmente hacia el final de su vida desarrolló inclinaciones místicas. En su *Al-Isharat*, que parece haber sido su última obra, ha dedicado una sección completa a las estaciones de los gnósticos. Al ser esta sección extraordinariamente sublime y hermosa, consideramos que se ajusta más a nuestros propósitos presentar un resumen de ella antes que citar o traducir pasajes de los libros de los *‘urafa’*.

Quien se abstiene de los bienes y placeres del mundo, incluso de los legítimos, es llamado *zahid* (asceta); y quien es cuidadoso en el cumplimiento de los actos de adoración, como las oraciones, el ayuno, etc., es llamado *‘abid* (devoto, adorador); y quien mantiene su pensamiento constantemente dirigido hacia el dominio de la luz para que la luz del Real brille en su pecho, es llamado *‘arif* (gnóstico); y a veces dos o más de estos epítetos pueden aplicarse a la misma persona.

Aunque Ibn Sina define aquí los términos *zahid*, *‘abid* y *‘arif*, sin embargo al mismo tiempo está definiendo *zuhd*, *‘ibadah* e *‘irfan*. Ello es debido a que una definición de *zahid*, *‘abid* y *‘arif* incluye implícitamente una definición de *zuhd*, *‘ibadah* e *‘irfan*. Así, la conclusión que se extrae de este pasaje es que *zuhd* es la abstinencia de los placeres mundanos, *‘ibadah* es la realización de actos específicos como la oración, el ayuno, la recitación del Corán, etc.; e *‘irfan* es apartar la mente de todo lo que no es Allah y prestar atención completa a la Esencia Divina, para que la Luz del Real pueda brillar en el corazón.

La última frase indica un punto importante. Una o más de estas características pueden aparecer combinadas. Así, es posible que un individuo sea *‘abid* y *zahid*, *zahid* y *‘arif*, *‘abid* y *‘arif*, o *‘abid*, *zahid* y *‘arif* al mismo tiempo. Ibn Sina no ha desarrollado esto, pero da a entender que aunque es posible que uno sea un *zahid* o un *‘abid* y no un *‘arif*, no es posible que uno sea *‘arif* y no sea un *zahid* y un *‘abid*. Uno puede ser un *zahid* y un *‘abid* sin ser un *‘arif*, pero un *‘arif* por definición es también un *zahid* y un *‘abid*. Por consiguiente, aunque no todo *zahid* o *‘abid* es un *‘arif*, todo *‘arif* es un *zahid* y un *‘abid*.

En el pasaje siguiente veremos que el *zuhd* de un *‘arif* difiere en su objetivo del de un no-*‘arif*. De hecho, el espíritu y la esencia del *zuhd* e *‘ibadah* del *‘arif* son diferentes de los del no-*‘arif*.

«El zuhd del no-*'arif* es una transacción por la cual renuncia a los placeres del mundo a cambio de los del Más Allá, mientras que para el *'arif* significa disociarse de todo cuanto distrae su atención de Dios y mirar como insignificante todo lo que no es Dios. Mientras que la adoración para el no-*'arif* es una transacción por la que realiza acciones en el mundo para recibir una recompensa (*ayr, thawab*) en el Más Allá, para el *'arif* es una especie de ejercicio que apunta al fortalecimiento de las facultades intelectual e imaginativa del alma, y que, mediante la repetición, aleja al alma del dominio de la ilusión y la lleva al dominio del Real.

El *'arif* desea al Real (Dios) no por alguna otra cosa, y no valora nada por encima de su conocimiento de Él, y su adoración a Él es solamente porque Él es digno de adoración y porque es una forma noble de relacionarse con Él; no es por ningún deseo (de recompensa) o temor (al castigo)».

El significado de esto es que en cuanto a su objetivo el *'arif* es un *muwahhid*. Busca solamente a Dios; sin embargo, su deseo de Dios no es a causa de Sus dones en este mundo o en el Más Allá. Si ese fuera el caso, el verdadero objeto de su deseo serían los dones, siendo Dios solamente el medio preliminar mediante el cual son buscados los dones deseados.

En tal caso, en realidad, el propio ego de uno sería el objeto último de la adoración y el deseo; porque el propósito de la búsqueda de esos dones es el placer egoísta. Sin embargo, el *'arif* desea lo que desea por Dios. Cuando desea los dones de Dios lo hace porque proceden de Él y son Sus favores. Representan Su Gracia y Su Magnanimidad. Así, mientras que el no-*'arif* busca a Dios a causa de Sus dones, el *'arif* busca los dones de Dios a causa de Dios.

Aquí puede surgir la cuestión de si el *'arif* no busca a Dios a causa de nada, ¿por qué entonces Lo adora? ¿No es cierto que todo acto de adoración tiene que tener un propósito? El pasaje de Ibn Sina contiene la respuesta. Afirma que la meta y motivación de la adoración del *'arif* es una de dos cosas. Una es que es algo inherente al Adorado que sea digno de ser adorado, significando que uno adora a Dios simplemente porque es digno de adoración.

Es algo así como uno que observando cualidades admirables en una persona o cosa elogia a esa persona o cosa. Si se le preguntase qué le impulsó a pronunciar esa alabanza, o qué beneficio obtendría de ella, respondería que no buscaba ningún beneficio de su alabanza, sino que simplemente había visto que esa persona o cosa era ciertamente digna de alabanza. Esto es cierto de la alabanza dada a los héroes o a los campeones de todas las disciplinas.

La otra motivación de la adoración del *'arif* es el valor de la adoración en sí misma. Es portadora de una intrínseca nobleza y belleza propias, porque es una conexión, un vínculo entre uno mismo y Dios. Así tiene un valor propio, y no hay razón por la que la adoración deba necesariamente suponer deseo o temor.

El Imam 'Ali tiene unas famosas palabras sobre este tema:

«¡Dios mío, no Te adoro por temor a Tu Fuego, ni por deseo de Tu Paraíso, sino que Te he encontrado

digno de adoración y por eso Te adoro».

Los *‘urafa’* conceden gran importancia a este asunto, considerando que es una especie de *shirk* (asociación de otras cosas o divinidades a Dios, politeísmo) el que la meta de uno en la vida, y particularmente en la adoración, sea algo diferente de Dios mismo. El *‘irfan* rechaza categóricamente esta clase de *shirk*. Muchos han escrito de forma elegante y sutil sobre el tema, y daremos un solo ejemplo aquí, una alegoría tomada del *Bustan* de Sa’di, que toma la forma externa de una historia del Sultan Mahmud de Ghaznah¹ y su confidente íntimo Iyaz:

«Uno criticó al Shah de Ghaznah, diciendo,
¿Qué encanto tiene él, Iyaz, el amigo del Shah?
Una flor ciertamente sin color ni olor.
¡Qué extraño que el rui señor ponga su corazón en semejante cosa!
Alguien comunicó a Mahmud este comentario,
Quien, al oírlo, se sumió en dolor.
Le amo por su disposición y carácter,
No por su grata forma de caminar y figura.
Escuché que en un angosto desfiladero.
El cofre del tesoro del rey se abrió, roto, después de caer un camello.
El rey, tras señalar su legado,
Espoleó el corcel para el paso apresurar.
Los jinetes entonces cayeron sobre las perlas y corales,
Volviendo sus pensamientos del rey al tesoro.
Ninguno de los orgullosos jóvenes se quedó ese día
Para seguir en la comitiva del rey, excepto Iyaz.
Mirando, el rey le vio, y contemplando a Iyaz,
Su rostro como un capullo florecido con delicia,
¿Qué botín has traído contigo? preguntó el rey.
Ninguno, dijo Iyaz. Me apresuré detrás de ti,
prefiriendo tu servicio a tesoros y mercedes».

Sa’di luego pasa de esta historia al punto que quiere destacar, expresándolo así:

“Si miras a tu amigo por sus favores,
Estas atado a ti mismo y no a tu amigo
Una infracción de la Vía sería si los santos
Deseasen de Dios otra cosa que no fuese Dios”.

Siguiendo con el texto de Ibn Sina:

«El primer nivel del viaje del *‘arif* es lo que ellos llaman ‘resolución’ (*al-iradah*); y ésta es un ferviente deseo de aferrar el Firme Asidero (*al-urwat al-wuthqa*), que se apodera de quien percibe las pruebas

verdaderas o ha aquietado su alma mediante el pacto de la fe, de forma que impulsa su corazón hacia el Santo (*al-Quds*)² a fin de alcanzar el espíritu de conexión (con Él)”»

A fin de explicar la primera etapa del viaje espiritual —que desde cierto punto de vista abarca potencialmente la totalidad del *‘irfan*— estamos obligados a extendernos un poco. Los *‘urafa’* creen en un principio que resumen en la siguiente frase:

«Los finales son el retorno a los principios».

Obviamente, para que el final sea el principio hay dos posibilidades. Una es que el movimiento sea en línea recta y que una vez que el objeto en movimiento alcance un cierto punto cambie su dirección y recorra a la inversa exactamente la misma ruta por la que llegó a ese punto. En filosofía se ha probado que semejante cambio de dirección implicaría un intervalo de inmovilidad, aunque fuese imperceptible. Además, estos dos movimientos estarían opuestos entre sí.

La segunda posibilidad es que el movimiento sea a lo largo de una curva todos cuyos puntos son equidistantes de un determinado punto central, en otras palabras un círculo. Está claro que si el movimiento toma la forma de un círculo, naturalmente el camino terminará en el punto de comienzo.

Un objeto que se mueve en un círculo se alejará continuamente del punto de partida hasta que alcance el punto más alejado de donde comenzó. Este es el punto diametralmente opuesto al punto de comienzo. Es también desde este punto de donde, sin pausa o intervalo, se inicia el viaje de retorno (*ma’ad*) al punto de partida (*mabda’*). Los *‘urafa’* llaman a la primera parte del viaje, es decir, desde el punto de partida al punto más alejado de él, el arco de descenso (*qaws al-nuzul*), y al viaje desde allí de nuevo al punto de partida, el arco de ascenso (*qaws al-su’ud*).

Existe una visión filosófica asociada al movimiento de las cosas desde el punto de partida hasta el punto más alejado que los filósofos llaman el principio de causalidad (*asl al-‘illiyah*), y que los *‘urafa’* denominan el principio de emanación (*asl al-tayalli*); en cualquiera de los dos casos los objetos que viajan a lo largo del arco de descenso son como si fueran empujados desde detrás. Similarmente, el movimiento de los objetos desde el punto más lejano hasta el punto de partida tiene también su propia teoría filosófica.

Este es el principio del deseo y pasión de todo ser derivado por retornar a su origen. En otras palabras, es el principio del recorrido de vuelta de todo lo que está apartado y alejado hacia su origen y patria. Esta tendencia, según creen los *‘urafa’*, es inherente a todas las partículas de la existencia, incluido el ser humano, aunque en el hombre a menudo pueda estar latente y oculta.

Las preocupaciones del hombre impiden la acción de esta tendencia, y son necesarios una serie de estímulos para que aflore esta inclinación interior. Es la aparición y manifestación de esta inclinación lo que los *‘urafa’* denominan ‘resolución’ o ‘voluntad’ (*iradah*).

Así en realidad esta resolución es una especie de despertar de una conciencia dormida. ‘Abd al-Razzaq Kashani, en su *Istilahat*, define ‘*iradah*’ como:

«Una chispa del fuego del amor en el corazón que impulsa a responder a las llamadas del Real (Haqiqah)».

Jayah ‘Abd Allah Ansari en su *Manazil al-Sa’irin* define ‘*iradah*’ como sigue:

“Es la respuesta voluntaria (en acciones) a las llamadas del Real (*Haqiqah*)”

Aquí es necesario señalar que el sentido de que *iradah* sea la primera etapa es que es la primera etapa después de haberse sucedido algunas etapas preliminares, que son llamadas comienzos (*bidayat*), puertas (*abwab*), comportamientos (*mu’amalat*) y moralidad (*ajlaq*). Así, *iradah* es la primera etapa en la terminología de los ‘*urafa*’, en el sentido de que significa un genuino despertar gnóstico.

Rumi describe como sigue el principio de que el final es el retorno al principio:

«Las partes vuelven la cara hacia el Todo,
Los ruiseñores están enamorados de la faz de la rosa;
Todo lo que viene del mar al mar retorna,
Y todo vuelve a su origen;
Como los torrentes que montaña abajo se precipitan,
Mi alma, abrasada de pasión, anhela abandonar el cuerpo».

Rumi abre su *Mathnawi* invitando al lector a escuchar el dolorido lamento de la caña, que se queja de su separación del cañaveral. Así, en las primeras líneas de su *Mathnawi* Rumi realmente saca a colación la primera etapa del ‘*arif*’, es decir *iradah*, un deseo de retornar al propio origen que está acompañado del sentimiento de separación y soledad. Dice Rumi:

«Escuchad a la caña cómo su historia relata
Y de su separación se queja:
Desde que me alejaron del cañaveral,
Mi lamento ha hecho gemir a hombres y mujeres.
Un corazón desgarrado por la separación quiero
Para explicarle el dolor del deseo de amor.
Quien está alejado de su origen
Desea que vuelva el tiempo cuando a él estaba unido”.

Resumiendo, Ibn Sina quiere decir que *iradah* es un deseo y un anhelo que, después de profundos sentimientos de alienación, soledad y enajenación, hace su aparición en el ser humano y le motiva a buscar la reunión con el Real, una unión que pone fin a los sentimientos de alienación, soledad y enajenación.

«Luego lo que ciertamente se necesita es ejercicio (*riyadah*), y éste está dirigido hacia tres fines: el primero, limpiar la vía de todo lo que no es el Real; el segundo, someter el alma que ordena (el mal) (*al-nafs al-ammarah*) al alma apaciguada (*al-nafs al-mutma'innah*); y el tercero suavizar el corazón (*sirr*) para (que logre) el despertar (espiritual)».

Después de haber comenzado el viaje en la etapa de *iradah*, la siguiente etapa es la del ejercicio y la preparación. Esta preparación se denomina *riyadah*. En la actualidad este término generalmente es comprendido erróneamente y se considera que significa austeridades. En algunas religiones el principio de mortificarse a sí mismo está santificado. Quizás los mejores ejemplos de esto pueden verse en los yogis de la India. En la terminología de Ibn Sina, sin embargo, la palabra no se usa en este sentido.

El significado original de esta palabra árabe es ejercitar, adiestrar o domar un potro. Después la palabra fue empleada para referirse al ejercicio físico, sentido que sigue teniendo en nuestros días. Los 'urafa' tomaron prestada esta palabra, y en su terminología se emplea con el significado de ejercitar el alma y prepararla para la iluminación de la luz del conocimiento (*ma'rifah*). Es este sentido el que tiene la palabra en el pasaje citado.

Ibn Sina declara luego que este ejercicio y preparación del alma se dirige a tres objetivos. El primero de ellos se relaciona con los asuntos exteriores e implica la eliminación de las ocupaciones que distraen y las causas de negligencia (*ghaflah*). El segundo se relaciona con el equilibrio de las fuerzas interiores y la supresión de las agitaciones del alma, que él ha descrito como el sometimiento del alma que ordena (el mal) al alma apaciguada. El tercero se refiere a los cambios cualitativos en el alma, que él llama suavizar el corazón.

«Y el primero (de los tres objetivos de *riyadah*) es ayudado por el verdadero *zuhd* (es decir, *zuhd* elimina del camino los impedimentos y las preocupaciones que obstaculizan y que causan descuido). El segundo es ayudado por varias cosas: los actos de adoración imbuidos de (presencia de corazón, concentración y) reflexión, la melodía que sirve para fortalecer el alma, a través de la cual las palabras que la acompañan tienen un efecto en el corazón (como la recitación melodiosa del Corán, las súplicas y letanías y el canto de poesía mística), las palabras instructivas de un orador puro y elocuente que habla gentil y efectivamente a la manera de un guía. En cuanto al tercer objetivo, es ayudado por los pensamientos sutiles (contemplando ideas y significados sutiles y delicados que conducen al refinamiento espiritual) y un amor casto (un amor que es espiritual y no físico y sensual) que es impulsado por las virtudes del bienamado y no está gobernado por la sensualidad.

Luego, cuando *iradah* y *riyadah* alcanzan un cierto grado, destellos (*jalasat*) de la naciente Luz del Real descenderán sobre él, los cuales aunque deliciosos son fugaces como destellos de relámpago que aparecen y al instante se desvanecen. Ellos los llaman momentos (*awqat*), y estos destellos aumentan en frecuencia cuanto mayor es la diligencia en *riyadah*.

Cuanto más profundiza en esto, descenden sobre él incluso cuando no está ejercitándose. Entonces a menudo mirará algo y su mirada se desviará de ello hacia el Santo, trayendo a su atención algún

aspecto (del Divino), y un estado de trance (*ghashyah*) descenderá sobre él, en el cual es como si viera a Dios en todas las cosas.

Quizás sea en esta etapa cuando sus estados le abrumen, alterando su tranquilidad, un cambio que advertirá quienquiera que esté a su lado.

Luego alcanza un punto en sus ejercicios en el que sus momentos se transforman en tranquilidad estable, los breves arrebatos se hacen familiares y los destellos se vuelven un resplandor prolongado. Entonces obtiene un estado gnóstico perdurable que le acompaña permanentemente, del cual deriva un placer extático. Y cuando le abandona queda perplejo y triste.

Y quizás es en esta etapa cuando resulta aparente (a los otros) lo que le sucede; pero a medida que profundice en esta gnosis, su manifestación será menos detectable en él y estará ausente cuando (parezca estar) presente, y viajando cuando (parezca estar) inmóvil».

Este pasaje recuerda unas palabras dirigidas por ‘Ali ibn Abi Talib a su discípulo Kumayl ibn Ziyad acerca de los ‘amigos de Dios’ (*awliya’ al-Haqq*), que existen en todas las épocas:

«El conocimiento los ha conducido a la realidad de la visión interior, y están en contacto con el espíritu de la certeza. Encuentran fácil lo que consideran duro quienes viven en la comodidad y el lujo. Son íntimos de lo que aterroriza a los ignorantes, viven en este mundo con cuerpos cuyos espíritus moran en lo más elevado (*Nahy al-Balaghah, hikam*, nº 147).

Hasta esta etapa, quizás este estado de gnosis le sobrevendrá ocasionalmente. En adelante gradualmente se volverá tal que podrá acceder a él cuando quiera.

Luego, avanza incluso más allá de esta etapa hasta que su asunto deja de depender de su propia voluntad. Cuando observa una cosa ve otra diferente (es decir, a Dios), aun si su observación no tiene por finalidad la reflexión. Así pues, se presenta la oportunidad para ascender del plano de las falsas apariencias al plano de la Verdad, quedando estabilizado en él, mientras que a su alrededor (en el mundo) están los distraídos».

Hasta este punto hemos estado tratando de la etapa del ejercicio, la auto-disciplina, el esfuerzo y el itinerario espiritual. Ahora el ‘arif ha alcanzado su meta.

“Cuando pasa del estadio de *riyadah* al de realización (*nayl*), su conciencia interior (*sirr*) se vuelve como un claro espejo dirigido hacia el Real. Sublimes delicias se derraman sobre él, y se alegra en sí mismo por las huellas que en él hay del Real, y (como uno que contemplando una imagen en un espejo tan pronto mira a la imagen como mira al espejo que la refleja) está perplejo por las dos visiones: la visión del Real y la visión de sí mismo.

Luego se olvida de sí mismo y solamente contempla al Santo (Allah). Y si advierte su alma es solamente porque él es el que contempla, no por la propia belleza de ésta (como quien cuando mira una imagen en un espejo, contempla solamente la imagen; aunque no presta atención al espejo, sin embargo el espejo es visto al contemplar la imagen, aunque no se le mire por su propia belleza). Es en este punto cuando el viajero alcanza la unión (y se completa su viaje del *jalq al Haqq*)”.

Aquí concluye nuestro resumen de la sección novena de *Al-Isharat* de Ibn Sina y su relato del viaje desde la creación (*jalq*) hasta el Creador (*Haqq*). Un punto que hay que añadir es que los '*urafa*' creen en cuatro viajes:

1. sayr min al-jalq ila al-Haqq,
2. sayr bi al-Haqq fi al-Haqq,
3. sayr min al-Haqq ila al-jalq bi al-Haqq,
4. sayr fi al-jalq bi al-Haqq

(el viaje desde la creación hasta Dios, el viaje con Dios en Dios, el viaje con Dios desde Dios hasta la creación, y finalmente, el viaje en la creación con Dios).

El primer viaje es desde las criaturas hasta el Creador. El segundo es en el Creador; quiere decir que, en el curso de este viaje, el '*arif*' se familiariza con Sus Cualidades y Nombres y él mismo se adorna con ellos. En el tercer viaje, retorna a la creación, sin quedar separado de Dios, para guiar a las gentes. El cuarto viaje es entre las criaturas, permaneciendo unido a Dios. En este viaje el '*arif*' está con y entre las gentes y quiere guiar sus asuntos para conducirlos hacia Dios.

El resumen de *Al-Isharat* de Ibn Sina que acabamos de presentar se refiere al primero de estos viajes. El también nos informa brevemente sobre el segundo viaje, pero su inclusión aquí se saldría del propósito de nuestro estudio.

Jayah Nasir al-Din al-Tusi, en su comentario de *Al-Isharat*, dice que Ibn Sina ha explicado el primer viaje del '*arif*' en nueve etapas. Tres etapas están relacionadas con el comienzo del viaje, tres con el viaje desde su comienzo hasta su final, y tres se refieren a la llegada o unión. Una reflexión concienzuda sobre el relato de Ibn Sina aclara el asunto.

Por '*riyadah*', que se traduce como 'ejercicio', Ibn Sina entiende los ejercicios de autodisciplina a los que el '*arif*' se somete. Existen muchos, y el '*arif*' tiene que seguir una cadena de estaciones en estos ejercicios también. Aquí Ibn Sina es sumamente breve, aunque los '*urafa*' han tratado este asunto en detalle, y quien quiera puede buscar esos detalles en sus obras.

¹. Famoso gobernante de la dinastía de esclavos turcos fundada por su padre Sebuktigin y cuya capital fue la ciudad de Ghaznah, en Afganistán. Mahmud realizó numerosas conquistas y penetró con sus ejércitos varias veces en el norte de la India, obteniendo cuantiosos botines. Murió en el año 421/1030. (NTE).

². Al-Quds (el Santo) es uno de los nombres de Al'lah

Source URL:

<https://www.al-islam.org/la-ciencia-de-la-gnosis-ayatullah-murtadha-mutahhari/las-estaciones-maqa>

mat-del-m%C3%ADstico#comment-0