

La «alfombra-espejo» o el símil sufí del espejo en la arquitectura persa

Antoni Gonzalo Carbó

1. El prodigio de la «alfombra-espejo»

Louis Massignon habla del «Paraíso de los cuatro ríos que confluyen en el centro en el interior de un recinto cuadrado muy alto, en un espejo que debía ser objeto de la contemplación». Henry Corbin se inclina también a ello desvelando un «espejo que a través las palingenias, refleja todavía el paisaje de gloria descrito por la cosmogonía mazdea de la mañana de los mundos: el concepto mismo del Jardín celeste, del paraíso». Ambos ven Irán con el ojo del jardín-paraíso. Quizás hay en esta comunidad de visión una realidad más profunda que sobrepasa a ambos, pero de la cual son en cierto modo los depositarios. Quizás esta realidad es el alma de Irán, esta substancia mágica que los antiguos iraníes veían con el ojo del alma (*jân chashm*)¹.

Para comprender el sentido que el *mundo intermedio* (*barzakhî*) de la Imaginación creadora (*khayâl*) tiene en la mística islámica, partimos del relato que el gran viajero y derviche ni‘matullâhî Hâjî ‘Abd al-Rahîm Sayyâh Shûshtarî ofrece en un manuscrito autógrafa de 1236/1820 titulado *Siyâhat-nâma* («Libro de viajes»)². En este relato nuestro autor describe el prodigio que contempló en su peregrinación al bello mausoleo del gran maestro sufí Ni‘matullâh Walî, santuario situado en Mâhân (al sur de Kirmân, en el Irán meridional), oasis rodeado por la inmensidad del desierto. Shûshtarî narra así el prodigio de la «alfombra-espejo» (per. *qâlî-ye âyene*):

«El 23 de shawwâl [del año 1225/1810], la Voluntad bienhechora de Dios me condujo a Mâhân, la Luna resplandeciente [juego de palabras entre Mâhân y *mâh*, en persa, «luna»] iluminaba toda la región de Kirmân donde reposa el Maestro de maestros de un pobre como yo, el Santo rey Ni‘matullâh Walî, que Dios santifique su noble conciencia íntima. La presencia bendita del Rey (*hadrat-e shâh*) ha hecho de Mâhân un verdadero paraíso³ en

(*) Abreviaturas principales: ár. = árabe; Cor. = Corán; *Fus.* = Ibn al-‘Arabî, *Fusûs al-hikam*; *Fut.* = Ibn al-‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyya*; per. = persa.

¹ Cf. el pref. de D. Shayegan a R. Grousset; L. Massignon; H. Massé (dir.), *L’âme de l’Iran*, 2ª ed. aument., París: Albin Michel, 1990 [1951], p. 24.

² Manuscrito autógrafa de unas quinientas páginas cuyo colofón lleva la fecha de 1236/1820, que se conserva en la biblioteca de la Gran Mezquita de Ardakân, Yazd (Irán).

³ «El Paraíso es una primavera eterna, un jardín siempre en flor, que refrescan aguas vivas; es también un estado definitivo e incorruptible como los minerales preciosos, el cristal y el oro. El arte persa y en especial la ornamentación de las mezquitas safávidas, consigue combinar ambas cualidades: la

medio del desierto. Glorificado sea el Creador, pues aquí los frutos son abundantes, los árboles dan sombras inmensas, la brisa es perfumada, las aguas límpidas y dulces, la gente afable y sincera. Y el santuario del Santo rey está en Mâhân, que es la piedra de turquesa⁴ engastada en un anillo maravilloso. Aquí sopla el Suspiro vivificante del Misericordioso⁵ [...] [sigue una descripción hagiográfica de la figura de Ni‘matullâh Walî y de su mausoleo]. Escucha amigo, pues fue en Mâhân donde fui testimonio del más grande prodigio que nunca haya visto en mi vida y donde el milagro de la presencia espiritual del Santo rey vivificó mi alma sedienta. Debes saber que previamente mi hermano mayor en la pobreza [un derviche más veterano de la orden], Hâjî Zayn al-‘Âbedîn Yazdî, me había mandado no entrar en el santuario, bajo la bóveda⁶, salvo en otoño, a mediados del mes de la Balanza, en el momento de la oración del atardecer [sin duda debido a la inclinación especial que adopta la luz⁷ que penetra por las ventanas del santuario] y antes de ir procuré que estas condiciones se dieran. Entré en el espacio santo, lleno de temor reverencial y amor hacia el Maestro, y mis ojos se iluminaron por la belleza de la bóveda. Bajé la vista y vi exactamente lo mismo pero al revés: las caligrafías, los motivos decorativos, los dibujos; yo estaba de pie sobre la bóveda invertida⁸. Por un momento creí que me hallaba sobre un espejo inmenso o sobre una

pureza de las líneas arquitectónicas, la perfecta geometría de las superficies abovedadas y la decoración con formas rectilíneas, expresan el estado cristalino; la primavera celestial brota en las flores estilizadas y en los colores frescos, ricos y suaves de los azulejos.» T. Burckhardt, *El arte del Islam: Lenguaje y significado*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1988 [1976], p. 45. Véase a su vez S. H. Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Ipswich (Suffolk): Golgonooza Press, 1987.

⁴ El autor se refiere seguramente a la cúpula de ladrillo vidriado de color azul turquesa que corona el mausoleo, cerca del sepulcro del santo. El centro fue construido por los timúridas en 1431 d.C. y tapizado de *khashîn-s* (decorado de color negro y azul) por los safávidas en el s. XVII. En los siglos XVII y XIX se añaden la mezquita, la madrasa y una puerta de entrada flanqueada por dos espléndidos minaretes de cerámica vidriada. La tumba de Ni‘matullâh Walî fue rodeada a partir del siglo XVI de galerías, patios, cúpulas, jardines y surtidores. En 1601 Shâh ‘Abbâs I hizo edificar la galería occidental que conduce al patio con decoración de azulejos donado poco tiempo después de la muerte del santo por uno de sus discípulos, Sayyid Nisâ’. Mâhân es sin duda uno de los centros espirituales más importantes y bellos de Irán y lugar de reunión de fieles y peregrinos procedentes de todo el mundo musulmán. El juego de la luz y los reflejos de los edificios en el agua, pero también las numerosas formas abovedadas, hacían de Mâhân una ciudad muy visitada.

⁵ El «Soplo o Suspiro (*n-f-s*) del Misericordioso» (*nafas al-rahmân*), el Hábito del divino Compadecimiento existenciador (*nafs rahmâni*) que propaga los efectos y las propiedades de los Nombres divinos (*asmâ’*) y de las Esencias inmutables (*al-a’yân al-thâbita*) y produce la estructura del Mundo de la Naturaleza y las realidades particulares. Cf. Ibn al-‘Arabî, *Fut.*, c. 198 consagrado al Soplo del Misericordioso.

⁶ Dos salas abovedadas de medio punto se yuxtaponen y dan a la sala de la tumba donde reposa el santo. Bajo la cúpula, maravillosamente decorada en su interior con follajes, caligrafías y mosaicos vidriados de colores, se halla el sobrio sepulcro de Ni‘matullâh Walî sobre el cual hay una voluminosa compilación de sus poemas. Aquí los peregrinos silenciosos rezan, meditan o leen alguna obra religiosa o mística.

⁷ Según Ibn al-‘Arabî, «el mundo es la sombra (*zill*) de lo Absoluto». La sombra, por otra parte, sólo aparece por efecto de la luz divina. Por esta razón existe el Nombre divino de «Luz» (*nûr*). Se trata de la alquimia espiritual de la luz. El más alto sentido del arte islámico, su contenido esencial es siempre la unidad; la luz es unidad que se manifiesta con muchas graduaciones y, no obstante, permanece siempre indivisible en su esencia. «El artista que desea expresar la idea de la “unidad de la existencia” o “unidad de lo real” (*wahdat al-wujûd*), tiene en la práctica tres medios a su disposición: la geometría, que traslada la unidad al orden espacial; el ritmo, que la revela en el orden temporal y también de modo indirecto en el espacio; y la luz, que es para las formas visibles lo que el Ser para las existencias finitas. En realidad, la luz es en sí misma indivisible; su naturaleza no se altera por la refracción en colores ni se mengua por su gradación en claridad y oscuridad. Y así como la nada no existe sino por oposición ilusoria al Ser, la oscuridad sólo es visible por contraste con la luz, en cuanto que es la luz la que hace surgir las sombras. “Dios es la luz de los cielos y de la tierra”, dice el Corán (24:35). Es la luz divina la que saca a las cosas de la oscuridad de la nada. En el plano simbólico del que tratamos, ser visible equivale a existir, ahora bien: al igual que las sombras nada añaden a la luz, las cosas son reales sólo en la medida en que participan de la luz del Ser.» Cf. Burckhardt, *El arte del Islam: Lenguaje y significado*, o.c., pp. 70-1.

⁸ Según la arquitectura simbólica, puede referirse a la relación entre la esfera (lo celeste) y el cubo (lo terrenal), al trasponer la relación entre la cúpula y la base, o entre la esfera y el cubo, a su modelo

superficie de agua inmóvil que reflejaba⁹, con todos sus detalles, la majestuosa bóveda. Pero –loado sea Dios– se trataba de una alfombra de seda, qué digo, una maravilla que sólo los ángeles podían haber fabricado¹⁰. Caí prosternado, con los ojos cubiertos de lágrimas de alegría, pues acababa de comprender, por una iluminación bendita, el dicho que tanto repetía el Santo rey: “*El universo entero es el reflejo del Amigo*”¹¹ tal como [dice] el sentido oculto de la Palabra divina: “*Su Trono*¹² *estaba sobre el agua con el fin de probar cuál de vosotros*

cósmico, que no es otro que la relación entre el cielo y la tierra, en que el cielo se define por su movimiento circular indefinido y la tierra por su polarización en contrastes cuaternarios, como el de caliente y frío, húmedo y seco. Al trasponerla al plano universal, la esfera corresponde al Espíritu (*al-rûh*) que emana del punto inaprehensible del Ser.

⁹ Según un *hadîth*: «*El hombre de fe en la mezquita es como el sol reflejándose en el agua.*»

¹⁰ La decoración interior de las formas abovedadas del santuario sigue el estilo de *muqarnas* (nichos o células cóncavas o convexas) de estuco que se ensamblan simulando paneles. Estos mocárabes, que captan y reflejan la luz en infinitud de matices, partiendo del tragaluz central en forma octogonal que corona el tambor de la bóveda y por el que entra la luz principal, se multiplican siguiendo la concepción metafísica de la irradiación de las manifestaciones divinas (*tajalliyât ilâhiyya*). El panal de *muqarnas*, que une la cúpula con su base cuadrangular, es un eco del movimiento del cielo en el orden terrenal. Mas la inmovilidad del elemento cúbico puede tener igualmente un sentido de plenitud –el estado fijo e intemporal del mundo–, sentido que cuadra mejor a la arquitectura de un santuario. Cf. T. Burckhardt, *o.c.*, pp. 67-8; N. Ardalan; L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1973, pp. 38-9. El prodigio que nuestro derviche viajero contempla puede que no sea otro que la proyección especular del plano celeste de estas superficies abovedadas de compleja decoración formal sobre el plano del suelo (*takht*), este último visualizado como una alfombra. A su vez, la «alfombra-espejo» viene a simbolizar el nicho del corazón, la visión interior del espejo-corazón del peregrino reflejando la luz de la unidad del ser.

¹¹ Ni‘matullâh Walî, como seguidor de Ibn al-‘Arabî, afirma que Dios es la Existencia Absoluta, y todas las demás existencias son sus reflejos y manifestaciones. En un *tarjîband* (poema largo dividido en estrofas) de Ni‘matullâh Walî leemos:

*De un extremo a otro, la creación,
y todo lo existente en ella,
es el reflejo de un sólo rayo de luz
surgido de la faz del Amado*

¹² Según la aleya del Trono, *âyat al-Kursî* (2:255): «*Su Trono se extiende por los cielos y la tierra...*»; y Cor. 20:5: «*El Clemente que está instalado en el Trono*». Pero puede ser también una alusión al *hadîth*: “*El techo del paraíso es el Trono del Misericordioso*”, o al *hadîth*: «*El corazón del creyente es el Trono de Dios*». Según una tradición profética convertida en máxima sufi: «*Mi cielo y Mi tierra no pueden contenerMe pero el corazón de Mi siervo sí Me contiene*». El Trono divino (*al-‘arsh*) representa la síntesis de todo el cosmos. Dios está sentado en majestad sobre este Trono de inmensas dimensiones a la usanza antigua, es decir, apoyando sus pies sobre un pedestal (*kursî*). Este Trono es el corazón rector y estabilizador de la continuidad del universo; posee cuatro pilares con los que la arquitectura de la Ka‘ba está relacionada. En un pasaje de las numerosas epístolas (inéditas) de Ni‘matullâh Walî podemos leer: «Hay cuatro grados (o planos) a los que se refieren las cuatro letras ALLH (Allâh), a saber, el corazón (*qalb*), la inteligencia (*‘aql*), el espíritu (*rûh*) y el alma (*nafs*). Y hay cuatro ángeles que son los soportes de estos cuatro grados. El *corazón* es el lado de Jibra‘îl (Gabriel), pues el corazón es la sede del Conocimiento, y Gabriel es el que medita el Conocimiento [...] Los dos nombres, *Gabriel* y *corazón*, tienen un mismo significado. La *inteligencia* es el lado de Mikâ‘îl (Miguel), pues Miguel es el que medita la subsistencia de las criaturas, lo mismo que la inteligencia es la mediadora de la subsistencia esencial, a saber, el conocimiento y la sabiduría [...] El *espíritu* es el lado de Isrâfîl (Serafiel), pues en él están las formas divinas, que son los atributos divinos ocultos en ese espíritu del que está escrito: “He insuflado mi Espíritu en él”. El atributo de Serafiel es esta insuflación del Espíritu [...] El *alma* es el lado de ‘Izrâ‘îl (Azrael) que es la forma de la supremacía divina [...] Azrael es el que recoge el espíritu en el momento de la muerte, y la esencia de cada ser es su espíritu. Según la misma homología, en el mundo de las cualidades naturales (o elementos), el *Agua* es la forma de Gabriel, la *Tierra* es la forma de Miguel, el *Aire* es la forma de Serafiel, el *Fuego* es la forma de Azrael». Ni‘matullâh Walî, *Risâlahâ*, epístola sobre la *riwâya* de Khwârazmî. *Apud* H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabî*, Barcelona: Destino, 1993, n. 296, pp. 425-6.

sería el mejor en las obras” [Corán 11:7]¹³. En mi imaginación, besé las manos benditas que, asistidas por Dios y por la presencia del Santo rey, habían tejido aquella alfombra de milagro¹⁴ y transmutado así las formas en un puro sentido espiritual¹⁵; recé también por la salud de mi hermano Hâjî Zayn al-‘Âbedîn gracias al cual había sido gratificado con la visión de aquel prodigio y con el conocimiento que del mismo obtuve [...]»¹⁶

Por medio de este relato prodigioso Hâjî Shûshtarî recupera la concepción de su maestro el Shâh Ni‘matullâh Walî Kirmânî (m. 834/1431)¹⁷, una de las más grandes figuras de la teosofía y de la poesía mística persa y fundador de la orden sufi que lleva

¹³ En el Corán se ha descrito repetidamente al agua como fuente de toda vida (21:31; 25:55, 77:21 y 86:7), las palabras “y Su Trono se apoya en el agua”, significa que los Atributos divinos encuentran su manifestación a través de las criaturas vivas, sobre todo el hombre, que es el punto culminante de toda la creación. Esas palabras podrían significar también que los Atributos de Dios dependen para su manifestación de Su Palabra, que ha sido comparada en varios lugares del Corán con el agua.

En la cosmología de Ibn al-‘Arabî, por debajo de las Tierras que marcan los límites inferiores del mundo abarcado por el Trono se halla el Agua sobre la cual Dios dice que: «Su Trono se apoya en el agua». De hecho el Agua es en realidad hielo que reposa sobre el Aire frío que es exhalado por la Oscuridad. Esta última es lo Invisible que nadie más que Dios conoce. Cf. *Fut.* I.155; II.438-40; III.432, 437. Véase W. C. Chittick, «Ibn ‘Arabî and His School», en S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, vol. 20 de *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Nueva York: Crossroad, 1991, pp. 49-79, p. 74.

¹⁴ Esta alfombra de milagro puede ser la imagen de un sueño verídico o de una visión espiritual, en el plano *imaginal*, o bien una metáfora para referirse a la proyección *sensible* de la decoración del techo, por medio de la luz de las ventanas de la cúpula iluminando la ornamentación de la bóveda, que al proyectarse sobre el suelo configuraría una suerte de tapiz de luces y sombras.

¹⁵ A. ‘Affî, en su Com. a los de *Fus.* de Ibn al-‘Arabî [ed. crítica de A. ‘Affî, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1346/1946], define el «mundo de las Imágenes» (*‘âlam al-mithâl*) como «un mundo realmente existente en que se hallan las formas de las cosas de un modo que oscila entre la “delicadeza” y la “tosquedad”, o sea entre la pura espiritualidad y la pura materialidad». Las formas sensibles se vuelven espirituales en el mundo de la «materia inmaterial», según la clásica definición que nos da H. Corbin: «[...] entre el universo aprehensible por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el de las Ideas-Imágenes, las Figuras-arquetipos, los cuerpos sutiles, la «materia inmaterial»; mundo tan real y objetivo, consistente y subsistente, como el mundo inteligible y el sensible, universo intermedio “en el que lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se torna espiritual” [...]». Cf. *La imaginación creadora...*, o.c., p. 14.

¹⁶ *Apud* M. A. Amir-Moezzi, «Jamkarân et Mâhân: deux pèlerinages insolites en Iran», en M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Lieux d’Islam. Cultes et cultures de l’Afrique à Java*, París: Autrement, 1996, pp. 164-6.

¹⁷ Sayyid Nûr al-Dîn Shâh Ni‘matullâh Walî Kirmânî es el fundador de la orden Ni‘matullâhî y el *qutb* (polo espiritual) de los seguidores de la vía. Siendo él mismo sunní, pero con evidente simpatía por el shî‘ismo, tal como evidencian sus escritos, reavivó la *tariqa* de ‘Alî en Irán. La orden que lleva su nombre derivó de forma progresiva pero definitivamente del sunnismo al shî‘ismo duodecimano a lo largo de los siglos XVII y XVIII de nuestra era. Aparte de un *dîwân* de poemas místicos, dejó un centenar de opúsculos cuyo conjunto totaliza un millar de páginas. El recinto monumental que contiene su mausoleo, espléndidamente renovado en la época Qâjâr en el siglo XIX, parece ser que fue célebre en las últimas décadas de su vida, puesto que, incluyendo su casa, su jardín, su escuela y el lugar de reunión de sus discípulos, fue visitado, según sus biógrafos, por centenares de fieles y peregrinos procedentes de todo el mundo musulmán. Sobre la figura de Ni‘matullâh Walî véase J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni‘matullah Walî Kermânî*, textos en per. e intr. en franc., Teherán; París: IFRI; A. Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n° 7), 1956; T. Graham, «Shâh Ni‘matullâh Walî: Founder of the Ni‘matullâhî Sufî Order», en L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ.; SOAS Centre of Near and Middle Eastern Studies, 1992, pp. 173-90; J. Nurbakhsh, *Zindagî wa âthâr-i Qutb al-muwahhidîn Janâb-i Shâh Ni‘matullâh Walî-yi Kirmânî*, Teherán, 1337 h.s./1958.

su nombre¹⁸, la cofradía mística iraní más extendida¹⁹. Ni‘matullâh Walî, el «amigo de Dios» (*walî*), honrado como el rey (*shâh*) de los derviches, fue un adepto y comentarista de la metafísica de la «unicidad de la existencia» o «unidad trascendente del ser» (*wahdat al-wujûd*)²⁰ del gran maestro sufí Muhyî-l-Dîn Ibn al-‘Arabî (m. 638/1240), tal como se muestra en sus poemas místicos:

El agua es nuestra fuente²¹ y nuestro espejo,
no hay dualidad entre nosotros y el mar²²;
el mundo, de un extremo a otro, es un espejo,

¹⁸ Para la historia de esta orden dotada de múltiples ramificaciones, el estudio más completo hasta ahora sigue siendo el de N. Pourjavady; P. L. Wilson, *Kings of Love. The History and Poetry of the Ni‘matullâhi Sufi Order*, Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978; *id.*, *The Drunken Universe: An Anthology of Persian Sufi Poetry*, Grand Rapids: Phanes Press, 1987. Del último maestro de esta misma orden, J. Nurbakhsh (n. 1926), véase su obra *Masters of the Path: A History of the Nimatullahi Sufi Order*, Nueva York: Khaniqâhi Nimatullahi Publ., 1980; *id.*, «The Nimatullâhi», en S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations, o.c.*, pp. 144-61. A. A. Godlas, «Ni‘matullâhiyah», en J. L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, Oxford; Nueva York: Oxford University Press, 1995, vol. 3.

¹⁹ Sobre las órdenes místicas imâmies y su bibliografía correspondiente véase R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 vol., Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1965 (vol. I), 1976 (vol. II) y 1981 (vol. III), *Erster Teil: Die Affiliationen*, pp. 33 ss.

²⁰ En general, los sufíes, especialmente los de la escuela de Ibn al-‘Arabî, consideran el cosmos como la teofanía (*tajallî*) de la Verdad divina (*al-Haqq*) que se renueva a cada momento. La creación es aniquilada y recreada a cada instante, lo cual en cierto sentido también es afirmado por los teólogos. La totalidad del universo pasa por el proceso continuo de expansión y contracción (*al-ratq wa-l-fatq*). En la primera fase del proceso, el Hálito Divino o el «Hálito del Compasivo» (*nafas al-rahmân*), que es la sustancia fundamental del cosmos, manifiesta todas las cosas exteriorizando y dando existencia (*existere*) a las «entidades inmutables» (*al-a‘yân al-thâbita*) celestiales, mientras que en la segunda fase todas las cosas retornan a su Origen divino en el que están eternamente presentes. Así pues, el cosmos depende de forma absoluta de su Fuente divina, sin la cual literalmente no sería nada, puesto que Dios es el único Ser existente en sí mismo. La escuela de Ibn al-‘Arabî afirma asimismo que la realidad no es fundamentalmente múltiple; está mas bien, interior o esencialmente –en modo alguno «material» o «externamente»– unificada. Esta doctrina de la *wahdat al-wujûd* implica la unidad esencial de todas las cosas con las demás y con su Causa divina. Ésta es la doctrina cardinal que integra la multiplicidad en la unidad y muestra la interrelación de todas las esferas de la realidad. En su orden e interrelación muestra el principio de la Unidad (*tawhîd*) y la subordinación de todas las causas al Principio divino. Sobre esta doctrina cf. W. C. Chittick, «Rûmî and *wahdat al-wujûd*», en A. Banani; R. Houannisian; G. Sabagh (eds.), *Poetry and mysticism in Islam. The heritage of Rûmî*, Eleventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference, May 8-10, 1987, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 70-111; T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokio: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971; *id.*, *Unité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, París: Les Deux Océans, 1980.

²¹ Para Ibn al-‘Arabî, el símbolo más adecuado de la Vida de lo Absoluto lo proporciona el «agua». Y todo, en la existencia, posee un elemento acuático en su constitución, ya que el agua es el elemento más básico de todos. Todo vive por el «agua» que contiene. Y el elemento acuático contenido, en diversos grados, en todas las cosas corresponde a la Ipseidad de lo Absoluto que, como *Actus*, fluye en todo. El Agua de la Vida fluye eternamente en todo. Cada cosa es, en sí, un existente único, aunque inmerso en el ilimitado océano de la Vida junto con todos los demás existentes. En el primer aspecto, todo es único y singular pero, en el segundo, todas las cosas pierden su identidad, inmersas en el «agua» que todo lo impregna. Cf. T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*, 2 vol., Madrid: Siruela, 1997, vol. I, c. X, pp. 163-73.

²² Según esta doctrina metafísica, la *wahdat al-wujûd* es una sola realidad (*haqîqa*), la única Realidad absoluta de Dios (*haqîqat al-Haqq*) en su plenitud incondicional, el misterio metafísico eterno. El mar o el océano son metáforas empleadas para referirse a la Existencia (*wujûd*). Así pues no hay dualidad entre el hombre, simbolizado por la gota en el mar, y el mar de lo Absoluto en su absolutidad.

pero mira bien, este espejo no es otro que nosotros mismos²³.

Presta atención y mira en mi ojo²⁴,
y verás nuestra realidad idéntica a la Realidad²⁵.
En todos los espejos no hay más que un Reflejo,
contempla este Reflejo y despeja la duda.
Mira la gota, el arroyo, la ola,
busca luego el mar²⁶ y reconoce tu identidad en toda agua²⁷.
Haz una copa hecha de vino²⁸ y llénala de vino,
sí, el agua y el vaso del agua son idénticos²⁹.
Yo te expongo el secreto de la Unicidad³⁰,
un único Ser y reflejos³¹ infinitos³².

²³ En la teosofía de Ibn al-‘Arabî, el Dios del «tesoro escondido», en Su deseo de contemplarSe, se epifaniza en las formas de las criaturas: «El mundo –afirma Ibn al-‘Arabî en los *Fus.* (I, p. 81)– no es otra cosa que Su epifanización en las formas de las esencias inmutables que no pueden existir sin Él.» «Es el espejo en el cual te ves, y tú eres el espejo en el que Él ve Sus Nombres y la manifestación de sus estatutos. ¡Y ellos no son otra cosa que Él!» (*ib.*, I, p. 62).

²⁴ El término árabe ‘*ayn*’ es polisémico: significa «ojo», pero también «fuente de agua», y en un plano más metafísico: «realidad», «sustancia», «identidad».

²⁵ *Al-Haqq*, lit. «Verdad» o «Realidad», es la Verdad Divina concebida como lo Absoluto, la Realidad auténtica o absoluta, lo que se oculta tras el velo de lo fenoménico (Ibn al-‘Arabî).

²⁶ Ibn al-‘Arabî contemplaba la Esencia divina como un inmenso océano verde cuyas formas fluctuantes emergen como olas para caer de nuevo y desaparecer en las profundidades insondables. En uno de sus poemas dice: «¡Maravillado, he visto un océano sin orilla y una orilla sin océano!» ‘*Anqâ mughrib fî khatm al-awliyâ’ wa shams al-maghrib*, El Cairo, s.d., p. 24. El sentimiento de la unidad esencial de Dios y del hombre que Ibn al-‘Arabî y sus sucesores habían subrayado en el plano teórico a través del concepto de *wahdat al-wujûd*, fue expresado por los poetas por medio de símbolos diferentes; uno de los más recurrentes, sobre todo en la mística persa (‘Attâr, Rûmî, Haydar Âmulî, Jâmî...), es la metáfora del océano de grandes olas y de espuma, de gotas de agua que parecen cada vez diferentes y no obstante forman parte del mismo agua. También los poetas que no eran partidarios de la *wahdat al-wujûd* de Ibn al-‘Arabî emplearon este símbolo, aunque en sus imágenes la gota no desaparece en el mar sino que se convierte en una perla preciosa; la perla adquiere su valor gracias al viaje de la gota pasando del mar a las nubes y volviendo luego a su lugar de origen, donde se transforma en una joya, incapaz de vivir sin el océano, y, no obstante, distinto de él. Los autores que conciben la Esencia divina como el amor dinámico pueden fácilmente extender la imagen y hablar del océano y del amor, cuyo conocimiento intelectual no es sino una orilla seca.

²⁷ Para expresar su visión del Ser (*wujûd*), el Shâh Ni‘matullâh emplea a veces la metáfora del mar –sus manifestaciones (*zawâhir*) y sus entidades particulares o formas determinadas de ser (*ta’ayunnât*), simbolizadas respectivamente por las olas y las burbujas– con el fin de demostrar la ilusión de la multiplicidad y la relatividad (*ittibâr*) de las formas determinadas del ser.

²⁸ El término *hubâb*, copa de vino o vaso de agua, burbuja de un líquido, se descompone aquí en *hubb* (ár. «amor») y *âb* (per. «agua»). Sobre esta imagen simbólica de unificación mística cf. Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, *Risâlat al-abrâj (Epístola de las torres)*, I, § 11.

²⁹ «Pero Él encuentra en mí un lugar en que manifestarse, y somos para Él como un recipiente. [Al manifestarse en mi Yoidad, establece su Ipseidad en Él mismo.]» Ibn al-‘Arabî, *Fus.*, p. 79/84.

³⁰ Desde la doctrina de la Unicidad divina (*tawhîd*), el Verdadero (*al-Haqq*) permanece en su Realidad y sólo se manifiesta su Forma. Mediante la manifestación esencial (*tajallî dhâtî*) o aparición de lo Absoluto bajo la forma de los arquetipos permanentes, lo Absoluto desciende de la presencia de la Unidad (*ahadiyya*) a la Presencia de la Unicidad (*wâhidiyya*), la Unidad potencialmente plural.

³¹ El «Ser» en su sentido más elevado, la Realidad Absoluta supraontológica más allá de toda multiplicidad (los «reflejos infinitos»). El primer modo de considerar el ser, esto es, el Ser en cuanto *lâ bi-shart* o no condicionado, corresponde al *hyperousion*, la Ipseidad Divina en su estado absolutamente incondicionado que trasciende a toda determinación. Shâh Ni‘matullâh Walî, que siguió tan de cerca a Ibn al-‘Arabî en sus obras puramente metafísicas, escribe como sigue en su *Risâla fî tahqîq al-wujûd*: «Sabe que el Ser en sí mismo es otro que la existencia mental u objetiva, pues cada una de éstas es un tipo de ser, mientras que el Ser es lo que es en Sí mismo, esto es, no condicionado (*lâ bi-shart*) y no determinado por la absolutidad o la relatividad. No es universal ni particular, no es general ni determinado particularmente, no es unidad –si la unidad se considera como algo añadido a Su Esencia– ni multiplicidad.» Shâh Ni‘matullâh Walî, *Risâ’il*, vol. 8, ed. de J. Nûrbakhsh, Teherán 1351 h.s., p. 236.

Tanto la visión asombrosa de la «alfombra-espejo» del relato de Hâjî Shûshhtarî como las imágenes que contiene la poesía del Shâh Ni‘matullâh Walî, expresan la teofanía (*tajallî*) en sus múltiples modalidades. Ibn al-‘Arabî contemplaba también el proceso de despliegue de la Multiplicidad a partir de la Unicidad como una sucesión ininterrumpida y perpetua de teofanías (*tajalliyât*) que se renuevan continuamente. Pues el agua que tiene el color de la copa que la contiene, o bien la gota –que es la fluctuación del corazón del hombre– en el Océano –la eterna quietud de la Existencia de Dios (*wujûd*)³³– son símbolos de la mística del reflejo, imágenes del hombre como espejo epifánico de lo Invisible. El agua límpida del estanque situado frente al mausoleo

³² Ni‘matullâh Walî, *Kulliyât-i ash‘âr-i Shâh Ni‘matullâh Walî Kirmânî (La obra poética completa de Ni‘matullâh Walî Kirmânî)*, ed. de J. Nurbakhsh, Teherán: Intishârât-i Khânaqâh-i Ni‘matullâhî, 1347/1969, *ghazal* n° 184, *mathnawî* n° 8. Véase a su vez sus *Epístolas* (cf. *supra* n. 16): *Risâlahâ-yi Shâh Ni‘matullâh Walî Kirmânî (Tratados completos de Ni‘matullâh Walî Kirmânî)*, 4 vol., ed. de J. Nurbakhsh, Teherán: Intishârât-i Khânaqâh-i Ni‘matullâhî, 1976-78.

³³ *Wujûd* es la «Existencia» en estado de trascendencia absoluta. Según los autores y comportando significaciones polisémicas que van de la Esencia divina incondicionada e incalificable, infinita e inexpresable, a la calificación del Ser puro en sí y en su Acto permanente, es a su vez la Existencia universal y la existencia de la realidades particulares en los diferentes órdenes jerárquicos de la Manifestación. Según Ibn al-‘Arabî, es «la Soledad del *wujûd*» cuando Allâh es considerado como la Esencia no calificada y absoluta, o bien, «la Unicidad del *wujûd*» cuando Él es concebido como Principio de la Existencia universal, la *wahdat al-wujûd*. *Wujûd* es lo enteramente Real (*haqq*), es lo Absoluto incondicionado e indeterminado que trasciende infinitamente todas las distinciones relativas, siendo esencialmente desconocido e incognoscible, indecible e inefable. Abarca la totalidad del proceso teofánico. Es el «Uno» (*al-ahad*) absoluto: es la simplicidad esencial, primordial y absolutamente incondicional del Ser en el que el concepto de oposición carece de sentido. Lo Absoluto en su aspecto «interior» o esotérico (*al-bâtin*) ocupa el lugar más alto puesto que es lo Absoluto mismo, puro e indivisible: es el Misterio de los Misterios. Desde un *punto de vista ontológico* es *dhât al-wujûd*, es decir, la «Existencia» misma, o la «Existencia» en su pureza absoluta. Desde un *punto de vista teológico* es *dhât Allâh*, es decir, la Esencia misma de Dios, puesto que se supone que Él es, antes de describirLe por medio de Atributos. Allâh es *wujûd* puro en Su Esencia incondicionada e infinita. Desde un *punto de vista técnico* es el estado de *ahadiyya* o de «Unicidad absoluta». Pero a partir de este grado la opinión de los filósofos diverge:

1. Según un buen número de pensadores la «existencia» misma, es decir la «existencia» en su más alto grado, es la «existencia» en un estado de trascendencia absoluta. Es la indiferenciación metafísica pura o lo Absoluto indeterminado. Y puesto que trasciende infinitamente todas las distinciones relativas, es indecible e inefable; es pues esencialmente desconocida e incognoscible, es un gran Misterio (*ghayb*). Cuanto se puede decir de este estado es que es «uno» absoluto, puesto que aquí nada es visible ni discernible.

2. Los filósofos que no comparten este punto de vista sitúan el estado de «existencia» bien alejado de la Unidad (*ahadiyya*). En contra de los que ven en la *ahadiyya* el último grado metafísico, como Dâ‘ûd Qaysarî (m. 1350), piensan que se puede establecer un paralelismo entre *ahadiyya* y la «Existencia» misma en su pureza absoluta. Estos pensadores admiten que *ahadiyya* está contenido en los límites del grado metafísico de *dhât al-wujûd*, es decir, de la «existencia» misma en su pureza, puesto que es pura indiferenciación, la realidad pura de la «existencia» sin ninguna articulación interna, y con más razón aún, sin ninguna articulación externa. Es también lo Absoluto en el sentido de que es la trascendencia absoluta. Pero la «existencia» en este grado no es absoluta, pues está cuanto menos por su condición, que es la de trascender todas las condiciones. Es el caso de ‘Abd al-Karîm al-Jîlî y de quienes afirman que el último grado de la «existencia» debe ser igual más allá de la condición de ser incondicionado y de trascendencia. Y puesto que la «existencia» está en este estadio incondicionado hasta el punto que no está igualmente limitado por la incondicionalidad, aquella no puede ser sino la Nada absoluta desde el punto de vista del conocimiento humano.

refleja los fenómenos múltiples de la existencia y los unifica en el plano del agua como una única imagen-tapiz: símbolo de la «unicidad de la existencia». Como poeta, Ni‘matullâh Walî canta, de forma incansable y bajo mil formas, la mística del reflejo como manifestación del Uno (*al-ahad*), pues más allá de los colores y formas reflejadas en el agua está el cielo abierto que los diluye como imagen de la Unicidad divina.

Lo que Hâjî Shûshtarî define como un prodigio es en realidad un relato lleno de significaciones metafísicas en torno a la mística del reflejo y al sentido especular de la Imagen. Las imágenes de la «bóveda invertida», el «espejo inmenso», la «superficie de agua inmóvil», la «alfombra-espejo» y el «Trono sobre las aguas» representan la fusión de lo sensible y lo inteligible en el puro espacio del *mundus imaginalis* (*‘âlam al-mithâl*): es simultáneamente materia inmaterial e incorporeidad corporeizada en cuerpo sutil. Sólo en relación a esta capacidad *visionaria* del alma (por medio del sueño visionario, la meditación contemplativa «imaginadora»...) se puede entender la visión de la bóveda invertida o la alfombra que se convierte en espejo. Lo que nuestro fiel derviche ve ante sí es la proyección del mundo imaginal (*‘âlam al-mithâl*), el mundo del *malakût* (el mundo del Alma y de las almas), sobre el mundo sensible (*‘âlam hissî*), el «reino» (*mulk*) de las cosas materiales: i.e. la aparición de las Formas imaginales (*suwar mithâliyya*) que la función imaginadora del órgano sutil del alma es capaz de percibir manifestándose como siluetas o sombras en la belleza de las Formas sensibles (*suwar hissiyya*) del propio santuario (la bóveda, el estanque, los reflejos del agua...). El mundo del *barzakh* (pantalla, límite, intervalo, intermundo)³⁴, mundo que tiene su existencia en sí mismo, constituye así el *límite* que las separa y que al mismo tiempo las une³⁵. Gracias a su situación mediana y mediadora entre el *jabarût*, el mundo de las puras Inteligencias o mundo inteligible puro (*‘âlam ‘aqlî*) y el mundo sensible (*‘âlam hissî*), la consciencia imaginativa del gnóstico recibe a través del *malakût* las manifestaciones del mundo divino.

El Corazón divino constituye el Polo «universal» o «celeste». El alma o corazón del gnóstico es el *speculum* del propio universo del Ser. El corazón, como órgano sutil, constituye el polo entre ambos mundos: «centro del ser» y «forma divina». El Hombre

³⁴ *Al-barzakh*, «el istmo», es el universo observado entre los mundos de entidades sin forma (*ma‘ânî*) y el mundo de los cuerpos. Cf. Ibn al-‘Arabî, *Istilâhât al-sûfiyya*, en *Rasâ‘il*; versión ampliada en *Fut.* II.128-134. Véase a su vez Dâ‘ûd Qaysarî, Comentario de los *Fus.* de Ibn al-‘Arabî, Bombay 1299. Cf. S. H. Bashier, *Ibn al-‘Arabî’s Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of New York Press, 2005.

³⁵ Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeista al Irán chiíta*, Madrid: Siruela, 1996, pp. 9 ss., 103 ss.

Perfecto contiene principalmente todas las formas. Él es a la vez el Corazón divino y el Corazón del Mundo.

Pues más allá de la imagen sensible está la Imagen en su realidad *absoluta*, es decir, *liberada*, separada, del espejo sensible en el que se refleja; esta imagen *real* se percibe por medio del *sensorium* del ojo interior o visión interior, la visión del corazón: «Esto quiere decir que del mismo modo que la sustancia material y la forma del espejo no son ni la materia ni la forma de la Imagen que se refleja en él y se percibe en él, sino tan sólo el lugar privilegiado en el que se epifaniza esta Imagen, así también las materias sensibles no son más que el vehículo (*markab*), o mejor aún, el lugar epifánico (*mazhar*) para las formas que produce la actividad absoluta del alma. Considerar que el espejo constituye la sustancia y la consistencia de las Imágenes que aparecen en él sería un grave error. El espejo puede cambiar de lugar, puede romperse, pero las formas del alma, al no ser inherentes ni consustanciales al espejo, siguen subsistiendo.»³⁶

Pero el espejo por excelencia es el propio corazón esmerilado del gnóstico. Según el conocido pasaje de los *Fusûs al-hikam* de Ibn al-‘Arabî: «Aquél a quien Él se epifaniza no ve nada más que su propia forma en el espejo de la realidad divina (*al-Haqq*); no ve la Realidad divina y no puede verla, aunque sepa que es en Ella donde ha percibido su propia forma [...]. Él (Dios) es, pues, tu espejo donde te contemplas; y tú eres Su espejo donde Él contempla Sus Nombres y la manifestación de los poderes propios de cada uno de ellos. ¡Y todo eso no es otra cosa que Él!»³⁷. Nuestro fiel derviche asegura que «estaba de pie sobre la bóveda invertida». Bóveda invertida o nicho espejeante de luz que es su propio corazón-espejo (*qalb/mir’ât*), receptáculo de la manifestación divina en el que se cumple que *Dios es tu espejo donde te contemplas*. Utilizando el simbolismo del espejo, validado por un *hadîth*: el hombre es un espejo donde aparece el reflejo invertido del *Haqq*, de la Realidad divina. Lo que es *bâtin* («oculto») en Dios, es *zâhir* («aparente») en el hombre. Por ello Ibn al-‘Arabî afirma con fuerza en las *Futûhât*:

«¡Tú eres Su reflejo invertido! ¡Tú eres Su corazón y Él es tu corazón!
(*Fa-anta maqlûbu-hu! Fa-anta qalbu-hu! Wa-huwa qalbu-ka!*)»³⁸

³⁶ *Ib.*, p. 106.

³⁷ *Fus.* I, pp. 61 ss.; *Fut.* I.163; IV.2.

³⁸ *Apud* M. Chodkiewicz, «El Corán en la obra de Ibn ‘Arabî», en A. Carmona González (ed.), *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn ‘Arabî)*, Murcia: Editorial Regional de Murcia, pp. 137-8. La idea del hombre (*al-insân al-kâmil*) como espejo de Dios y de Dios como espejo del hombre está desarrollada en

Esta Tierra-límite «comienza», es decir, tiene su «parte inferior» en el límite, en la roca de esmeralda o Sinaí místico, piedra angular de la bóveda celeste. Pues, tal como escribe el autor shî'í Rajab Bursî: «El Trono divino (*al-'arsh*) se sustenta sobre una roca de esmeralda verde (*sakhra*).» Se trata del azul celeste o zafiro de nuestros espirituales, el azul del universo. Los azules del santuario de Mâhân son a su vez el reflejo especular de este mundo imaginal, de la Tierra paradisíaca. «Mâhân es la piedra de turquesa engastada en un anillo maravilloso», pues Dios es el punto en el centro de la circunferencia (el anillo), el azul del universo como reflejo del Verdadero.

2. El azul en el estanque de aguas claras

Quien halla visitado el santuario de Mâhân, el Khânaqâh-i Ni'matullâhî, puede afirmar como hace nuestro viajero derviche, que la belleza y serenidad del lugar es el reflejo del Paraíso (per. *firdaws*), según el versículo coránico (66:11): «¡Señor mío! ¡Constrúyeme, en el Paraíso, una casa junto a Ti!»³⁹. «A penas se sale de Kermân, una vez en lo alto de la meseta por la que se desciende en pendiente suave hacia el sur, se puede ver a los lejos la mancha azul verdosa del oasis rodeado de la inmensidad desértica. A esta distancia todavía no se distinguen las formas, ni los árboles, ni el mausoleo, y Mâhân aparece como un pequeño lago reflejando el azul deslumbrante del cielo.»⁴⁰ En el centro de la villa se halla el jardín y el mausoleo de Ni'matullâh. El santuario del siglo XV d.C. está coronado por una cúpula azul flanqueada por dos minaretes de color azul y negro (estilo *khashîn*)⁴¹, de exquisita belleza y brillo iridiscente, que sobresalen en medio de los cipreses y los álamos. La cúpula (per. *gunbad*), que como arquetipo constituye el *locus* del Trono divino (*al-'arsh*)⁴², en su

el primer y en el segundo de los capítulos de los *Fusûs* (véase en particular *Fus.* I.53 y 61 ss.). Está igualmente evocada en las *Futûhât* (I.163; IV.430, etc.).

³⁹ Cf. Cor. 38:49: «Ciertamente, los piadosos tendrán un hermoso lugar (el Paraíso) de retorno (final)». Sobre la imagen espiritual del Paraíso, cf. N. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», en S. J. al-Dîn Âshtiyânî; H. Matsubara; T. Iwami; A. Matsumoto (eds.), *Consciousness & Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Leiden: E. J. Brill, 2000 [1998], pp. 97-127.

⁴⁰ Amir-Moezzi, «Jamkarân et Mâhân: deux pèlerinages insolites en Iran», *o.c.*, p. 162.

⁴¹ Shâh 'Abbâs I amplió y embelleció la cámara de la tumba añadiendo la cúpula de color turquesa en 1601 d.C. Los refinados minaretes son del siglo XIX.

⁴² A propósito de la aleya 65:12: «Dios es quien ha creado siete cielos y otras tantas tierras», el 8º imâm, 'Alî al-Ridâ (203/817), enseña en un largo *hadîth* en el que hace referencia a las Tierras y Cielos en estado de Formas imaginales: «Esta tierra es la tierra [*malakûtî*] del mundo de abajo, y los cielos del mundo inferior forman por encima de ella una cúpula. La segunda Tierra está por encima del cielo de este mundo inferior [es decir, por encima de la cúpula del mundo visible de los sentidos], y el segundo cielo forma por encima de ella una cúpula. La tercera Tierra está por encima del segundo cielo, y el tercer cielo forma por encima de ella una cúpula.» Y así de forma sucesiva hasta llegar a la séptima Tierra que está

decoración exterior de color turquesa sigue una trama blanca y negra que configura un cielo estrellado⁴³; los ladrillos azules están dispuestos en forma de tela de araña en homenaje a la que fuera tejida transversalmente en la entrada de la caverna del Profeta y que sirvió para disimular y revelar a la vez la irradiación de las emanaciones divinas.

Una tradición afirma que la tierra de Irán es el país «color del cielo» (*âsmân-gûn*), color celeste, puesto que con los primeros resplandores del sol matinal los azulejos de sus santuarios –de color turquesa (*firuze 'i*), azul celeste lapislázuli (*lâjward-i âbgînih*)⁴⁴ u otra piedra azul–, se confunde en las alturas con el azul del cielo. Así sucede en el santuario de Mâhân, cuya cúpula azul turquesa se mezcla con el azul intenso del cielo⁴⁵. En la mística de Ibn al-‘Arabî el azul cielo o azur (*azraq*), sobre todo cuando tira hacia el negro, representa las profundidades insondables del universo⁴⁶. Si los mosaicos de ladrillo vidriado del santuario safávida de Ni‘matullâh Walî (que data de 1436-1601 d.C.) representan el azul turquesa del cielo espiritual, la bella mezquita azul (*masjid-i kabûd*) de Tabrîz (construida en 1465 d.C.), al noroeste de Irán, simboliza el azul ultramar del universo insondable.

El azul es el color de la espiritualidad occidental y verde esmeralda el de la óptica islámica oriental, el color de la montaña de Qâf. Pues, según una cadena de transmisión (*isnâd*) que se remonta al 5º imâm, Muhammad al-Bâqir (m. 114/732): «Dios ha creado una montaña de esmeralda que circunda el mundo. El color verde del cielo proviene del

por encima del sexto cielo, mientras que el séptimo cielo (*kursî*, el *firmamento*) forma por encima de ella una cúpula. «Y el Trono de la Misericordia (*'arsh al-rahma*) está por encima del séptimo cielo.» *Apud* H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París: Buchet/Chastel, 1981, p. 286.

⁴³ Esta decoración de cielo estrellado, que es análoga a los *mandala* hindúes y los *yantra*, sigue el patrón del «sello de Salomón», que no sólo era un profeta sino también la personificación de la sabiduría, de los conocimientos herméticos y mágicos. Estas estrellas que se combinan y despliegan continuamente son el símbolo más puro de la manifestación de la realidad divina (*al-haqîqa*) que en todas partes, en cada ser y en cada cosmos, es el centro, sin que ningún ser, ninguna cosa pueda pretender ser él sólo su imagen, de modo que se refleja de centro en centro infinitamente. La «unidad del ser» (*wahdat al-wujûd*) se expresa en estas «telarañas de Dios» de dos maneras: por estar trenzadas de una sola cinta y por su irradiación de muchos centros. Desde una perspectiva cosmológica, la cúpula redonda representa al cielo con su constante movimiento giratorio, mientras el cubo que forman los muros por debajo de ella corresponde al mundo terrenal dominado por los contrastes. Cf. T. Burckhardt, *La civilización hispano-árabe*, Madrid: Alianza, 1977, pp. 241, 244.

⁴⁴ Cf. Y. Porter, *Peinture et arts du livre. Essai sur la littérature technique indo-persane*, París; Teherán: IFRI; Peeters, 1992, pp. 86-92. Sobre el simbolismo del color en la arquitectura islámica véase M. Barry, *Faïences d'azur*, París: Imprimerie nationale, 1995.

⁴⁵ Mâhân se encuentra a una altitud de 2.000 metros. El cielo del desierto iraní es aquí de un color azul oscuro semejante al lapislázuli.

⁴⁶ Cf. M. Chebel, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, París: Albin Michel, 1995, p. 124. Najm al-Dîn Kubrâ distingue dos categorías de color azul: *kabûd* (azul profundo), el del alma inferior (*al-nafs al-ammâra*), y *azraq* (azul cielo, azur), el del cielo espiritual. Cf. el texto de sus *Adâb al-murîdîn*, citado por F. Meier (ed. en ár. y coment.), *Die Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl des Najm ad-dîn al-Kubrâ*. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., Wiesbaden: Franz Steiner, 1957, p. 126, n. 7.

color verde de esta montaña, y Él ha creado *detrás* de ella unas criaturas a las cuales no ha impuesto ley alguna como las que ha impuesto a sus criaturas [de este mundo].»⁴⁷ El color esmeralda es el color de los vergeles del Paraíso (per. *firdaws*)⁴⁸. El propio Shâh Ni‘matullâh Walî afirma que la esmeralda (*zumurrud*)⁴⁹ es la joya o sello en forma de anillo del Profeta con la que Dios da forma a todas las cosas⁵⁰. Desde lo lejos, el santuario de Mâhân parece la manifestación sensible de la Isla Verde (*al-jazîrat al-khudrâ*), la Isla imaginal en la que reside el «Imâm Oculto» (*imâm al-ghayb*) después de la Gran Ocultación⁵¹. Se trata de una de las islas del hijo del 12º imâm (al-Mahdî) situada en el centro del Mar de Blancura, el cual forma alrededor de la isla una zona de protección infranqueable: símbolo vivo de la Fuente de la Vida de la que se alimenta la fe shî‘í⁵². Una tradición del 10º imâm de los shî‘íes, ‘Alî al-Naqî (m. 254/868), considera que, más allá de este cerco de verde esmeralda⁵³ que rodea nuestro mundo y

⁴⁷ Apud Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVII^e et XVIII^e siècles, o.c.*, pp. 286-7.

⁴⁸ Rûmî, *Dîwân-i kabîr*, 2258/23970.

⁴⁹ Simboliza el Alma cósmica, el Alma Universal (*al-nafs al-kullîyya*), concebida como una joya que combina los colores verde y negro. Alî b. Md. al-Jurjânî, *Kitâb al-ta‘rifât*, ed. de I. al-Abyârî, Beirut, 1985, 153; ‘Abd al-Razzâq Kâshânî, *Istîlâhât*, 109. El verde simboliza la piedad. Shams al-Dîn Md. Lâhijî, *Mathnawî*, 136. Según la creencia popular, la esmeralda es poderosa como el guía místico (*shaykh*) o sabio (*pîr*), pues ciega los ojos de las serpientes y de los enemigos de la fe.

⁵⁰ Ni‘matullâh Walî, *Risâlahâ, o.c.*, IV.37.

⁵¹ Para la tradición de los imâmes, cf. al-shaykh al-Kulaynî al-Râzî (m. 329/940), *Al-Usûl min al-kâfi*, ed. de J. Mustafawî con trad. per., 4 vol., Teherán, s.d. (El 4º vol. trad. por H. Rasûlî Mahallâtî con fecha de 1386/1966); Ibn Bâbûye al-Sadûq (m. 381/991), *Kitâb al-tawhîd*, ed. de H. al-Husaynî al-Tihirânî, Teherán, 1398/1978; trad. per.: *Asrâr-e tawhîd*, por Md. ‘Alî b. Md. Hasan Ardakânî, Teherán, s.d.

⁵² Esta isla que se halla al oeste, como la ciudad de Jâbarsâ’, como situada al oeste del *mundus imaginalis*, es la isla que asegura la subsistencia de las otras. La Isla Verde es un símbolo vivo de la Fuente de la que se alimenta la fe shî‘í. La isla, como el dominio del Graal, forma un intermundo que se basta a sí mismo y se halla en relación inmediata con los universos superiores. Está garantizada e inmunizada contra toda tentativa del exterior. Más allá de la zona de mar infranqueable para todo enemigo, siete murallas la envuelven defendiendo su acceso. Nadie salvo aquél que es llamado puede encontrar el camino que conduce a dicha Isla. Éste recibe un mensaje o un mensajero de los Invisibles que le conocen especialmente, o de la familia de los cuales procede. Es éste un rasgo característico de otros relatos gnósticos. En esta Isla Verde hay una montaña que constituye su punto culminante, en cuyo corazón o cumbre se halla el gran Árbol simbólico de Tûbâ, el árbol del «corazón del ser», a cuya sombra brota la Fuente de la Vida, allí donde se eleva el pequeño Templo en el que se comunica con el Imâm oculto, y en el que sirve el enigmático profeta al-Khidr, suplente del profeta Elías. Tratándose en cierta forma de un «paraíso de occidente», la Isla Verde inviolable es el símbolo de la realización espiritual suprema, el lugar en el que los fieles se acercan al Polo místico del mundo, el Imâm oculto que reina invisible sobre el tiempo, y que constituye la joya de la fe shî‘í.

⁵³ El color verde (ár. *akhdar*, per. *sabz*) es también el color litúrgico y espiritual del Islam, el color del Paraíso, de acuerdo con la leyenda según la cual el Profeta, después de su nacimiento milagroso, se cubrió con una prenda verde y blanca. Cf. A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1985, pp. 150-1. El verde es a su vez el color de los ‘Alíes, es decir, el color shî‘í por excelencia, simbolizado por el fajín verde que llevan los descendientes del Profeta. Suhrawardî, en su *Libro del rayo de luz (Partaw-nâma)*, alude al versículo coránico (76:21) en el que se dice que los Elegidos llevarán vestimentas de satén verde: «Vestirán trajes verdes de raso y brocado, se les adornará con brazaletes de plata, y su Señor les escanciará una bebida pura.» Estos Elegidos son también los místicos, los «hombres de luz» capaces de salir de los pozos de las tinieblas de la naturaleza, los que se liberan de la carga de la

que forma la Esfera de las Esferas (es decir, la montaña de Qâf)⁵⁴, Dios posee una *Esmeralda verde* cuyo color se refleja a través de todo el cielo (que para nuestra percepción óptica es el azul lapislázuli; si bien se trata aquí de su significación

impureza del cuerpo carnal; es decir, los hombres espirituales que alcanzan la verdadera vida, la del otro mundo; los que obtienen la «Fuente de la Vida» y los océanos de la luz verdadera, la Luz espiritual. Cf. Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, *The Book of Radiance (Partow nâme)*, ed. bilingüe per.-ingl., trad. e intr. de H. Ziai, Costa Mesa, CA: Mazda Publ., 1998, § 81, p. 74.

⁵⁴ El color *verde* es el que anuncia la estación mística superior, en relación al loto que marca el término del séptimo Cielo, según el versículo coránico del «Loto del Límite» (53:14). Se hace así alusión al *rafrâf*, al paño de color verde que el Profeta vio que recubría el horizonte del Cielo, cuando tuvo su primera visión del ángel Gabriel. Por ello en la obra de ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî (m. 736/1336) el centro sutil más elevado, *latîfa haqqiyya*, el «Muhammad de tu ser», simbolizado por el color verde esmeralda, también es designado, en este otro aspecto, como *latîfa jibrâ’iliyya*, el «ángel Gabriel de tu ser». En el sufismo el motivo de la *esmeralda* simboliza el Alma cósmica, la *luz verde* sobrenatural que resplandece en el orificio de los pozos de las tinieblas, puesto que el verde es el color del *polo* místico, el norte cósmico. El principal sentido simbólico de la *luz verde* se encuentra pues en la *visio smaragdina*. Allende del mundo visible se halla el mundo de las Formas imaginales autónomas, el *mundus imaginalis* (*‘âlam al-mithâl*), el «octavo» clima (*keshvar*), que constituye el Extremo-Oriente espiritual, el *plérôma* de las puras Inteligencias; esto es, la Tierra mística de Hûrqalyâ situada en los Cielos del mundo de las Formas imaginales, la Esfera de las Esferas, las ciudades míticas de esmeralda que se encuentran a continuación de la montaña de Qâf.

De Suhrawardî a Shaykh Ahmad Ahsâ’î, esta Tierra paradisiaca de luz que es el umbral del Más allá constituye el mundo intermedio del macrocosmo, el Oriente-origen suprasensible, el Oriente místico, el norte cósmico o el polo norte celeste, centro y orientación del gnóstico hacia su patria de origen. Es una región sin coordenadas en nuestros mapas: es la Tierra celeste de Hûrqalyâ, Tierra de lo suprasensible, semejante a la Tierra de luz o *Terra lucida* del maniqueísmo; es también la Tierra de las visiones y la Tierra de la Resurrección. Esta Tierra constituye el mundo intermedio de las Imágenes Reales ejemplares; es el Paraíso de Yima, Tierra de luz que encierra todas las bellezas de nuestra Tierra terrestre, pero en estado sutil; luz pura, sin sombra ahrimana alguna, luz-origen del norte, pura luz interior ni oriental ni occidental. Es, en definitiva, el viaje espiritual que emprende el gnóstico desde los *pozos* de la existencia terrenal, las tinieblas de la noche donde se halla prisionero, viaje iniciático hasta lograr ver la roca (*sakhra*) de esmeralda, el Cielo invisible, que indica que el místico ha alcanzado finalmente su *norte cósmico*, su Naturaleza Perfecta, allí donde en la Noche divina brilla la luz interior, el «sol de medianoche».

En Suhrawardî y Avicena la Ciudad Imaginal viene a ser una realidad interior, concebida como Sí interior (*bâtinî*), esotérica del Alma, su grado de ser en el *malakût*. Según el *Relato del exilio occidental (Qissat al-ghurbat al-gharbiyya)* de Suhrawardî y el relato de *Hayy ibn Yaqzân* de Avicena, esta Ciudad es el Sí verdadero del gnóstico, así como el homólogo de su cuerpo sutil, y sus órganos son, en verdad, los órganos del cuerpo sutil, que se homologan igualmente con los «profetas» interiores, el Adán o el Abraham del alma sutil. Estas homologaciones tienen lugar en el *mundus imaginalis*. Según la obra de Suhrawardî, en el monte Sinaí, un Sinaí místico, que culmina en la cima de la montaña psicocósmica de Qâf, bóveda celeste que envuelve la totalidad del universo sensible o visible, se halla la Gran Roca (*sakhra*), que es el norte cósmico, el *polo* místico, roca de esmeralda que comunica su reflejo a toda la montaña de Qâf. Para Suhrawardî el órgano que puede percibirlo es la imaginación activa que, de este modo, puede penetrar hasta las últimas perspectivas de la vida humana: visión profética, hermenéutica espiritual y resurrección. En dicho mundo se hacen realidad los símbolos de los mensajes proféticos y de las experiencias místicas; por medio de él se realiza la hermenéutica espiritual esotérica de la revelación exotérica; y por él y en él tendrá lugar la resurrección. La montaña de Qâf indica pues el límite entre dos mundos, el visible y el invisible a los sentidos. Según el shî’ismo duodecimano espiritual es la Ciudad Ideal representada por el Imâm oculto, el Imâm interior, clave de bóveda del Cielo invisible, el *Plérôma* de los Doce Imâmes. Para el shî’ismo ismâ’îli de Alamût la Ciudad mística se vincula con el Imâm, el cual equivale a la *haqqîqa*, a la realidad interior (*al-bâtin*), a la dimensión esotérica. Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste, o.c.*, II, «La Tierra mística de Hûrqalyâ», pp. 79-128; *id.*, *En Islam iranién: Aspects spirituels et philosophiques*, reimpr., 4 t., París: Gallimard, 1971-1972, t. II, p. 283; t. IV, pp. 188, 277 ss., 287.

ontológica)⁵⁵. Según menciona el teósofo shî‘í Rajab Bursî (m. 843/1411), en su bello libro titulado *Mashâriq al-anwâr al-yaqîn fî haqâ‘iq asrâr Amîr al-mu‘minîn* (*Los Orientes de las luces de la certeza concerniente a los secretos del Príncipe de los Creyentes*):

«Del 6º imâm, Ja‘far al-Sâdiq, es este *hadîth*: “Dios ha creado esta zona (*nitâq*)⁵⁶ de esmeralda verde⁵⁷.”⁵⁸ Alguien le preguntó: –“¿Qué es esta zona?” – El imâm: Es el Velo. Pues

⁵⁵ Cf. Corbin, *En Islam iranien, o.c.*, t. II, pp. 282-3.

⁵⁶ Ár. *nitâq*, lit. «cinto, cinturón» o «arco de círculo».

⁵⁷ La Esmeralda equivale aquí al azul de los contemplativos de Occidente, es el símbolo de una alteridad radical, como si el deseo de un mundo feliz reencontrase al final su objeto. En la fisiología sutil de al-Kubrâ la luz verde señala el último grado de ascensión mística: es el color celeste, la luz del *polo* místico, el norte cósmico, umbral del Más Allá; es el color del alma (*nafs*), el signo de la vida del corazón (*hayât al-qalb*), el color del *fuego* ardiente y puro (el *fuego-luz* del *dhikr* que permite la clarividencia en las tinieblas), signo de la vitalidad de la energía espiritual (*himma*) cuya pureza anuncia el dominio de la luz divina. Para el poeta Hâfiz, el verdor (*sabza*) simboliza el principio de la teofanía de la belleza de Dios. Cf. Gh. H. Yûsufî, «Colors in the Poetry of Hâfiz», *Edebiyat* 2, nº 1 (1977). El color verde (*akhdar*) del esoterismo shî‘í designa el Mundo del Alma (*malakût*), el más cercano a nuestro mundo cuyo color es el negro. En la literatura mística persa el color verde es el color de los vergeles del Paraíso (*firdaws*), tal como aparece en Rûmî (*Dîwân-i kabîr*, 2258/23970) o en Rûzbihân Baqlî (*Kashf al-asrâr*, cf. la pres. y trad. del ár. al franc. de P. Ballanfat, *Le Dévoilement des secrets. Journal Spirituel*, París: Seuil, 1996, § 35): «Vi [a mi amigo muerto, en una llanura desértica (el lugar de los mártires de Dios) por encima de los siete cielos] acostado en el remate de un muro de los vergeles del Paraíso». Dije [al Altísimo]: “¿Maestro! ¿Qué estás haciendo?” Avanzó la mano y de un gesto puso hileras de piedras de esmeralda azul y dijo: “Construyo esto [para que sea] tu morada y tus vergeles en el Paraíso”.» En su comentario en persa a la «Ascensión (*mi‘râj*)» de Abû Yazîd al-Bistâmî, el verde es a su vez el color del océano de la preeternidad (*azal*), el océano en el que se aniquila el místico: «Cuando el gnóstico (*‘arif*) se sumerge en el océano de la preeternidad, se convierte en una gota verde en el océano de la preeternidad. Él se convierte en este océano.» Incluido en C. W. Ernst, *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Londres: Curzon Press, 1996, apéndice B, p. 166. En la gnosis de al-Simnânî la manifestación de la luz absoluta (*nûr-i mutlaq*) no es posible sino en el paraíso espiritual, donde viene acompañada de ciertos efectos. Según algunas leyendas, un pájaro verde descendió sobre la cabeza del elegido y los derviches no tuvieron otra elección que creer en este signo divino. ‘Abd al-Rahmân Jâmî, *Nafahât al-uns*, ed. de M. Tawhîdîpûr, Teherán: Intishârât-i Kitâbfurûshî Mahmûdî, 1336 h.s./1957, 574.

⁵⁸ Este cerco de verde esmeralda –tal como sostiene Qâdî Sa‘îd Qummî (m. 1103?/1692)– es el Velo más allá del cual se extienden los setenta mil universos del *malakût*. El *color verde* tiene siempre su origen en la situación intermediaria entre el mundo de las cosas corporales (simbolizado por el *color negro* o azul-negro) y el mundo de las Inteligencias separadas (tipificado por el *color amarillo*). La transmutación de un lugar cósmico en lugar místico es la consecuencia de una percepción visionaria que la anticipa. Designa el mundo del *malakût*, el universo del Alma de los setenta mil mundos, la «Tierra celeste de las ciudades de esmeralda», las ciudades del mundo sutil (Jâbalqâ, en Oriente; Jâbarsâ, en Occidente; Hûrqalyâ, el *polo* espiritual celeste). El 6º imâm, Ja‘far al-Sâdiq, recuerda expresamente en un *hadîth* que el mundo está dividido en siete climas. Hûrqalyâ es el «octavo clima» que se encuentra *más allá* de nuestro mundo, pero que se encuentra también en lo invisible de *nuestro propio mundo*. Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual...*, o.c., p. 260. La tradición shî‘í las identifica con los doce Imâmes. Las ciudades de esmeralda son el «país metafísico» donde la imaginación creadora despliega sus símbolos; es la Tierra de las visiones y la Tierra de la resurrección (*qiyâma*), intermundo de las formas imaginales (*‘âlam al mithâl*), de las visiones teofánicas. Se trata del octavo clima, el octavo Cielo supremo, al que se llama el «Loto del Límite» (*sidrat al-muntahâ*): mundo intermedio entre el Mundo de los cuerpos materiales (*‘âlam al-ajsâm*, indicado por medio del color rojo) y el Mundo de las Inteligencias separadas (Mundo de los Espíritus, *‘âlam al-arwâh*, el *malakût* superior, representado por el color amarillo), o bien el intermundo situado entre este último y el mundo inferior de la realidad humana terrestre (*nâsût*, simbolizado por la luz negra). La Esmeralda de las Ciudades se sitúa fuera del espacio geográfico ordinario, en una simbología precisa de los colores que sólo la alquimia *oriental* puede dilucidar. Según algunas tradiciones, es el conjunto de la montaña de Qâf la que es una formación de esmeralda. Según

detrás del mismo, Dios tiene setenta mil universos más numerosos que los genios (*jinn*) y los hombres. Todos profesan la religión del amor hacia nosotros, Gentes de la Casa [del Profeta (*ahl al-bayt*)]⁵⁹ [...]

»El imâm, Ja'far ha dicho: Dios tiene dos ciudades, una en el Oriente, la otra en Occidente. Se las llama Jâbalqâ y Jâbarsâ [...] a donde se vuelve el "Día de la Resurrección" (*yawn al-qiyâma*)⁶⁰.

»El 5º imâm Muhammad al-Bâqir dijo: Nosotros (los imâmes) somos el Espíritu de Dios, el Verbo de Dios; Él se vela por nosotros en sus criaturas. Entonces permanecemos en una sombra verde (*azilla khadrâ*)⁶¹, como los glorificantes.

otras, es la Roca (*sakhra*) formando la clave de bóveda celeste que está representada por una esmeralda cuyo color se refleja en todo el cielo. Qâdî Sa'îd Qummî considera que la montaña de Qâf, a la que ascienden los peregrinos, tiene un sentido cósmico, teofánico y psíquico al mismo tiempo. Si la montaña de Qâf se considera como montaña psicocósmica, Qâdî Sa'îd nos recuerda que los gnósticos están de acuerdo en simbolizar por medio de la luz verde el Oriente de la luz del Espíritu elevándose sobre el cuerpo.

⁵⁹ Cor. 33:33. Véase la tercera visión que tuvo Sayyid Haydar b. 'Alî Âmulî (m. ca. 787/1385) en la ciudad de Karbalâ', en el mismo lugar del martirio y del santuario del 3º imâm, al-Husayn b. 'Alî (61/680). Esta visión, también en el cielo estrellado, consiste en cinco tabletas de *esmeraldas* en las que están inscritos en letras de *luz blanca* los nombres de cada uno de los cinco benditos del *plérôma*, los «cinco personajes del Manto»: Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan y Husayn [gentes de la Casa del Profeta (*ahl al-bayt*)]. Aquí se puede pensar en la tableta de esmeralda que poseía Fâtima, y en la cual estaban inscritos los nombres de los doce imâmes. Muhammad al-Bâqir, el 5º imâm, se la mostró un día a su discípulo íntimo, Jâbir al-Ansârî. La voz del Invisible le dijo: «Éstos [los cinco benditos] son la quintaesencia del ser, y el propósito de Dios. Ellos son los verbos [«verbos perfectos» (*kalimât tammât*)] por los cuales Dios volvió a Adán y aceptó su arrepentimiento (Cor. 2:35) y por ellos Dios acogerá tu propia vuelta a Él, pues tú te encuentras entre ellos (como Salmân), eres de los que son para Dios objeto de su amor, aquellos a propósito de los cuales Él ha dicho: Dios recompensará a los hombres que le amarán y que él amará (Cor. 2:59)». Este versículo coránico encierra todo el sentido de la *walâya* (per. *dûstî*) entendida como la amistad de Dios y por Dios, en la que el Imâm es el *polo* y el *Sello*, puesto que el Imâm es la forma teofánica de lo esotérico de la Realidad muhammadí, la forma que polariza este amor; el Imâm es el Hombre Perfecto, la finalidad de la creación, el secreto de la cosmología y de la soteriología, el redentor de la culpa de Adán. «Todos los imâmes –dice Haydar Âmulî en otro lugar– son una sola e idéntica Luz (*nûr*), una sola e idéntica Esencia (*haqîqa, ousia*), ejemplificada en doce personas.» «Entonces –continúa nuestro autor– volví en mí mismo, preso del gozo intenso y del júbilo. Di gracias a Dios por todo ello y por todas las cosas que me habían sucedido con frecuencia, pero éste no es el lugar para hablar de ellas.» Sobre esta «Tablilla de esmeralda», cf. al-Kulaynî, *Al-Usûl min al-kâfî, Kitâb al-Hujjat*, ed. del texto ár., Teherán, 1334 solar, vol. 1, pp. 527 ss. Es inevitable pensar aquí –nos dice Corbin– en la *Tabula smaragdina* del hermetismo. El relato de estas tres visiones figura en los prolegómenos al comentario de los *Fus*. de Ibn al-'Arabî (ms. Estambul, Carullâh 1470, fol. 49-51). Cf. S. Haydar Âmulî, *Le texte des textes (Nass al-nusûs). Prolégomènes du commentaire des «Fusûs al-hikam» d'Ibn 'Arabî*, ed. per. e intr. franc. de H. Corbin y O. Yahya, 2ª ed., Teherán; París: TUS; IFRI (Bibl. Iranienne, n° 22), 1988 [1975], pp. 35 ss. de la intr. franc. Véase a su vez H. Corbin, *En Islam iranien, o.c.*, t. III, pp. 200-13.

⁶⁰ El «cuerpo espiritual» no se crea con los elementos de la Tierra terrenal sino con los elementos de la Tierra de las *ciudades de esmeralda*. La Tierra de Hûrqalyâ es la Tierra de la resurrección en tanto que Tierra de las visiones. La orientación de la Tierra terrenal hacia la Tierra de Hûrqalyâ, hacia el *polo* celeste, confiere a la existencia terrenal una *dimensión polar*, le imprime una dirección que no es evolutiva sino vertical, ascendente. Ésta es la cima y la característica de la doctrina de la Escuela shaykhî, ampliamente expuesta en la obra de su fundador, el Shaykh Ahmad Ahsâ'î (m. 1241/1826).

⁶¹ El shî'ismo originario contemplaba que, antes de la creación de Adán, en una segunda etapa cosmogónica denominada como «el primer mundo de las sombras» (*'âlam al-azillat al-awwal*) o bien «el primer mundo de partículas» (*'âlam al-dharr al-awwal*), se produjo la transformación de la luz informe en una luz con forma humana. 'Alî y su familia eran entonces seres luminosos o «siluetas de luz» (*ashbâh nûr*) reunidos, desde la preexistencia, alrededor del Trono divino y reflejando la luz emanada de Dios. En otras tradiciones hallamos expresiones tales como «espíritus hechos de luz» (*arwâh min nûr*) (Ibn Bâbûye, *Îlal*, bâb 130, p. 162; *id.*, *Kamâl*, II/bâb 33, n° 7, pp. 335-6) o también «sombras de luz» (*azilla nûr*) (Ibn Abî Zaynab al-Nu'mânî, *Kitâb al-ghayba*, 328; Ibn 'Ayyâsh al-Jawharî, *Muqtadab al-athar fi-l-nass 'alâ 'adad al-a'immat al-ithnâ 'ashar*, 95; Md. Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-anwâr*, XV/25, citando a al-Kulaynî). A veces estas sombras de luz son descritas como de *color verde* (Al-Majlisî, *o.c.*, XV/23 y

»La séptima Tierra se confió a un Ángel llamado Aryâkîl [...] El Trono (*al-'arsh*) se sustenta sobre una roca de esmeralda verde (*sakhra*). La roca reposa sobre las dos aletas de un Pez, el Pez nada en un Océano llamado 'Aqiyûs (¿Okeanos?) cuya profundidad es igual a la profundidad de los Cielos y de la tierra. El Mar está sobre la Tierra húmeda. La Tierra húmeda sobre el viento; el viento sobre el aire; el aire sobre la Tiniebla. La Tiniebla sobre la Gehena (Jehenna, *Jahannum*). La Gehena sobre la pleamar. La pleamar está bajo el Pez. En cuanto a lo que hay más allá, sólo Dios lo sabe⁶².»⁶³

Una vez el peregrino entra en el recinto del centro sufi (per. *khângâh*) de Mâhân, se siente inmerso en la quietud y silencio contemplativos que sólo el murmullo de las hojas de los árboles quiebra tenuemente. Pues el *khângâh* o *khânaqâh* está concebido y dibujado para ser el Paraíso terrenal, el espejo de las Almas inmateriales (*'âlam al-nufûs*)⁶⁴. El jardín interior (*bâgh*) se dibuja siguiendo la imagen arquetipo del jardín celeste (*jannât*). Pero es el plano del agua del estanque (*hayât*) el que nos descubre el secreto del relato prodigioso de Hâjî Shûstharî. El agua que brota de la fuente es un símbolo del viajero que alcanza la estación más cercana a la luz de la Esencia absoluta (*nûr-i dhât-i mutlaq*) y que comporta su extinción (*fanâ'*), pues en esta oscuridad (*zulumât, târiki*) de la pluralidad en los confines del mundo se halla el Agua de la Vida que es la Fuente de la Vida eterna (*fons vitae*; ár. *'ayn al-hayât*; per. *cheshmeh-ye zendagî*), el agua que fluye en el corazón del místico transformado, pues ella es la

24): «[Nosotros, los imâmes] estábamos junto a nuestro Señor, y fuera de nosotros nadie más, envueltos de sombras verdes». Se puede pensar que se trata de entidades luminosas de una sustancia extremadamente sutil. «Lo primero que Dios creó fue a Muhammad y a nosotros, los miembros de la familia (*ahl al-bayt*), a partir de la Luz de Su Majestad (*min nûr 'azamatihî*); después también hizo de nosotros «sombras verdes» (*fâ awqafanâ azilla khadrâ'*) situadas frente a Sí mismo, cuando todavía no habían sido creados ni el cielo ni la tierra, ni el día y la noche, ni el sol y la luna.» *Apud* M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse: Verdier, 1992, p. 82, n. 170. Véase a su vez M. M. Bar-Asher, *Scripture And Exegesis in Early Imâmî Shiism*, Leiden: Brill, 1999, pp. 136-40. En varias de sus ascensiones celestes (*mi'râj*), el Profeta alcanza el Mundo preexistencial de las Sombras (*'âlam al-azilla*) o Mundo original de las Partículas (*dharr*) y contempla en él las luces de los doce Imâmes (o las de los Catorce Inmaculados, per. *chahardeh ma'sûm*).

⁶² El Imâm es el Océano, o el Cielo del octavo clima, de lo que rodea o hay más allá de la montaña de Qâf.

⁶³ Rajab Bursî, *Mashâriq al-anwâr al-yaqîn fî haqâ'iq asrâr Amîr al-mu'minîn*, Bombay, 1303/1885-6; Beirut: Dâr al-fikr, 1384/1959. Cf. la trad. del ár. al franc. de H. Corbin, *Les Orient des lumières (Mashâriq al-anwâr)*, Lagrasse: Verdier, 1996, c. XX, pp. 114-7. Véase a su vez H. Corbin, *Itineraire d'un enseignement*, resumen de las conferencias en la «École Pratique des Hautes Études» de París (Sección de Ciencias Religiosas), 1955-1979, Teherán; París: IFRI (Bibl. Iranienne, n° 38), 1993, *Annuaire* 68-69, pp. 104-7.

⁶⁴ El Mundo de las Almas inmateriales (*'âlam al-nufûs*) es el *malakût* inferior (epifanía del *jabarût*): Mundo de los cuerpos sutiles o Mundo de las *animae humanae*. Es el *Mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*), Mundo de las Imágenes y de los acontecimientos visionarios. Suhrawardî lo llama el octavo clima (*keshvar*), el lugar de las maravillosas «ciudades de esmeralda», de la *visio smaragdina*, indicado por la luz de color verde esmeralda. Lo que esta *visio smaragdina* percibe aquí es la montaña cósmica de Qâf que limita y corona nuestro mundo terrenal, la misma por la que ascienden los peregrinos del espíritu, como por ejemplo el del *Relato del exilio occidental (Qissat al-ghurbat al-gharbiyya)* de Suhrawardî, para alcanzar la roca de esmeralda que alza ante ellos la pared translúcida de un Sinaí místico.

perennidad del viajero que subsiste para siempre por medio de Dios (*baqâ' bi-llâh*)⁶⁵. Al finalizar la prueba, quien se bañe en esta fuente (de color *verde*, según algunos autores, que se halla a la sombra del árbol de Tûbâ, en la montaña de Qâf) nunca más estará ya manchado. Pues tal como afirma el pensador *ishrâqî* Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî (m. 587/1191): «Quien ha encontrado el *sentido* de la Verdadera Realidad, ha llegado a esta Fuente.»⁶⁶ Es la culminación de la vía espiritual, que está señalada por la aparición de la luz verde.

Quizás la bóveda especular invertida de la que nos habla nuestro derviche viajero sea en realidad el reflejo de la cúpula sobre el estanque del jardín, a su vez a imagen de la montaña de Qâf⁶⁷: en sus aguas se descubre el tapiz del cielo en el que se mezcla el blanco de las nubes, el turquesa (*firuze'i*) de los azulejos vidriados y el verde de las hojas, extendiéndose como el tapiz del Universo (del Amado) sobre el agua (del corazón del místico). El agua del estanque, la «alfombra-espejo», es el propio corazón espiritual del gnóstico.

Pero al anochecer, la luna que Hâjî Shûshtarî percibe es el símbolo del propio corazón especular del místico, quizás reflejada en el agua del estanque. Pues el espejo del corazón es comparable con la luna, que refleja la luz del sol (de lo Absoluto, *al-*

⁶⁵ Más allá del límite del mundo de la multiplicidad que señala la montaña cósmica de Qâf, se halla el oasis de la Fuente de la Vida eterna, que según Suhrawardî (*'Aql-i surkh*), constituye la séptima maravilla y la última morada de la vía espiritual. Es la pradera *verde* del mundo espiritual que simboliza la fuente de las luces divinas, la unión de la Inteligencia y el Alma. Pero la Inteligencia no es el juicio que racionaliza, sino la fuente de la profecía y del aprendizaje místico de los sentidos ocultos de la profecía, la potencia que permite acceder al mundo arcangélico superior (*jabarût*), mientras que el Alma es el receptáculo de esta potencia iluminadora. Para cumplir la unión del Alma y de la Inteligencia, hay que imitar al profeta al-Khidr (al-Khadir, lit. «el Verde», «el Verdeante»), el misterioso compañero del profeta Elías, con el que a veces se le identifica, y guía iniciático de Moisés (Cor. 18:59-81) y de todos los fieles que no tienen maestro. Ciertas tendencias shî'ies lo identifican con el 12º imâm, el imâm oculto. El peregrino que vive la experiencia mística de al-Khidr, «el sabio de la Ciencia divina» que constituye el *guía* personal del sufi, atraviesa la montaña de Qâf más allá de la cual «Dios posee una esmeralda verde cuyo color se refleja a través de todo el cielo». El Agua de la Vida, agua de la inmortalidad de la que al-Khidr bebió y se volvió eterno, es el lugar donde arriba el viajero al final del *itinerarium in deum* que le conduce a la aniquilación (*fanâ'*) y la subsistencia en Dios (*baqâ'*). Cf. H. Corbin, «Le songe visionnaire en spiritualité islamique», en AA.VV., *Le Rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, 1967, p. 388; M. A. Razavi, «The Significance of the Suhrawardî's Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination», en L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, Londres: Khaniqahi Nimatullahi Publ., 1993, pp. 259-83.

⁶⁶ Suhrawardî, *'Aql-i surkh*. Véase *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohrawardî*, trad. del per. y del ár., pres. y nn. de H. Corbin, París: Fayard, 1976, p. 212.

⁶⁷ En el Sinaí místico que culmina en la cima de la montaña psicocósmica de Qâf, bóveda celeste que envuelve la totalidad del universo sensible o visible y que constituye la patria espiritual, se halla la Gran Roca (*sakhra*), clave de bóveda del sistema astronómico que constituye el norte cósmico, el *polo* místico (*qutb*), *roca de esmeralda* que comunica su reflejo a toda la montaña de Qâf. Cf. Shihâb al-Dîn Suhrawardî, *Relato del exilio occidental (Qissat al-ghurba al-gharbiyya)*, en *L'Archange empourpré, o.c.*, VIII, pp. 265-87. Una doble versión per. y ár. se halla en Suhrawardî, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. bilingüe per.-ingl. y trad. de W. M. Thackston, Jr., Costa Mesa, CA: Mazda Publ., 1999, IX, pp. 106-24.

Haqq) de modo más o menos perfecto según su posición en el espacio. La luna es el alma (*nafs*) la cual es iluminada por el espíritu puro (*rûh*), pero todavía está prisionera de lo temporal, de modo que experimenta un cambio (*talwîn*) en el nivel de su receptividad. Para comprender mejor esta idea recurrimos al shaykh ni‘matullâhî contemporáneo Shams al-Urafâ (el «sol de los gnósticos»), un sabio cuyo *khânaqâh* se halla en el ángulo nordeste del laberíntico bazar de Teherán, cuyo trasiego constante contrasta con la tranquilidad del santuario de Mâhân. Este gnóstico hace referencia⁶⁸ sin mencionarlo al tratado de Shihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî titulado *Lughât-i mûrân* (*El lenguaje de las hormigas*)⁶⁹ en el que el profeta Idrîs⁷⁰ conversa con las estrellas y los planetas. En este relato místico el peregrino se identifica con la luna (ár. *qamar*, per. *mâh*) [= *nafs*]⁷¹:

«– Idrîs: ¿Por qué la luz en ti ora es menguante y ora creciente?

– La luna: Has de saber que mi cuerpo es negro [de metal], pero liso y puro⁷²; por mí misma no poseo luz alguna⁷³. Pero cuando me hallo en oposición al sol (*shams*)⁷⁴, y en la medida misma de nuestro cara a cara, entonces una imagen de su luz aparece en este espejo que es mi cuerpo, al igual que las formas de otros cuerpos se manifiestan en los espejos. Cuando llego a la perfección del cara a cara⁷⁵, quiere decir que me he elevado del nadir de la neomenia al cenit en el que brillo con todo mi esplendor (*badariyya*, la luna llena)⁷⁶.

⁶⁸ Apud J. Rypka, «Dans l'intimité d'un mystique iranien», en Grousset; Massignon; Massé (dir.), *L'âme de l'Iran*, p. 108.

⁶⁹ Suhrawardî, *Lughât-i mûrân* (*El lenguaje de las hormigas*), c. IX. Cf. *Oeuvres philosophiques et mystiques: Oeuvres en persan* (Opera metaphysica et mystica), vol. 3, ed. de H. Corbin, Teherán; París: IFRI; A. Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n° 17), 1970, pp. 294-311; H. Corbin, *En Islam iranien, o.c.*, t. II, pp. 227 ss.

⁷⁰ El profeta Idrîs (Enoc, identificado con Hermes). Cf. *L'Archange empourpré, o.c.*, pp. 430-1.

⁷¹ La luna es la «Joya que ilumina la noche», metáfora persa clásica para designar la luna.

⁷² Símbolo del alma inferior; de ahí el color negro. Es el alma por pulir de la herrumbre.

⁷³ Siguiendo una interpretación alquímica: «La dualidad de los polos activo y pasivo de la existencia, que se manifiesta en la contraposición de Cielo y Tierra y de planetas y metales, se refleja también, dentro de cada uno de los dos grupos, en la dualidad Sol y Luna, oro y plata. El Sol, o el oro, es, en cierto modo la representación del polo activo de la existencia, mientras que la Luna, o la plata, representa el polo pasivo, la materia prima. El oro es Sol; Sol es espíritu; plata o Luna es alma.» T. Burckhardt, *Alquimia*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 72.

⁷⁴ La luna es el alma (*nafs*) y el sol el espíritu (*rûh*), o bien, respectivamente, el amante (el siervo) y el Amado (Dios). Pues: «[...] El sol es por sí mismo una fuente de luz, mientras que la luna no hace sino reflejar la luz que recibe de él. La luz lunar no es en realidad sino un reflejo de la luz solar; podría decirse, pues, que la luna, en cuanto “luminar”, no existe sino por el sol. [...] Lo que es válido del sol y la luna lo es también del corazón y el cerebro o, por decir mejor, de las facultades a las cuales corresponden esos dos órganos y que están simbolizadas por ellos, es decir, la inteligencia intuitiva y la inteligencia discursiva o racional.» Cf. R. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires: Eudeba, 1988, «Simbolismo del corazón», LXX: «Corazón y cerebro», pp. 368-77.

⁷⁵ Comienza con el estado creciente y acaba en luna llena En la concepción de Suhrawardî: «La luna tipifica la persona del místico girando en el cielo del *tawhîd*. Las fases de la luna tipifican las fases y las repeticiones del cara a cara que llevan al ser interior al estado de incandescencia. En ese momento, la Luz que lo inviste por completo se convierte en él en el Sujeto activo. La absorción (*fanâ*) en esta luz no significa un aniquilamiento del ser y de la persona del místico, sino una metamorfosis de la conciencia, transfiguración del yo ilusorio en el Yo real [...].» Cf. Corbin, *En Islam iranien, o.c.*, t. II, pp. 227-8.

⁷⁶ Según las fases de la luna: del nadir del día de la neomenia al cenit en el que la luna llena brilla con todo su esplendor (*badariyya*). Sobre el tema del espejo véase el c. X del mismo tratado.

- *Idrís*: ¿Hasta dónde llega el amor entre él y tú?
- *La luna*: Hasta el punto de que, cuando me contemplo a mí misma en el momento del encuentro, es el sol lo que veo, puesto que la imagen de la luz del sol se manifiesta en mí hasta llenarme totalmente, la extensión y el pulimento de mi cara se han unido firmemente para acoger su luz⁷⁷. Entonces, cada vez que me miro a mí misma, constato que todo es sol. ¿No has comprobado que si se sitúa un espejo frente al sol, la forma del sol aparece en él? Si por un casual el espejo tuviese ojos⁷⁸, y se mirase a sí mismo en el momento en el que se halla frente al sol, constataría que todo en él es sol, aunque él mismo sea de metal. “Yo soy el sol (*anâ-l-shams*)⁷⁹ dirá ... e [incluso]: ¡Yo soy la verdad! (*anâ-l-Haqq* = Dios)”⁸⁰ [...]»⁸¹

El maestro sufi de la orden kubrawí Najm al-Dîn Râzî (m. 654/1256), discípulo directo de Najm-i Kubrà, en su *Mirsâd al-'ibâd min al-mabdâ' ila-l-ma'âd* (*La vía de los siervos de Dios desde el principio hasta el retorno a Él*) afirma de estas luces trascendentales que se reflejan sobre la superficie espejeante del corazón:

«En cuanto a aquello que se ve bajo forma de astros, lunas y soles, se trata de las luces trascendentales que brillan sobre el corazón, según su pureza. Cuando el corazón está purificado como para poder reflejar a los astros, la luz del espíritu se refleja en él en forma de una estrella; algunas veces como una estrella en el cielo y, otras veces, sin el cielo. Cuando va acompañada con el cielo, éste representa el estado del corazón, y el tamaño de la estrella y la intensidad de su luz, la pureza del corazón para recibir la luz del espíritu. En cambio, cuando contempla la estrella sin el cielo, se trata de la imagen de la luz del corazón, o la del intelecto, o la de la fe que se refleja sobre la pureza del pecho.

Ocurre también que el *nafs* se purifica hasta tal punto que se ve como un cielo en el que el corazón se refleja como una luna. Si la luna es llena, ello significa que el corazón ha alcanzado los grados culminantes de la perfección⁸²; y si no es así aun permanece en ella impureza, en la

⁷⁷ La luna simboliza la «receptividad», la capacidad especular (*speculum*) o capacidad teofánica (*mazhariyya*) del corazón del místico. Según la gnosis shî'í el Imâm es el Sol, la Faz, el Hombre Perfecto (*al-insân al-kâmil*), la forma epifánica (*mazhar*), el que puede investir a su fiel de la Luz manifiesta en él.

⁷⁸ Es decir, si Allâh hubiera dotado a la luna de ojos. Así en el *diarium* de al-Kubrâ, el doble círculo de los dos ojos tiene un significado preponderante, pues a medida que se purifican los «cielos interiores», crece hasta mostrar el círculo del rostro al completo, y finalmente el aura de toda la «persona de luz». Las fases de aparición de este orbe de luz pasan por un crecimiento progresivo que corresponde a las fases de la luna desde el día de la neomenia. El doble círculo de luz de los ojos (o de los ojos de luz) crece a medida que avanza el itinerario místico. El crecimiento de los orbes de luz está referido a la ascensión interior del místico. Cf. H. Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid: Siruela, 2000 [1971, 1984], pp. 97-8.

⁷⁹ Suhrawardî, *Risâlat al-abrâj* (*Epístola de las torres*), o.c., § 15: «Cuando la oposición (cara a cara) de dos astros está cerca, los rayos del sol se reflejan sobre el ser [de la luna]. He aquí que su ser resplandece por completo por las luces del sol, después de haber estado ensombrecido; abrasa por los rayos del sol tras haber estado lleno de oscuridad. Entonces la luna se contempla a sí misma. No hay nada en ella que esté libre de los rayos del sol. Entonces ella exclama: “¡Yo soy el sol! (*anâ-l-shams*)”». En *L'Archange empourpré*, o.c., p. 352. Véase, en esta misma edición, los tratados VI, XI, XII y el tratado XIII, c. IX.

⁸⁰ Según la célebre expresión de Hallâj; cf. L. Massignon, *Le Dîwân d'al-Hallâj*, París, 1931, pp. 30-1.

⁸¹ Suhrawardî, *Lughât-i mûrân* (*El lenguaje de las hormigas*), c. IX. Cf. *Oeuvres philosophiques et mystiques: Oeuvres en persan* (Opera metaphysica et mystica), vol. 3, ed. de H. Corbin, Teherán; París: IFRI; A. Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n° 17), 1970, pp. 294-311; H. Corbin, *En Islam iranien*, o.c., t. II, pp. 227 ss.

⁸² En el pensamiento de Ibn al-'Arabî: «La relación entre el sol y la luna es análoga a la que va del Intelecto puro a su reflejo en la forma humana. Esto encuentra su expresión más evidente en el hecho de que la luna refleja la irradiación del sol como un espejo y que el ciclo de las lunaciones es como un desarrollo “discursivo” de esta irradiación. [...] Ibn 'Arabî compara la luna con el corazón [el órgano

misma proporción que le falta a la luna para ser llena⁸³. Cuando el espejo del corazón sea purificado por completo, se vuelve apto para recibir la luz del espíritu y tomará la imagen del sol; cuanto más perfecta sea la pureza del corazón, más será el brillo del corazón⁸⁴, hasta tal punto, que su brillo llega a ser miles de veces más intenso que el del sol exterior.

Cuando la luna y el sol son contemplados conjuntamente, el primero representa al corazón iluminado por la luz del espíritu y, el segundo, refleja al espíritu. Sin embargo, aquí todavía no han caído todos los velos; de lo contrario, la imaginación no podría vestir con la

central del alma] del “hombre único” (*al-insân al-mufrad*), que recibe la revelación (*tajallî*) de la Esencia divina (*dhât*); este corazón cambia continuamente de forma según las diferentes “verdades esenciales” (*haqaiq*) que dejan su huella en él. [...] Por esto, la forma sutil del corazón cambia sin cesar, respondiendo sucesivamente a todas las direcciones o polarizaciones espirituales, y este cambio es a la vez comparable a una pulsación y a las fases de la luna [...] en eso consiste el papel mediador propio del corazón humano». T. Burckhardt, *Clave espiritual de la astrología musulmana según Muhyudîn Ibn Arabî*, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta, 1983, pp. 37-9.

⁸³ Según las fases de la luna: del nadir del día de la neomenia al cenit en el que la luna llena brilla con todo su esplendor (*badariyya*). La luna llena en el cielo del corazón manifiesta los efectos de la iniciación que corresponden al grado de la iniciación lunar (*walâya-i qamariyya*); el sol manifiesta los de la iniciación solar o total (*walâya-i kulliyya*). Es el símbolo del proceso de plenitud especular y espiritual del corazón del místico, que como la luna se va iluminando progresivamente gracias al sol del espíritu (*rûh*). Sol, luna y astros pueden aparecer como sumergidos sea en el mar, sea en una corriente de agua o, al contrario, en agua inmóvil, a veces en un pozo. Todos los místicos reconocen ahí las luces de su «entidad espiritual» (*rûhâniyya*). Estas inmersiones en transparencia anuncian la extremada pureza del corazón, el estado del «alma pacificada» que, en el límite, permitirá que los rayos de las luces divinas aparezcan a través de todos los velos. Tal es el sentido de Cor. 53:11: «*El corazón no miente acerca de lo que vio*». Najm al-Dîn Kubrâ había escrito: «Has de saber que el alma inferior presenta un signo que permite que la contemplación la reconozca: es un gran círculo que se levanta ante ti, todo negro, como si fuera alquitrán. Luego desaparece. Más tarde, se levanta ante ti tomando el aspecto de una nube negra. Pero, poco a poco, cuando se levanta, aparece en sus bordes algo que recuerda al creciente de la nueva luna, cuando un extremo aparece a través de las nubes. Poco a poco, se convierte en un cuarto creciente. Cuando el alma ha tomado conciencia de sí hasta el punto de censurarse a sí misma, se levanta del lado de la mejilla derecha bajo el aspecto de un sol rojizo cuyo calor se siente incluso en la mejilla.» Cf. *Fawâ'ih*, § 55.

Hesiquio de Batos, para definir la *hesychia*, emplea imágenes visionarias similares a las de Najm-i Râzî: «Cuando fortificados en Cristo Jesús comenzamos a marchar con seguridad en la sobriedad, una luz se muestra ante nosotros. En primer lugar es como una lámpara que tenemos en nuestro espíritu y que nos guía en los senderos del alma; luego, es como una luna resplandeciente que desarrolla su revolución en el firmamento del corazón; finalmente, Jesús se nos aparece como un sol que irradia justicia, es decir, que se revela como otro sol a la luz enteramente pura de su contemplación. [...] No es menos imposible para el sol brillar sin luz que para el corazón purificarse de la mancha de los pensamientos de perdición sin la oración del nombre de Jesús. Si es así, como mi experiencia lo garantiza, pronunciamos ese nombre tan a menudo como respiramos. Pues él es la luz y ellos son las tinieblas.» (*Segunda centuria*, 64, 68). El obispo Teófanos, maestro de vida espiritual y gran escritor ascético del siglo pasado, se expresa así sobre el fin de la oración espiritual: «Se busca –dice– el fuego de la gracia [de Dios], que cae en el corazón [...] Dios mira el corazón». *Apud* V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona: Herder, 1982 [1944], pp. 156-7, 163.

⁸⁴ «Hablando de una de las visiones místicas del Profeta, el Corán afirma que era su *Corazón* el que veía (53:11), y Baidâwî (m. 1286) añade en su comentario que “las realidades del mundo celestial son percibidas primero por el Corazón”. Lo que se entiende aquí por Corazón, y lo que los antiguos, tanto de Oriente como de Occidente, querían decir cuando afirmaban que el Corazón es el trono del Intelecto, puede entenderse con la ayuda del comentario de Kâshânî, quien basa alguna de sus interpretaciones en las correspondencias entre los fenómenos externos y las facultades internas. La noche corresponde al alma, la luna al Corazón (que es al alma lo que el corazón orgánico es al cuerpo), y el sol al Espíritu. Así como la luna es el último destello de la luz divina en la oscuridad de la noche, así el Corazón es el último reflejo de la Luz Divina, es decir, del conocimiento directo (Gnosis, *ma'rifa*) en la oscuridad del conocimiento del alma, el cual, aún en su forma inferior, esto es, como comprensión teórica de la doctrina, es sólo mental y, por tanto, indirecto. El “Ojo del Corazón” (*'ayn al-qalb*), que corresponde al rayo de luz que une la luna con el sol, es el Intelecto (*'aql*) en el verdadero sentido de la palabra -el sentido en que se empleó *Intellectus* durante toda la Edad Media-, el órgano de la visión trascendente.» M. Lings, *Un santo sufí del siglo XX: El Shayj Ahmad al-'Alawî*, Madrid: Taurus, 1982, pp. 39-40.

imagen del sol al espíritu, pues, como hemos dicho anteriormente, *la luz del espíritu está libre de toda imagen y color*.

También hay momentos en los que uno recibe la visión del sol, de la luna y los astros reflejados en una fuente, un río, el mar, un espejo, etc.; estas son las luces trascendentales dibujadas por la imaginación y reflejadas en diferentes niveles del corazón.»⁸⁵

En la colección de cartas que Nûr al-Dîn Isfarâ'inî escribe a su discípulo 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî, podemos leer lo siguiente:

«Has escrito que al principio veías el sol, la luna y los astros; como ya ha pasado, creo que no es necesaria una explicación detallada, sólo como referencia has de saber que cuando el cielo espiritual sea despojado de las nubes del *nafs*, la esencia del espíritu podrá ser contemplada en forma de sol y, el corazón, en forma de luna, cuanto más cerca del espíritu esté el corazón, más perfecto será el círculo de esta luna. En cuanto a los astros, son símbolos de los atributos censurables y de los virtuosos, orígenes de la felicidad y de la desgracia del siervo, de la misma manera, que en este mundo, los astros en el horóscopo representan la felicidad y la desgracia de cada persona.»⁸⁶

De Suhrawardî a Shams al-Urafâ, las fases de la luna (*qamar, mâh*) tipifican el progreso de los estados espirituales del místico. Pues la luna, como el espejo (*speculum*), tiene la propiedad de reflejar la totalidad de la imagen que tiene delante, sin que la imagen habite *en* el espejo ni se vincule con la sustancia natural del espejo.

Volviendo al relato de Hâjî Shûstari, las «superficies especulares» del plano de la bóveda y el plano de la alfombra-espejo constituyen dos planos ontológicos a analizar que tendrían como horizonte liminar (*limes, hadd*) la geografía mística del reino angélico ('*âlam al-malakût*), el mundo imaginal ('*âlam al-khayâl*) o mundo de las imágenes ('*âlam al-mithâl*), mundo intermedio entre el mundo oculto ('*âlam al-ghayb*) y el mundo visible ('*âlam al-shahâda*)⁸⁷, mundo en el que suceden las visiones⁸⁸. En este sentido, el mundo imaginal representa el polo de estos dos mundos simbolizado aquí por el plano especular del agua en su doble dimensión, trascendente (como reflejo

⁸⁵ Najm al-Dîn Râzî, *Mirsâd al-'ibâd min al-mabdâ' ila-l-ma'âd*, ed. de Md. Amîn Riyâhî, Teherán, 1352 h.s./1973. Véase la trad. ingl. de H. Algar, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return (Mirsâd al-'ibâd)*, Delmar: Caravan Books, 1982. Para una trad. parcial en cast. cf. J. Nurbakhsh, *La Gnosis Sufî (Ma'âref-e Sûfiyeh)*, 2 t., Madrid: Ediciones Nur, 1998, t. I, p. 369. (El subrayado es mío).

⁸⁶ *Correspondance spirituelle échangée entre Nûroddîn Esfarâyeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336) (Mukâtabât-i 'Abd al-Rahmân Isfarâyini bâ 'Alâ' al-Dawla-yi Simnânî)*, ed., intr. y nn. de H. Landolt, Teherán; París: IFRI; A, Maisonneuve (Bibl. Iranienne, n° 21), 1972.

⁸⁷ Para la relación entre lo invisible y lo visible, entre Dios y el hombre, cf. T. Izutsu, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, reimpr., North Stratford, NH: Ayer, 1998 [1964], pp. 82-5. S. Murata; W. C. Chittick, *The Vision of Islam. The Foundations of Muslim Faith and Practice*, Londres; Nueva York: I. B. Tauris, 1996, pp. 70-80.

⁸⁸ Mullâ Muhsin Fayd Kâshânî (m. 1091/1680), el gran pensador imâmî iraní, habla de él como el mundo que «ocupa en el macrocosmo el mismo rango que la Imaginación en el microcosmo», mundo de la «materia inmaterial» «en el que se corporifican los espíritus y se espiritualizan los cuerpos».

presencial del mundo divino) e inmanente (lo fenoménico del mundo sensible), siendo dicho plano el “gozne” de conexión entre ambos.

1) El «agua inmóvil» de la que habla Shûshtarî es el reflejo de la trascendencia (*tanzîh*) de lo Absoluto (*al-Haqq*). La bóveda reflejada, como la cúpula, es la forma simbólica de la unidad y el centro, pues la cúpula es la forma arquetípica del Trono divino (*al-‘arsh*). El eje axial que va del vértice de la bóveda a su reflejo simboliza el proceso de auto-revelación del «Tesoro oculto» de Dios que aspira a darse a conocer, y se revela por medio de numerosas formas teofánicas (*mazâhir*, *majallî*) que se manifiestan de forma especular –en el relato, como «espejo inmenso» o como una «superficie de agua inmóvil»– sobre el corazón-espejo (*qalb/mir’ât*) pulido de místico, capaz de reflejar así la iluminación epifánica (*tajallî*) del mundo divino⁸⁹. Uno de los primeros místicos del islam, Hasan al-Basrî (m. 110/728), hombre docto en materia de *hadîth* y sufismo originario de Basra, que echó los cimientos de la «ciencia de los corazones» (*‘ilm al-qulûb*), compara el mundo en su relación con Dios con el reflejo que el sol proyecta en un plano de agua. Todo lo que podemos percibir de este reflejo proviene de su imagen original, pero ésta es independiente de su imagen reflejada e infinitamente superior a ésta.

El núcleo de este problema metafísico de la imagen especular se puede introducir a partir de un ejemplo extraído de la estética espiritual irania. El cosmos se estructura en una serie gradual de Presencias o Descensos que se corresponden con los diversos niveles de los seres y representan la relación entre Creador y criatura (*Haqq* y *khalq*). Cada Presencia (*hadra*) o planos del ser a partir de la Ipseidad divina es la imagen y la correspondencia (*mithâl*), el reflejo y el espejo de la inmediatamente superior, de tal modo que cada plano reproduce o imita, a la manera de un espejo y según su estructura específica, lo que existe en el inmediatamente superior. De este modo, todo lo que existe en el mundo sensible (*‘alam al-mulk*, *nâsût*) es un reflejo, una tipificación o modelo (*mithâl*) de lo que existe en el Mundo de los Espíritus (*‘alam al-arwâh*), y así sucesivamente hasta remontarnos a los primeros reflejos de la Esencia divina (*al-dhât*), por lo que todo lo que se manifiesta ante los sentidos, es uno de los rostros (*wajh*) de Dios, es decir, de los Nombres divinos.

Es lo que nos propone el plano de agua central del jardín iraní tradicional (*bâgh*), o bien el patio de la mezquita. Como exponente representativo podemos tomar el plano

⁸⁹ Cf. M. Valiuddin, *Contemplative Disciplines in Sufism*, Londres; La Haya: East-West Publ., 1980, c. II: «Cleansing of the Heart», pp. 11-29.

del estanque (*hayât*)⁹⁰ de los extensos patios rectangulares de cuatro *iwân*-es y arcadas de cerámica policromada de la mezquita del Viernes (*masjid-i-Jâmi*)⁹¹ y la mezquita Real (*masjid-i-Shâh*), las más importantes de la ciudad de Isfahân. El estanque-espejo de Darb Yalon en la ciudad de Kâshân (en la provincia de Isfahân) es otro ejemplo del sentido simbólico de la superficie del agua de color verde esmeralda del estanque reflejando la Misericordia divina (*rahma*). En la mezquita del Shâh el agua del estanque unifica la imagen de las inmensas superficies de baldosas azules (*kashî*) que la rodean; por la noche, le sucede una reunión de estrellas⁹². En apariencia, el plano del agua del estanque muestra los reflejos de la luz y el color del cielo en su superficie como espejo de las formas del mundo sensible, de la inmanencia (*tashbîh*); pero al mismo tiempo el agua, con sus leve movimiento, los unifica como epifanía del mundo manifestado, pues el agua es el símbolo del corazón-espejo del místico como receptáculo (*qâbil*) o «lugar de manifestación» (*mazhar*) de la única realidad Real (*al-Haqq*), la trascendencia (*tanzîh*)⁹³ de lo Absoluto.

En el agua del estanque también se refleja el gran *îwân* interior que da acceso, más allá del patio, a la cámara del *mîhrâb*, y que tiene, él mismo, la forma de un magno nicho de oración: prefigura el *mîhrâb* sin duda alguna, pero a su vez adquiere un sentido ontológico como símbolo del nicho interior del corazón⁹⁴. El azul del cielo y el *îwân* espejean en el agua: el mundo de las imágenes y el mundo sensible se confunden en el

⁹⁰ El sentido del lugar (*ma'kân*) del jardín iraní tradicional (*bâgh*) y del estanque (*hayât*) es el paradigma del jardín del Paraíso, cuyos planos se conciben como un *mandala*, como un reflejo total del cosmos. Cf. N. Ardalan, «The Paradise Garden Paradigm», *o.c.*, pp. 112-9.

⁹¹ El estanque del pabellón central, cuando se contempla dentro de la totalidad del patio, está configurado según la antigua iconografía de recapitulación del paraíso. Ese color de tonalidades en general azules, con su decoración de arabescos y frisos epigráficos, transforma la mezquita en *paraíso* por su belleza misma.

⁹² Sobre el sentido de la unidad en el arte iraní, cf. N. Ardalan; L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, *o.c.*; L. Bakhtiar, *Sufi, Expression of the Mystic Quest*, reimpr., Londres: Avon Publishers of Brad; Thames and Hudson, 1997 [1976].

⁹³ El mundo imaginal media entre el *tanzîh* (lit. «alejamiento», «trascendencia», lo incomparable, la abstracción; fig. «carencia en Dios de atributos humanos») y el *tashbîh* (lit. «comparación, equiparación», la inmanencia, el antropomorfismo, semejanza, lo figural; fig. «alegoría, metáfora»). El único conocimiento posible de Dios, que favorecería su representación, consiste en maridar en un movimiento de oscilación el *tanzîh* y el *tashbîh*, la trascendencia y el antropomorfismo, la abstracción y lo figural. (*Fus.*, p. 69). El escenario que acoge la experiencia de la visión en tanto que presencia (*hadrat al-basar*) está también claramente gobernado por la polaridad de *tanzîh/tashbîh*. Cf. A. Meddeb, «L'icône mentale. Interdit de représentation et iconophilie en Islam: la question du figural et de l'abstraction telle qu'elle fut pensée par Ibn 'Arabî (1165-1240)», en A. Meddeb (dir.), *Le paradoxe des représentations du divin*, París: *Dédale en Méditerranée*, n^{os} 1 & 2, Maisonneuve & Larose, otoño de 1995.

⁹⁴ El *îwân* o pórtico bajo el cual el sufí medita simboliza la Vía (*tariqa*), o el espacio de tránsito entre el mundo temporal y el mundo espiritual. Cf. L. Bakhtiar, *Sufi*, *o.c.*, p. 79. «En cierto sentido, el *mîhrâb* es la puerta de lo invisible, y el *îwân* que se levanta frente a él es su *fâz*, mientras que el pórtico de la mezquita compendia todo el santuario, pues la función de éste es precisamente la de puerta del más allá.» T. Burckhardt, *El arte del Islam*, *o.c.*, p. 120.

espejo del estanque. El plano del suelo (*takht*) une así lo de arriba (*'ulwî*) con lo de abajo (*sufli*), el *'âlam al-mithâl* (*mundus imaginalis*) con *al-mulk* (el «reino») o mundo visible (*'âlam al-shahâda*), convirtiéndose así en un símbolo profundo de la gnosis islámica⁹⁵. Se trata de una «Imagen unitiva» o *mediadora* entre el mundo de las puras realidades espirituales del universo del Misterio (*lâhût*) y el mundo visible y sensible (*nasût*) que –según la teosofía de Suhrawardî y de Ibn al-‘Arabî– hay que situar en la «presencia» o «dignidad imaginativa» (*hadrat al-khiyâl* o *hadrat al-mithâl*), el mundo de las imágenes del *malakût* inferior. Pero sumergirse en el estanque para «tocar» la imagen resultaría tan vano como romper el espejo. La superficie especular del agua es el lugar epifánico (*mazhar*), el receptáculo de las teofanías (*tajalliyât*), la forma epifánica de la presencia divina (*hadra*) en el cosmos, tanto en lo referente al conjunto del mundo exterior cuanto respecto al mundo interior –la gruta sagrada del corazón⁹⁶. Pero la imagen no se halla *allî*⁹⁷, pues si bien las formas aparecen en los espejos, no *están* sin embargo en ellos⁹⁸: las imágenes vistas en los espejos, que no son ni objetos ni ideas abstractas, cumplen dicha función mediadora o simbólica.

2) El agua fluctuante es el símbolo de la transformación del corazón (*al-qalb*) del gnóstico (*al-‘ârif*) convertido en un «espejo de aguas claras», según el dicho sufí: «El color del agua es el color de su recipiente» (al-Bistâmî, al-Junayd). El corazón-espejo del gnóstico es el *sensorum* que gracias a la presencia imaginativa (*hadrat al-khayâl*) y por medio tanto de la creatividad del corazón (*himma*), que es la imaginación teofánica del Creador actuando en el corazón del gnóstico, como por la percepción mística o

⁹⁵ Cf. N. Ardalan; L. Bakhtiar, *The Sense of Unity*, o.c., pp. 35 y 106.

⁹⁶ «Percibir todas las *formas* como formas epifánicas (*mazâhir*), es decir, percibir que son distintas al Creador y que, sin embargo, son Él -por las figuras que manifiestan y que son las hecceidades eternas [las “entidades inmutables”, *al-a'yân al-thâbita*]- es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo “lugar” no es exterior a la totalidad del Creador-criatura, sino que es el plano que corresponde específicamente a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas.» H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., p. 220.

⁹⁷ Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, o.c., t. I, pp. XXI-XXII.

⁹⁸ Según Ibn al-‘Arabî, cuando se ve una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo no ves el reflejo: «Lo mismo acontece con el espejo en nuestra realidad más inmediata: cuando ves una imagen reflejada en él, no ves el espejo aunque sepas a ciencia cierta que no distingues esa imagen, o tu imagen, más que sobre la superficie de su cuerpo. Allâh te brinda esta alegoría para su *tajallî* desde la Identidad, para que aquél al que Él mismo se ofrece, sepa que no Le ha visto. No hay otro ejemplo más próximo y explícito que el de la visión del espejo y el reflejo. Intenta esforzarte, cuando veas una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo: no lo verás nunca en absoluto. [...] La imagen visible se sitúa entre la vista del que mira y el cuerpo del espejo, interponiéndose: hasta ahí llega su conocimiento. [...] No ambiciones más ni te agobies intentando escalar por encima de este escalón, pues ahí no está Él en absoluto, y después no queda más que la nada en su estado de pura simplicidad.» *Fus.*, c. sobre Shîth (Seth). Cf. *Los engarces de la sabiduría* (*Fusus al-hikam*), trad. cast. de A. M. Maanán, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 19-20; H. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., p. 253.

«gusto íntimo» (*dhawq*), la visión interior (*basîra*), puede desvelar las realidades divinas invisibles al intelecto y a la simple visión ocular. El corazón-espejo es el centro sutil de luz (*latîfa nûrâniyya*) que media en esta bipolaridad entre los misterios de lo oculto y las manifestaciones o formas epifánicas (*mazâhir*). La «alfombra-espejo» (*qâlî-ye âyene*) del relato visionario es la imagen simbólica resultante del sueño visionario y del fruto de la contemplación (*mushâhada*)⁹⁹ y visualización (*ru'ya*) de los misterios divinos por medio de la visión interior (*basîra*).

3. El Trono celeste que desciende a lo humano

Como Dios se conoce a sí mismo y es conociéndose como ha conocido al mundo, lo ha producido *ad extra* a su imagen. Así el mundo es para Él un espejo en el que ve su propia imagen. El corazón del gnóstico es el ojo, el órgano a través del cual Dios se conoce a sí mismo. Por ello, aquel que se conoce a sí mismo con este conocimiento, es decir, que sabe que su «alma» (*nafs*) es la realidad del Ser real manifestándose en esa forma, *ése* conoce a su Señor, según el conocido *hadîth* o tradición profética: «*Quien se conoce a sí mismo* [es decir, quien conoce a su alma] *conoce a su Señor...*»¹⁰⁰ El 'ayn («ojo», «fuente») es el ojo lumínico del alma que los sufíes fundían ontológicamente con la fuente del manantial autónomo y con la mismidad del contemplativo. Las aguas cambiantes de la alfaguara multiplican indefinidamente, por su movimiento continuo, la imagen especular que en ella se refleja, así como el *qalb* o corazón incoloro se tiñe por medio del «cambio perpetuo» que los estados transitorios (*ahwâl*) y las luces de la presencia o contemplación (*mushâhada*) generan en el espejo del alma del siervo. La imagen simbólica de la transformación de los estados del corazón la hallamos plasmada en la arquitectura simbólica del jardín iraní, tal como se aprecia en el agua ondeante de las fuentes del jardín de Fîn (*Bâgh-i Fîn*) en la ciudad de Kâshân (Irán, s. XVI). La fluctuación y la metamorfosis de las imágenes simbolizan los Nombres (*asmâ')* y Atributos (*sifât*) de Dios en manifestación continua sobre las aguas transparentes del espejo del alma. El agua diáfana y quieta del estanque del patio de la mezquita simboliza en cambio la permanencia de la Unidad (*tawhîd*) de lo Absoluto al unificar los reflejos del mundo de los fenómenos. Puesto que para Ibn al-'Arabî: «*Al-haqq* (lo Real, la Verdad) se manifiesta a sí misma a través de cada forma o imagen, pero no se

⁹⁹ Para la definición de este término clave de nuestro análisis, véase Nurbakhsh, *La Gnosis Sufi (Ma'âref-e Sûfiyeh)*, o.c., t. I, c. XIX, pp. 349-75.

¹⁰⁰ Cf. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., pp. 190 ss. (El subrayado es mío).

limita a ninguna. Las formas de la manifestación están constantemente cambiando.»¹⁰¹ Tener la ciencia del corazón (*ma'rifa qalbiyya*), es decir, aquellos que poseen el órgano psico-espiritual que la filosofía mística designa como «corazón» (*ashâb al-qulûb*), motivo que aparece también en la obra de los imâmes, es conocer el *taqlîb* (metamorfosis, permutación, retorno) del Ser divino metamorfoseándose en las formas y figuras teofánicas (*mazâhir*). Así el gnóstico, a través de sí mismo, conoce el Sí divino. Por las propias metamorfosis que se realizan en su alma, el gnóstico conoce las metamorfosis del Sí divino (*dhât al-Haqq*) en las formas epifánicas.

Según Ibn al-‘Arabî, el gnóstico (‘*ârîf*), como Hombre Perfecto (*al-insân al-kâmil*), es la sede de la conciencia divina de Dios y Dios es la sede y la esencia de la conciencia del gnóstico. El objetivo último de conocimiento del corazón es la Forma del Verdadero (*sûrat al-Haqq*). La potencia o poder del corazón (*al-hikma*), la aspiración espiritual (*himma*) y el dominio de las energías espirituales dirigidas hacia Dios (*al-Haqq*), es un poder o energía secreta (*quwwa khafiyya*) que percibe las Realidades divinas por un conocimiento hierofánico (*idrâk wâdih jalî*), sin mezcla de ninguna clase, pues el corazón contiene incluso la Compasión divina (*Rahma*). Cuando el velo (*hijâb*) se alza, en el estado de develamiento (*kashf*), el corazón del gnóstico es como un espejo en el que se refleja la forma microcósmica del Ser divino: «[...] Gracias a la Imaginación activa, el *corazón* del gnóstico proyecta lo que se encuentra reflejado en él (aquello de lo que él es espejo), y el objeto sobre el que así concentra su fuerza creadora, su meditación imaginadora, hace su *aparición* en tanto realidad exterior, extramental. [...] Si el corazón es el espejo en el que el Ser divino manifiesta su forma según la capacidad de ese corazón, la Imagen que éste proyecta es, a su vez, la exteriorización, la “objetivación” de esa Imagen. Ahí encontramos la confirmación de que el corazón del gnóstico es el “ojo” por el que Dios se revela a sí mismo.»¹⁰²

Ibn al-‘Arabî compare el corazón con el templo de la Ka‘ba haciendo de ella la «casa más noble en el hombre de fe»¹⁰³. También afirma que el corazón es el Trono de Dios (*al-‘arsh*) en el microcosmo, aludiendo aquí al *hadîth qudsî* (tradiciones del Profeta en las cuales Dios mismo habla en primera persona) frecuentemente citado por los sufíes: «*Ni la tierra ni el cielo pueden contenerMe, mas Me contiene el corazón de*

¹⁰¹ M. A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1994, c. 4, «Ibn ‘Arabî’s Garden among The Flames: The Heart Receptive of Every Form», p. 91.

¹⁰² Cf. Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., II/7-8, pp. 256 ss., pp. 259-60.

¹⁰³ Ibn al-‘Arabî, *Fut.* III.250.24. *Apud* W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 107.

Mi siervo creyente»: Pues si a nivel macrocósmico «*el Clemente está instalado en el Trono*» (Cor. 20:5), a nivel microcósmico el propio corazón contiene la Compasión divina (*Rahma*). La experiencia interior como búsqueda está representada por las vueltas rituales alrededor del templo del «corazón», es decir, alrededor del misterio de la Esencia divina. El Trono es el corazón del ser (*qalb al-wujûd*), pues «el Templo que me contiene es tu corazón». El secreto del Templo es el misterio del corazón:

«El corazón (*qalb*) es Su Trono y no está delimitado¹⁰⁴ por ningún atributo en concreto. Por el contrario, comporta el conjunto de todos los nombres y atributos divinos, lo mismo que el Misericordioso posee los nombres más hermosos (Cor. 17:110)»¹⁰⁵

En el santuario de Mâhân corresponde al reflejo de la bóveda de la cúpula (arquetipo del Trono divino, el cielo del macrocosmo) sobre el plano del agua del estanque o sobre la superficie *imaginal* de la «alfombra-espejo» (el corazón como microcosmo, la Ka‘ba interior). El corazón (*qalb*), como órgano sutil, es el *polo* y el *centro* de este vínculo imaginal entre el Trono divino y el hombre. Recordemos, a este propósito, las bellas palabras de Md. b. ‘Alî al-Hakîm al-Tirmidhî (m. 318/930):

«Dios compara el corazón del creyente con un [recipiente de] “vidrio” (Cor. 24:35)¹⁰⁶ [...] y lo compara, a causa de su luz y de la luminosidad de su brillo sin fuego, con el astro [...] que ilumina los habitantes de la tierra, a partir de los cielos, sin fuego.

Él ha dicho: “*El vidrio parece un astro rutilante*”. Al igual que la lámpara está suspendida en el aire con una cuerda y de la misma forma el astro está suspendido en el cielo, el corazón está suspendido en el cielo, el cielo del Trono, y su cuerda es la fe, es decir la proclamación de esta fe.»

»En lo que se refiere al olivo, toma su origen y su germen en el árbol de Tûbâ que se halla en el Paraíso. [...] Al igual que el aceite de la lámpara viene del olivo, también el aceite del corazón proviene del árbol de la Unidad que Dios menciona en el Corán calificándolo de excelente (*tayyiba*). [...] Sus raíces están firmes en el corazón del creyente y sus ramas más elevadas están en el cielo que es el Trono.»¹⁰⁷

¹⁰⁴ La capacidad infinita del corazón se sitúa más allá de toda delimitación (*taqyîd*).

¹⁰⁵ Ibn al-‘Arabî, *Fut.* III.129.17.

¹⁰⁶ Según el célebre versículo de la Luz (24:35): «*Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es a semejanza de una hornacina en la que hay una candileja, la candileja está en un recipiente de vidrio que parece un astro rutilante. Se enciende gracias a un árbol bendito, un olivo, ni oriental ni occidental, cuyo aceite casi reluce aunque no le toque el fuego. Luz sobre luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz, y Dios moldea sus parábolas para los hombres. Dios es omnisciente de toda cosa.*» La interpretación sufi considera que la fe recibida por el creyente en su pecho (hornacina) encierra al corazón (recipiente de vidrio) gracias a la revelación del Corán (candileja). Véase, entre otras, la exégesis del excepcional maestro espiritual Abû Hâmid Md. al-Ghazâlî en su obra *El nicho de las luces [interiores]* (*Mishkât al-anwâr*), El Cairo, 1325 /1907. Aquí, la «Hornacina de luces», la lámpara interior, manifiesta una luz de la profecía o bien el espíritu de aquel que ve, la cualidad iniciática del shaykh, y el vidrio, la luz de Muhammad. Ibn ‘Abbâs afirma que el símbolo de la luz de Muhammad significa que la hornacina, el vidrio, el espíritu, es el *corazón* del creyente, y la lámpara es la *luz* de Muhammad.

¹⁰⁷ Cf. G. Gobillot, «Édition de Tirmidhî: Le livre de la profondeur des choses», *Annales Islamologiques* 28, El Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale (1994), pp. 1-83; *id.*, *Le livre de la profondeur des choses (Ghawr al-umûr)*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, pp. 248-50.

Por ello al-Kubrâ dice a partir de su propia experiencia interior:

«Hay luces que suben y luces que bajan. Las que suben son las del corazón; las que bajan, las del Trono. El ser creado es el velo entre el Trono y el corazón. Cuando este velo se rompe y en el corazón se abre una puerta hacia el Trono, lo semejante se precipita hacia su semejante. La luz sube hacia la luz, y la luz desciende sobre la luz, y es *luz sobre luz* (Cor. 24:35).»¹⁰⁸

Pues, tal como enseña ‘Abd al-Karîm al-Jîlî (m. 805/1403): «El suelo del octavo Paraíso¹⁰⁹ es el techo del Trono de Dios»¹¹⁰. Si, según la arquitectura simbólica, la cúpula del santuario de Mâhân representaría, en relación a los cielos astronómicos, el *locus* del Trono divino (*‘arsh*, el Cielo supremo)¹¹¹, la cúpula de la Esfera de las Esferas (*falak al-aflâk*), que es también el Trono que envuelve los siete Cielos, incluido el Firmamento (*kursî*, el Cielo de los Fijos)¹¹²; el corazón del gnóstico, simbolizado en el relato de Hâjî Shûstârî por la imágenes de la «bóveda invertida», la «superficie de agua inmóvil» y la «alfombra-espejo», es el lugar de la presencia divina (*hadra*), su receptáculo epifánico (*tajallî*). El Trono divino es la síntesis de todo el cosmos. El Trono tiene su contrapartida microcósmica en el corazón del hombre dado que todo cuanto existe en el plano macrocósmico tiene su homólogo en el plano del hombre. Pues si bien un *hadîth* dice que: “*El techo del paraíso es el Trono del Misericordioso*”, también otro *hadîth* establece que: “*El corazón del creyente es el Trono de Dios*», el

¹⁰⁸ *Fawâ’ih*, § 62.

¹⁰⁹ «...Los niveles del paraíso son ocho, aunque el octavo es el que le corresponde al Profeta y a los doce imâmes. Es el “paraíso de la morada eterna” (53:15) o el “jardín del Edén” (18:30 y otras), que radica en el octavo Cielo que se denomina *Loto del límite* (53:14). Como el octavo Cielo es el nivel que le corresponde al Alma sacrosanta del mundo, en el que el alma del hombre es su brote verdeante, y como el alma del mundo es el “lugar” del conocimiento, tiene múltiples ramificaciones. Es el árbol y es el loto, que se llama *Loto del límite*, se encuentra allí. Allí se encuentra también el “paraíso de la morada eterna”, el que pertenece a los profetas. El “techo” de este paraíso es el Trono, como expresa un *hadîth*: “El techo del paraíso es el Trono del Misericordioso”.» Shaykh Md. Karîm-Khân al-Kirmânî (m. 1288/1870), *Kitâb Irshâd al-‘awâmm* («Directorio espiritual para uso de los fieles»), Kirmân 1354 h., vol. I, II parte. *Apud* Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste, o.c.*, p. 254.

¹¹⁰ *Al-Insân al-kâmil*, El Cairo: Muhammad ‘Alî Sabîh, 1375 h./1956. Cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Londres: Curzon Press, 1994 [1921], p. 136.

¹¹¹ ‘Abd al-Karîm al-Jîlî define así el Trono: «Sabe que el Trono es, en verdad, la epifanía (*mazhar*) de la sublimidad (divina) y el lugar donde Él se teofaniza, así como la determinación de la Esencia. Al Trono se le ha llamado también el cuerpo (determinación) de la presencia divina (*hadra*) y su espacio (*makân*), pero es un espacio exento de las seis direcciones espaciales (espacio sutil), así pues un espacio epifánico supremo y un lugar puro y santo. Este Trono comprende todos los diferentes géneros de seres, por lo que es, en relación al ser absoluto, lo que el cuerpo en relación al ser humano (lo mismo que el cuerpo es la epifanía del espíritu, el Trono es la epifanía del ser absoluto).» *Al-Insân al-kâmil, o.c.*, pp. 6-7.

¹¹² Cf. D. Shayegan, *Hindouisme et soufisme. Une lecture du «Confluent des Deux Océans», le «Majma‘ al-Bahrayn» de Dârâ Shokûh*, 2ª ed., París: Albin Michel, 1997 [1979], pp. 61-5.

receptáculo de la misericordia divina. Por ello Shams al-Dîn Md. Lâhijî (m. 912/1506-7) dice:

«Al igual que en el mundo exterior el Trono es la epifanía del nombre de la Misericordia (*rahma*), en el mundo interior el corazón es su epifanía [...] A cada Sopló, a cada Respiro misericordioso (*nafas al-rahmân*), Dios se manifiesta en una nueva teofanía en el corazón del creyente»¹¹³.

Las irradiaciones teofánicas de los atributos misericordiosos son más intensos en el corazón que en el Trono, pues el corazón constituye un intermundo entre el mundo sensible (*mulk*) y el mundo del misterio (*lâhût*). El corazón del hombre, al igual que el Trono flotando sobre las aguas cosmogónicas, están siempre en movimiento (la fluctuación *-taqallub-* del *qalb*); son los «lugares epifánicos» en donde se derrama sin interrupción el influjo del ser, como el agua fluyendo en el río. Por ello el *shaykh* Mahmûd Shabistarî (m. 720/1320) afirma en un verso de su poema místico titulado la *Rosaleda del Misterio (Gulshan-i râz)*: «Has de saber que el corazón es “el Trono de Dios sobre el agua”»¹¹⁴. Este movimiento perpetuo, que se traduce en términos de renovación por la frecuencia de las teofanías a cada instante y que hace que el instante de la desaparición coincida de forma inmediata con el instante de la aparición de lo semejante, aparece gracias al Amor de la auto-revelación divina. El corazón del hombre es el centro del Trono, pues él es como el punto, mientras que el Trono es la periferia, y la relación del corazón con el Trono es la relación del centro con la periferia, y por ello se dice que «*el corazón del creyente es el Trono de la Misericordia*».

Según Ibn al-‘Arabî, conocer al Ser divino por medio de la visión intuitiva (*shuhûd*) es percibirlo en la forma en que lo muestra (*mazhar*) cada una de sus teofanías (*tajalliyât ilâhiyya*). El sentido imaginal (*mithâl*) y la energía espiritual del místico (*himma*) permiten la presencia permanente de lo divino en el corazón del hombre como lugar de manifestación (*mazhar*), puesto que, tal como nos exhorta Ibn al-‘Arabî: «Busca en tu interior (*bâtin*), pues el Paraíso se halla dentro de uno mismo»¹¹⁵.

4. El ojo en el espejo de la Nada

¹¹³ Shams al-Dîn Md. Lâhijî, *Mafâtih*, p. 169.

¹¹⁴ Cf. Mahmûd Shabistarî, *Gulshan-i râz, surûda-yi Shaykh Mahmûd Shabistarî, bâ kashf al-abyât wa arjâ‘ ba dah sharh-i châpî wa farhang-i Gulshan-i râz*, ed. de A. Mujâhid; M. Kiyânî, Teherán, 1371 h.s./1992. Véase la trad. franc.: *La Rosaie du Mystère (Golshan-e Raz)* suivi du *Commentaire* de Lâhijî (*Mafâtih ul-a‘jâz fî sharh-e Golshan-e Raz*), trad. del per., pres. y nn. de J. Mortazavî y E. de Vitray-Meyerovitch, París: Sindbad, 1991, p. 76.

¹¹⁵ *Apud* Ardalan; Bakhtiar, *The Sense of Unity*, o.c., p. 35.

En el Islam, de los muchos mundos de la Realidad, sólo el más elevado, el mundo de la Esencia Divina (*'alam al-dhât*), es absolutamente Real. Los otros mundos son un reflejo múltiple en el espejo del no ser. Ésta es la única imagen que puede transmitir hasta cierto punto el aspecto inefable de la Verdad, pues la transición de la Unidad a la multiplicidad es un misterio fundamental que ningún lenguaje o pensamiento humano puede esperar expresar adecuada y plenamente. Desde un punto de vista negativo, se puede decir que cada mundo más bajo es la «sombra» (*zill*) del que está por encima de él, y que cada sombra es más pálida y está más alejada de la Realidad Absoluta a medida que se desciende desde el mundo de la Esencia, a través de las esferas intermedias, hasta el de la existencia terrenal, el más bajo en esta jerarquía. El mundo puede considerarse, así, como *la sombra de Dios*. Por ello Mahmûd Shabistarî afirma en su *Rosaleda del Misterio* (*Gulshan-i râz*) que al final del itinerario del alma hacia Dios, el viajero espiritual descubre que «Todo está en el todo»:

El No-ser es el espejo del Ser absoluto [...] allí se refleja el “Tesoro oculto”¹¹⁶. [...] El No-ser es el espejo, el mundo el reflejo, y el hombre el ojo reflejado de la persona invisible. Tú eres este ojo reflejado y Él, la luz del ojo. En este ojo, Su ojo ve Su propio ojo. [...] Cuando te sumerges en los abismos de este misterio, Él es a la vez el que ve, el ojo que ve, y lo que ve¹¹⁷. [...] Sabe que el mundo entero es un espejo. En cada átomo se esconden cien soles resplandecientes. Del corazón partido por una sola gota de agua, emergen cien océanos puros. [...] Un universo se oculta en un grano de mijo [...] y en la pupila del ojo, un cielo. Por pequeño que sea el grano del corazón, el Señor de los dos mundos hace de él Su morada.

Si mi corazón nace de su reflejo
o si el reflejo de mi corazón se ve sobre este rostro,
si mi corazón está en Su rostro, o este lunar¹¹⁸ en mi corazón:
este secreto misterioso me resulta oculto.
Si mi corazón es el reflejo de este lunar¹¹⁹,

¹¹⁶ Según la conocida frase del Profeta del *hadîth qudsî* inspirado por Dios: «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por ello, creé las criaturas con el fin de ser conocido por ellas.»

¹¹⁷ Corresponde a la expresión de Maestro Eckhart: «El ojo con el que veo a Dios, es el mismo ojo con el cual me ve Dios; mi ojo y el de Dios son un solo ojo y una sola visión y un solo conocer y un solo amar.» *Predigt 12: Qui audit me*. Así afirma el 1^{er} imâm, Abu-l-Hasan ‘Alî b. Abî Tâlib: «Nosotros somos el *a'râf*; Dios no es cognoscible si no es a través de nuestro conocimiento», es decir, si no es por medio de los Imâmes o de los Catorce Inmaculados (*ma'sûm*). Cf. H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, París: Flammarion, 1983, pp. 237-310.

¹¹⁸ El «lunar negro», el «reflejo negro», significa el punto de la Unidad –la ipseidad oculta–, simple en sí misma pero que todo lo abarca.

¹¹⁹ Shams al-Dîn Md. Lâhijî comenta de estos versos del poema de Shabistarî: «El corazón del hombre es un lugar de la manifestación divina y se convierte, según su capacidad, en el espejo de los

¿por qué sus “estados” son tan diversos?¹²⁰

Alejados de todo color y de todo perfume
ellos se lavan en el vino purificado¹²¹
todos los tintes, negros, verdes o azules,
beben de una misma copa de este vino puro¹²²
por ello los sufíes¹²³ se hacen puros y sin atributos¹²⁴

Y a su vez el *shaykh ni ‘matullâhî* Shams al-Urafâ:

«El reflejo del Ser [absoluto de Dios] brilla en la Nada [del universo creado] como en un espejo [...] Lo mismo brilla con mil resplandores una capa de agua [el corazón del gnóstico] en la que se reflejan los rayos del sol [el espíritu *-rûh-* de Dios]. Pero si el astro desaparece en el horizonte o se cubre de nubes, todo fulgor se extingue, pues su existencia depende del sol, mientras que éste no depende de la capa de agua ni del reflejo. La capa de agua es el espejo del sol, al igual que la nada es el espejo del Ser absoluto, y las imágenes que se forman en la superficie del agua muestran el universo de la creación.

»El Universo es una imagen del Ser absoluto, es decir, de Dios, imagen reflejada por el espejo de la nada; y el hombre es un ojo sobre esta imagen. Si nos miramos en el vidrio, podemos percibir nuestra imagen minúscula reflejada en nuestra pupila: de igual forma, el hombre, que es ese ojo, refleja a Dios. El hombre lleva en su corazón el reflejo de Dios, el reflejo de la Belleza infinita.»¹²⁵

El contenido de la visión espiritual depende siempre de la naturaleza del sujeto conocedor y esta naturaleza es *insondable*; el sujeto no puede comprenderse a sí mismo. No obstante puede ser conocido a fondo si es contemplado, como lo expresa Ibn al-‘Arabî «en el espejo de Dios». En este caso no es ya el ser íntimo del hombre, su «corazón» o su conciencia puramente receptiva, que representa el espejo de las cualidades divinas, sino que es el propio Dios el espejo en el que se hace visible la forma esencial del hombre, pues la esencialidad divina es el «yo» puro que todo lo conoce sin convertirse jamás en objeto del conocimiento humano, de modo que en este sentido es comparable a un espejo que refleja los rasgos del observador y justamente por

atributos divinos infinitos. Lo que Shabistarî llama el grano del corazón, es una gota de sangre negra que se esconde en su cavidad; es el principio de la vida y por este medio llega a todos los órganos. Es el lugar de la epifanía a pesar de su minúscula dimensión. Nada puede contener esta gota salvo el corazón humano. Tal como dice el *hadîth qudsî*: “*Mi cielo y Mi tierra no pueden contener Me pero el corazón de Mi siervo sí Me contiene*”». Shams al-Dîn Md. Lâhîjî, *Mafâtîh*, § 44.

¹²⁰ El punto de la Unidad es fijo y estable, pero el corazón está sujeto a constantes cambios de emoción (*taqallub, talwîn*), iluminado por las epifanías divinas y oscurecido por el velo de la pluralidad, bien en la mezquita espiritual o bien en la sinagoga formal, bien sea sumergido en el infierno de las afecciones carnales o bien elevado hasta el cielo de las emociones espirituales.

¹²¹ Los sufíes que frecuentan la «taberna» (*kharabat*) de la Unidad (pura Unidad, no diferenciada ni calificada) del Amado.

¹²² El vino es el símbolo de la embriaguez espiritual, del amor divino y del éxtasis.

¹²³ La dualidad ya no existe para el sufí que alcanza el último estado, la «unión» absoluta en la que toda dualidad desaparece.

¹²⁴ *La Roseira du Mystère (Gulshan-i râz)*, o.c., pp. 32-3, 77, 81.

¹²⁵ *Apud* J. Rypka, o.c., p. 105.

eso queda invisible él mismo. Es imposible, dice Ibn al-‘Arabî, que un hombre que se observa en el espejo, aunque sepa que sólo se puede ver gracias al espejo, perciba simultáneamente el cuerpo de éste. Esto es un símbolo de la más alta visión espiritual que pueda alcanzar el hombre, es decir: *reconocerse a sí mismo en Dios*.

Pues –tal como sostiene Ibn al-‘Arabî– Dios (*al-Haqq*) es *tu* espejo, es decir, el espejo en el que te contemplas (*al-nafs, anima*), y tú eres *Su* espejo, es decir, el espejo en que Él contempla sus Nombres divinos¹²⁶. El hombre, pues, es el espejo de Dios. Pero, desde otro punto de vista más secreto, Dios es el espejo del hombre. De ahí que se diga que «*Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor*». Por ello, el Shaykh al-Akbar escribe en sus *Futûhât*: «Si amas a un ser por su belleza, no amas sino a Dios, pues él es el ser bello. Así, en todos sus aspectos, el objeto del amor es únicamente Dios. Además, como Dios se conoce a sí mismo y es conociéndose como ha conocido al mundo, lo ha producido *ad extra* a su imagen. Así el mundo es para él un espejo en el que ve su propia imagen, y por eso Dios no se ama más que a sí mismo, de forma que si declara: Dios os amará (Cor. 3:29), es en realidad a sí mismo a quien ama»¹²⁷. Para Ibn al-‘Arabî, Dios es el espejo en el que se hace visible la forma esencial del hombre, que le permite *reconocerse a sí mismo en Dios*: Pues: «Ninguna teofanía (*tajallî*) es posible salvo en la forma que corresponde a la predisposición del sujeto al que se muestra (*mutajallà lahu*). El sujeto que recibe la teofanía no ve más que su propia forma sabiendo siempre que es únicamente en esta forma, como espejo divino, como puede ver la Forma de la teofanía, y en esta teofanía conocer su propia forma. No ve a Dios en su esencia; tal como en la respuesta dada a Moisés: “*Lan tarâni*, No me verás” [Cor. 7:139]¹²⁸. Lo mismo sucede con el espejo material: cuando contemplas en él tu forma,

¹²⁶ *Fus.* I, pp. 60-2, 65 [19-20, 23].

¹²⁷ *Fut.* II, p. 326 *in fine*.

¹²⁸ Él es el exteriormente Evidente (*tashbîh = via eminentiae*, Su inmanencia, semejanza, el antropomorfismo) y el interiormente Oculto (*tanzîh = via negationis*, Su suficiencia y trascendencia absolutas, la abstracción): por ello decimos de Él *huwa lâ huwa* («Él y no Él»), para designar a la vez su «presencia-ausencia». De no ser por la mediación y la significación teofánica del espejo, «Él» (*huwa*), pronombre del Ausente, permanecería como el *Deus absconditus*, el Dios trascendente (*tanzîh*), el «Tesoro oculto» que aspira a revelarse. El *tanzîh* nos enseña que «la vista no puede enjuiciarLo ni siquiera al contemplarLo, puesto que la mirada se encuentra en la estancia de la perplejidad (*hayra*) [y de la incapacidad (*‘ayâz*)]». *Kitâb al-jalâl wa-l-jamâl*, ms. Berlín 2, fol. 66; *Rasâ’il*, I, p. 7. Pero, nuestra impotencia no deriva de nuestra separación respecto a Dios, sino al contrario, de estar inmersos en Él, por lo que añade que ver su Gloria es no verla, ya que «la incapacidad para percibir es la propia percepción» (*ib.*). Sucede como la vista humana que no puede percibir el aire ni el color del aire, o la pura transparencia, por su identidad con la percepción, ya que, «de percibirse la transparencia, la vista sería el mismo objeto contemplado (*al-basar al-mubsar*)» (*ib.*). Lo mismo sucede al contemplar un espejo, cuyas formas se perciben inmateriales y desligadas de la materia de manera similar a lo que sucede con el conocimiento sobre Dios. Pero frente a la Majestad y *tanzîh* de la aleya «*La vista humana no Le alcanza*» (Cor. 6:103), proclamando la imposibilidad de ver a Dios, la teofanía se muestra compasiva en aleyas

no ves el espejo, aunque sepas perfectamente que no ves las formas y tu propia forma más que *en* ese espejo; no puedes mirar a la vez la imagen que aparece en el espejo y el espejo en sí. Ibn al-‘Arabî emplea esta comparación: Dios (*al-Haqq*) es *tu* espejo, es decir, el espejo en el que te contemplas (*nafs, anima*), y tú eres *su* espejo, es decir, el espejo en el que él contempla sus Nombres divinos. No es posible que el Divino incondicionado se epifanice en tanto que incondicionado, puesto que tal *tajallî* volatizaría el ser al que se mostrara (*mutajallà lahu*); ni existencia determinada, ni aptitud o predisposición condicionada por una hecceidad determinada podrían subsistir para ese ser. Hay incompatibilidad, contradicción entre los dos términos»¹²⁹.

Pues la «alfombra-espejo» es el corazón pulido y transparente del gnóstico capaz de reflejar las manifestaciones divinas, aquí simbolizadas por los diferentes colores de que la alfombra se compone. Pero a su vez, la «alfombra-espejo» no es sino una transaparición de la presencia reverberante de las epifanías divinas sobre las aguas fluctuantes del alma del místico. La «alfombra-espejo» no *existe* en sí sino como reflejo de la bóveda, símbolo del mundo de la Divinidad incognoscible, el «límite impenetrable». Reciprocidad de relaciones, dos espejos frente a frente reflejando la misma imagen: espejo epifánico y oración de Dios determinados por la forma del hombre, espejo y oración del hombre determinados por la Forma de Dios¹³⁰.

«La *oración de Dios* es su aspiración a manifestarse, a verse en un espejo, pero en un espejo que también a su vez le ve (el fiel cuyo Señor él es, aquel al que inviste con alguno de sus Nombres). La *oración del hombre* realiza esta aspiración; el orante, al convertirse en el espejo de esa Forma, ve la “Forma de Dios” (*sûrat al-Haqq*) en el santuario más íntimo de sí mismo. Pero jamás la vería si su propia visión no fuera *oración de Dios (salât al-Haqq)* que es la aspiración teofánica del *Deus absconditus*.»¹³¹ La oración de Dios es la revelación, la epifanía del ser humano como su espejo. Recíprocamente, la oración del hombre consiste en «crear», es decir, en reflejar y manifestar al Dios al que contempla en el espejo de su Sí, porque él mismo es ese espejo. Según el gran místico murciano, cuando se ve una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo no ves el reflejo:

como «Ese día, unos rostros brillarán, contemplando a su Señor» (Cor. 75:22-23), en la que Dios «desciende en su Belleza (*nazala subhâna-hu fi jamâli-hi*) exponiéndose ante nosotros para que podamos percibirlo con nuestra vista» (*id., Rasâ’il*, I, p. 8).

¹²⁹ Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., pp. 312-3.

¹³⁰ *Ib.*, p. 313.

¹³¹ *Id.*, p. 302.

«El *tajallî* de la Identidad, la proyección de Su presencia permanente, se verifica bajo la imagen de la predisposición de a quien se muestra [...] Sucede entonces que *aquél al que Se evidencia, no ve sino su propia imagen en el espejo del Verdadero (mir'ât al-Haqq), y no ve al Verdadero, —y no le es posible verLe, aun sabiendo que no ha visto su imagen sino en Él*¹³²—. Lo mismo acontece con el espejo en nuestra realidad más inmediata: *cuando ves una imagen*¹³³ *reflejada en él, no ves el espejo* aunque sepas a ciencia cierta que no distingues esa imagen, o tu imagen, más que sobre la superficie de su cuerpo. Allâh te brinda esta alegoría para su *tajallî* desde la Identidad, para que aquél al que Él mismo se ofrece, sepa que no Le ha visto. No hay otro ejemplo más próximo y explícito que el de la visión del espejo y el reflejo. *Intenta esforzarte, cuando veas una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo: no lo verás nunca en absoluto.* Hay quienes han advertido este asunto relativo a las imágenes en los espejos y han afirmado que *la imagen visible se sitúa entre la vista del que mira y el cuerpo del espejo*, interponiéndose: hasta ahí llega su conocimiento. [...] Si has comprobado y saboreado esto, has alcanzado la meta máxima¹³⁴ tras la que no hay otra razón en la criatura. No ambiciones más ni te agobies intentando escalar por encima de este escalón, pues ahí no está Él en absoluto, y después no queda más que la nada en su estado de pura simplicidad¹³⁵.

—Él es tu espejo para tu visión de ti mismo, y tú eres Su espejo en el cual Él ve Sus Nombres y la manifestación de Sus funciones predicativas¹³⁶ que no son otras que su Ser¹³⁷.»¹³⁸

La Esencia divina (*al-dhât*) se descubre sólo en la forma requerida por la «predisposición» (*isti'dâd*) del lugar en que se produce la manifestación (*tajallî*)¹³⁹. Así, el lugar de la manifestación divina no ve nada más que su propia forma reflejada en el espejo de lo Absoluto. No ve el espejo, símbolo de lo Absoluto en sí. Algo similar sucede a un hombre que se mira en un espejo, en el mundo empírico. Cuando miras formas o tu propia forma en un espejo, no ves el espejo en sí, aunque sepas perfectamente que estás viendo esas formas o tu propia forma en el espejo. No puede haber un símbolo más cercano que éste (la relación entre) la contemplación (por parte del hombre) y la manifestación (por parte de Dios). Respecto a las imágenes reflejadas en el espejo, la forma que se ve en él se interpone entre la vista de la persona que mira y el propio espejo. Las formas o imágenes de las cosas en un espejo, precisamente por ser visibles, se interponen entre nuestra vista y el espejo, actuando a modo de velo que oculta el espejo a nuestros ojos. La idea de que la imagen en el espejo actúa como un

¹³² En este sentido el Hombre Universal no puede ver a Dios puesto que él mismo es el órgano de la Visión divina.

¹³³ Divergencias menores subsisten para este término en las diferentes versiones del texto: la imagen, las imágenes, imágenes, o también «las imágenes y tu imagen», como en la continuación de la frase.

¹³⁴ La «meta máxima» o el «límite supremo» es el grado correspondiente al Hombre Perfecto. Incluso para éste, no es posible un nivel espiritual en que sea capaz de conocer lo Absoluto tal como es, es decir en su absolutidad, si bien un hombre así está en situación de intuir lo Absoluto revelándose en él y en todas las demás cosas.

¹³⁵ *Al-'adam al-mahdu*. La teofanía supone un receptáculo capaz de ser su soporte. Más allá, no puede haber ni teofanía, ni creación, ni manifestación: fuera de Allâh, todo es pura nada.

¹³⁶ *Ahkâm*: es decir, las aplicaciones que se derivan de sus propias significaciones. Nuestra traducción de este último párrafo difiere de la versión castellana de A. M. Maanán.

¹³⁷ *'Aynu-Hu*: Su «determinación primordial».

¹³⁸ *Fus*. III, trad. cast., pp. 19-20. (El subrayado es mío). Véase a su vez Corbin, *La imaginación creadora...*, o.c., pp. 312-3.

¹³⁹ Cf. Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, o.c., vol. I, pp. 49-52.

«velo» ante el propio espejo es el conocimiento máximo al que puede aspirar la gente normal, o sea quienes entienden las cosas a través de su intelecto. Pero Ibn al-‘Arabî no olvida sugerir al mismo tiempo que, para quienes están por encima del nivel común de entendimiento, hay una visión que va un paso más allá, la llamada «verdad más profunda»¹⁴⁰. El espejo es el que permite al hombre conocer su «rostro» real; romper este espejo equivale a destruir la unión misma; ya no habría ni «rostro» ni conocimiento del «rostro frente al rostro».

La imagen reflejada en el espejo de lo Absoluto posee dos aspectos diferentes: es, por una parte, una manifestación de lo Absoluto en una forma particular de acuerdo con la exigencia de la «predisposición» (*isti‘dâd*) del lugar correspondiente. Pero, por otra parte, es la Forma de la manifestación divina, aunque muy particularizada por la exigencia de ese lugar. La imagen reflejada actúa como velo ocultador porque la mirada espiritual de un hombre corriente se fija en el primero de ambos aspectos. Pero, cuando el segundo aspecto aparece en la consciencia del hombre a través de la profunda experiencia de la «revelación», la imagen reflejada deja de ser un velo y el hombre empieza a ver, no sólo su propia imagen, sino la Forma de lo Absoluto bajo su propia forma. Éste, afirma Ibn al-‘Arabî, es el conocimiento máximo, cuyo límite la mente humana no puede trascender.

Hay que recordar aquí que también la gnosis shî‘í concibe al Imâm como el Rostro del *Deus absconditus* para el hombre y el Rostro del hombre para Dios. Pues el Hombre Perfecto, es el «hombre de luz» capaz de asumir la función teofánica de espejo puro (*mira‘iyya*) de lo invisible. Ibn al-‘Arabî plantea la perfecta compenetración entre la criatura y el Amado por medio del *símbolo del espejo* en el que actúa la *unio mystica*, la unión de la imagen del Verdadero en la criatura, y de la criatura en el Verdadero.

Como ejemplo de este conocimiento interior, la gnosis de Ibn al-‘Arabî diferencia entre dos mundos básicos, el «invisible» (*al-ghayb*) y el «visible» (*shahâda*). El ojo

¹⁴⁰ ‘Abd al-Razzâq Kâshânî (m. 1330 h.), una de las mayores figuras de la escuela de Ibn al-‘Arabî, en su comentario a la obra del Shaykh al-Akbar titulado *Sharh al-Kâshânî ‘alâ Fusûs al-hikam*, El Cairo, 1321 h., p. 33, explica así la «verdad más profunda» a la que se refiere Ibn al-‘Arabî:

«Lo que se ve en el espejo de lo Absoluto es la forma del hombre que mira; no es la forma de lo Absoluto. Sin duda alguna, se trata de la Esencia misma de lo Absoluto descubriéndose ante sus ojos, pero esa manifestación se produce en su forma [la del hombre], no en la propia [la de la Esencia].»

Sin embargo, la forma vista en [el espejo de] Su Esencia dicha mucho de constituir un velo entre Él y el hombre que está mirando. Al contrario, es la Esencia en el nivel de la Unidad (*ahadiyya*) revelándose ante el hombre bajo la forma de éste. Y superficial es, en verdad, la opinión de quienes afirman acerca del [símbolo del] espejo que la forma [vista] actúa como velo entre éste y el hombre que ve [la forma que contiene].»

Apud Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, o.c., vol. I, p. 50.

exterior de la «visión» (*basar*) percibe el mundo visible, mientras que el ojo interior o «penetración» (*basîra*) percibe el mundo invisible¹⁴¹. «Pero cuando el hombre lo aplica en sí mismo para con el espejo de su corazón y lo pule por medio de la invocación (*dhikr*) y la recitación del Corán (*tilâwa*), progresa por ello en la luz»¹⁴².

Ésta es la idea que el relato prodigioso de Hâjî Shûshtarî, nuestro derviche errante, nos ofrece por medio del símbolo de la «alfombra-espejo».

¹⁴¹ Cf. Ibn al-‘Arabî, *Fut.* II.42.5; IV.30.5. Véase a su vez Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, o.c., pp. 223 ss.

¹⁴² *Fut.* II.241.1. *Apud ib.* «Siempre que lo Real se revela a Sí mismo en el espejo de tu corazón, tu espejo quiere hacerLo manifiesto en ti en la medida de su constitución y en la forma de su figura». *Fut.* III.251.3. *Apud ib.* p. 352.