



Muhyiddin Ibn al-Arabi

**EL MISTERIO DE LOS
CUSTODIOS DEL MUNDO**

Ibn Al-Arabi

EL MISTERIO DE LOS CUSTODIOS DEL MUNDO

(Kitâb manzil al-qutb wa maqâmu-hu wa hâlu-hu)

Traducción de Horacio Artemio Sauco

Prefacio

Este breve tratado de Ibn Al Arabi, el *Doctor Maximus* (al-Shaykh al-akbar) del esoterismo islámico, no obstante el texto árabe no ocupe más de una docena de páginas, no puede ser considerado como una de sus obras menores. En realidad, a excepción de sus dimensiones, no es para nada una obra menor. Una razón para afirmarlo nos es dada al interior de la obra por parte del mismo autor al señalar la fuente de su inspiración. Escribe Ibn Al Arabi: "...lo que el Polo quería se presentaba delante de nosotros, y yo por él en versos lo declamaba en aquél lugar de contemplación real y en aquel secreto señorial. Era como si yo mismo hablara a través de su lengua y estuviera traduciendo desde su íntima conciencia, hasta que llegué al último verso y entonces él me ordenó de callar". Seguramente los versos a que alude no constituyen la obra de la que nos ocupamos, pero toda ella procede, de alguna manera, de este encuentro con el Polo y de la función de traductor que Ibn Al Arabi se atribuye.

Es digno de notar que el *Shaykh* no se atribuye la paternidad de la obra sólo en otros dos casos, precisamente en aquellos de sus obras más famosas e importantes: La gran *Summa* de la *Futūhāt al-Makkiyya* (Las Revelaciones de la Meca), de la que ha afirmado de no haber escrito un sólo renglón de esta enorme *Summa* del esoterismo -2800 páginas en cuatro grandes tomos- sino por inspiración divina; y el *Fusūs al-Hikam* (Los Engarces de la Sabiduría), una obra de algo más de 200 páginas en la que expone la sabiduría característica de 27 profetas, desde Adán hasta Muhammad, y cuyo verdadero autor, escribe el *Shaykh*, debe ser considerado el mismo Profeta Muhammad, quien se le apareció en un sueño con el libro a fin de que lo diese a conocer a los hombres. Consideradas en esta óptica, las tres obras resultan jerárquicamente superpuestas, al vértice de las cuales se encuentra las *Futūhāt* que, hasta por sus dimensiones, aparece como el "mar sin orillas" de la Ciencia divina. Sigue después el *Fusūs* que, como expresiones de la Ciencia profética, son una "gota" del mar de la Ciencia divina. Finalmente encontramos nuestro tratado, el *Kitāb manzil al-qutb* (El libro de la morada del Polo), expresión de la Ciencia del Polo, que es una "gota" del mar de la Ciencia profética.

Pero ¿quién es el *Qutb*, el Polo? Como muchos probablemente sepan, el esoterismo islámico hace expresa mención de una jerarquía de santos -el *Dīwān al-Awliyā*- en cuyo vértice se encuentra el Polo, cuya función es la de presidir el gobierno del mundo. Se trata de santos que en virtud del elevado grado de realización iniciática logrado y de la propia capacidad carismática de influir sobre las cosas mediante la sola potencia de la energía espiritual (*at-tasarruf bi-l-himma*) controlan los eventos y se hacen garantes de la integridad del mundo. Dos cosas van obviamente precisadas: la primera es que su accionar no puede ocurrir si no en absoluta conformidad a las Órdenes divinas, de las que no son más que "los ejecutores"; la segunda es que su función no tiene nada que ver con el mundo de las acciones terrenas y profanas.

La referencia inmediata de esta jerarquía está en el ámbito de la tradición islámica, pero el mismo Ibn Al Arabi nos informa que los cuatro "Pilares" (*awtād*) de esta jerarquía son los "sustitutos" de los cuatro Pilares celestiales, es decir de los cuatro Profetas que la tradición islámica afirma que no han sido alcanzados por la muerte corpórea: Idris (Enoch), Ilyás (Elías), 'Isa (Jesús) y Khidr. De estos Idris es el Polo, mientras que Jesús y Elías son los dos Imām de la derecha y de la izquierda. Como precisa al respecto Michel Vâlsan: "Estos seres, o mejor estas funciones, son las Columnas (*awtād*) de la Tradición Pura (*ad-dīn al-hanīfī*), la que es evidentemente la Tradición primordial o universal, con la que el Islam, en su esencia, se identifica. Hace falta agregar que, si estas funciones primordiales son designadas solo por Profetas aparecidos en el curso del ciclo humano actual, para el *Shaykh al-Akbar* esta es simplemente una manera de parangonar, mediante una realidad reconocida por la tradición islámica en general, la afirmación de la existencia de un Centro supremo por fuera de la forma particular del Islam y por sobre el centro espiritual islámico".

Es de este Centro supremo de la Tradición inmutable que, más o menos directamente, emanan y dependen los distintos centros particulares de cada una de las formas tradicionales existentes. La mayor parte de los mitos del origen conserva trazas de este Centro primordial: es la *Tula* hiperbórea, el *Airyānem Vaējah* iraníano, el *Paradēsha* hindú que, en épocas más recientes, después de su ocultación, se lo conoce con el nombre de *Agarttha*. No es otro que "la Tierra de los vivientes", o "Tierra de la luz", "Tierra de la inmortalidad" que no ha sido alcanzada por las vicisitudes de "la caída" de la raza original de la humanidad. En este lugar misterioso e inaccesible, por el simple hecho de que trasciende la condición corpórea, residirían los "Polos

celestiales”, los misteriosos Custodios de nuestro mundo. Es aquí donde viene conservado el patrimonio de la Tradición inmutable, universal y eterna que subsiste perennemente y sin cambios a través de todo el ciclo de la existencia, aquí es pues donde reside la fuente original y la esencia última común a todas las específicas formas tradicionales que, de la Tradición primordial, no son sino reflejos o, podemos decir, “sustitutos”, del mismo modo en que lo son sus representantes de su jerarquía esotérica con relación a aquellos del Centro supremo.

Aquellos que Ibn Al Arabi parece tener en mira es este tratado son, con toda probabilidad, precisamente los representantes de este supremo Centro primordial, aún cuando los datos presentados se entrecruzan inextricablemente con la función de sus “sustitutos” islámicos. Dos elementos nos hacen propender sobre todo a una interpretación de este tipo: El primero es la inversión de los nombres asignados a los dos Imâm que se encuentran a la derecha e izquierda del Polo, especulares con respecto a aquellos que comúnmente se atribuyen a estos dos personajes. El segundo es la frase de Ibn Al Arabi según la que “El polo, el Señor del Instante, no es Hebreo ni Cristiano ni pertenece a doctrina o comunidad religiosa alguna, a menos que éstas no estén conformadas por el secreto depositado en él”. Palabras que reflejan, de alguna manera, el pensamiento de R. Guènon a propósito del *Sanâtana Dharma* (La Ley eterna), nombre que designa esencialmente a la Tradición primordial. Según este autor, ninguna forma tradicional particular, bien que sea una expresión adecuada a las especiales condiciones de tal pueblo o época, no puede jamás ser identificada con esta. “Siendo esto verdadero para todas las formas tradicionales, sería un error querer asimilar pura y simplemente el *Sanâtana Dharma* a una u otra de esas”.

Aunque estas premisas no nos ayudarán a resolver todas las dificultades que encontraremos en el presente tratado, al menos pueden mostrarnos cómo la Tradición esotérica del Islam se enlaza verdaderamente con el patrimonio común de toda la humanidad.

Paolo Urizzi.

Introducción

EL MISTERIO DE LOS CUSTODIOS DEL MUNDO –IBN AL- ARABI

El libro de la morada espiritual del Polo, en árabe *Kitâb manzil al-qutb*, es un breve tratado de Ibn Al Arabi (m.1240) que forma parte de una colección intitulada *Rasâ'il Ibn 'Arabi* y se presenta como un texto más bien conciso (de hecho, sólo consta de 18 páginas en la edición, ya clásica, de Hyderabad). Una tal brevedad se acompaña de una presentación de la temática doctrinal "IN medias res" – por decir así, por lo que el texto resulta de difícil comprensión para el teórico que no tenga ya conocimiento del contexto espiritual específico en que se ubica la obra, por una parte, y por otra, no tuviese experiencia anterior en el lenguaje y los escritos de Ibn Al Arabi. Desde el punto de vista doctrinal, ciertamente mucho no viene precisado, ni siquiera dicho; muchos conceptos, aún aquellos de imprescindible importancia, son dados por descontados, como ser: la perenne presencia en el mundo de una jerarquía esotérica de santos sólidamente estructurada (aunque ciertamente no según una modalidad exterior y material), y lo mismo ocurre con la doctrina del Hombre Universal (*al-insân al-kâmil*) y su estrecha relación con las figuras califales y polares.

Falta sin embargo una presentación en líneas generales de las figuras espirituales que son el objeto mismo del texto, vale decir el polo y los dos Guías (los dos Imâm) que lo escoltarán como sus ministros.

La notable concisión del texto original requiere de aclaraciones, al menos para algunos puntos capitales del cuadro de referencia doctrinal en que se ubica la obra, en esto nos hemos ocupado proponiéndonos tomar, antes que nada, los despuntes ofrecidos por el tratado mismo, acerca de los grandes temas de valor iniciático que se encuentran implicados; y se ha tratado de esclarecerlos recurriendo en lo posible a otros escritos más explícitos y completos del mismo autor, partiendo en primer lugar, de la grandiosa y capital *Futûhât al-Makkiyya*.

La noción de Morada espiritual y la jerarquía de los santos.

El argumento ilustrado en el tratado es la Morada espiritual (*manzil*) característica de cada una de las tres categorías iniciáticas, es decir: el Polo, en árabe *qutb*, y los dos Imâm, o sea los Guías. La palabra árabe "manzil" significa literalmente, "lugar donde se desmonta" y tiene más de una acepción en el uso que de ella hace Ibn Al Arabi en sus obras. Principalmente tiene el sentido de "estación de tránsito", lo que lo hace sinónimo de "*maqâm*", estación espiritual, etapa del Camino iniciático; pero encierra también el significado de "rango jerárquico" y "cargo". Es precisamente en este último sentido que conviene interpretar la presencia del sustantivo *manzil* en el título, y en el resto, de la obra que traducimos aquí por que, de un lado, las figuras espirituales presentadas son, en primer lugar, identificaciones de funciones universales de las que son encargados algunos seres por "añadidura", puede decirse, de parte de la divinidad una vez que han completado sus propios desarrollos espirituales. Y, respecto a tales funciones, los santos que las asumen están organizados en grados jerárquicos específicos, definidos y susceptibles de sucesión. Esto concuerda con cuanto está precisado por Ibn Al Arabi a propósito de la palabra *manzil*: "Las moradas espirituales (*manzil*) no tienen este nombre más que a partir del momento en que allí se desciende (nuzûl) si tener intención de establecerse", están relacionadas a un descenso, entiéndase, desde el Origen y por iniciativa exclusivamente divina. Además, la raíz NZL, de la que deriva el sustantivo en cuestión, significa "desmontar, descender, hacer un alto", lo que en los casos específicos del Polo y los Imâm, constituye una clara alusión al itinerario de realización espiritual descendente relacionado directamente con los encargos que les vienen asignados a estas figuras esotéricas, como se verá inmediatamente.

El Polo y los dos Imâm constituyen el vértice de la jerarquía de los santos, llamada en árabe "*Dîwân al-Awliyâ*". La palabra *Dîwân*, literalmente significa "registro" y también "concilio, asamblea", pero desde el momento en que la de los santos es una comunidad organizada según las leyes y misterios del Espíritu, en la que cada miembro tiene una posición definida y una función precisa, es, sin lugar a dudas, más pertinente en este ámbito traducir la palabra como "jerarquía" a cuenta de su valor técnico.

El *Dîwân al-Awliyâ*, que permanece invisible, oculto a los hombres, tiene como principal encargo la protección y custodia del mundo en su integridad. Los santos constituyen el soporte manifiesto y receptáculo perfecto para recibir y difundir en la Tierra la influencia espiritual (*baraka*) proveniente del Cielo.

Más precisamente: la jerarquía esotérica se compone de numerosas categorías de seres humanos, cada categoría (*tabaqa*) está encargada de un cometido específico de tutela con respecto al cosmos y a la realidad manifestada. Normalmente consta de un número fijo de

representantes [aunque hay también numerosas categorías compuestas por un número variable de santos] y viene identificada por un nombre característico. Por ejemplo: la categoría de los *awtâd*, los Pilares, se conforma de cuatro personas, cada una de las cuales salvaguarda una de las cuatro direcciones espaciales.

Cada santo que pertenece a una determinada categoría, posee además un título esotérico (*laqâb*) que define exactamente su peculiar función con relación a los otros miembros del mismo grado jerárquico. Este nombre iniciático es constante y único, prescindiendo del nombre propio del individuo que ocupe esa posición jerárquica en un momento dado [Se vean a propósito las palabras de R. Guènon: "Si una organización iniciática es realmente lo que debe ser, la indicación de cualquiera de sus miembros con un nombre profano, aunque sea "materialmente" exacta, estará siempre corroida por la falsedad, más o menos como sería la confusión entre un actor y el personaje que está representando y al cual se obstinase en atribuirle todas las circunstancias de su existencia".

Ibn Al Arabi afirma claramente también en el "*Kitâb manzil al-qutb*": "Los nombres [iniciáticos] (*asmâ*) de los otros siervos son a según de sus estaciones espirituales (*maqâmât*). Generalmente este nombre esotérico es compuesto, como es costumbre en el Islam, del sustantivo '*Abd*, "siervo", seguido de un Nombre de Dios. Retomando el ejemplo de los *awtâd*, Ibn Al Arabi nos hace saber que llevan los nombres de: '*Abd al-Hayy*, "Siervo del Viviente", '*Abd al-'Alim*, "Siervo del Sabio", '*Abd al-Qadir*, "Siervo del Omnipotente" y '*Abd al-Murîd*, "Siervo de Aquél que hace Su voluntad".

El Polo: el Hombre Universal

El Polo, *qutb* en árabe, representa el vértice supremo de la pirámide jerárquica, el eje en torno al cual gira la totalidad de la realidad cósmica, él es, simbólicamente, el eje de la rueda, el centro de la circunferencia. Reasume en sí todas las otras funciones y estaciones espirituales inferiores a él, por que es "el centro, el ápice de la jerarquía espiritual, el ordenador espiritual del mundo, fuente de la sabiduría, vaso de toda ciencia, modelo de la fe y del Islam" ('*Abd al-Qadir al-Jilânî*, "El secreto del secreto".) El Polo es el más excelente entre los perfectos (*kummal*), los otros santos, de los que no es superior en grado de realización espiritual si no por su función de autoridad y control (sobre los otros Hombres espirituales y sobre el universo), recibida por investidura divina. "La función no tiene, por decir así, un carácter "accidental" con respecto a los grados. El ejercicio de una determinada función puede requerir poseer este o aquel grado, pero no está necesariamente ligada a tal grado, por más elevado que pueda ser" (Guènon, "Sobre de la jerarquía iniciática")

El grado iniciático (*martaba*) del *qutb* es el de Hombre universal u Hombre perfecto (*al-insân al-kâmil*), lo que significa la perpetua condición interior de la realización espiritual efectiva, completa y perfecta. El Hombre Universal designa por tanto simbólicamente, "al ser total, incondicionado y trascendente con respecto a todos los modos particulares y determinados de existencia, y ello hasta en relación con la Existencia pura y simple." (Guènon, "El simbolismo de la cruz".) Es por causa de esta perfección integral y omni-abarcante que el *insân al-kâmil* viene definido también como "La Forma del Verdadero" (*sûrat al-Haqq*), o sea: la Forma Divina (*as-sûra al-ilâhiyya*) que puede ser identificada, según un punto de vista exterior, al universo e interior, al Espíritu. El Hombre perfecto actualiza la Forma divina en manera total gracias a detentar el Grado supremo (*martaba*).

Además, el Hombre Universal es el principio de toda manifestación, *al-haqq al-makhlûq bi-hi*, o sea: la Realidad por medio de la cual toda cosa es creada.

Él representa el punto de conjunción y de separación entre la Realidad divina superior (*al-haqqâ'iq al-haqqiyya*) y aquella cósmica, creatural (*al-haqqâ'iq al-khalqiyya*). Es un istmo sintetizador (*barzakh jâmi*), el intermediario entre el Principio (*al-Haqq*) y la manifestación (*al-khalq*).

En el *Fusûs al-Hikam*, "Los engarces de la sabiduría", otra obra fundamental del Sheikh al-Akbar, el Hombre viene descrito así: "Este ser del que hablamos tiene el nombre de Hombre [*insân*] y de Califa" [*Khalifa*]. Hombre, por la universalidad [*'umûm*] de su constitución [*nash'a*] que contiene todas las verdades principales [*al-haqqâ'iq*]. Él es para Dios lo que la pupila es para el ojo, que es el órgano de la visión... Mediante él Dios mira a las criaturas y les da Su Misericordia. Él es el hombre nuevo y eterno, el generado sin comienzo ni final, el Verbo que separa y une."

Tenemos aquí una profunda analogía entre la función del Hombre Universal y la Mirada

divina, por que el primero asegura providencialmente la presencia operativa de la Misericordia que emana del segundo, del que, en una cierta perspectiva, es el soporte manifestado. “La mirada... de alguna manera aparece dirigida “hacia lo bajo”, desde el Principio hacia la manifestación misma y, más allá del sentido general de “omnipresencia”, éste asume más claramente, el significado de “Providencia” (Guènon, “Símbolos de la ciencia sagrada”)

El segundo nombre con que viene llamado el Hombre en este grado de perfección es, como se ha visto, “Califa”, lugarteniente, vise regente, y ello por que “el mundo se ha completado mediante su existencia [*wujūd*] que le hace de engarce, como el engarce que es parte del anillo. Él es el grabado y el signo del sello que el Rey imprime en sus tesoros... Él lo ha puesto como guardián delante del Reino [*Mulk*]. El mundo no cesa de ser preservado mientras que en él viva el Hombre Perfecto” (Ibn Al Arabi).

El grado de Califa implica pues, una función de preservación y de salvaguardia del mundo, al punto que es el mismo Ibn Al Arabi quien de nuevo vuelve a explicitarlo identificando el metafísico cargo de custodia al “Ojo de Dios”: “Todo ser que en mundo custodia [*hâfiz*] una determinada cosa, es el Ojo de Dios (*‘ayn al-Haqq*)... [Todos] aquellos que custodian el mundo poseen este grado (*manzila*) aún cuando puedan no saber de ser los Ojos de Dios (*‘ayun al-Haqq*)”.

Ibn Al Arabi, en el *Fusûs* afirma la identidad del Hombre Universal como Califa, y en el *Kitâb manzil al-qutb* lo hace como Califa y Polo: “La morada del Polo es la Dignidad de la pura existencia (*al-ijad as-sirf*)” [lo que significa sin la distinción entre la dualidad y la coloración de los contrarios que son propias, y verdaderamente inevitables, en todos los grados inferiores. El grado de Polo coincide con la estación iniciática de la solución de todos los opuestos y de la síntesis de los contrarios.] “Él es el Vicario (*Khalifa*): Su estación consiste en la ejecución de la Orden [divina] y en el ejercicio de la Autoridad (*al-hukm*)”. Y además podemos leer en las *Futûhat*: “La función califal pertenece al Polo del tiempo (*qutb al-waqt*)”

Si el Polo es el Califa, el encargado de custodiar el mundo como el Ojo de Dios, esto significa que el Polo es el lugar teofánico (*majlâ*) por excelencia, y además es “el lugar de la mirada de Dios (*mawdi’ nazar al Haqq*) sobre el mundo”. “El Soporte de la Mirada de Dios entre Sus criaturas”.

El mundo, ya lo dijimos, se ha completado a la perfección con la presencia del Califa, y ante todo, la realidad de su rango resulta indispensable para la existencia del mundo fenoménico. El Califa, pues, cumple con relación al mundo la misma función que el espíritu con relación al cuerpo. Es su principio vital, por que es la presencia del espíritu lo que asegura la vida del cuerpo. “La manifestación (*zuhûr*) del espíritu al cuerpo constituye la vida (*Hayat*) de ese cuerpo... mientras que la ausencia (*ghayba*) del espíritu en el cuerpo determina la desaparición (*zawâl*) de la vida de ese cuerpo, o sea la muerte” [*Futûhât*...]. Por ello el universo viene llamado por Ibn Al Arabi *al insân al-Kabir*, “El Gran Hombre”, que corresponde al apelativo de macrocosmo: “El Nombre de *El Exterior* (*az-Zahir*) es el mundo (*al-‘âlam*) y el Nombre de *El Interior* (*al-Bâtin*) es el hombre (*al-insân*)”. En esta perspectiva el hombre viene considerado como el principio de toda la manifestación, lo que implica para él un rol activo, eminentemente “masculino”; aunque, en ciertos versos complementarios de lo precedente, este mismo principio “creador” en tanto fuente de la existenciación (*takwîn*) cósmica, se caracteriza también por una función “femenina” por que el instrumento que asegura la venida a la existencia es la mujer. Por este motivo, nos explica Ibn Al Arabi, es que *Khalifa* y *khilâfa* (califato) en árabe son términos de género femenino.

Análogamente, también *rûh*, palabra que significa Espíritu, es en árabe palabra femenina, pero con una doble valencia: “Según la ley de las analogías, lo que es pasivo o negativo respecto a la Verdad divina (*el-Haqq*) se vuelve activo o positivo con relación a la creación (*el-khalq*) Es esencial considerar estas dos caras opuestas por que de lo que se habla es, precisamente, si así puede decirse, del “límite” mismo puesto entre *el-Haqq* y *el-khalq*; límite que separa, al mismo tiempo que une, a la creación con su Principio divino, según desde el punto de vista que se adopte. En otros términos, se trata del “*barzakh*” por excelencia” (Guènon, *Escritos sobre el esoterismo islámico y el Taoísmo*). Como ya hemos dejado en claro precedentemente, el *barzakh* es el istmo intermediario, la realidad mediana que separa y une dos extremos contrapuestos, por que en realidad es su síntesis. Se trata de una designación simbólica del Hombre desde el momento que éste, a causa de su constitución totalizadora y su Forma divina, es el compendio (*mukhtasar*) del universo y su síntesis más perfecta. “Gracias al Hombre el mundo es según la Forma de Dios; al contrario, el mundo sin el Hombre no realiza a la perfección la Forma divina”.

El Perno y la Columna

La función del Polo viene cumplida por una sola persona durante una determinada época. Él es único, como único es el centro del círculo. El nombre de "Polo", le viene a causa de su función axial: es el perno (*madâr*), el eje en torno al cual gira el universo. Si el Polo, desde esta perspectiva representa el centro del universo, él no podrá menos que situarse, simbólicamente, en el centro del mundo, y por esto se afirma que su lugar (*mahall*) es la Meca. "La sede (*markaz*, que significa propiamente "centro") del Polo supremo (*El-Qutb El-Ghawt*) está ubicada simbólicamente en una posición entre el cielo y la tierra, en un punto que se encuentra exactamente sobre la *Kaabah*, la que es... una de las representaciones del "Centro del mundo" (Guènon, *Símbolos...*).

El *Qutb* representa el *axis mundi* y como en otras tradiciones, puede representarse con el árbol que se alza en el centro del mundo, cuyo tronco erecto simboliza su vertical condición axial, según palabras del Corán: "como un árbol excelente cuyas raíces son firmes y sus ramas llegan al cielo" (14/14). Es por ello que Ibn Al Arabi puede escribir: "Sabe que el hombre es un árbol (*shajara*) entre los árboles. Dios lo ha hecho aparecer como árbol, no como hierba (*najm*), por que él se erige sobre un tronco (*sâq*)" [esta palabra designa en árabe, tanto el tronco del árbol como la pierna humana].

En otro pasaje de la *Futûhât* el hombre viene identificado como la columna central de la tienda: "Dios -¡glorificado sea!- ha instituido esta forma humana en conformidad al movimiento vertical (*bi-l-haraka al-mustaqîma*) como la forma de la columna central (*'amad*) de la tienda, por lo que la ha puesto como sustento a la cúpula celeste. Es gracias a él que Dios -¡glorificado sea!- impide que se desplome. Por tanto, para nosotros el símbolo del Hombre es la columna. Cuando esta forma desaparezca y no quede sobre la tierra ser alguno dotado de aliento (*mutanaffis*) "el Cielo se quebrará, por que en ese día será frágil" (Corán 69/16) por que le estará faltando la columna, es decir el Hombre".

Gracias a su posición central y axial, el Hombre salvaguarda la existencia misma del cosmos "con su sola respiración" y se ubica como mediador entre el Cielo y la Tierra por que, continúa el Sheikh al-Akbar, "El Hombre es el hijo generado (*mutawallid*) del Cielo y de la Tierra, los que son para él como el padre y la madre." La obra de mediación del Hombre hace efectiva la comunicación entre el Cielo y la Tierra actuando con un doble movimiento de ascenso y descenso a lo largo del Eje del Mundo, simbolizado por el árbol o el palo. "Aquel que realiza verdaderamente las implicancias del rito se asimila a los influjos celestes y, en cierto modo, los reconduce a este mundo para unirlos con los influjos terrestres, antes que nada en sí mismo, y luego por participación e irradiación, en todo el ambiente cósmico" (Guènon, *La gran tríada*).

Esto ocurre por que la irradiación se produce necesariamente a partir del punto central hacia el exterior en todas direcciones, y el lugar en que se sitúa el Hombre es, verdaderamente, "el punto central en que se unen efectivamente las potencias del Cielo y de la Tierra, es en consecuencia el producto directo y final de esa unión" (Ibíd.).

Como expresión del mismo simbolismo encontramos las palabras del *Kitâb manzil al-qutb* referidas al *qutb*: "El Polo es el punto central del círculo [cósmico] (*markaz ad-dâ'ira*) y [al mismo tiempo] su circunferencia (*muhîr*)... en torno a él gira el universo". Análogamente escribe René Guènon: "El "hombre verdadero" se identifica con este mismo centro... por tal motivo todo lo que se manifiesta en este mismo estado procede y depende enteramente de él y de alguna manera, existe sólo como una proyección externa y parcial de sus posibilidades. Es siempre él que con su "acción de presencia" mantiene y conserva la existencia de este mundo, por que es el centro, y sin centro nada puede tener existencia efectiva".

El punto central constituye el principio y el origen de la extensión del espacio, considerada por ello como una exteriorización de este, y hasta el lugar al que retornan todos los rayos emanados desde este centro en todas direcciones, en un estado de reabsorción esencial. Aquí todos los contrastes y oposiciones cesan de existir de hecho, por que, siendo tal punto único, la dualidad, fuente de toda oposición, no tiene modo de existir. Esto corresponde, en otras palabras, a la Estación divina (*al-maqâm al-ilâhî*) que es la que reúne y sintetiza resolviéndolos, todos los contrastes y antinomias. Es el "Invariable Medio" de la tradición extremo-oriental, el eje de la "rueda cósmica". "Para aquel que se encuentra en este punto... no existen más los contrarios, por lo que no existe más el desorden. Es éste el lugar mismo del orden, del equilibrio, de la armonía y de la paz" (Ibíd.). Es precisamente en este sentido que Ibn Al Arabi describe al Polo, después de haberlo representado como el centro del círculo, en un estado incondicionado y absoluto que denota la superación de la dualidad cósmica: "Él posee ligaduras sutiles tendidas al corazón de todas las criaturas, en igual medida en el bien y en el mal, sin preponderancia alguna para el

poseedor, para él no es ni bien ni mal, si no simplemente realidades (*wujūd*)”

La letra Alif

El árbol que se eleva al cielo, la columna central de la tienda, el punto central del círculo (que por otra parte corresponde al punto de intersección del eje del mundo con un plano específico de la manifestación), son todos símbolos axiales comunes, en cierto modo, a múltiples formas tradicionales, entre las cuales se ubica el Islam. Hay todavía una ulterior expresión exclusivamente islámica de la posición axial central en estrecha relación con la figura del Polo: se trata de la letra *alif* (la que corresponde a una “a” larga). Esta es gráficamente, un trazo vertical y tiene valor numérico 1, o sea que expresa la unidad algebraica, el valor principal respecto a la multiplicidad numérica, del mismo modo en que el punto representa la unidad geométrica y es el origen de la dimensión espacial... El simbolismo geométrico y el numérico son, pues, dos formas de los lenguajes simbólicos perfectamente paralelos y especulares, tanto que se pueden usar indistintamente sin solución de continuidad en el pasaje de la una a la otra: “El centro es, antes que nada, el origen, el punto de partida de todas las cosas. Es el punto principal, sin forma ni dimensiones, por tanto invisible y, en consecuencia, la única imagen que se pueda dar de la Unidad primordial. De este se producen por irradiación todas las cosas, como la Unidad produce todos los números sin que su esencia se vea modificada o menoscabada en alguna forma.” (Guènon, *Símbolos...*)

En la *Futūhāt al-makkiyya*, leemos: “La raíz (asl) de los números es el uno, y ellos no tienen existencia si no por medio suyo y gracias a este existen. Para quien no conoce la unidad (*ahadiyya*) de su Creador sus dioses son numerosos, le falta Su Conocimiento y por ello ignora a su Señor”.

El *alif*, símbolo de eje por su forma, es en manera particular la letra polar (*qutbāniyya*). Ésta, al aplicar la Ciencia de las Letras se identifica con el Polo por que el valor numérico de su nombre (A+L+F = 1+30+80 = 111), es el mismo que el de la palabra *qutb* (Q+T+B = 100+9+2 = 111), y el número 111 representa la unidad expresada en los tres mundos, vale decir en la totalidad de la manifestación, lo que se corresponde con la función polar en tanto que perno único y unificador en torno al cual rota todo un orden de realidad (o un plano, o un conjunto de planos de la manifestación).

El pacto de homenaje

El rol de control y de dominio esotérico (*tasarruf*) que el Polo ejercita con relación al mundo manifiesto, viene ilustrado en la obra de Ibn Al Arabi, por la formulación del homenaje que le ofrece la totalidad de las criaturas en el momento de su investidura como jefe supremo de la jerarquía. Se trata precisamente, de un pacto de reconocimiento de la autoridad del *qutb* y por consiguiente, de la sumisión a él por parte de la creación: “A todo Polo, cuando asume el grado de la *Qutbiyya*, le viene siempre echo el pacto de homenaje de parte del secreto íntimo (*sirr*) [la manifestación individual del Espíritu] de cada ser, animal o piedra, excluyendo a los hombres y a los genios, excepto algunos pocos entre ellos” [a causa del velo mental]. Todo ser viviente acepta la función central de supremacía del Polo, con excepción de los hombres y los genios, entre los cuales sólo algunos le rinden el pacto.

En el *Kitāb manzil al-qutb*, no encontramos detalles posteriores al respecto, para conocer la modalidad de desarrollo de este pacto, el autor nos remite explícitamente a la consulta de un escrito ulterior definido como un “amplio libro” (*Kitāb Kabir*) titulado “*Kitāb mubāya’at al-qutb fi hadrat al-qurb*”, “El libro del Pacto del Polo en la presencia de la Proximidad”. Con toda probabilidad este tratado se ha perdido, aunque podemos encontrar un equivalente aproximado en el capítulo 336 de la *Futūhāt al makkiyya* titulado “Sobre la Morada del pacto de homenaje (*mubāya’a*) de las plantas al Polo, el señor del instante (*Sahib al-waqt*) en cada época (*zamān*) y lo que forma parte de la Presencia muhammadiana”. Este capítulo está dedicado a ilustrar la forma (*sūra*) y la función (*mansib*) de este pacto, cuya proclamación viene ordenada por Dios mismo a la totalidad del mundo. Al momento del pacto, cada ser hace una pregunta al Polo, el que le responde conforme al aspecto de la Ciencia divina que tal pregunta implica. Están excluidos los Espíritus Perdidos de Amor (*al-muhayyamūn*), o sea los querubines (*al-karūbiyyūn*) los cuales a causa de su adoración divina esencial, permanecen completamente absortos en su loar contemplando la Majestad de Dios.

El Polo es único en su tiempo (*Wahid az-zamân*), en el sentido que hay sólo uno en cada época, exactamente como la circunferencia no puede tener más que un único punto central, del que esta no es más que una exteriorización transitoria. Desde el punto ella se origina y al punto principal debe la permanencia de su misma existencia. Este punto, razón de ser del espacio y de las direcciones que en él se distinguen, no tiene ni dimensión ni forma por que, en realidad, no está sujeto a la condición espacial, siendo su principio. Este permanece en el estado de indiferenciación total: "El elemento primordial, aquel que existe por propia virtud, es el punto, desde el momento que este está implícito en la extensión y que esta última no es más que una relación; la misma idea de distancia presupone al punto" (Guènon, *El Simbolismo...*). Esto leemos en el *Kitâb manzil al-qutb*: "La morada del Polo es la Dignidad de la existenciación pura (*al-îjâd as-sîrf*). Él es el Vicario (*Khalifa*), su estación consiste en la actualización de la Orden [divina] (*tanfidh al-amr*) y en el ejercicio de la autoridad (*tasrif al-hukm*). Su estado es la condición más indiferenciada (*al-hâla al-'âmmiyya*). Ninguna peculiaridad se vincula con su estado". Según este punto de vista espiritual, cada característica específica constituiría una limitación por que restringiría el ámbito de aplicación del estado en cuestión, así como en el plano lógico, toda afirmación es en realidad una limitación por que excluye todo lo que no esta contenido en ella. El Polo, entonces, ha verdaderamente llegado a ese estado incondicionado que no deja fuera ninguna posibilidad por que éste no tiene ninguna medida en común con cualquier estado condicionado.

Los dos Imâm

Cuando el Polo de una época muere, le sucede el Imâm de la izquierda, que ocupa la posición inmediatamente inferior al *qutb* en la jerarquía espiritual. Este principio de aproximación progresiva viene explicitado en el desarrollo del *Kitâb al-manzil al-qutb* que en modo general está expuesto en otras obras del Sheikh afirmando que los Imâm suceden al Polo al momento de la muerte de éste. A causa de esta sucesión, que se realiza en una modalidad ascendente respecto a los grados del *Dîwân al-Awliyâ*, el Imâm de la izquierda toma el lugar del Polo, y a su vez el Imâm de la derecha deviene Imâm de la izquierda y la función de éste segundo Imâm es tomada a cargo por alguno de los santos pertenecientes a la categoría iniciática inmediatamente inferior, o sea los Pilares (*awtâd*) que, como se ha señalado anteriormente, son cuatro.

El Nombre esotérico del Polo tradicionalmente es el de 'Abd Allah. Él, hace notar Ibn Al Arabi, "es distinguido siempre por este nombre sintetizador (*jâme*)" ya que el Polo reúne en sí todos los estados y estaciones espirituales habiéndolos sintetizado con un acto de verdadera integración en el estado incondicionado supremo. [Como el punto del círculo que contiene en sí todos los infinitos radios que conducen a él desde la circunferencia, y además, este punto central contiene en sí todas las direcciones del espacio y hasta la misma extensión de éste último. Se tenga presente que la noción de integración (*jâme*) en su sentido técnico, es un símbolo de la realización metafísica]. Es el Nombre de Dios correspondiente a ese estado, el Nombre que contiene en sí virtualmente y en esencia toda la innumerable multitud de Nombres divinos. "Allah, es el Nombre que esta en relación con los otros nombres como la Esencia Suprema (*edh-Dhât*) está con relación a la Cualidad (*es-sifât*) que ella implica. Todos los Nombres divinos están contenidos en este Nombre, y es de Él que proceden y a Él regresan" (Ibn Al Arabi).

A causa del carácter compendioso y total de este Nombre, un equivalente del nombre iniciático 'Abd Allah, es pues, 'Abd al-Jâme'. Él es quien es calificado (*man'ût*) con la totalidad de los Nombres por caracterización (*takhalluqan*) y por realización (*tahaqquqan*). El Nombre que representa la síntesis de todos los Nombres constituye la denominación iniciática de quien ha conseguido el grado que es la síntesis de todos los grados.

A este propósito resulta interesante notar todavía que en el *Kitâb manzil al-Qutb*, el título esotérico atribuido al Polo es 'Abd al-Ilâh, mientras que al Imâm de la izquierda pertenece el nombre de 'Abd al-Rabb, y al Imâm de la derecha el de 'Abd al-Malik. El nombre *Ilâh* en árabe significa "Divinidad" y puede ser considerado un equivalente de Allah, ambos derivan de la raíz 'LH, que designa la función divina y prevalentemente ambos vienen considerados sinónimos con el significado de "Dios, Divinidad". Sin embargo, el sustantivo *Allah*, desde el punto de vista estrictamente morfológico, es la forma *fa''âl* aplicada a la mencionada raíz y tal "calco" lingüístico como "La Divinidad por excelencia, la Divinidad Universal", mientras que *Illah*, es simplemente "Divinidad" en un sentido genérico.

En el *Kitâb manzil al-Qutb*, está siempre presente el nombre *Ilâh*. Éste aparece ya sea formando parte del título esotérico del Polo ('Abd al-Ilâh), sea en la parte del tratado en que

viene dicho que la invocación iniciática (*hijir*) del Polo, es decir su constante *dhikr* interior (al que de hecho se conforma espiritualmente) es *al-Ilâh*. En las líneas inmediatas se afirma que, además, que a los dos Imâm, el de la izquierda y el de la derecha, les corresponden los nombres de *ar-Rabb* y de *al-Malik* respectivamente. Se comprende en modo evidente que los dos Imâm detentan en sentido iniciático estos nombres, y ello nos autoriza a asignarles el mismo valor que al citado apelativo *al-Ilâh* respecto del Polo. Es oportuno considerar también que, citado en el mismo contexto, resulta más que significativa la presencia de *al-Ilâh*, antes que *Allah*, ya que éste último, como se ha visto, es el Nombre de Dios que designa la esencia Suprema y de ninguna manera puede aplicarse o atribuirse a un ser creado, sin cometer un acto ilícito de asociación (*dhikr*) que niegue la Unidad de Dios (*tawhîd*), minando gravemente la misma profesión de fe del Islam.

No se trata de la Divinidad por excelencia de que se trata en el caso del *qutb*, si no más bien de su posesión del Grado supremo (*martaba*), es decir, la Estación divina (*al-maqâm al-ilâhî*) donde *ilâhî*, divino, es propiamente el adjetivo relativo derivado del sustantivo *Ilâh*: "Quien viaja en pos de esta luz hasta encontrar el medio que le abre el acceso a sus misterios, conoce el Grado por el que fue traído a la existencia y deviene digno de la Estación Divina, de modo que se postra ante Él" (Ibn Al Arabi, *Futûhât...*).

El conjunto de los tres nombres: *Ilâh*, *Malik* y *Rabb*, pertenecientes a los tres grados supremos, constituyen una inequívoca alusión (*ishâra*) a la sûra coránica, la última, en la que aparecen reunidos: "Di: Yo busco refugio en el Señor de los hombres (*Rabb an-nâs*), el Rey de los hombres (*Malik an-nâs*), el Dios de los hombres (*Ilâh an-nâs*)" (114-1,3). Es el mismo Ibn Al Arabi a señalar esto en su obra "Mawâqû' an-nujûm" (El poniente de las estrellas), en el que cita este fragmento coránico en relación con los tres máximos grados iniciáticos y aclara que los tres nombres son detentados por el Polo y los dos Imâm. Estas tres designaciones coránicas corresponden por tanto a las tres funciones esotéricas supremas y, precisamente *Ilâh an-nâs*, corresponde al grado del Polo, mientras que *Malik an-nâs* se corresponde con la función "real" y *Rabb an-nâs* con la función "sacerdotal". La palabra *nâs*, traducida como "hombres", designa precisamente al género humano en su conjunto y es el título de la sûra en cuestión: "*Sûrat an-Nâs*" Es de subrayar, desde el punto de vista doctrinal, el hecho que el valor numérico de *nâs* ($N+\bar{A}+S = 50+1+60 = 111$) sea el mismo de *qutb*. La figura polar, quien detenta por excelencia del grado de *Insân al-Kamil*, se corresponde pues, bajo una cierta perspectiva, a lo que en sánscrito se conoce como el *Vaishvânara*, cuya derivación etimológica es un equivalente del Hombre Universal [*vishwa*, todo y *nara*, hombre, "lo que es común a todos los hombres", la especie humana entendida como naturaleza específica, o más precisamente se podría llamar "el genio de la especie" (Guènon, *El hombre y su devenir según el Vêdânta*)]. Por que el Polo realiza en sí mismo la perfección del estado humano, el término *nâs* resulta ser una correspondiente simbólica del nombre *qutb*; una tal equivalencia encuentra razón de ser en la identidad del valor numérico de las dos palabras.

Ulterior prueba de la ligazón simbólica entre las tres figuras esotéricas supremas y la última sûra coránica, es que, según el método de correspondencia entre las sûras coránicas y los capítulos de las *Futûhât...* que forman la sección de las Moradas espirituales (*fasl al-manâzil*) la sûra 114 se corresponde con el capítulo 270 que ilustra específicamente la Morada del Polo y los dos Imâm.

Un "rostro sin nuca"

Otra característica del Polo, tal como viene descrito en el *Kitâb manzil al-qutb*, es la de ser "un rostro sin nuca" (*wajh bilâ qafâ*), de acuerdo a las palabras del Profeta que se describía de esta manera por que declaraba de ver también a sus espaldas. Se trata de la estación espiritual de la luz (*maqâm an-nur*) en la que el ser que la alcanza se transforma en un ojo total, capaz de percibir con la vista en todas las direcciones del espacio, él ha mutado en luz pues ve de todos lados. Un estado así viene designado simbólicamente con la forma de la esfera, según lo que narra Ibn Al Arabi de su experiencia: "Cuando vi esta luz cesó de existir para mí el estatuto del detrás (*al-khalf*). Yo ya no veía más en mí ni espalda ni nuca. En aquella visión (*ru'ya*) no distinguía más ninguno de mis lados, era como una esfera". [En otro texto añade: "Los creyentes tendrán un rostro sin nuca por el que verán en todas direcciones, mientras que los incrédulos tendrán una nuca sin rostro"]

El logro de tal Estación determina un verdadero fenómeno físico por el cual las limitaciones

de la percepción humana ordinaria son trascendidas y el santo se aleja de la condición espacial del hombre común. Esto ocurre cuando el ser ha realizado plena e integralmente el estado humano, entendido como plano de existencia específico, por que ahora él ha llegado al centro del círculo ocupando el “eje inmóvil de la rueda”. Es, como ya hemos visto, el punto central gracias al cual existe un determinado ámbito espacial, no teniendo ninguna forma o dimensión se coloca, en realidad, fuera del espacio y por tanto no está sujeto a las condiciones limitativas de éste, siéndole el mismo principio. De la misma manera, el ser humano que ha alcanzado este punto central ha verdaderamente superado la totalidad de los límites propios de la condición humana por que se ha transformado en el punto central realizando el estado de “Hombre primordial” (*al-insân al-qadîm*). Por esto Ibn Al Arabi, en otro escrito precisa que: “la forma del Hombre en su verdad esencial (*fî l-haqîqa*) es esférica (*mustadîr*)”.

La herencia espiritual profética

La estación de quien deviene un “rostro sin nuca” es, según el Sheikh al-Akbar, una peculiaridad del Polo y una característica propia de la herencia (*wirâtha*) muhammadiana. Es este otro elemento doctrinal fundamental respecto de la jerarquía esotérica que viene puesto a la luz en el *Kitâb manzil al-qutb*, aunque con la apretada síntesis que caracteriza este escrito. Respecto del conocimiento iniciático, el santo se encuentra sobre la huella (*‘alâ qadam*) de uno o más Profetas de quienes es el heredero (*wârid*). Esta cualidad de heredero de un Profeta “está esencialmente de acuerdo al tipo espiritual particular representado por este Profeta” (Chodkiewicz). La herencia profética caracteriza las ciencias y los secretos revelados a este santo y no sólo sus específicas virtudes espirituales y sus dones carismáticos. Es en relación con el tipo de herencia espiritual detentada por cada Polo que se puede establecer un orden de recíproca superioridad entre los Polos considerados en su conjunto diacrónico y cíclico, por que evidentemente no puede haber más que un solo Polo en el curso de una determinada época. Del mismo modo en que el Profeta Muhammad, en calidad de sello de la profecía, es el más perfecto de todos los profetas que le precedieron, el santo que hereda de él su estado y conocimiento, es decir el “Heredero de Muhammad” (*al-wârid al-muhammadiyy*) es superior a los herederos de otros Profetas.

El principio de recíproca excelencia entre los Polos y Enviados, como nos recuerda el *Kitâb manzil al-qutb*, tiene origen coránico: “Entre los Enviados, Nosotros hemos hecho superiores a algunos respecto de los otros” (2-253).

Es cierto, por tanto, que los Polos, en tanto santos que heredan de un particular Profeta, se dispongan entre ellos jerárquicamente de acuerdo a la relativa superioridad del Profeta que esta a la cabeza de la cadena de sucesión, por lo que “el más perfecto (*akmal*) de los Polos es el heredero de Muhammad”.

Esto le ocurre a los Polos en relación exclusivamente con su cualidad de herederos (*warada*), o sea vale para las ciencias y estados, mientras que desde el punto de vista de la función Polar, resultan todos equivalentes, no pudiendo ser de otra manera. La función que ellos asumen permanece fija e inmutable en el tiempo para cada uno de ellos: “Cada Polo que le es inferior, lo es según de quién es heredero... cada Polo se sitúa [en la jerarquía iniciática] conforme a la herencia recibida de los Profetas... Algunos Polos son superiores a otros en el conocimiento iniciático (*ma’ârif*), pero no en la función de Polo (*Qutbiyya*) en sí misma ni en el gobierno de la existencia (*tadbîr al-wujûd*)”.

El Nicho muhammadiano.

De todas maneras, toda herencia relativa a un Profeta en particular deriva, en última instancia, de aquello que viene llamado “el Nicho” (*mishkât*) profético muhammadiano, que Ibn Al Arabi define como “la realidad que contiene todo en sí”. El simbolismo del “Nicho”, llamado también “El Nicho de la Luz” (*mishkât al-anwâr*) proviene de las conocidas palabras coránicas del “verso de la Luz”: “Dios es la Luz del cielo y de la tierra. El símbolo de Su Luz es el de un Nicho en el que está una lámpara, la lámpara está en un vidrio, el vidrio es como una estrella luminosa, de un aceite encendido de un Árbol bendito, un olivo que no es oriente ni de occidente, aceite que resplandece aunque el fuego no lo toque. Luz sobre Luz. Dios guía a Su Luz a quien quiere y propone similitudes a los hombres. Y Dios de toda cosa es Sabedor” (24-35).

La palabra *mishkât*, en árabe, y por con siguiente en el texto coránico, nombra al nicho (o

tabernáculo) excavado en la pared para colocar allí una luz. Por tanto esta palabra está íntimamente relacionada con la luz y todos sus profundos significados simbólicos, desde el momento en que la apariencia luminosa es considerada, simbólicamente, equivalente a la apariencia espiritual. "La luz inteligible es la esencia (*Dhât*) del espíritu (*Er-Rûh*), y éste último, entendido en sentido universal, se identifica con la Luz misma" (Guènon, *Consideraciones...*).

El "Nicho de Muhammad", como viene llamado en el *Kitâb manzil al-qutb*, entonces no es otra cosa que la permanente realidad espiritual que lleva indiferentemente los nombres de "Luz muhammadiana" (*nûr muhammadi*), "Espíritu muhammadiano" (*rûh muhammadi*) o "Realidad muhammadiana" (*haqîqa muhammadiyya*), y todo ello en razón de la equivalencia doctrinal entre Luz y Espíritu: "Es por esta razón que las expresiones *En nûr al-Muhammadi* y *Er-Rûh al-muhammadiyya* son equivalentes, ya que sea una u otra, indican la forma principal y total del Hombre Universal".

En este sentido, la *haqîqa muhammadiyya*, de la que el Nicho es una representación simbólica, es la primera cosa creada, o sea el correspondiente islámico del *logos* evangélico, y viene asimilada al *insân al-Kamil*, según una perspectiva de perfección metafísica. Es por esta razón que Titus Burckhardt puede afirmar: "El Nicho de la Luz se identifica como el espacio interior del Hombre Universal".

Del mismo modo podemos decir que el Nicho muhammadiano es la fuente de donde emanan todas las sabidurías espirituales (representadas una vez más por la Luz) de los >Profetas y Enviados divinamente mandados en el curso del ciclo humano a traer la Luz de la Verdad a un determinado pueblo o grupo humano. Esta es también la designación de la realidad interior, primera cosa creada, de aquel que se manifiesta especularmente como el último entre los Enviados, el Sello de la Profecía: el Profeta Muhammad. Él mismo viene descrito en el texto de la revelación coránica, como "*lâmpara resplandeciente*" (*sirâjan muniran*) (33-46) y como "*una luz proveniente de Dios*" (5-15).

Luego de su existencia terrena y de la construcción del Islam, última forma tradicional del ciclo, de este mismo Tabernáculo le llega a los santos la herencia espiritual de las sabidurías proféticas.

Si los santos son los herederos de los Profetas, y con ello queremos decir que estos, en definitiva, abrevan del manantial original del cual los mismos Profetas extrajeron sus luces (aunque con modalidades y características diferentes), resultará claro el valor de las siguientes, famosas palabras proféticas: "Los sabios ('ulamâ) de esta Comunidad, son como los Profetas (*Anbiyâ*) de las otras comunidades", o según otra versión: "son como los Profetas de los Hijos de los Israelitas".

El Polo, vértice de la jerarquía de santos custodios del universo creado, ha conseguido el grado supremo de Hombre Universal, el verdadero Corazón del Mundo. Él hereda, en última instancia, del Nicho de Muhammad, de quien es un representante, un sustituto. Podemos entonces imaginar la función del Polo como la de un espejo puesto en el punto central del espacio cósmico que refracta la luz y la distribuye en todas direcciones iluminándolo. Tal rol de sustento y bendición implica la asimilación, por parte de la figura polar, de los influjos celestes (o influencia espiritual, *baraka*) y su sucesiva irradiación al ambiente circunstante. Según esta perspectiva simbólica, el Polo tiene además el nombre de *al-ghawd*, que significa "el socorro, la ayuda" por que él sostiene y custodia la realidad de la Existencia. Este aspecto viene expresado simbólicamente, en algunos dichos tradicionales, por la capacidad del Polo de dispensar vivificante lluvia abundante (*ghayd*) de la que se comprende inmediatamente el significado. [Guènon lo expresa de esta manera: "siendo el descenso de los influjos celestes simbolizados a menudo por la lluvia, es fácil entender el sentido profundo de los ritos que *tienen* la aparente finalidad de hacer llover" (*la Gran tríada*) Deviene significativo desde esta óptica, que la palabra *ghayd* sea sustancialmente igual a *ghawd*, que identifica al Polo, ya que las dos letras débiles "y" y "w" en árabe, son intercambiadas frecuentemente en la construcción de radicales].

El *qutb* es quien provee el descenso vivificante de las influencias espirituales en el mundo, de acuerdo a su naturaleza de soporte de la Misericordia divina que comprende, y se extiende, a todas las cosas; por que el Polo no es otra cosa que el espejo del Verdadero (*mir'ât al-Haqq*), cuya cualidad esencial es la Misericordia (*ar-rahma*) infinita.

Conclusión

Se comprenderá bien que la información suministrada hasta aquí no constituye una exposición exhaustiva del argumento que permanece susceptible de innumerables desarrollos y

correlaciones con términos doctrinales importantes, por que nos encontramos realmente en el ámbito de la metafísica el que, más que vasto, es inagotable. Siendo el dominio de los principios universales, como nos recuerdan las palabras de R. Guènon, "La metafísica así entendida, es esencialmente el conocimiento de lo universal, o si se quiere, de los principios del orden universal... la metafísica es... en su misma esencia, absolutamente ilimitada, lo que evidentemente no permite encerrar las nociones en fórmulas más o menos exactas." Es por tal motivo que Ibn Al Arabi advierte al lector de las *Futûhât*... en el mismo sentido: obra divinamente inspirada y redactada, posee el carácter interior y la forma cósmica por excelencia en perfecta correspondencia con el macrocosmo, es decir como una esfera en la que cada punto no tiene razón de ser más que en relación con la totalidad de los demás puntos que componen esa forma perfecta. A preceder a las *Futûhât*... (Y en realidad a todos los escritos de Ibn Al Arabi, como nos lo dice él mismo) hay una precisa orden divina manifestada en una teofanía a la que le sigue su exposición en detalle (*tafsîl*) de aquella realidad esencial única apenas conocida. Por ello se pueden aplicar también al *Kitâb manzil al-qutb* las palabras que el Sheikh al-Akbar escribiera a propósito de las *Futûhât*... "Cada parte de nuestro discurso está relacionada con las otras partes por que se trata de una única entidad y ésta es su puesta en detalle."

Esto viene a significar que, en el tratado aquí presentado, cada tema y cada noción se conecta y llama a los otros y para que los primeros vengan entendidos correctamente resulta necesario integrarlos en una pluralidad de perspectivas en el tentativo de evitar el daño de una miope simplificación interpretativa. Estamos en presencia de mares sin riberas, según lo que por lo demás, afirma Ibn Al Arabi [y no hay que olvidar que el *Kitâb manzil al-qutb*, lo mismo que otros tratados del mismo género, ha estado compuesto para un público calificado, al "interior" del sufismo mismo, tal que Maestros y discípulos ya en marcha por el Camino Interior. Al lector occidental una primera aproximación le podrá quizá resultar complicada por que, a más de una cierta densidad a causa de la diversidad de referencias tradicionales, hay algunas otras dificultades debidas a alusiones a numerosos sobreentendidos que resultaría superfluo ilustrar en una primera lectura.]

El *Kitâb manzil al-qutb* encierra en su desconcertante brevedad inmensos tesoros cuyas luces se reflejan plenamente en su sintético discurso. Como un conjuro de perlas ensartadas hacen aparecer (sobre todo en las páginas finales) poéticos versos, cadencias de prosa rimada, citas de antiguos Maestros espirituales, aleyas coránicas, tradiciones del Profeta y de santos. Es un lugar fundamental del sufismo y por su preeminencia se ubica en el origen de vastos, múltiples y relevantes estudios doctrinales.

Nos es por tanto imposible, en razón del carácter universal de tales nociones, ilustrar cada una de ellas en esta introducción. E igualmente, más de una vez se ha debido renunciar hasta señalarlas en notas a la traducción.

Si tanto habría que decir todavía, lo dicho sea bastante para que el lector pueda oler un poco del aroma del texto original. En cuanto al "gusto" propio y verdadero de la obra, cada cual a su paso, su fatiga y su placer.

Chiara Casseler

Ibn Al Arabi

El libro de la morada del Qutb

En el Nombre de Dios, el más Misericordioso, el más Compasivo. Que la Paz y la Gracia divina sean sobre el Profeta y su familia.

Alabado sea Dios, Señor de los mundos, y el éxito feliz a los temerosos de Dios. No hay poder ni gloria si no es en Dios, el Sublime, el Infinito, y que la Gracia de Dios sea sobre nuestro Señor Muhammad y sobre su familia, los excelentes y puros, y que Dios los bendiga con bendiciones sublimes.

Debes saber -que Dios nos asista- que Dios -sea perfecta Su alabanza y sean santificados Sus Nombres- ha hecho la Morada del Polo (*manzil al-qutb*) con relación a la Presencia [divina] como Morada del Secreto (*manzil as-sirr*), la invocación iniciática (*hijjir*)¹ del Polo, y entre los Nombres [de Dios], *al-Ilâh*², el Dios.

Después Él ha construido la Morada del Imâm que se encuentra a la izquierda del Polo, como la Morada de la Majestad (*jalâl*) y la Intimidad (*uns*). A éste pertenece el [iniciático] Nombre de *ar-Rabb* "Señor", y de él depende la integridad del mundo entero (*salâh al-'âlam*) y de las plantas (*nabât*). Él detenta el secreto de la lejanía (*bu'diyya*)³; en su mano están las llaves [de los misterios]⁴, él es el Príncipe Inmaculado (*as-sayyid at-tâhir*) del mundo. Él es la espada del Imâm-Polo (*sayf al-imâm al-qutb*)⁵.

A continuación Dios ha creado la Morada del Imâm que se encuentra a la derecha del Polo como la Morada de la Belleza (*Jamal*) y del Temor (*hayba*). A este pertenecen [los Nombres] *al-Malik*, el Rey y *as-Sultan*, el Soberano, en virtud de su Estación espiritual (*maqâm*), no de hecho. En su mano están las llaves del mundo de los Espíritus puros (*'âlam al-arwâh al-muharradîn*) de las formas sujetas (*al-musakhkharîn*)⁶[a las Ordenes divinas] -y el conocimiento de- la

¹ Es decir la invocación permanente, el constante *Zikr* interior que caracteriza en manera particular a cada Hombre espiritual.

² No encontramos aquí el más común y esencial Nombre *Allah*, de significado análogo, por que la presencia de *al-Ilâh* (junto a los dos Nombres sucesivos de *Rabb* y *Malik*) constituye una referencia a la última sura coránica "*an-nâs*", en cuyo tercer versículo aparece "*Ilâh an-nâs*", "el Dios de la humanidad".

³ Por que está a cargo de la salvaguarda del mundo creado, el más exterior respecto de la Esencia, el más lejano simbólicamente.

⁴ Este Imam detenta en modo exclusivo el conocimiento de numerosos secretos de los que se hablará más adelante.

⁵ Es interesante leer la expresión "*al-imam al-qutb*" a uno como el atributo del otro, por que supone que la cualidad de *Imam* sea una fundamental y primaria, de alguna manera más "primordial", que viene a posteriori calificada con la específica cualidad espiritual de *qutb*. En este sentido hay que notar que el término *Imam* está presente en el Corán cuando se define la función de Abraham como "*Imam para los hombres*" (2-124) en el seno de la *Hânifiyya*, la religión primordial, pura y axial (2-135, 3-67y95), mientras que *qutb* es un término técnico posterior que pertenece específicamente al sufismo. La expresión *al-qutb al-imam* aparece también en las *Futûhât*... referida a *Mudâwî 'l-kulûm*, "El Sanador de Heridas", uno de los Polos perfectos del ciclo.

⁶ Expresión coránica referida habitualmente a los Ángeles o a entidades cósmicas como el Sol o la

modalidad de sus constituciones en la Presencia divina.

Verdaderamente el Polo es un rostro sin nuca (*wajh bilâ qafâ*). El Profeta -que la Paz y la Gracia divina estén sobre él- dijo: “En verdad yo veo hasta por detrás de mi espalda”. [Con estas palabras el Profeta] ha virtualmente afirmado la existencia material de la espalda, pero le ha negado realidad propia, por que él veía desde ella, y ha puesto el “detrás” (*wara*) como afirmación de la ausencia [de los hombres]⁷.

Dios a formado al Imâm de la izquierda dotándolo de dos rostros: uno compuesto (*murakkab*) que está de frente al mundo, y uno simple (*basîl*) que está de frente al Polo.

En cambio ha formado al Imâm de la derecha dotándolo de un único rostro, fijo, y lo ha privado de la conciencia (*shu'ûr*) de su propia nuca, tanto que si se le preguntase sobre ello, diría de ser un rostro sin nuca.

Hemos ya ilustrado la Morada de los dos Imâm en la Esfera del Corazón (*al-falak al-qalbî*) en el libro *Mawâqî' an-nujûm*, “El poniente de las estrellas”, por lo que lo citaremos oportunamente, si Dios lo quiere, en el presente libro a propósito de la Morada del Polo y de los dos Imâm.

La morada del Polo, su estación y su estado espiritual.

El Polo es el punto central del círculo (*markaz ad-dâ'ira*) y [al mismo tiempo] su circunferencia (*muhîl*). Él es el espejo del Verdadero (*mir'ât al-Haqq*). El universo gira⁸ en torno a él. Él posee enlaces sutiles con los corazones de todas las criaturas, en igual medida en el bien que en el mal, sin ninguna preponderancia para sus poseedores. Para él no existe ni el bien ni el mal, simplemente sólo existencias (*wujûd*). Su ser se manifiesta en el receptáculo que lo acoge (*mahall al-qâbil*) como bien o como mal, para la Gente de la Tradición (*Sunna*) basándose en su posición, y para algunos especulativos (*'uqalâ'*) según la condición accidental (*'arad*) y el razonamiento (*'aql*).

El Altísimo ha dicho: “Él le inspiró su depravación y su piedad”⁹(91-8) como lugar auténtico que procede del secreto de la “síntesis de múltiples aspectos divinos” (*al-âlihî*)¹⁰. Luego aparecieron manifiestos el Paraíso y el Infierno, y el conjunto de las relaciones (*nisba*) en la Existencia es como la Dignidad de la Esencia divina sintética (*adh-dhâtiyya al-âlihiyya*). De esta provienen las palabras del Altísimo: “Por Allah” -o sea por medio del Nombre totalizante de la Esencia (*bi-ism adh-dhât al-jâmi'*)- “contrae y expande” (2-245) y en Su Mano está el rechazo (*man'*) y el regalo (*'atâ*). En realidad, como bien saben los Hombres de la realización espiritual (*al-muhaqqiqîn*), no existe un rechazo irrevocable sino un regalo continuo sin interrupción y una efusión permanente (*fayd dâ'im*)¹¹. El rechazo existe solamente en la necesidad (*wujûb*) divina que se aplica a ambas realidades [rechazo y dádiva]. El único rechazo posible es que aquellos a quienes les vienen donado, a causa de sus realidades esenciales, no aceptan todos los regalos al mismo tiempo sino sólo algunos de ellos. A la no-aceptación de los otros nosotros lo llamamos “rechazo divino”, ya que el juicio de la razón individual, entre quienes lo consideran importante, les lleva a decir: “Si (*law*) hubiera [Dios] querido...”, de modo que la cosa rechazada pueda ser atribuida a quien le es rechazada en el mismo instante en que viene rechazada¹². Esto es

Luna (7-54, 16-12)

⁷ Por que normalmente los hombres, no viendo por detrás, se puede decir que están ausentes, que faltan en aquella dirección.

⁸ Viene usado el sustantivo *madâr*, “eje, perno”, que deriva de la misma raíz DWR que *dâ'ira*, “círculo”.

⁹ Se entiende la depravación o piedad del alma (*nafs*)

¹⁰ La palabra deriva de *âliha*, plural de *ilâh*, o sea “las divinidades”, entendidas como la realidad particular del Único nominado en todos los diferentes Nombres divinos. En este sentido se explica la síntesis de los contrarios y las antinomias (como la del bien y el mal)

¹¹ Hay una correspondencia simbólica entre la existencia (*wujûd*) y el regalo (*'atâ*): así como lo real no es en sí ni bien ni mal, tampoco hay por parte de Dios un rechazo sino todo es dádiva, aún aquello que el hombre cree sea un rechazo por parte de Dios. La palabra *fayd* es usada por Ibn Al Arabi, al definir los sucesivos grados de la auto-manifestación de la Esencia. *Al-fayd al-aqdas*, “la Efusión Más Santa” es la que realiza el pasaje de las cosas posibles a la existencia

¹² En el “*Fusûs...*”, cap.2, se lee: “Lo que viene pedido será apresurado o retardado de acuerdo al

correcto, pero *law* es una conjunción “siniestra” (*harf mashûm*)¹³ por que no es acompañada jamás si no por aquello que no puede verificarse. Ha dicho el Altísimo: “*Si Dios hubiese querido tomar un hijo*” (39-4) “*Si tu Señor hubiera querido no lo habrían hecho*” (6-112) “*Si hubiésemos querido le habríamos dado a cada alma su guía*” (32-13).

En cuanto a la cosa a causa de la cual se tiene el Nombre de “Impedidor” (*al-Mâni*), no se trata de algo que impide; vale decir que los intelectos son incapaces de entender cierta “quididad” de los seres traídos a la existencia (*mâhiyyât al-mawjûdât*)¹⁴, ya que los límites esenciales (*al-hudûd adh-dhâtiyya*) son difíciles de alcanzar, y la mayor parte de los intelectos conoce las cosas únicamente mediante los límites formales y expresivos (*al-hudûd ar-rasmiyya wa-l-lafziyya*).

El Verdadero hace desbordar Su Generosidad (*jûd*) sobre las cosas con una efusión absoluta (*fayd mutlaq*), como el sol que resplandece incondicionalmente su luz sobre la tierra para aquellos que observan, pero la luz viene recibida de distintas maneras a causa de la diversidad de lugares. No es que la luz sea diferente sino su recepción. Los cuerpos pulidos no la reciben de la misma manera que los cuerpos opacos.

Todo lo que se encuentra en un *Kun*, “Se”¹⁵, no posee más que lo contrario a la luz, y también esto es un regalo¹⁶, pero quien está excluido y rechazado por la Verdad, lo describe como un rechazo, por que él es quien se está velando a sí mismo o por causa de su realidad esencial, o a causa de un accidente que puede venir a menos¹⁷, como las acciones, el *Kun*, la herrumbre (*rân*)¹⁸, el ser opuesto (*didd*) y otro. Estos, en cambio, vienen percibidos como velos, según una percepción correcta, y por que conducen a otros velos tienen el nombre de “cosas rechazadas” en relación a lo que se desea ardientemente.

La Morada del Polo es la Dignidad de la existenciación pura (*al-ijâd as-sirf*). Él es el Vicario (*Khalifa*), su estación consiste en la ejecución de la Orden [divina] y en el ejercicio de la autoridad (*al-hukm*). Su estado es la condición más indiferenciada (*al-hâla al-âmmiyya*). Ninguna peculiaridad está relacionada con su estado, ya que él es el velo universal en la existencia (*as-sitr al-âmm fî-l-wujûd*).

En su mano tiene los cofres de la Generosidad, y el Verdadero allí se manifiesta (*mutajallin*) permanentemente. Es por ello que Abu Bakr as-Siddîq¹⁹ dijo: “No he visto ninguna cosa sin haber visto primero a Dios”.

El lugar al que pertenece el Polo es la Meca, cualquiera que sea el lugar en que él resida físicamente, ya que la sede del Polo es la Meca y ninguna otra.

momento que Dios le ha destinado. Si el pedido es hecho en el momento oportuno, Él se apura a responder, si en cambio este momento es posterior (al pedido) en este mundo o en el otro, la respuesta será también retrasada, entiéndase, el objeto del pedido”.

¹³ *Law*, introduce la preposición hipotética de la realidad, de la imposibilidad o deseo irrealizable.

¹⁴ *Mâhiyya* es un sustantivo abstracto que deriva de la pregunta “¿*Mâ hiya?*”, “¿Qué cosa es [esta cosa]?” e identifica la naturaleza o la esencia de algo.

¹⁵ Se entiende en este caso el estado de virtualidad de una cosa, o mejor de una posibilidad de manifestación en el momento que precede a su manifestación, de allí el simbolismo de la oscuridad respecto a la luz de la existencia. Es mediante el imperativo divino *Kun* (16-40) que es conferida la luz de la manifestación a las cosas. Hasta ese momento permanece en el estado arquetípico de esencia inmutable (*a'yân thâbita*).

¹⁶ El hecho de ser una posibilidad de manifestación es ya un don de por sí, aún cuando en el caso en que la posibilidad de manifestarse no se realiza

¹⁷ Existen dos ordenes de posibilidades de manifestación: aquellas que no se manifiestan, y esto a causa de su propia naturaleza, llamada en árabe *isti'dâd*, “predisposición esencial”, y las posibilidades de manifestación que si se manifiestan. Su manifestación ocurre solamente en el momento oportuno, lo que en el texto viene expresado según la perspectiva del venir a menos de los accidentes que la obstaculizan. La ciencia iniciática relativa a todo esto es, según palabras de Ibn Al Arabi, una de las cosas más difíciles de conocer.

¹⁸ Vocablo coránico (83-14) referido al óxido que vela, oscureciéndola, la superficie del corazón.

¹⁹ Figura de extraordinaria importancia para el Islam estuvo entre los más íntimos compañeros del Profeta y a la muerte de éste devino el primero de los cuatro Califas Bien Guiados.

A cada Polo, cuando asume el grado de la *Qutbiyya*, le viene siempre echo un pacto de homenaje por parte de lo más íntimo de cada ser (*sirr*), animal y piedra²⁰, con excepción de los hombres y los genios, excluyendo a unos pocos entre ellos. Hemos ya escrito a propósito de este Pacto (*bay'a*) y de cómo viene efectuado, un amplio libro que hemos titulado: "El libro del Pacto del Polo en la presencia de la Proximidad".²¹

Los secretos le son [presentados] como una cámara nupcial (*minassa*)²². Si al amado (*mahbûb*) le viene hecha conocer cada cosa ¿cuál será entonces la condición del Polo, de quien dependen todas las necesidades del mundo, desde la primera a la última? El Profeta -sobre él sea la Paz- dijo: "Cuando Dios ama a un siervo se lo hace saber a los Portadores del Trono (*hamalat al-'arsh*)²³ y le ordena a Gabriel de proclamar en los Cielos el nombre de este siervo a fin de que lo conozcan y lo amen, luego viene impuesto a la tierra de acogerlo".

Yo he encontrado personalmente a quien vio la extraordinaria serpiente con que Dios ciñe la montaña *Qâf* que rodea la tierra, con la cabeza que muerde la cola²⁴. El hombre la saludó y la serpiente le respondió y luego le pidió noticias del Sheikh Abú Madyan que se encontraba en Bugía, en el Magreb. El hombre le preguntó a su vez a la serpiente: "¿De dónde te viene el conocimiento de Abú Madyan?". El animal replicó: "¿Acaso existe sobre la faz de la tierra alguien que no lo conozca? Desde que Dios Altísimo ha puesto el nombre de Abú Madyan sobre la tierra, no hay ninguno de nosotros que no lo conozca."

Este es el estado de quien es amado (*al-mahbûb*) [de Dios] ¿Cuál será entonces el estado del Polo, en quien la calidad de ser amado es sólo uno de los beneficios? Gracias a él viene salvaguardada la integridad del mundo (*salâh al'âlam*) y hacia él se dirige la mirada del Verdadero en la Existencia. Esperemos que, si Dios quiere, dentro de poco se vuelve manifiesto tanto a los iniciados como a los hombres comunes para que todos se vean compelidos a seguir el Camino (*tarîqa*) y perseveren con tenacidad.

Uno de los conocedores (*'ârifin*) le preguntó a otro conocedor, mientras me encontraba en la ciudad de Fez, noticias a propósito del Señor del Instante (*shakhs al-waqt*): "¿Él está presente ahora o no?" El interrogado respondió: "No, él es esperado"²⁵; pero nosotros sabemos que [su juicio] era limitado. Dije yo: "En él no hay conocimiento alguno del Secreto de Dios diseminado"²⁶ en el mundo. ¡OH si supiera que el Polo, el Señor del Instante no es ni Hebreo, ni Cristiano ni pertenece a alguna doctrina ni comunidad religiosa, a menos que éstas no se amolden a él, por

²⁰ Verosíblemente se trata de un error del copista el no citar las plantas, que también están comprendidas en el pacto.

²¹ Se trataría de un libro hoy perdido. El mismo argumento está tratado en el capítulo 336 de las *Futûhât*..

²² La palabra *minassa*, identifica inicialmente el lecho sobre el que se acomoda la esposa cuando se descubre por primera vez delante del marido. La presencia de esta palabra alude, simbólicamente, a un contexto iniciático teofánico en el que los secretos espirituales le son desvelados al Polo como la esposa al marido. De la misma manera y por tal motivo, se hace mención inmediatamente al Amado. La terminología nupcial reviste un papel fundamental en los textos que tratan del Polo por que el aspecto simbólico de la "boda cósmica" (*nikâh*) es preponderante en la función polar.

²³ Los Portadores del Trono son, según la tradición, ocho y pueden ser identificados con las realidades angélicas que sostienen la totalidad de la manifestación hasta su límite extremo, representado por el Trono. Serán todos mencionados más adelante con relación al Imam de la izquierda

²⁴ La montaña *Qâf* es el equivalente del Monte Meru hindú, es la Montaña polar (la Colina de Sion judaica, el Montsalvage cristiano). La letra *Qâf* que le da nombre no es otro que una alusión simbólica al *Qutb*. La serpiente que rodea el mundo corresponde al símbolo alquímico del *Uroboros* como, en el microcosmo, a la *Kundalini* (que en sánscrito significa "enrollada en espiral") enroscada alrededor del "núcleo de la inmortalidad", que representa también la manifestación cíclica y, a causa de su posición en el Corazón del Mundo, los estados superiores del ser.

²⁵ Seguramente se trata de un judío a la espera de la llegada del Mesías, como se puede entender por lo que sigue.

²⁶ En árabe *mabthûth* significa "difuso", dicho del polvo imperceptible que se expande con el aire en todas partes

amor al secreto depositado en él!"²⁷. Los individuos sienten aversión²⁸ a causa de la [propia limitación conceptual de la pertenencia a una determinada] colectividad. Ha dicho el Altísimo: "Y si hubiésemos enviado un Ángel, lo habríamos formado como un hombre" (6-9)²⁹ "Habríamos hecho descender a ellos, desde el cielo, un Ángel como enviado" (17-95) "No vemos que seas otra cosa que un ser humano (bashar) como nosotros" (11-27) y "[Él] come de lo que coméis y bebe de lo que bebéis" (23-33)

Los seres humanos observaban la forma exterior (*Zahir*) [del Enviado] mostrándole una oposición que tiene como consecuencia la muerte, mientras que en su interior eran atraídos, todavía eran inconcientes de que el poseedor del secreto que buscaban ardientemente, era propiamente este individuo que rechazaban. Por esto el Profeta (sobre él sea la Paz) solía decir: "¡Dios mío, guía a mi pueblo por que no saben!" De la misma manera se expresa entre nosotros el [santo] muhammadiano (*al-muhammadi*) cuando, quien es inferior a este grado espiritual (martaba) exclama: "Señor ¡no dejes sobre la tierra ni un solo habitante incrédulo!" (Son palabras de Noé: 71-26). Así se expresa, entre nosotros, el santo que ha recibido una herencia distinta de la muhammadiana.

El Polo se asombra de que se lo combata por este motivo, ya que el secreto por el que los incrédulos combaten a los Profetas, y que ellos defienden, no es diferente de lo que los Profetas han traído con ellos y con lo que se han identificado. Dado que el exterior (*az-Zahir*) es limitado³⁰, por que es la extremidad del cuerno de la forma (*tarf qarn as-suwar*)³¹ en que se encuentra apretado el mundo³². Por ello los corazones están perplejos (*Hârat*)³³ a causa de esa comprensión. Si en cambio, estuvieran extendidos en la medida en que

²⁷ *Illâ wa-nafsu-hâ sabbatun ilay-hi mahabbatan fî-hi*. La traducción de esta frase no puede resultar literal a causa de su hermeticidad y por el uso de fuertes alusiones sugeridas por la presencia de la raíz *sabba* que significa "echar dentro, fundir un metal, llover" y también "amar apasionadamente". Quiere significar que las doctrinas tradicionales "toman la forma" del Polo como el metal colado en un molde y él viene de este modo revestido de una forma exterior que no altera su naturaleza primordial (*fitra*) Se trata de una clara alusión a la Tradición primordial que "es la fuente primera y el fondo común de todas las tradiciones particulares que proceden de ella por adaptación... pero ninguna de estas podría identificarse con el *Sanâtana Dharma* propio y verdadero" (Guènon, *Estudios sobre el hinduismo*)

²⁸ *Tanakkara* significa, en primer lugar, "volverse irreconocible, enmascararse", de donde "concebir aversión, antipatía", por que la hostilidad deriva siempre, en último análisis, de una forma de ignorancia o negación. El fragmento remite necesariamente a la cuestión de la multiplicidad de las Teofanías (aspecto doctrinal central del *Fusûs al-Hikam*) las que no son reconocidas por todos los hombres a los que se le manifiestan por que cada ser humano reconoce como tales solamente aquellas que están de acuerdo con su credo personal.

²⁹ Se entiende que se trata de Muhammad en calidad de Enviado, lo que significa que todo ser que tiene una función de guía espiritual para una comunidad, debe pertenecer a la misma especie que esa comunidad: un ángel si la comunidad es angélica, un hombre si es humana.

³⁰ *Dayyiq*, literalmente "estrecho, angosto". Adviértase que el uso de ésta palabra y de la sucesiva "*indaghata*" dan una coloración de extrema plasticidad y concreción a todo el párrafo.

³¹ Se puede leer también *sûr*, con lo que tendríamos: "el extremo (*tarf*) de la punta (*qarn*) del cuerno (*sûr*)". Un juego de palabras inmediatamente evidente en árabe por que la palabra compuesta por la raíz s-w-r, se puede leer como *suwar*, "formas", plural de *sûra*, forma; tanto como *sûr*, "cuerno de caza, trompeta" que es sinónimo de *qarn*. La forma de la trompeta es la del cuerno, con la extremidad superior muy ancha y la inferior que se va angostando sensiblemente. Se trata de una representación simbólica de la estructura del mundo manifiesto. Téngase presente que el "Día del Juicio" se inicia con el "soplo" del Ángel en el "cuerno", trompetazo que traerá nuevamente en vida a los muertos.

³² *Indaghata*, por que la extremidad inferior representa la manifestación exterior, que es nada en relación con los mundos superiores. "Es verdaderamente nada en relación con el Infinito, precisamente lo que le ocurre a un punto situado en el espacio que con relación a éste es igual a *cero*" (Guènon)

³³ De la misma raíz H-Y-R de este verbo proviene *hayra*, término técnico que expresa el estado de perplejidad, extravío y desorientación interior que experimenta en el corazón el iniciado ante ciertas realidades espirituales.

lo están los Ángeles, observarían al Verdadero (*al-Haqq*) del mismo modo [que los Ángeles]³⁴.

Algunos Polos son superiores a otros habiendo el mismo grado espiritual. El Altísimo ha dicho: "Entre los Enviados, Hemos hecho superiores a algunos respecto de los otros." (2-253) El más perfecto de los Polos es el [heredero] muhammadiano, y los Polos que le son inferiores lo son según [de quien] es heredero. Entre ellos hay quienes son [herederos de] Jesús (*isawiyūn*), Moisés (*musāwiyyūn*), Abraham (*ibrāhimiyyun*), José (*yūsufiyyun*) y Noé (*nūhiyyun*). Cada Polo se sitúa [en la jerarquía iniciática] en conformidad a la herencia recibida de los Profetas, pero la totalidad se encuentra al interior del Nicho de Muhammad (sobre él sea la paz) que es la realidad que contiene en sí a todo.

Algunos Polos son superiores a otros en el conocimiento iniciático (*ma'ārif*), pero no en la función de Polo (*Qutbiyya*) en sí misma, ni en el gobierno de la Existencia (*tadbīr al-wuhūd*), ya que este ciclo muhammadiano en el que el santo (*al-walī*) es un Profeta (*nabī*)³⁵ no es como el ciclo terrestre³⁶. Este último, de hecho, permitía la existencia en la misma época de dos, tres o más Profetas, y cada uno de ellos estaba destinado a una comunidad particular, como Abraham y Lot en un mismo tiempo, en aquel ciclo que implicaba esto por su misma naturaleza.

Este ciclo superior muhammadiano, en cambio, no es lo mismo, ya que el tiempo (*zamān*) ha cumplido una rotación completa (*istadāra*) volviendo a como era en su inicio³⁷. Por esto el Profeta (sobre él sea la paz) ha dicho: "Si Moisés hoy estuviera vivo, no podría hacer otra cosa que seguirme" y "Si se ha rendido el pacto de homenaje (*būyi'a*) a dos Califas, matad al segundo de ellos"³⁸.

El estatuto [de un ciclo] no es como el estatuto de otro, ni el [primer] ciclo es como el otro, Ya hemos hablado antes de este libro acerca de la rotación del tiempo. Por este motivo el Profeta (sobre él sea la paz) ha dicho que Jesús, aunque fue un Profeta, verdaderamente nos guiará como Imām, estando entre nosotros en interés de su comunidad y estará entre los santos de esta comunidad islámica. El Profeta (que la bendición y la paz de Dios esté sobre él) por esto ha reunido en sus palabras la función Profética de Jesús (*nubuwwa*) en su ciclo, con la santidad (*walāya*) en nuestro ciclo, Jesús, entonces, será parte de los dos grupos (*hashrān*).

Si dices que Jesús es un Santo, el Verídico³⁹ está detrás de él, como todos los otros [santos

³⁴ En otra obra el Shaykh afirma: "Por que los espíritus provienen del mundo de la expansión y la amplitud, de los orígenes, en este estrecho mundo sufren sintiéndose constreñidos a causa de lo que han obtenido. De hecho, la estrechez es para ellos el peor de los tormentos"

³⁵ A causa de la estación de la *nubuwwat al-walāya*, la Profecía de la santidad, llamada también Profecía general (*nubuwwa 'amma*) que corresponde al grado supremo de la realización espiritual del santo. Esta estación no viene confundida con la Profecía legislativa (*nubuwwat at-tashrī*) propia de los Profetas enviados con la función de establecer una Ley tradicional, por que ésta se ha concluido y cerrado definitivamente con la existencia de Muhammad, el Sello de los Profetas. A esto se refiere un conocido hadiz que dice: "Los sabios (*'ulamā*) de esta comunidad son como las Profetas (*Anbiyā*) de las otras comunidades".

³⁶ *Ad-dawra at-turābiyya* es el ciclo de la manifestación física en que se sucedieron las venidas de los Profetas. Viene distinguido claramente del ciclo muhammadiano por que la institución de la Ley sagrada islámica, en calidad de Sello y Síntesis del ciclo precedente, modifica en modo esencial el régimen tradicional propio de las fases anteriores.

³⁷ La referencia es las palabras que el Profeta pronunció al concluir su sermón durante el peregrinaje del adiós (en su último año de vida): "El tiempo ha cumplido una rotación completa volviendo a la configuración que tenía el día en que Dios creó los Cielos y la Tierra". Comenta A. Ventura: "El último año de la vida del Profeta coincide pues con el fin de un ciclo al mismo tiempo que abre uno nuevo, que no es otro que la restauración del tiempo primordial, el originado de la creación de los Cielos y la Tierra".

³⁸ Del mismo modo que con la existencia terrena del Profeta Muhammad se terminó la posibilidad de que hubiere dos Profetas contemporáneamente sobre la Tierra, consecuentemente tampoco pueden haber dos Califas al mismo tiempo, por que la función califal deriva de la Realidad profética que es única. Por el mismo motivo el Polo es uno y sólo uno en cada época.

³⁹ El Verídico, epíteto de Abū Bakr. Este pasaje retoma uno de los temas fundamentales de la doctrina akbariana: la santidad, en cuanto tal, es superior a la Profecía en tanto que éstas sean detentadas por el

del ciclo muhammadiano] Si en cambio dices que Jesús (sobre él sea la paz) es verdaderamente un Profeta Enviado, entonces el Verídico está delante de él, tal como lo están los otros [santos] ¡Qué extraordinario es el conocimiento de la Verdad esencial (*haqâ'iq*)! así los hombres, y cada Enviado, perciben a Muhammad de esta misma manera, por que Dios ha dicho: “*Sois la mejor comunidad que se ha hecho aparecer para los hombres*” (3-110). Es como si fuésemos respecto de los hombres como los Profetas. “*Y así os hemos hecho una comunidad del justo medio*”, o sea la mejor, “*para que seáis testigo contra los hombres y el Enviado sea testigo contra vosotros*” (2-143). Por esto Dios ha hecho nuestro estatuto y nuestro rango, en relación con otras comunidades tradicionales, a la altura del rango del Enviado respecto de nosotros. Estamos, por tanto, en relación a ellos, entre los Enviados, y por esto el Profeta (sobre él sea la Paz), ha dicho: “Los sabios de esta comunidad son como los Profetas de las demás comunidades”, con el mismo rango y grado.

Del mismo modo en que cada Profeta se reúne junto a su comunidad, cada Polo se reúne junto a los hombres de su tiempo, por piadosos o corruptos que sean. Es la cosa más extraordinaria de la solicitud (*inâya*) divina hacia nosotros⁴⁰ y que nos corresponde gracias a Muhammad (que la Bendición y la Paz sean sobre él). El hecho de que cada Enviado se reúna siguiendo el estatuto [que le es propio] es por que está unido a un grupo específico de seres humanos, pero no es así para el Polo en nuestra comunidad, ya que él es universal (*âmm*) y comprende [bajo su autoridad] cada uno de los seres de su tiempo, virtuoso o depravado que sea.

Aún cuando su herencia (*wirth*) sea de naturaleza crística o mosaica, ello no disminuye su valor, por que esa herencia deriva de todos modos del Nicho muhammadiano. A él le corresponde la Estación más universal. El Profeta (que la Bendición y la Paz divina estén sobre él) lo ha hecho notar hablando de un grupo de hombres que no son Profetas y que los mismos Profetas envidian a causa de la influencia espiritual (*baraka*) muhammadiana que ellos han obtenido de la Estación más universal.

Si a Dios la place seguirán en este libro⁴¹ numerosos capítulos en que trataremos exhaustivamente -si el Altísimo lo quiere- los estados del Polo y de sus recíprocas superioridades en las moradas espirituales. Entre nosotros tenemos hoy un discípulo que espero sea el mayor de éstos pues hemos tenido noticias de ello en una visión.

En cuanto al íntimo coloquio (*munâjât*)⁴² que se realiza en esta Morada bendita, haré seguidamente mención de ello, y en éste capítulo mencionaré también la Morada de los dos Imâm, si Dios lo quiere.

El íntimo coloquio muhammadiano de esta Morada.

Es éste [íntimo coloquio] el amuleto contra Satanás (*tamîmat al-walhân*)⁴³ y a favor

mismo individuo, por que la Profecía viene a sumarse como función espiritual a la santidad. Esto significa que todo Profeta es, necesariamente, un santo, pero no, obviamente, en viceversa. En el caso de Jesús, que en su segunda venida se manifestará como *Walî* en el seno de la comunidad muhammadiana, las dos funciones aparecen todavía más distintas que en los otros Profetas, y por esto su caso es particularmente emblemático para exponer la doctrina en cuestión. Desde el momento en que Jesús se manifestará al final de los tiempos, o sea al interno del Ciclo muhammadiano como el Sello de la Santidad universal, todo otro santo muhammadiano (entre los que Abû Bakr representa el máximo grado, la *siddîqiyya*) le es inferior por que es solamente santo, mientras que Jesús permanece como Profeta y Enviado. Mientras que, si se considera a Jesús en su calidad de Profeta, durante el presente Ciclo terrestre, todo santo muhammadiano le es superior por su específica cualidad muhammadiana que es superior a toda otra herencia profética.

⁴⁰ *inda-nâ*, la primera persona del plural remite, en este caso, a la Comunidad islámica

⁴¹ Es posible que el presente tratado haya sido concebido originalmente como parte de las *Futûhât*...

⁴² El término significa “el hablar a la oreja de alguien, en secreto” e indica la confidencia, en este caso los conocimientos revelados al hombre en esta Morada espiritual.

⁴³ El íntimo coloquio, de carácter eminentemente muhammadiano, propio de esta morada polar, está constituido por la última sura coránica (114) la que forma parte, según la tradición, de las suras que

del visitante nocturno (*târiq*)⁴⁴ de los hombres y de los genios.

“Di”, entonces, “Yo busco refugio en Dios, el Rey, el Señor, del mal de lo que seduce en el corazón, que enreda en los pechos las contingencias de las cosas”.

La marca del corazón en la búsqueda de los Misterios (*ghuyûb*) mediante el secreto regalado, es vuestra humildad (*dhill*)⁴⁵. El juicio de Dios juzgará entre ustedes.

¡OH hombres! Habéis sido [dispuestos] en tres estratos (*atbâq*): el creciente de dos categorías al menguar de la luna y el sol de la restante detrás de su surgir⁴⁶.

En verdad tu Señor es el Constantemente Creador (*al-Khallâq*)⁴⁷, el Sabio (*al-'Alîm*).

[El Polo] procura el bienestar del mundo gracias a su Ciencia y distribuye el Reino gracias a su Autoridad (*hukm*). El punto central es único, aunque venga último en el escrito⁴⁸, por el secreto de su disposición⁴⁹. Él es verdaderamente sabio (*Hakim*) y todo-conocedor, es el secreto del dominio invisible y del sensible. Señal sobre su cabeza es un fuego que ilumina, para el ojo interior (*basâ'ir*) que esté sano y para la mirada [en grado de percibirlo]. Dios es conocedor de lo que esconden como de lo que manifiestan. Quien ha llegado [a la existencia] y permanece prisionero en ella, no termina jamás de llevar una siempre nueva creación. “Y Dios de toda cosa es Testigo” (4-33).

¡Dios mío! Tu has puesto un “Sello” (*khatamta*) sobre el ejemplo de Abraham, Ismael e Isaac; y en Muhammad, Hasan y Husayn -que la Bendición de Dios esté sobre todos ellos-⁵⁰. En

siendo recitadas protegen del mal expulsándolo. A causa de su gran valor viene llamada *tamîna*, que en árabe designa un amuleto hecho de cuentas ensartadas en collar en torno al cuello (sobre todo de los niños) para alejar el mal de ojo. No olvidar de la correspondencia numérica entre *qutb* y *an-Nâs*.

⁴⁴ Corán 86-1,2: “¡Por el Cielo y el visitante nocturno! ¿Y quién te hará saber lo que es el visitante nocturno?”. El visitante nocturno es entendido simbólicamente como el corazón del Profeta o del creyente. Qâshâni lo define como “El Espíritu humano o el Intelecto que aparece en las tinieblas del alma”.

⁴⁵ *Dhill* indica el descender, disminuir y el “envilecimiento” que constituye la característica espiritual del grado máximo de realización representado por la *Malâmiyya*, “la gente del reproche”. La humildad es la cualidad esencial de la condición de siervo (*'ubûdiyya*) tanto como la característica principal de la tierra, elemento del que fue extraído el hombre.

⁴⁶ Todo el complicado, y a veces misterioso, simbolismo de este párrafo (por otra parte escrito con el particular ritmo hechizante y evocador de la prosa rimada) gira en torno a las tres figuras supremas del Polo y los dos Imam al mismo tiempo, como indicado por los nombres esotéricos mencionados en la sura 114. Las dos categorías a las que se hace mención son los dos Imam, los que reciben y representan respectivamente, la Teofanía de la Majestad y de la Belleza. La otra, en cambio, designa al Polo en tanto receptáculo de la Teofanía de la Esencia.

⁴⁷ El principio de la creación que se renueva a cada instante (*khalq jadîd*) tiene su fundamento metafísico en la renovación permanente de las Teofanías que se suceden incesantemente en inagotables mutaciones que no admiten repetición, por que la repetición es un límite, y Quien se manifiesta es el Absoluto que trasciende toda condición limitativa.

⁴⁸ (*Al-mastûr*) expresión coránica para la Tabla Custodiada (52-2), pero acá señala la efectiva existencia en el orden manifiesto.

⁴⁹ El verbo *yanfaridu*, “es único”, remite a la característica de incomparabilidad (*fardiyya*) de la Sabiduría propia de Muhammad como el Shaykh lo expone en el *Fusûs*... La frase expresa simbólicamente la función conclusiva de sello, de completo acabado que se verifica con la manifestación terrena del Profeta Muhammad, el que es el lugar epifánico del Espíritu Supremo (*ar-rûh al-a'zam*), el principio universal de la Profecía, del que todos los Profetas precedentes es un lugar epifánico limitado y particular. Qâshâni ilustra este aspecto por medio del simbolismo de una circunferencia inteligible y sensible al mismo tiempo, de la que cada Profeta es un punto. Su forma inteligible (correspondiente al Espíritu supremo) coincidirá con su efectiva forma sensible sólo “cuando todas sus partes formada de puntos estarán completadas por la existencia actual del “punto final” (*al-nutqa al-akhîra*), punto que es la Forma muhammadiana particular.”

⁵⁰ Estos Profetas y Santos son citados por que han realizado la Morada del Polo (Abraham y Muhammad) y los dos Imam, respectivamente los dos hijos de Abraham y los dos nietos de

verdad Tú curas de toda enfermedad a quien tiene estos nombres y lo preservas del mal de toda maldad que aparece en el alma, y es por causa suya que soplan los vientos.

La morada espiritual del Imâm más perfecto (akmal)

Esta morada es la de quien se encuentra a la izquierda del Polo. No lo separa de la Morada de la unificación (*ittihâd*) más que la muerte del Polo, cuando el Secreto le viene transferido, ya que la unificación es propia del Polo. En realidad el Imâm puede morir durante su imamato, entonces toma su puesto el otro Imâm y uno de los cuatro [Pilares] viene transferido al puesto del otro Imâm. De esta manera [el Pilar] se conforma al grado del Imâm [de la derecha]. Por ello este Imâm es llamado "Señor del mundo" (*Rabb al-'âlam*), o sea "Abd ar-Rabb"⁵¹.

Ellos no combaten por su Señor (Rabb) o por su esclavo (rabib)

Ni invitan al salât al vecino, que se pone en viaje seguro.

"Abd al-Ilâh" es el Polo, y no identifica jamás con nadie [en particular] cerca de Dios.⁵²

El Imâm [más perfecto] es "Abd ar-Rabb", y el otro Imâm es "Abd al-Malik", mientras que los nombres iniciáticos de los otros siervos son según sus propias estaciones espirituales.

El Imâm [más perfecto] posee el conocimiento del Secreto de los secretos, el Gobierno divino (*at-tadbîr al-ilâhî*) y posee, con relación al número, secretos divinos que nadie, aparte de él, conoce. Le pertenece en particular la ciencia del arte ardientemente deseado (?) y él conoce las propiedades de las piedras que se mantienen en secreto junto a él. A menudo, de los nombres de las realidades en potencia (*infi'âlât*) obtiene el conocimiento de lo que puede efectivamente venir a existir⁵³. Él posee además un extraordinario conocimiento del combate y las astucias.

Transcurre su vida por mitad en el mundo y por mitad con el Polo o con el Principio creado (*al-haqq al-makhlûq*) en perfecto equilibrio⁵⁴, hasta que viene transferido a la función polar o muere.

Su imperioso poder puede manifestarse en el mundo de la manifestación (*'alam al-kawn*) o con la espada (*bi-'l-sayf*) o con la energía espiritual (*bi-'l-himma*), a según lo que le ha precedido en la PRE-eternidad (*azal*)⁵⁵.

Muhammad.

⁵¹ La realización del califato (*khilâfa*), o sea del grado de Hombre Universal, ocurre por vía de una caracterización esencial (*takhalluq*) del siervo a través de los Nombres divinos. El Siervo perfecto, sin dejar de ser siervo, realiza en sí la naturaleza y la función de *barzakh*, de istmo que limita y al mismo tiempo conecta dos distintos ordenes de realidad. Es más: si él es siervo con relación a una particular Realidad divina ("Abd ar-Rabb" es "siervo del Señor"), al mismo tiempo él detenta esta misma realidad en relación con el Cosmos (es decir "Rabb al-'âlam", Señor del mundo).

⁵² Desde el punto de vista metafísico, este "Abd al-Ilâh" no representa individualidad humana alguna, es más bien una función espiritual universal, puede decirse, por que en los grados superiores de la realización metafísica se asiste a una verdadera desaparición de la noción de individualidad. En referencia al simbolismo geométrico del punto Guènon expresa: "el punto primordial es sin dimensiones, parámetros ni forma. No pertenece a la categoría de la existencia individual, no se individualiza, en cierto modo, si no cuando se sitúa en el espacio, y ni siquiera en sí mismo sino solamente a través de alguna de sus modalidades". Esto quiere decir que el Polo es "alguien" solamente con respecto a la manifestación y a la jerarquía con relación a la cual es el delegado a una función de autoridad, mientras que en sí mismo él se mantendrá por siempre como un puro siervo extinto en Su Señor.

⁵³ Se trata del conocimiento del momento en que una potencialidad vendrá efectivamente existenciada, cuyo principio reside en la ciencia del Decreto o de la Predestinación (*'ilm al-qadâ' wa-'l-qadar*)

⁵⁴ El "Principio creado", la primer cosa creada, es otro nombre de la "Realidad muhammadiana"

⁵⁵ De acuerdo con su predisposición esencial (*isti'dâd*) establecida desde la pre-eternidad en la Ciencia divina. Ha habido Polos que han reunido en sí las funciones de *khilâfa* en el dominio interior de la jerarquía esotérica (la energía espiritual) con la de *khilâfa* en el dominio exterior. Ibn al-Arabi distingue netamente la *khilâfa* interior de la exterior y precisa que la mayor parte de los Polos, en realidad, no tiene autoridad sobre las cosas exteriores, solamente la tienen para el gobierno esotérico

Es en virtud de este Imâm que se manifiestan los secretos de las normas de comportamiento (*mu'âmalât*) de acuerdo con las formas corpóreas terrestres. A éste pertenecen cinco secretos: el primero es el secreto de la inmutabilidad (*thabât*) por medio del cual él conoce la realidad esencial de las cosas y por medio del cual "gobierna y precisa"⁵⁶, genera y acopla y expresa el secreto de los símbolos (*sirr ar-rumûzât*), corta las ligaduras de los talismanes y las raíces (*usûl*) de las cosas exteriores e interiores, reales y no reales.

A él pertenecen los actos aquellos de la rotura de la nave y de la restauración del muro, pero no el de la muerte del joven⁵⁷ a causa de su estado y revelación intuitiva (*kashf*), y si un día debiera matarlo, eso dependerá de una orden del Polo.

En cuanto al segundo de los cinco secretos, se trata del secreto de la autoridad que le ha sido conferida [en el *Mulk*]⁵⁸ gracias al cual él tiene misericordia de los débiles, salva a los ahogados, conquista al perdido, fortifica al débil, sustenta toda cosa, determina los eventos que el Verdadero dispone, es generoso hacia quien hace el mal, cancela los delitos, perdona las culpas, libera de errores, reúne los amantes y la madre con su hijo, allanando el camino a quienes miran directamente a lo que ardientemente desean. Cuanto de éste secreto le regala en su universalidad la Realidad del Todo-Misericordioso (*al-haqîqa ar-rahmaniyya*), su manifestación emana en la existencia.

En cuanto al tercer secreto, se trata del secreto de la señoría (*siyâda*) por el cual él puede hacer ostentación y alarde de su realidad esencial diciendo:

"Yo soy el señor (*sayyid*) de la descendencia de Adán" [Hadiz].

"Verdaderamente Yo soy Dios, no hay divinidad sino Yo." (20-14) "Gloria a Mí" [Palabras de Abû Yazîd al-Bistâmî]

"Bajo mis ropas no hay otro que Dios" [Palabras de 'Alî Ibn Abî Tâlib]

Cuanto le dona la realidad esencial que se manifiesta en la posición (*makâna*) y el rango elevado (*rif'a*) de éste, le viene de éste secreto.

En cuanto al cuarto secreto, se trata del secreto de la integridad (*salâh*). En virtud de este secreto que él posee, induce las criaturas a la adversidad en la que para ellos está, sin embargo, la salvación y les hace evitar las delicias en las cuales está su ruina⁵⁹. Por este secreto él separa al hijo de su madre y a los amantes, aún si se aman recíprocamente y se reúnen por Dios y en Dios. Se apresura a cortar la unión entre las criaturas por que éste secreto le da, por su verdad esencial, [la evidencia del echo] que en realidad las cosas del corazón no se crean las unas para las otras, ni las cambia sino Dios. Él las retrae a la Estación del aislamiento (*maqâm at-tafrîd*) hacia Dios. Es Él [la razón] por lo que son queridas, por que Dios ha dicho: "No he creado a los genios ni a los hombres para que se encuentren a gusto los unos con los otros" ni para que "sean amantes los unos de los otros" ni para que "algunos conozcan los secretos de los otros". Dios ha creado los seres legalmente responsables (*mukalla'*) solamente para Sí, sin mirar a ningún otro. Por medio de este secreto al Imâm separa los corazones de aquello que es otro que Dios y los reenvía a Dios, y no hay ningún estado espiritual que los hombres encuentren en sí mismos y que sepan de dónde les viene. Su surgente es el corazón de éste Imâm, por que [el corazón] está bajo su autoridad, de acuerdo con el secreto que corresponde a la persona observada⁶⁰ según lo

(*tasarruf*) de las cosas del mundo.

⁵⁶ *Yudabbir* y *yufassil* son dos verbos mencionados en el Corán (13-11) donde se establece la referencia sacra de la categoría iniciática de *mudabbirîn*, "los regidores" (quienes detentan una función de gobierno esotérico), de los que el Polo y los Imam forman parte.

⁵⁷ Corán 18-60,82. Estas son tres acciones aparentemente dañinas y reprobables que cumple Khidr suscitando el estupor de Moisés.

⁵⁸ *Tamlîk* de la raíz M-L-K de *Mulk*, el Reino terreno, el mundo sensible. Al Imam de la izquierda pertenece en manera exclusiva la sura "Bendito sea Aquel en Cuyas manos está el Reino (Mulk)"(67-1)

⁵⁹ Traducimos como "adversidad" el término *makârih*, del singular *makraha*, "objeto de aversión", más allá del sentido general del párrafo, la presencia de esta raíz K-R-H que expresa el odio y la repugnancia en relación con algo, nos induce a considerar que sea un signo alusivo a la aleya: "Puede ser que una cosa os repugne, mientras que sea un bien para vosotros, y puede ser que améis una cosa que sea para vosotros un mal"(2-216)

⁶⁰ Se entiende que observada por el Imam de la izquierda, por que éste, que mantiene la mirada sobre la Tabla custodiada, en la que están escritos los secretos del destino, envía a cada ser humano

que esté precedentemente establecido al respecto en la Ciencia de Dios. El secreto, por lo tanto, está establecido en el corazón del Imâm de esta manera. Y lo que le viene de la Verdad esencial, en la que está la integridad de la creación (*salâh al-khalq*), procede de este secreto.

En cuanto al quinto secreto, se trata del secreto de la transportación⁶¹. Por medio de éste secreto desciende la lluvia, la mama da leche abundante, la semilla germina, se renuevan los apetitos sexuales, maduran los frutos y las aguas son dulces. Por medio de ese [secreto] se difunde la fuerza en los hombres que luchan y discuten [por la Fe], para que puedan seguir adelante por muchos días sin fatigarse, y [hasta] por numerosos años sin cuidados ni inconvenientes.

Éste Imâm recibe el sustento espiritual (*tumiddu*) de la realidad de Abraham, Miguel, Muhammad, Israfil, Gabriel, Adán, Ridwân y Malik⁶², ya que el perno de la subsistencia del Mundo (*baqâ' al-'âlam*) se apoya sobre estos ocho. El secreto de la subsistencia del Mundo es su alimento, y gracias a ésta sustancia su nutrición consiste en la renovación de sus empeños en sucesión ininterrumpida, por lo que cualquier cosa que permanezca desprovista, aunque sea un sólo instante, ella misma viene a faltar.

Por vía de este secreto es que se efectúa la “nutrición” de los alimentos, que ya hemos mencionado en algunas copias del *Mawâqî' an-nujûm*, por que lo hemos precisado mejor cuando ya estaban en circulación algunas copias. Lo que le llega [al Imâm de la izquierda] de la Verdad esencial por medio de lo cual se verifica la subsistencia del Mundo, exterior e interiormente, en cuerpo, espíritu y alma, emana de éste secreto.⁶³

Estos son los cinco secretos que caracterizan a este Imâm cuyo nombre es 'Abd ar-Rabb.

En esta estación espiritual [de Imâm de la izquierda] vivió el Sheikh Abû Madyan de Tijâna hasta que, una hora o dos antes de su muerte le fue concedido el manto de honor de la función polar (*khil'at al-qutbiyya*)⁶⁴ y se le retiró el manto de honor de este imamato. Entonces su nombre pasó a ser el de 'Abd al-Ilâh y su manto de honor con el nombre de 'Abd ar-Rabb le fue transferida a un hombre de Bagdad de llamado 'Abd al-Wahhâb, mientras que antes del Sheikh Abû Madyan la había tenido por mucho tiempo un hombre del Khorasân.

El Sheikh murió siendo un gran Polo (*qutb kabîr*). Le pertenecía del Corán la sura: “*Sea bendito Aquel en Cuyas manos está el Reino*” (67). Y todo lo que hay para decir sobre su estado espiritual se encontrará en otro libro, en los capítulos dedicados a los Polos.

La morada del Imâm espiritual (rûhânî).

El Imâm espiritual es el que se encuentra a la derecha del Polo.

Sabe, que éste Imâm detenta un estado, no una función espiritual; él está en sí mismo gobernado por lo que le llega de Aquel que lo posee (*Mâlik*)⁶⁵. Su nombre es 'Abd al-Malik y su

empeñado en el Camino los estados espirituales según la predisposición esencial de aquel ser humano. Del Imam de la izquierda podría decirse que es “el ejecutor del *Kun*” gracias al secreto del *qadar*, o sea del Decreto predestinado.

⁶¹ *Ta'diya*, “transportar más allá”. Véase la nota 63.

⁶² Son los portadores del Trono.

⁶³ He corregido la traducción de C. Casseler que no comprendió claramente el sentido del párrafo referido a éste secreto. De lo que se trata es de afirmar que las cualidades de las cosas lo son en tanto Dios lo permita, como decir que la sal sala por que Dios se lo permite, y que si no Lo hiciera, dicha cualidad no se manifestaría, como ocurrió cuando Le ordenó al fuego ser “frescura para Abraham” cuando éste fue arrojado a las llamas. De éste mismo modo debe entenderse que la nutrición del mundo no proviene de las causas segundas sino, en última instancia, de la Causa Primera, es decir de Dios. Por otra parte todo el párrafo es alusivo al desarrollo interior: la “lluvia” de la bendición, la “leche” de la sabiduría, la “semilla” del Ser interior, “el ardiente deseo de unión”, etc.

⁶⁴ *Khil'a* es un término técnico que designa al “manto de honor” de una función iniciática recibida “en préstamo” del Único, auténtico Señor. La palabra deriva de *khala'a*, “prestar, ceder”. De la misma manera en que *khalîfa* es el Vicario de Dios, las funciones califales o polares son manifestaciones de gobierno, es decir funciones de señoría (*rubûbiyya*) que en ningún caso pueden pertenecer al siervo (*'abd*) que permanece como tal por siempre.

⁶⁵ El Shaykh utiliza esta expresión en lugar de Señor, o de otro Nombre divino, por que deriva de la

pertenencia al mundo manifiesto (*khalq*) no es verdaderamente una pertenencia por que su pié permanece firmemente asentado en la realidad espiritual (*rûhâniyya*). Él posee la Ciencia del Cielo, y no tiene de la Ciencia de la Tierra, noticia alguna en el Pleroma Supremo (*al-malâ' al-a'lâ*) por medio de la cual éste pueda llegar a sentir algún deseo [por las cosas del mundo].

Él se encuentra en un estado de reabsorción mayor que el primer Imâm, acorde a la correspondencia [con el dominio ontológico que debe custodiar]⁶⁶ Él no posee secreto alguno salvo de parte de ellos⁶⁷, por éste motivo él no es completamente puro (*mukhlis*), ya que estos (que Dios tenga Misericordia de ellos) son de dos especies: los "portados" (*mahmûl*) y los "no portados" (*ghayr mahmûl*). El primer [Imâm] subsiste por sí mismo sin ser "portado", mientras que el segundo es "portado", no subsiste [de por sí] y se detiene detrás de los velos de la Gloria (*hujub as-subuhât*). [El primero] se ve a sí mismo y a su Señor por medio de su Señor, no por medio de sí mismo, a diferencia de quien es inferior a este grado por que este último [el segundo Imâm] ve a su Señor por medio de sí mismo, y sus instantes espirituales⁶⁸ son ocupados en lo que él se encuentra. Él es para el Polo un espejo, mientras que el primer Imâm es para el Polo un receptáculo (*mahall*) y un espejo. Si la parte asignada al primer Imâm es la Tabla y el Cálamo, la parte asignada a este segundo Imâm es la proyección (*ilqâ*) de lo que corresponde a la sublimidad.

Él posee dos secretos: el secreto de la servidumbre (*'ubûdiyya*) y el secreto de la señoría (*siyâda*). Gracias al secreto de la servidumbre él glorifica a Dios noche y día sin interrupción. Él, por tanto, se encuentra entre los "nobles siervos" (21-26); por otra parte en su Estación hay una realidad inferior, ya que los enemigos [de Dios] dicen que [Dios] ha hecho como "mujeres a los Angeles siervos del Misericordioso" (43-19), y como su relación con el Misericordioso es una relación pura y auténtica, les viene dado también a ellos el nombre de *unûthiyya*, o sea "la cualidad femenina"⁶⁹. Si en cambio hubieran sido siervos de Dios (*'ibâd al-Ilâh*) sería predominante en ellos la cualidad masculina.

'Abd al-Malik forma parte de los siervos del Misericordioso, por lo que él es Su "receptáculo nupcial" destinado a los seres espirituales (*mankihu-Hu li-r-rûhâniyyîn*)⁷⁰ que son proyectados sobre él y descienden en él, mientras que él no es proyectado sobre nadie ni desciende en nadie. Los secretos, los conocimientos y el mundo superior (*al-'âlam al-'ulwî*) lo desposan, pero él no esposa a nadie.

Lo mismo les ocurre a todos los seres espirituales del Pleroma Superior, si ellos no tienen ninguna influencia sobre el mundo inferior (*al-'âlam as-sufli*), son el objeto de las uniones nupciales (*mankûhûn*), no los sujetos.⁷¹ Mientras que aquellos de ellos que tienen influencia en nosotros son tanto objeto como sujeto de esta unión.

Una cierta desnaturalización tiene cierta ventaja en él, por que él es el más noble y principal. Los árabes dicen "Las Fátimas y Zaid están subidos...", no dicen "están subidas" aún cuando el nombre masculino es sólo uno y las Fátimas es un grupo. El masculino tiene la preeminencia. Esfuérzate por entender esto ya que se trata de una alusión muy sutil y delicada.

'Abd al-Malik es pues, un ser femenino de género superior, que posee un estado auténtico y

misma raíz M-L-K del Nombre *al Malik* con el que éste Imam tiene una particular relación

⁶⁶ Este Imam custodia el mundo del *Malakût*, el Reino Celeste y Angélico, mientras que el Imam de la izquierda custodia el más exterior y lejano mundo del *Mulk*, el Reino Terreno.

⁶⁷ O sea de los Ángeles del Pleroma Supremo.

⁶⁸ *Awqât*, plural de *waqt*, término técnico que significa: "el instante eterno", un reflejo en la existencia temporal del eterno presente metafísico.

⁶⁹ Por que el Nombre de *ar-Rahmân* proviene de la raíz R-H-M de *rahim*, útero, y por tanto en un cierto sentido expresa una relación calificada con un componente materno, femenino.

⁷⁰ Los Ángeles, los Espíritus puros. En todo el pasaje viene retomado el simbolismo de las "bodas cósmicas" ya presente a propósito del Polo. Este Imam tiene pues, un rol pasivo con relación a los seres espirituales, si bien al mismo tiempo ejerce una función activa con relación al *dîwân al-awliyâ'*. Él esta en correspondencia directa con el Espíritu (*rûh*) que, en tanto límite supremo (*barzakh*) es pasivo respecto del Principio, pero activo con relación a la manifestación.

⁷¹ *Mankûh* es un participio pasivo, expresa pues la función pasiva de la feminidad, mientras que *nâkih* designa al masculino agente. En las *Futûhât*... precisa: "todo ser que ejercita una influencia es padre, mientras que todo ser que recibe una influencia es madre".

bienaventurado. Él es el rostro del cosmos y se mantiene fijo en la Presencia del Verdadero. Se trata del estado espiritual dominante en el compañero de Muhammad ibn Alí ibn 'Abd al-Jabbār an-Niffari, autor de los *Mawāqif*. Se ha ya argumentado en este capítulo⁷² y se ha hecho mención anteriormente en los inicios del libro acerca del Polo, sobre la realidad esencial, su función y su origen, que verdaderamente el único secreto de la *Qutbiyya*. Presta atención a esto.

Una aparición del Polo (muhādara qutbiyya)

Ocurrió en una Presencia realmente vivida (*hadra 'ayhiyya*). Me encontraba en Fez, en el Magreb, y había confirmado en mí una cierta complacencia en los hábitos [espirituales] a los que me estaba acostumbrando. En aquel momento fui turbado por la contemplación de lo que estaba viendo, entonces me despabilé y he aquí que el mundo se había vuelto sofocante, riendas y nudos me apretaban con fuerza y era totalmente rodeado de los pecados del velo (*dhunūb al-hijāb*). Detenido detrás de la Puerta, permanecí firme llamando y fisgoneando hasta cuando la Puerta se abrió y mi pecho se alegró y se distendió⁷³. El Polo estaba allí de pie. Sonrió y dijo: “¿Qué es lo que quiere este conocedor?”. Respondí: “En nuestro Pleroma Superior he encontrado alivio de cualidades detestables aparecidas sobre nosotros⁷⁴ y me he detenido a observar mi situación desde lo profundo de mi ser, y mi propósito -delicia del estado- es uno sólo en el viaje”.

Él observó el Pleroma Supremo con ojos de burla e indiferencia y luego dijo: “Escribe de parte mía lo que de mí te aparece”. Continué a observarlo y los secretos se nos develaban: lo que el Polo quería se presentaba delante nuestro, y yo de él, en verso lo declamaba en aquel lugar de contemplación real (*al-mashhad al'aynī*) y en aquel secreto señorial (*as-sirr ar-rabbī*). Era como si yo mismo, a través de su propia lengua, hablase traduciendo de su íntima conciencia hasta que habiendo alcanzado al último verso, me ordenara de callar (*armani bi-'l-katm*). Por ello he escrito este libro por el que la energía espiritual (baraka) ha viajado sobre el *burāq*⁷⁵ de la veracidad hasta detenerse junto a los Amantes (*ahbāb*) para que ellos conozcan su propia medida (*miqdār*).

Sección: [los dos caminos]

Yūsuf ibn al-Husayn ha dicho: “He sentido decir a Dhū 'n-Nūn al-Misrī⁷⁶ a uno que había ido a visitar a Abū Yazīd: “Dile a Abū Yazīd: ¿Hasta cuándo este sueño y reposo mientras que la caravana ya ha partido?”.

El hombre salió directamente de Abū Yazīd, cuando llegó lo saludó y le dijo: “Dhū 'n-Nūn al-Misrī te manda saludos y te pregunta: ¿hasta cuándo este sueño y reposo mientras que la caravana ya ha partido?”. Abū Yazīd respondió: “Di a mi hermano Dhū 'l-Nūn: Verdaderamente el hombre, el Hombre Integral (*kull ar-rajul*) es el que duerme toda la noche y cuando se despierta por la mañana, se despierta al seguro en la meta (*fī 'l-manzil*), antes de que llegue la caravana”.

El hombre retornó a lo de Dhū 'n-Nūn y le refirió [las palabras de Abū Yazīd]. Entonces Dhū 'n-Nūn exclamó: “¡Este es un discurso que trasciende nuestros estados! ¡Bien por él! Es una Morada elevada y noble en la que hay secretos extraordinarios y significados sutiles.”

Quien se encuentre en ella es 'Abd ar-Rabb, o sea el Imam más perfecto en quien asoma el secreto de la mañana y de la oscuridad, de las venganzas y las calumnias, de los símbolos y de la

⁷² Lo que lleva a pensar en la intención de incluir este texto en las *Futūhāt*.

⁷³ Viene describiendo el pasaje de un estado espiritual de *qabd*, contracción, angustia, a un estado de *bast*, distensión y expansión del corazón

⁷⁴ Ibn Al Arabi usa en todo este párrafo el plural para referirse a sí mismo.

⁷⁵ Cabalgadura que transportó al Profeta en su Viaje Nocturno desde la Meca a Jerusalén. Su nombre proviene de la raíz B-R-Q, relampaguear, destellar. Figurativamente: pasar por la mente.

⁷⁶ Dhū 'n-Nūn al-Misrī es uno de los más importantes Santos de los primeros tiempos del Sufismo islámico, nació en el Alto Egipto, sufrió la cárcel en Bagdad y murió en Guiza en el 860 (d.C.) Fue un fino orador y un extraordinario narrador que describió los estados y caracteres espirituales de los hombres santos encontrados durante sus numerosos viajes. Según datos tradicionales, fue el primero en hablar de la gnosis (*ma'rifa*) y uno de los primeros en señalar la diferencia entre estados y estaciones espirituales. Ibn Al Arabi escribió uno de sus libros ocupándose de sus dichos y méritos espirituales: “La maravillosa vida de Dhū 'n-Nun al-Misrī”

envidia recíproca⁷⁷

La senda (*sulûk*) de los Hombres en el Camino hacia el Verdadero (*ahl at-tarîq ilâ 'l-Haqq*) se divide en dos senderos: uno que ellos recorren en sus almas (*bi-anfusi-him*)⁷⁸, que corresponde a las palabras proféticas: "Quien conoce su alma (*nafsa-hu*) conoce a su Señor"; y otro sendero sobre el cual Él camina con ellos (*yasluku bi-him*). Esta última es la condición espiritual de los *murâdin*, "los deseados", dedicados enteramente [a Dios]⁷⁹. No obstante esto los seres humanos de ambos grupos son "los viajeros" (*sâlik*), aún en el caso en que caminan mediante Él. Parangonado con un viaje en el mundo sensible, el camino de estos dos grupos se asemeja respectivamente a la marcha del caminante que pasa a través de los lugares de refugio⁸⁰ y al que recorre el navegante. Es por este motivo que algún iniciado ha parangonado el camino de la Vida (*Sayr al-'amr*) en el hombre a aquel del navegante.

Ha dicho el poeta:

*¡Ey, tu! Tu itinerario es como la trayectoria de una nave
Con la tripulación que está sentada mientras las velas [hinchadas]*

vuelan.

En el discurso de Abû Yazîd aparece claramente que él hablaba de este tipo de viaje al expresarse con las palabras: "se despierta al seguro en la meta antes de que llegue la caravana". Sus palabras indican que él se encontraba empeñado en la búsqueda de aquello que la misma caravana buscaba, pero que él superaba, tal que los pobres a los ricos, a los hombres de la caravana en tranquilidad y beatitud, en media jornada de su arribo a la alegría del Jardín, pero después de esto son copartícipes [en el mismo rango].

Este es el sentido exterior de las palabras de Abû Yazîd, las que todavía tienen además, según nosotros, una modalidad de comprensión más elevada, de la que se ha hecho mención al comentar los estados espirituales de Abû Yazîd en el libro que hemos titulado *Miftâh aqfâl ilhâm at-tawhîd* [La llave de los candados de la inspiración de la Unidad], se vea, pues, este texto.

Volviendo a nosotros, el Altísimo ha dicho: "*Gloria a Aquel que ha hecho viajar a Su siervo*" (17-1) y "*Y se acercó, después descendió y estuvo a la distancia de dos arcos, o menos aún*" (53-8,9)⁸¹ y "*el corazón no desmintió lo que vio*" (53-11), y ha dicho además: "No pueden contener Me ni Mi tierra ni Mi cielo, pero Me contiene el corazón de Mi siervo".

Estos son mares sin riveras, pero no podemos no hacer conocer lo que es oportuno en este libro, tratándolo exhaustivamente, si Dios lo quiere, al menos en la medida que el grado ontológico de este mundo lo permite.

⁷⁷ A entenderse según lo expuesto acerca de los cinco secretos que detenta este Imam

⁷⁸ Alusión a la aleya: "*Les haremos ver Nuestros signos en los horizontes y en ellos mismos*" (41-53)

⁷⁹ La noción de *murîd*, "aquel que desea llegar a la Verdad", y de *murâd*, "aquel a quien Dios mismo atrae hacia Sí", se encuentra ya en los más antiguos tratados sobre el sufismo. Así se expresa Kalâbâdhî: "Dios obra en el corazón del *murîd*, o sea en quien Lo desea, incitándolo con Su Gracia a realizar los esfuerzos y a reorientar todo su ser hacia Él, hasta que Él le concede la revelación intuitiva de los estados superiores. El *murâd* en cambio, es aquel que es deseado por Él y es atraído hacia el Ser divino mediante Su Omnipotencia."

⁸⁰ *Mafâzât*, plural de *mafâza* posee una singular (pero no-extraña en árabe) ambivalencia semántica por lo que puede significar tanto "refugio, lugar seguro, vía de escape" como también lo contrario: "lugar donde se puede fácilmente llegar a morir" de donde "desierto, estepa". Se lo encuentra en el Corán (3-188 y 39-61). En relación con el contexto iniciático puede referirse al peligro que se corre, durante el desarrollo espiritual, si se confunde lo que es solamente una etapa, con la meta final, por que una tal ilusión puede significar la prematura conclusión del viaje mismo.

⁸¹ Estas dos aleyas constituyen el fundamento escritural de una vasta literatura iniciática. Las palabras que contiene poseen valor técnico en el ámbito espiritual por que designan dos fases de la realización espiritual. Brevemente diremos que *Tadânî* (del verbo *danâ*, "se acercó") indica la fase de realización ascendente, mientras que *Tadallî* (de *tadallâ*, "descender") se aplica a la realización descendente.

Sabe, que los corazones que Dios protege son de dos tipos: aquellos dominados por la pasión (*shawq*) y aquellos que no están dominados por la pasión.

Los corazones sin pasión alcanzan la prueba que testimonio (*shâhid*) su ciencia recorriendo un camino entre [aquellos de los diversos] tipos de prácticas y deberes religiosos (*mu'âmalât*) hasta extinguirse y pacificarse. Por esto se le dijo al alma pacificada (*al-mutma'inna*) "Retorna a tu Señor" (89-28). Pero ¿qué es esta estación de acuerdo a Sus palabras?: "¿No has visto a tu Señor..." y luego Él ha rebajado el velo y dicho: "... como Él extiende la sombra?" (25-45)⁸², reconduciéndola a Sí.

Un [corazón] puede llamarLo a partir de sí mismo, "el más fuerte y el más débil, el más grande y el más pequeño, el más alto y el más bajo, el más noble y el más humilde"⁸³, [y ello según] dos aspectos: uno mediante el que se une con su opuesto, que indica a Dios, y el otro mediante lo que cada [atributo] es considerado en sí mismo, indicando de este modo la ciencia de Dios (*al-'ilm bi-'Llâh*)⁸⁴.

Por ello los Caminos espirituales (*turuq*), aunque sean muchos y con distintas ramificaciones, todos ellos emanan de Él y a Él retornan, como los rayos que salen del centro del círculo (*muqta ad-dâ'ira*) hacia la circunferencia (*muhîf*).

Establecido esto, y si resulta claro que los Caminos que conducen a Él son variadamente ramificados⁸⁵, entonces sabe que a Él -Elevado es Él y Excelso- pertenece, en cada camino, un Rostro particular (*wajh khâss*)⁸⁶ que no se parece a ningún otro, precisamente como ningún Camino se parece a otro: los conocimientos iniciáticos (*ma'ârif*) son pues, diferentes. Y no digo "contrapuestos" Toda persona que habla de Dios a consecuencia de una contemplación directa (*mushâhada*) que de Él proviene, se expresa solamente sobre la "escolta" [que acompaña] a una realidad esencial (*'an haqiqâ*) y [su Camino] difiere del de su compañero.

La contemplación directa puede ser diferente ya que el Contemplado (*al-mashhûd*) es

⁸² El simbolismo de la luz y de la sombra reviste una particular importancia en toda la obra de Ibn Al Arabî. En el capítulo "el engarce de la Sabiduría luminosa en un Verbo de José" del *Fusûs...*, leemos: "El mundo es la sombra de Dios, esta [sombra] es la esencia del lugar que conecta la realidad actual del mundo[...] El receptáculo de la manifestación de esta sombra divina que viene llamado mundo está constituido únicamente por las esencias propias de las posibilidades contingentes. Es sobre estas que se extiende la sombra."

⁸³ Por que la sombra es como una forma reflejada en el espejo (que es tradicionalmente un símbolo del corazón), que se modifica a según aquella que se espeja. "Es como el hombre que percibe su forma en un espejo y sabe que en un cierto sentido, percibe su forma, mientras que por otra parte no la percibe, precisamente en razón de lo que allí ve. Cuando el espejo es pequeño él sabe que su forma es más grande de la que ve, y cuando el espejo es grande, él ve su forma en los límites de su extensión y sabe que su forma es más pequeña que lo que ve" (*Fut...*)

⁸⁴ Lo opuesto que indica a Dios es, evidentemente, los apelativos de "más grande, más alto" etc. por que expresan una Cualidad divina de la que el hombre no puede realmente participar sino en la medida de un "préstamo" divino en su confronto. En cambio, cuando el atributo es considerado en sí mismo, indica al siervo que como tal es objeto de la Ciencia de Dios.

⁸⁵ En árabe el verbo *tasha'aba* representa un movimiento de ramificación en todas direcciones a partir de un punto central. Es interesante destacar que de la misma raíz SH-'-B deriva el nombre del Profeta Shu'ayb, cuya sabiduría, en el *Fusûs...* está explícitamente definida en relación con el corazón (*qalb*) el que sufre un continuo cambio (*taqallub*, de la misma raíz que *qalb*) de acuerdo con la sucesión ininterrumpida de la inagotable Teofanía, de lo que trata, en último análisis, toda esta parte de la obra.

⁸⁶ El "Rostro particular" que expresa la particular relación que une a cada ser con Dios por medio de los Nombres divinos, o sea metafísicamente, el Rostro divino según el cual ese ser ha sido constituido y determinado y del que extrae su ciencia en modo inmediato. La noción de *wajh khâss* equivale a la "similla de inmortalidad" hebraica.

multiforme. Hasta las expresiones verbales son por ello multiformes. Puede ocurrir que el escucha "velado" (*mahjûb*), no poseyendo acceso alguno a estas realidades esenciales, las niegue. Si éste escucha a dos Hombres de Realización espiritual que discuten, y alguno de los dos afirma: "Verdaderamente, para mí, Allah significa eso que yo digo", los tacha de ignorantes a ambos exclamando: "¡Ninguno de los dos tiene la razón, es imposible!"

También nosotros podemos decir que ninguno de los dos tiene razón en la medida en que la "parte" [contemplada] difunde y retiene⁸⁷, y sin embargo ambos tienen razón, sin dudas, en opinión del Hombre de realización, el Conocedor de la Presencia divina (*al-'arif bi-l-hadra al-ilâhiyya*).

Con lo demostrado resulta claro que el viajero nocturno (*as-sârî*) hacia el Verdadero es aquel que duerme en una etapa [del camino]⁸⁸. Ambos son viajeros, y ambos por la mañana habrán llegado (*wâsil*), sin embargo la contemplación directa de ambos es diferente, por que el Camino del sueño (*tariq an-nawm*) no es el camino de la fatiga (*tariq at-ta'ab*).

El Profeta (sobre él sea la Paz) acostumbraba loar en la buena suerte por medio de [los Nombres divinos] "Aquel que dispensa Su Gracia y Su Favor" (*al-Mun'im al-Mufaddil*) y en la mala suerte [agregaba] "...en cualquier circunstancia". El Loado (*al-mahmûd*) es Único en Esencia (*dhât*), mientras que es múltiple en Atributos (*sifât*) y Nombres (*asmâ'*) ya que los Nombres [como el de *al-Mun'im al-Mufassil*] cuyas determinaciones esenciales (*'ayn*) es la Esencia, no son el Atributo⁸⁹ cuyas determinaciones esenciales son las desgracias (*Al-âlâm*).

Los Atributos no poseen realidad (*wujûd*) propia alguna sino por la Esencia, y la Esencia no posee significado (*ma'nâ*) alguno propio sino por los Atributos y los Nombres, y es así que en el contexto, esto permanece valido para quien dice: "Alabado sea Dios, el Compasivo (*ar-Râhim*)" como para quien dice: "alabado sea Dios, el Todo-Misericordioso (*ar-Rahmân*)" por que es una verdad hecha retornar a Él, pero la cuestión es delicada y difícil de comprender.

Abû Yazîd se durmió permaneciendo sediento de deseo espiritual (*'âshiq*), luego se despertó y su Amado (*mahbûb*) era junto a él, mientras la caravana Lo estaba todavía buscando y llegó por la mañana, cuando se detuvo junto al Objetivo de su búsqueda (*matlûb*) en el instante en que Abû Yazîd se despertó con dos compañeras de viaje auténticas, diferentes, pero iguales la una a la otra⁹⁰.

Hemos ya mencionado esta Estación en el libro *'Anqâ mughrib*, llamándola simbólicamente "Perla de coral" (*marjâna*)⁹¹.

Hâ'-Mîm, 'Ayn-Sîn-Qâf⁹²: El íntimo coloquio de esta Morada

En el Nombre de Dios, el Misericordioso, el Compasivo.

Retorne a ti el velo del Verdadero de la calamidad de la creación y la perfección (*tamâm*) de las *Tawâsim*⁹³, del secreto de los talismanes, cuando amanece por la mañana y la luna entra en la forma de la apertura (*fath*). Buscad refugio en Dios de su mal y pedidle que anule en ustedes su doloroso daño. Él es el Sutil (*al-Latîf*), el Bien Informado (*al-Khabîr*).

He puesto el sello.

⁸⁷ Por que una contemplación directa particular implica un conocimiento espiritual parcial, incompleto, en la que algunas Realidades vienen develadas y otras mantenidas ocultas a la percepción del contemplador.

⁸⁸ Retoma el simbolismo presente en las palabras de Dhû 'n-Nûn y Abû Yazîd.

⁸⁹ O sea "en cualquier circunstancia"

⁹⁰ La presencia del sustantivo femenino remite una vez más al simbolismo nupcial.

⁹¹ En el libro mencionado son diez los capítulos que llevan este nombre y constituyen los diez correspondientes humanos, microcósmicos, de diez principios universales llamados "Perlas"

⁹² (42-1,2) Se trata de letras aisladas, llamadas "letras luminosas" con que se inicia la Sura 42. Son 14 las letras de las 28 que componen el alfabeto árabe, las que aparecen en el Corán al inicio de 29 Suras a las que se les han dado muchas interpretaciones aún cuando su rol permanece misterioso. El Shaykh afirma que es el Califa quien conoce su significado dada la ciencia espiritual que implica su función.

⁹³ Forma plural que indica las Suras coránicas 26 y 28 que se inician con las tres letras *Tâ'-Sîn-Mîm*

"Dios te será suficiente contra ellos, Él es El que siente y El que todo conoce (as-Samī' al-'Alīm)" (2-137) No hay fuerza ni poder si no es en Dios, el Sublime, el Infinito; y Dios conceda Su Gracia y la Paz a nuestro señor Muhammad, a su familia y a sus compañeros.

El libro está terminado.

Glorificado sea Dios, el Señor de los mundos.