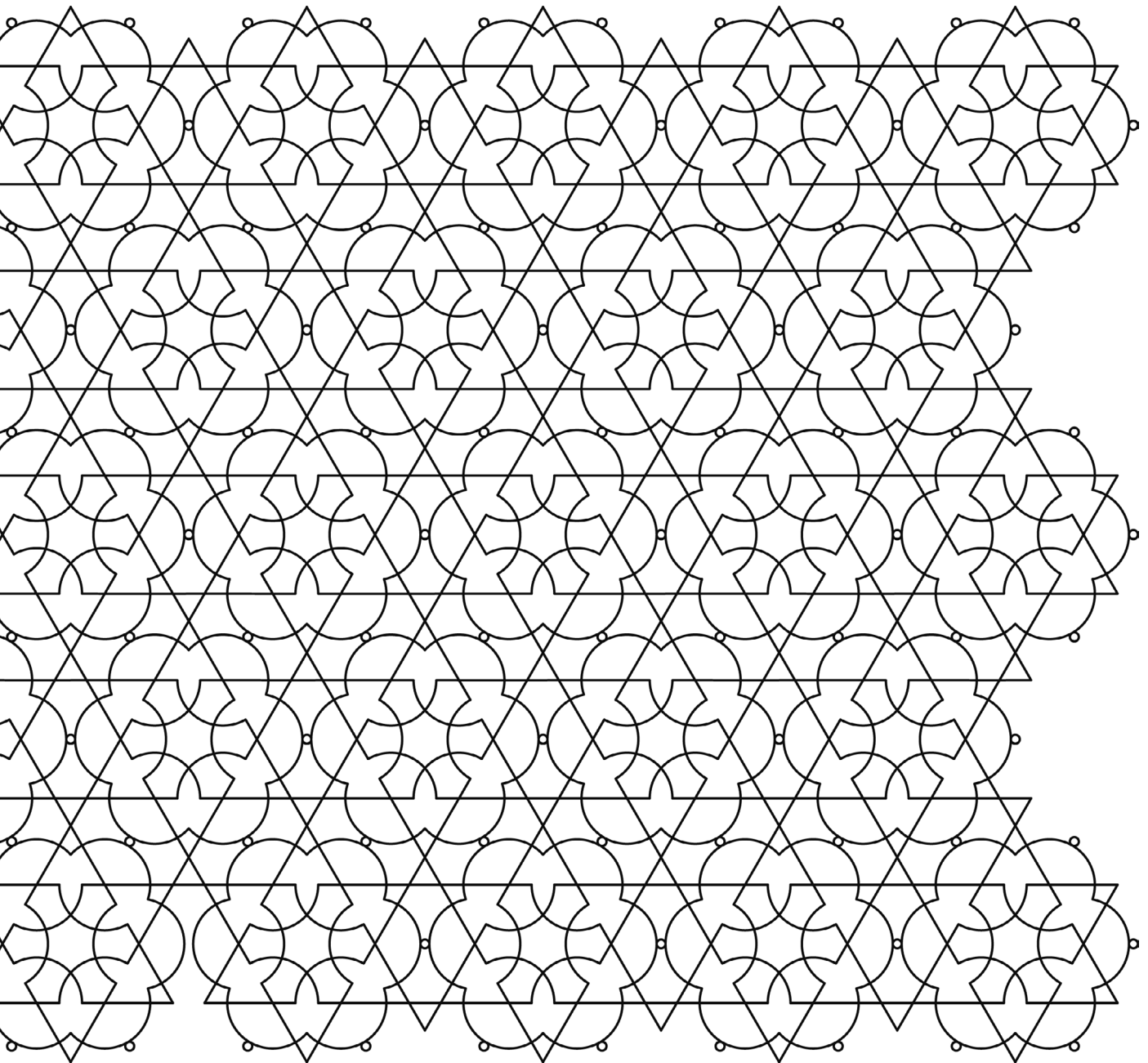


LA MONTAÑA DE QĀF – UN ESPACIO MÁS ALLÁ DE TODO  
LUGAR

**Cecilia Twinch**

Recibido el 09/11/2015. Aceptado el 14/01/16.



El autor turco Orhan Pamuk, galardonado con el Premio Nobel, comienza su novela *El Libro Negro*<sup>1</sup> con una cita sobre Ibn ‘Arabī que evoca un mundo de misterio oculto a los que están cómodamente instalados en un mundo descrito por lo que ellos consideran hechos científicos. Uno de los personajes de Orhan Pamuk sugiere más adelante que existe, “tanto en las tradiciones orientales como en las occidentales, la idea de un centro escondido del mundo”.

Para algunos este centro oculto es trascendente y se encuentra sólo en el cielo. Para otros, este centro oculto se encuentra dentro del corazón de la humanidad. Para otros, este centro oculto se encuentra en todas partes y, sin embargo, en ninguna parte. No se puede localizar en el espacio, ya que está más allá de todas nuestras nociones sobre el tiempo y el espacio; sin embargo, es omnipresente -universal y colectivo y, al mismo tiempo, único para cada individuo. Esto constituye el misterio que se revela y se oculta en todo lugar y que, sin embargo, no se encuentra confinado en ningún lugar particular. No se puede contener o localizar a Dios, que todo lo abarca, en un solo lugar, sino que más bien todos los lugares están contenidos en Él.

Así que, en cierto modo, esta divinidad que lo incluye todo no puede contenerse en nada salvo en sí misma. A este respecto Ibn ‘Arabī cita con frecuencia este dicho divino:

“Ni Mis cielos ni Mi tierra pueden contenerme, pero estoy contenido en el corazón de Mi siervo creyente”.

Dios en su plenitud sólo puede ser abarcado por el corazón que está totalmente purificado y vacío de su propio egoísmo. Al mismo tiempo, Dios se encuentra siempre presente con nosotros, incluso en nuestras creencias limitadas, conforme al dicho divino: “Yo estoy en la concepción que Mi siervo tiene de Mí”.<sup>2</sup> Hasta que lleguemos a ser constantes y plenamente conscientes de la presencia de Dios en todo lugar, reconociendo que Él está más allá de cualquier lugar, continuaremos el viaje y la búsqueda de Él. Como los pájaros de Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, que partieron en busca del Simurg, el ave mítica, en la cima del Monte Qāf, solo cuando llegamos, si es que llegamos, nos damos cuenta de que todo el tiempo estábamos buscando nuestro verdadero Ser.<sup>3</sup> Como ‘Aṭṭār señala:

“Tenemos que viajar lejos para descubrir la cercanía, para descubrir nuestra propia nada y descubrir lo que realmente somos”.

El epígrafe sobre Ibn ‘Arabī al principio del *Libro Negro* dice lo siguiente:

“Ibn ‘Arabī escribe sobre un amigo y derviche santo que, después de que su alma se elevara a los cielos, llegó al Monte Kaf, la montaña mágica que

1 Orhan Pamuk, *El libro negro* (publicado en España en 2001) Ed. Alfaguara; *The Black Book* (publicado originalmente en turco en 1990 como *Kara Kitap*), trad. Maureen Freely, Faber y Faber: Londres, 2006.

2 Hadiz de Buḥārī 97.35.

3 Farid ud-Din Attar, Clara Janés, *La conferencia de los pájaros; The Conference of the Birds (Mantiq Ut-Tair)*, trad. Garcin de Tassy y C.S. Nott, Ed. Routledge y Kegan Paul, Londres, 1971.

⋮

rodea el mundo; mirando a su alrededor, vio que la montaña misma estaba rodeada por una serpiente. Ahora, es un hecho bien conocido de que no existe tal montaña que rodea el mundo ni que hay una serpiente”.

El “amigo y santo derviche de Ibn ‘Arabī” que se menciona en este pasaje es, de hecho, Mūsā Abū ‘Imrān al-Ṣadrānī.<sup>4</sup> Fue discípulo del gran Ṣayḥ Abū Madyan, el cual nació cerca de Sevilla, pero más tarde pasó la mayor parte de su vida en el Magreb. Ibn ‘Arabī estuvo profundamente influenciado por Abū Madyan y tenía un gran deseo de reunirse con él. En ese momento, Abū Madyan estaba en Bugía y, siendo consciente del deseo de Ibn ‘Arabī, envió a su compañero Ṣadrānī a visitar a Ibn ‘Arabī en Sevilla con el mensaje<sup>5</sup> de que aunque podrían reunirse juntos en el plano espiritual, no podrían reunirse en persona en el físico.

Ibn ‘Arabī nos cuenta que uno de los más grandes maestros que había conocido en el camino espiritual, Yūsuf ibn Yaḥlaf al-Kūmī, había sido informado por Ṣadrānī de que éste había llegado a la Montaña de Qāf que rodea la tierra y que había realizado la oración de media mañana en su base y la oración de media tarde en su cumbre. Al preguntarle la altura de la montaña, él había contestado que tenía una altura de unos trescientos años de viaje.<sup>6</sup>

Ibn ‘Arabī vuelve a contar la historia de Mūsā al-Ṣadrānī de la siguiente manera:

“Mi amigo y yo fuimos al Monte Qāf, que es la montaña rodeada por el océano que circunda la tierra. Dios ha creado una serpiente en la orilla de ese océano entre el océano y la montaña. Su cuerpo rodea el océano hasta que su cabeza se une a la cola. Nos detuvimos allí y mi compañero me dijo que saludara [a la serpiente] y ella respondería”. Musa dijo: Así que yo la saludé y ella respondió: “Que la paz de Dios y su Gloria y sus Bendiciones estén contigo”. Entonces me dijo: “¿Cómo está Abu Madyan?” Abu Madyan estaba en Bugía en ese momento, así que le dije: “Lo dejé en buen estado de salud. ¿Cómo lo conoces?” Estaba sorprendido y dijo: “¿Hay alguien en la faz de la tierra que no... lo conozca y lo ame?”<sup>7</sup>

---

4 Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces: La “Epístola de la santidad” de Ibn ‘Arabī de Murcia*, Libros Hiperión: Madrid, 1981, pp. 145-149 (Abū ‘Ymrān Mūsā al-Baydarānī es, de hecho, Mūsā Abū ‘Imrān al-Ṣadrānī); *Rūḥ al-quds*, apartado 19. Véase también Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, The Islamic Texts Society: Cambridge, 1993, p. 104.

5 *Muhyiddīn Ibn ‘Arabī: A Commemorative volume*, Eds. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element: Shaftesbury, 1993, p. 173, *Abū Madyan and Ibn ‘Arabī*, por Claude Addas, trad. Cecilia Twinch.

6 *Vidas de santones andaluces*, p. 148; *Los sufíes de Andalucía*, Ed. Sirio, p. 121.

7 Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya (Meccan Revelations)*, 4 vols. Dar Ṣādir: Beirut, n. d., vol. II pp. 682-3 (Capítulo 297).

Ibn ‘Arabī escribe que Ṣadrānī “se convirtió en uno de los sustitutos de la jerarquía espiritual (*abdāl*) y podía ubicarse en cualquier lugar de la tierra en que deseara estar”<sup>8</sup>, mientras que Abū Madyan fue Imam de la Izquierda<sup>9</sup> y, poco antes de morir, se convirtió en el *qutb* o Polo espiritual en torno al cual gira el mundo.<sup>10</sup> Por lo tanto, tal vez no sea tan sorprendente que la serpiente supiera de él.

La palabra árabe para serpiente que Ibn ‘Arabī utiliza al volver a contar esta historia es *ḥayya*, de la misma raíz que *ḥayy*, que significa “vivo”. Esto parece aludir a la creación de la vida entre el océano y la montaña, el agua y la tierra y la presencia del Viviente en el límite entre los mundos visibles e invisibles.

El motivo de la serpiente o dragón cuya cabeza está unida a su cola es común en toda la mitología y la narración sagrada del mundo, ya sea egipcia antigua, hindú, azteca, nórdica o china.<sup>11</sup> Los antiguos griegos lo llamaban el Uróboros. Es un símbolo arquetípico que aparece con muchas variaciones y significados diversos, principalmente relacionado con la naturaleza cíclica del universo, la renovación constante de la vida y el equilibrio de los opuestos.

El psicólogo suizo Carl Jung escribió sobre él en relación con la alquimia, diciendo:

“Estaba claro para los alquimistas más astutos que el Uróboros es un símbolo dramático para la integración y asimilación de lo opuesto... Este proceso de retroalimentación es al mismo tiempo un símbolo de la inmortalidad, ya que se dice que el Uróboros se mata a sí mismo y trae a sí mismo a la vida, se fecunda a sí mismo y da a luz a sí mismo. Él simboliza el Uno, que procede del choque de opuestos, y que, por tanto, constituye el secreto de la materia prima que [...], sin duda, se origina desde el inconsciente del hombre”.<sup>12</sup>

Sin embargo, el colega de Jung, Henry Corbin, el famoso comentarista de Ibn ‘Arabī, tal vez preferiría decir que no se origina del inconsciente del ser humano, sino desde el supraconsciente.

8 *Los sufíes de Andalucía*, Ed. Sirio, pp.120-1.

9 La función que verdaderamente tenía Elías, uno de los profetas que viven eternamente. Véase Claude Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia, Ed. Regional, 1996, pp. 73-75.

10 Véase Chodkiewicz, *Seal*, pp. 92-95 y p. 101, n. 32; Claude Addas, *Abū Madyan and Ibn ‘Arabī*, en *Commem.*; y Claude Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia, 1996, pp.74-75.

11 Un mito se define convencionalmente como una narración sagrada que explica cómo el mundo y la humanidad llegó a estar en su forma actual. Véase al respecto por ejemplo el estudio de Mircea Eliade, *Mito y Realidad*, Editorial Kairós, 2006.

12 C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia (1955-56)*. Traducción Jacinto Rivera de Rosales y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta; *Mysterium Coniunctionis: an Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy, The Collected Works of C. G. Jung*, 2ª edición, trad. R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1976, vol.14 párr. 513.

Para Ibn ‘Arabī, la materia fundamental que se transforma a través del proceso alquímico es el propio ser humano. Por ello se ha aplicado a Ibn ‘Arabī el apelativo honorífico de *al-kibrīt al-aḥmar*, el Azufre Rojo, que es una sustancia alquímica utilizada para transformar la plata en oro. Se destaca la condición de Ibn ‘Arabī como catalizador para la transformación del ser humano a través de la actualización de la perfección esencial que tiene por derecho de nacimiento cada persona.<sup>13</sup>

De hecho, de acuerdo con otras entradas de *La Enciclopedia del Islam*, a la cual Orhan Pamuk remite en su epígrafe, es bien sabido en la cosmología islámica que “el Monte Qāf... es la montaña rodeada por el océano que circunda la tierra”.<sup>14</sup>

La montaña está entre el cielo y la tierra. Se ha escrito mucho sobre su fijación y su movimiento, sobre cómo puede representar el obstáculo del ego que hace falta superar o cómo permite el movimiento de la ascensión corporal al cielo y el descenso del espíritu. De acuerdo a la cosmología islámica, el Monte Qāf está en los confines de la tierra conocida. Es el lugar de entrada al mundo del misterio de la Vasta Tierra de Dios y la morada permanente de Ḥaḍīr.<sup>15</sup> En su *Maṭnawī*, Mawlānā Ġalāl al-Dīn Rūmī escribe:

“Dū l-Qarnayn [Alejandro] se fue hacia el Monte Qāf: vio que estaba  
hecho de pura esmeralda,  
y que se había convertido en un anillo que rodea (todo) el mundo”.<sup>16</sup>

Claramente no es de la geografía física de lo que estamos hablando, sino de una geografía visionaria en los extremos del universo conocido. Ya estamos entrando, aquí y ahora, en otra dimensión que es el mundo de la Imaginación: un mundo intermedio o istmo –*barzaḡ* como Ibn ‘Arabī lo llama– entre el mundo de los sentidos, y el mundo de los espíritus, los significados y el intelecto. Esta geografía visionaria permanece grabada en la imaginación humana. No es que estos motivos sean invenciones de la imaginación humana, sino que son significados universales que adquieren una forma imaginativa particular de acuerdo con el contexto cultural y la receptividad de las personas.

Si nos planteáramos ir, ahora mismo, hasta los confines de la tierra, a los límites exteriores del universo conocido a más de trece mil millones de años luz de distancia, y aún expandiéndose a la velocidad de la luz, ningún físico o astrónomo podría predecir si existe un límite que podamos cruzar para entrar en otra dimensión y otro espacio, acaso un espacio más allá del lugar. Sin embargo, este viaje más allá del Monte Qāf no es un viaje a través del espacio físico, sino un viaje de transformación

13 Ibn ‘Arabī dice en su *Libro del Viaje nocturno (Kitāb al-Isrā’)* que el Azufre Rojo es lo que el peregrino sale a buscar desde la ciudad del Mensajero, siendo la herencia que está reservada para aquellos que llegan a la estación de Muhammad. Véase Addas, *La búsqueda del Azufre Rojo*, el epígrafe y p. 135, n. 10.

14 Véanse, por ejemplo, las entradas sobre *Kaf*, y *Djuḡhrafiyya*.

15 ‘Abd al-Karīm al-Ġilī. Véase Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Trad. Nancy Pearson, Princeton University Press, 1977, p. 157.

16 *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, Trad. Reynold A. Nicholson. Luzac: Londres, 1977. Libro IV. ll.3711-3720.

interior. Al igual que el Uróboros, la serpiente cuya cabeza se une a la cola, el punto de llegada está en el punto de partida. Esto es señalado por el Arcángel Púrpura de Suhrawardī<sup>17</sup>, que viene de *Nakjoja-abad* o el ‘país sin lugar’, más allá del Monte Qāf.<sup>18</sup> Suhrawardī, el Šayḥ al-Īsrāq, escribe:

“[El Monte Qāf] se alza en todo el mundo, rodeándolo por completo; de hecho, consta de once montañas. Ahí es donde regresarás, cuando te hayas librado de tus ataduras, porque es de allí de donde te cogieron de viejo, y porque cada ser finalmente vuelve a su forma original... Sin embargo a lo largo del viaje, vas a llegar de nuevo al punto de partida... El que posea la Aptitud, puede cruzar [las dos primeras montañas] en un instante... Tú también, si actualizas en ti mismo la capacidad natural para cruzar estas montañas, cruzarás ambas en un instante”. Después de eso, el sabio dice, es “fácil cruzar las otras montañas con la condición de que uno *sabe...*” Entonces, más allá del Monte Qaf se puede encontrar la Fuente de la Vida que está en la Oscuridad. “Si quieres embarcarte en la búsqueda de esta fuente,” se le dice al viajero, “lleva las mismas sandalias como el profeta Ḥaḍīr... Sea cual sea el camino que tomes, si eres un verdadero peregrino, completarás tu viaje... Si eres Ḥaḍīr, tú también puede pasar más allá del Monte Qāf sin dificultad”.<sup>19</sup>

En la cosmología islámica, el Monte Qāf es a la vez el centro y la circunferencia. Es la montaña que abarca al mundo y está vinculada a cada montaña y cada lugar de la tierra. Pero también está conectada a la piedra o roca esmeralda que está en la parte superior de la montaña principal o sobre la cual se apoya – el *axis mundi* que es el pilar fijo y central alrededor del cual gira el mundo.<sup>20</sup> Como observó Mircea Eliade:

“Cada Microcosmos, cada región habitada, cuenta con un Centro; es decir, un lugar que es sagrado por encima de todo”.<sup>21</sup>

Al describir la creación de este mundo (*al-dunyā*) en su *‘Uqlat al-mustawfiẓ*, Ibn ‘Arabī dice que Dios mandó un ángel para colocar una roca en el centro de la tierra. El ángel entonces giró la esfera de la

17 Suhrawardī (al-Maqtūl), m. 1191.

18 Sohrawardi, *El Relato del Arcángel Purpurado*, trad. Mehdi Flores; *L’Archange Empourpré: Quinze Traités et Récits Mystiques*, trad. Henry Corbin, p. 229. El Arcángel Púrpura, que también se llama el Joven y el Sabio, es identificado como Gabriel, el Ángel del Espíritu Santo / Inteligencia Activa. Véase pp. 202-3 y p. 215 n. 9.

19 Ibid. Abreviado de *Traité VI*, pp. 201-213.

20 Véase Samer Akkach, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam*, SUNY: Albany, 2005, pp. 137-140, y Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, p. 74.

21 Mircea Eliade (trad. Philip Mairet), “Simbolismo del Centro” en *Imágenes y Símbolos*, 1999, Taurus Ediciones; “Symbolism of the Centre” in *Images and Symbols*, Princeton, 1991, p. 39.

tierra, en virtud de lo cual “lo que rodea el centro es una inmensa roca esférica. Y en el centro de la roca el ángel colocó un animal con una hoja verde en su boca”.<sup>22</sup> La hoja verde en la boca del animal simboliza la renovación constante de la vida en el conocimiento divino.

Annemarie Schimmel plantea una pregunta sobre este asunto en su libro *Descifrando los signos de Dios*. Escribe:

“Nos enfrentamos a un dilema. Dios siempre se describe como *lā makān*, ‘sin lugar’, o es situado en *Na-koja-abad*, ‘allá donde no hay dónde’; y, sin embargo, el Corán lo describe como aquel que ‘está en posición vertical en el Trono’ (Sura 7:54, 13: 2. *et al.*), y afirma que su Trono ‘abarca todo el universo’ (Sura 2: 255). Su Trono está más allá de los Cielos y de la Tierra y lo que hay en ellos y, sin embargo, Dios, que se acerca más a la humanidad que la vena yugular (Sura 50:16), habita en el santuario interior del corazón humano.”<sup>23</sup>

Luego menciona un dicho del Profeta Muhammad que, hablando de su propia ascensión al cielo, exhortó a sus compañeros diciendo:

“No me preferáis a mí antes que a Yunus Ibn Matta (es decir, Jonás, de Jonás y la ballena), ya que mi viaje es en la altura y su viaje es en las profundidades.”<sup>24</sup>

Annemarie Schimmel comenta aquí que hay dos formas de llegar a la Divinidad:

“El viaje hacia arriba hacia el Monte Qāf y más allá, y el viaje en el océano de la propia alma”.<sup>25</sup>

De hecho, la Divinidad Compasiva se establece en el Trono y, al mismo tiempo, Él está con nosotros dondequiera que estemos<sup>26</sup>, ya que el corazón es el Trono sobre el que se asienta el Compasivo. Ibn ‘Arabī dice:

“El corazón es Su Trono y no está restringido a ningún atributo específico. Por el contrario, reúne todos los nombres y atributos divinos, al igual que el Compasivo posee todos los nombres más bellos”.<sup>27</sup>

---

22 Akkach, *Cosmology*, p. 137.

23 Annemarie Schimmel, *Descifrando los signos de Dios*, 1994; *Deciphering the signs of God*, SUNY, Albany, 1994, p. 66

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Véase C. 57:4.

27 C. 17:110. Véase también *Fut.* III.129 y Chittick, *Sufi Path*, p. 107. *Fut.* IV.76.31.

De esta manera, el corazón de la persona que ha tomado conciencia de su humanidad perfecta lo abarca todo. No está limitado por ningún atributo particular, ni atado a ninguna creencia fija, ni confinado por cualquier posición o ubicación fija. Como dice Ibn ‘Arabī:

“La distinción más universal es que una persona no esté limitada por ninguna posición (*maqām*) que lo distinga”.<sup>28</sup>

Ibn ‘Arabī conecta la ausencia de fijación espacial con esta falta de fijeza de la creencia relativa a la Realidad. A menudo se refiere al versículo coránico: “De Dios son el Oriente y el Occidente. Dondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios. Dios es Omnímodo y Omnisciente”.<sup>29</sup> En *Fuṣūṣ al-ḥikam* escribe:

“Ten cuidado de no atarte a ninguna creencia particular (al tiempo que niegas todas las demás), porque perderás un bien inmenso. Más aún: perderás la ciencia de la Verdad tal cual es. Que tu alma sea la sustancia de las formas de todas las creencias, porque Dios Altísimo es demasiado grande y demasiado inmenso para estar encerrado en una creencia con exclusión de las otras. Él [Dios] ha dicho: *Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios, sin mencionar una dirección como superior a otra*”.<sup>30</sup>

Al igual que la montaña de Moisés (Monte Sinaí) que se convirtió en polvo al manifestarse el Verdadero, “cuando lo temporal se une con lo eterno, no queda rastro de él”<sup>31</sup>. Ibn ‘Arabī comenta asimismo: “¿Cómo podría un corazón que contiene lo eterno percibir el acontecer accidental de la existencia?”<sup>32</sup> Así como la altura extrema del Trono es un ejemplo de la altura del lugar (*makān*), Ibn ‘Arabī propone que la altura del rango (*makāna*) está ejemplificada en Su palabra “Todo es aniquilado excepto su Faz, y todo vuelve a Él”.<sup>33</sup>

A pesar de la altura de este rango y de la escasa probabilidad de que alguien que no haya sido objeto de una educación espiritual intensiva pueda llegar a ella, esto se presenta como un ejemplo útil para toda la humanidad. Sin dejar de reconocer nuestras limitaciones reales, sigue siendo útil para aspirar a un nivel de desarrollo humano más amplio que el actual.

---

28 *Fut.* IV.76.31. Véase también Chittick, *Sufi Path*, p. 377 y Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, University of Chicago Press; Chicago, 1994, p. 104.

29 C. 2:115.

30 *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 113. Cf. Ibn ‘Arabī, *Los Engarces de las Sabidurías*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2008, p. 111.

31 Un dicho de Ğunayd, m. 910. *Fuṣūṣ*, ‘Afīfī, p. 120. Cf. *Engarces*, pp. 120-121.

32 Cf. *Engarces*, p. 121. Véase también *Engarces*, p. 74.

33 C. 28:88. Cf. *Engarces*, p. 56.



.....

Dios, que no está determinado por nada, se ha calificado a sí mismo con la compasión y por su respuesta a las solicitudes de los que lo invocan. Con nuestras peticiones, ya sean habladas o silenciosas, pero expresadas por nuestro estado, determinamos constantemente la Realidad. Ibn ‘Arabī sugiere que en lugar de condicionar a Dios con nuestra propia comprensión, deberíamos permitir que Su sabiduría superior prevalezca. Hace falta que nos vaciemos de nosotros mismos y permitamos que nuestro corazón esté disponible para Él como un lugar de manifestación ilimitada. Este es el lugar donde no hay lugar. Ni contiene lo ilimitado, ni tampoco no lo contiene. Como Ibn ‘Arabī escribe:

“El Dios de creencias adquiere límites: éste es el Dios que el corazón del siervo puede contener. Pero el Dios ilimitado no puede ser contenido por nada, porque Él es lo mismo que las cosas y es igual a Él mismo. No dices de algo que se contiene a sí mismo, ni que no se contiene. Entiéndelo pues”.<sup>34</sup>

En conclusión: Como Ibn ‘Arabī, tenemos que ser conscientes de que Dios es a la vez trascendente e inmanente, tanto más allá de nosotros como con nosotros. Inevitablemente el viaje continúa: el objetivo es llegar a darse cuenta de que ya existe una unidad con Dios, según pone de manifiesto el versículo coránico: “Les mostraremos nuestras señales en los horizontes y en ellos mismos, hasta que vean claramente que es la Realidad”.<sup>35</sup> Sin embargo, Ibn ‘Arabī señala que incluso los signos están limitados, ya que tanto la condición de absoluto como la limitación establecen una distinción. “El conocimiento que tienen los Conocedores de Dios el Altísimo”, escribe en relación con este versículo del Corán, “no consiste en que vean los signos exteriores e interiores, ya que estos indican o bien lo limitado en lo absoluto o bien lo absoluto en lo limitado, sino en que los Conocedores (de Dios) lo vean presente en todo”.<sup>36</sup>

Finalmente, en cuanto al *Libro Negro* y su epígrafe, el estudioso Ian Almond comenta que refleja el “desencanto final sobre la idea de que haya un secreto en algún lugar con el poder mágico de transformar nuestras vidas, un Monte Qāf que llenará nuestras vidas de felicidad cuando finalmente lo alcancemos...”<sup>37</sup>. La pérdida de misterio y la pérdida de sentido, en consecuencia, conduce a un vacío y un anhelo nostálgico de una época de certeza en la que se sabía que “si los signos estuvieran en todas partes, si residieran en todo, entonces el misterio también estaría en todas partes y residiría en todo”.<sup>38</sup> El libro de Orhan Pamuk hace que el lector se cuestione los signos, se cuestione la existencia incluso del Monte Qāf *metafísico*, la existencia de un centro secreto y el significado de todo.

.....

34 *Fuṣūṣ*, ‘Afifī, p. 226; *Engarces*, p. 283.

35 C. 41:53.

36 *Fut.* IV.28.29. Véase mi traducción en el capítulo *Freedom from Stations / La liberación de las estaciones*, que aparecerá próximamente.

37 Ian Almond, capítulo titulado “Islam and Melancholy” en *Orhan Pamuk, The New Orientalists*, I.B. Taurus: Londres, 2007, p. 121.

38 *The Black Book*, p. 300. Véase también p. 261.



Los escritos de Ibn ‘Arabī también desafían nuestras creencias e ideologías, pero no nos dejan sumidos en el sin sentido debido a la certeza que tiene Ibn ‘Arabī del amor y la compasión que impregna toda la existencia. Porque es el amor ilimitado e incondicional el que transforma el sin sentido en sentido, y eso es lo que buscamos en nosotros mismos. Entonces, lo que percibimos interior o exteriormente no son signos que apuntan a otra cosa o a otro sitio, porque no hay otra cosa u otro sitio. Cuando se ha subido la montaña y ésta se ha convertido en polvo, cuando se sabe que de hecho no hay, ni nunca ha habido, dicha montaña, entonces la presencia del amor total, que está en todas partes y en ninguna parte, puede aparecer libremente, ya sea en la modalidad de la gloria o en la modalidad de la belleza.

Me gustaría terminar con un pasaje de Ibn ‘Arabī en el cual el joven misterioso, el *fatā*, le dice:

“Oh tú que buscas el camino que conduce al secreto, vuelve de nuevo, ya que es en ti mismo donde todo el secreto se encuentra.”<sup>39</sup>

Traducción de Fátima Castañón.

---

39 Ibn ‘Arabī, *Rasā’il: Kūtāb al-Isrā’*, Dār Ṣādir: Beirut, 1997, p. 173.