

EL TESORO DE LA MISERICORDIA

Fernando Mora Zahonero

Resumen: Este artículo explora la misericordia divina (*rahma*) en la obra de Ibn ‘Arabī, centrándose en *al-Rahmān* («el Todo-Misericordioso») y *al-Raḥīm* («el Compasivo»). Toda la creación emana y retorna a estos nombres, indicando que el devenir cósmico está siempre envuelto en la misericordia. Se distingue que *Rahmān* es la matriz universal de existencia, abarcando a todos los seres, incluso con sufrimiento purificador. *Raḥīm*, en cambio, denota una misericordia pura reservada para quienes siguen preceptos éticos. La misericordia akbarī es ontológica, el don de la existencia misma. La misericordia de Allāh «lo abarca todo» (Corán 7:156), sin excluir el mal aparente; por tanto, ningún castigo, incluido el infernal, es eterno. El «Aliento del Todo-Misericordioso» (*al-naḥas al-rahmānī*) es el vehículo del verbo creador «¡Sé!», un movimiento de amor que da origen al cosmos. La ira divina (*gaḍab*) no es ordinaria, sino también objeto y origen de la misericordia, siendo un atributo provisional frente a la misericordia que se identifica con la existencia misma. Por último, *Rahmān* opera en el Mundo de la Orden, otorgando existencia indiscriminadamente, mientras que *Raḥīm* lo hace en el Mundo de la Creación, recompensando la receptividad a la acción divina. La compasión divina es un don gratuito que abarca todo, y su comprensión libera de dudas y tristeza, sabiendo que la misericordia de Allāh es omnimoda.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, misericordia divina, *Rahmān*, *Raḥīm*, Aliento del Todo-Misericordioso, Amor divino, creación continua, ira divina, sufismo, Corán, Nombres divinos.

Abstract: This article explores divine mercy (*rahma*) in Ibn ‘Arabī’s work, focusing on *al-Rahmān* («the All-Merciful») and *al-Raḥīm* («the Compassionate»). All creation emanates from and returns to these names, signifying that cosmic unfolding is perpetually enveloped in mercy. A distinction is drawn: *Rahmān* denotes the universal matrix of existence, encompassing all beings, even through purifying suffering. *Raḥīm*, conversely, signifies pure mercy reserved for those following specific ethical precepts. The Akbarian view sees mercy as ontological, the very gift of existence. Allāh’s mercy «encompasses all things» (Qur’an 7:156), excluding no apparent evil; thus, no punishment, including infernal torment, is eternal. The «Breath of the All-Merciful» (*al-naḥas al-rahmānī*) is the vehicle for the creative command «Be!», a movement of love that originates the cosmos. Divine wrath (*gaḍab*) is not ordinary anger; it too is an object and origin of mercy, a provisional attribute contrasting with mercy, which is identified with existence itself. Finally, *Rahmān* operates in the World of Command, granting existence indiscriminately, while *Raḥīm* operates in the World of Creation, rewarding receptivity to divine action. Divine compassion is a gratuitous gift that universally embraces all, and its comprehension frees from doubt and sorrow, confident in Allāh’s all-encompassing mercy.

Keywords: Ibn ‘Arabī, Divine Mercy, *Rahmān*, *Raḥīm*, Breath of the All-Merciful, Divine Love, Continuous Creation, Divine Wrath, Sufism, Quran, Divine Names.

⋮

La primera azora coránica comienza con las palabras: «En el nombre de Allāh, el Todo-Misericordioso, el Compasivo, alabanza a Allāh, el Señor de los mundos, el Todo-Misericordioso, el Compasivo». Y, al comentar estas aleyas, Ibn ‘Arabī nos aclara que, puesto que Dios menciona los nombres del Todo-Misericordioso y el Compasivo antes y después de referirse a los mundos, ello implica que la entera Creación dimana de estos nombres y también concluye con ellos, estando el devenir del cosmos y de los seres que lo habitan envueltos siempre en la actividad omni-abarcante de la misericordia.

La diferencia entre los nombres de *Raḥmān* y *Raḥīm*, el Todo-Misericordioso y el Compasivo, no está muy clara y, por eso, ambos términos suelen ser traducidos en los idiomas europeos de maneras muy parecidas como Compasivo, Benevolente, Clemente, Misericordioso, etcétera. *Raḥmān* y *Raḥīm* se derivan de la misma raíz trilítera (*r-ḥ-m*), haciendo referencia al útero materno y aludiendo también a la delicadeza, la piedad, la benevolencia, la ternura. Allāh es de hecho la fuente única de toda vida, la matriz universal de la creación. En ese sentido, el primer término significa la capacidad de Allāh de ser la matriz de todo cuanto existe, mientras que el segundo se refiere a la capacidad, conferida por Allāh, de transformarse en matriz de nuevas creaciones. La palabra árabe *raḥīm* significa «útero» o «matriz», lo cual dota de una cualidad esencialmente femenina y creadora al nombre de Dios. Lo anterior no es sino un claro ejemplo de la polisemia intrínseca de la lengua árabe.

Ibn ‘Arabī especifica que la actividad del Todo-Misericordioso (*al-Raḥmān*) está destinada a todos los seres sin excepción y puede entrañar asimismo cierto grado de sufrimiento, de igual manera que la medicina tiene en ocasiones un sabor amargo, si bien beneficia a aquel que la toma curando su enfermedad, mientras que la función del Compasivo (*al-Raḥīm*) se caracteriza por ser pura misericordia sin atisbo alguno de padecimiento, estando reservada tan sólo para aquellos que siguen determinados preceptos éticos y espirituales. La concepción akbarí de la misericordia (*raḥma*) difiere enormemente de la idea que solemos tener de dicho término, puesto que no se refiere tanto a un sentimiento de indulgencia, piedad, etcétera, como a una cualidad ontológica, relacionada con el hecho de que las entidades advengan a la existencia manifiesta. El don de la existencia es la primera efusión de la misericordia que se extiende a todas las cosas.

«Llámalo Allāh o llámalo Todo-Misericordioso; de cualquier modo que Lo llames, a Él pertenecen los más bellos nombres» (Corán 17:110). Con estas palabras, en las que se equiparan los apelativos de Allāh y Todo-Misericordioso, se dirige Dios, en el Corán, al Profeta Muḥammad, subrayando la relevancia de la misericordia, la compasión y el amor en las enseñanzas islámicas. Somos conscientes de que el mensaje de la compasión sin restricciones, del amor gratuito que se otorga sin esperar nada a cambio, puede resultar chocante para las personas apegadas a la letra muerta de las doctrinas religiosas e incluso

susitar su rechazo. Pero, de hecho, el único capital humano de que disponemos es el amor hacia nuestros semejantes y el amor recíproco de ellos hacia nosotros. Y no solo eso, sino que la existencia entera –con sus luces y sombras– es producto de la misericordia divina. «Mi misericordia lo abarca todo» (C. 7:156), insiste Allāh en el Libro sagrado, lo cual significa que no hay nada que no esté incluido en la misericordia de Dios hacia sus criaturas, por más negativas y censurables que nos resulten a primera vista las acciones de nuestros semejantes y las nuestras propias, queriendo dar a entender que no existe entidad ni condición alguna, por más reprochable que nos parezca, que no sea objeto de la misericordia omnimoda de Dios, la cual no deja atrás a nada ni a nadie. También nos asegura el Corán que Dios «es el más Misericordioso de los misericordiosos» (C. 12:92), es decir, que sólo cabe esperar de Él la comprensión y el perdón para con todas sus criaturas sin excepción. Es por ese motivo que el Corán insiste en este particular en muchas de sus aleyas: «¡No desesperéis de la misericordia de Dios! Dios perdona todos los pecados» (C. 39:53), queriendo significar con ello, como veremos más adelante, que ningún castigo terrestre, y ni siquiera ningún tormento infernal, es eterno.

Por supuesto, ninguna persona está obligada ni tiene que verse sometida a la imposición del amor. El amor, la compasión y la caridad no se pueden forzar, sino que deben surgir de manera natural en el ser humano. A pesar de las dificultades, muchas veces comprensibles, para albergar dicho tipo de cualidades, Ibn ‘Arabī escribe: «Del amor hemos nacido, del amor fuimos creados; por eso al amor tendemos y amor nos toma en sus brazos».¹ La misericordia, el amor y la compasión a la que nos estamos refiriendo están muy lejos del blando sentimentalismo, o lo que en otras tradiciones espirituales budismo se denomina en ocasiones «compasión de abuela».

Y sigue subrayando el Libro revelado: «Él se ha prescrito la misericordia» (C. 6:12), es decir, que esta es una obligación para Dios y que, en consecuencia, no hay que temer nada de Él, aunque no comprendamos de entrada de qué manera misteriosa obra su compasión, puesto que, con objeto de purificarnos de la negatividad, esta aparece en ocasiones revestida de desdicha. Eso es precisamente lo que manifiesta el Šayj en el capítulo 178 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, en el que nos habla de la naturaleza esencialmente divina del amor y donde recoge unas palabras que posiblemente no sean fáciles de aceptar de entrada, puesto que, como nos asegura Ibn ‘Arabī, «la aplicación de las penas o límites fijados por Dios, cualesquiera que sean en esta vida, constituyen una purificación para los creyentes, aunque se trate de la picadura de una pulga o de una herida provocada por una espina. Añadamos que otra categoría de seres sufren castigos purificadores en el fuego del Infierno, en el que posteriormente les será concedida la misericordia gracias a los designios de la divina providencia del amor, aunque

¹ Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour* (introducción, traducción y notas de Maurice Gloton). París: Albin Michel, 1986, p. 40.

nunca debieran salir de ese lugar infernal».² Insistamos en que, según la perspectiva del Šayj, ningún castigo, ningún tormento, es permanente.

En última instancia, sólo existe el bien, y de ahí que el principio y el fin del círculo de la existencia estén sellados por la misericordia. Todas las experiencias que consideramos negativas aparecen por obra de la compasión y tienen un carácter circunstancial y relativo. Las diferentes vivencias son tildadas de aceptables o inaceptables debido a que determinadas tradiciones religiosas y sociales las consideran de ese modo, a causa de ciertos principios morales sancionados culturalmente, o porque no aciertan a satisfacer los deseos naturales, morales o intelectuales de algunos individuos: «Aparte de esos criterios, no existe nada – concluye el Šayj– excepto la pura esencia de las cosas que no puede ser descrita como buena o mala».³

El descenso de la misericordia

Es por ese motivo que Allāh en su aspecto de Todo-Misericordioso se sienta en el Trono divino, presidiendo el conjunto de los mundos y la totalidad de los seres, pues todo lo creado se inserta en el interior de dicho Trono. Y subraya Ibn ‘Arabī: «Una mangosta y el Primer intelecto son igual de nobles en cuanto a la substancia de que están hechos, el Aliento del Todo-Misericordioso (*al-naḥās al-raḥmānī*)».⁴ Este aliento es el vehículo que transmite la orden creadora «¡Sé!» (*kun*), el ingrediente primordial de la creación.

Precisar que el contenido de la cita precedente no es ni mucho menos reduccionista. No significa que un animal irracional, el ser humano y el arcángel Ýibrīl sean equiparables, por ejemplo, o que entrañen idéntico valor ontológico, sino tan sólo que la misericordia es el ingrediente fundamental de que están constituidos sin excepción los seres creados, la materia prima de todo cuanto se manifiesta, de igual manera que el amor es el motor inmóvil que impele a la creación.

Y escribe el estudioso Pablo Beneito: «Quien conoce la causa de la existencia del universo (*‘ālam*) y sabe que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) ha hablado de Sí mismo diciendo que quiso [lit. “amó” (*aḥabba*)] ser conocido –por lo cual creó a las criaturas (*jalq*) y se dio a conocer a ellas,

2 Cf. Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París, 1986. [*Tratado del amor*, versión de Alfonso Colodrón, Madrid: Editorial Edaf, 2002, p. 68].

3 Affifi, A. A., *The Twenty-Nine Pages: An Introduction to Ibn Arabi’s Metaphysic of Unity*. Gloucestershire (UK): Beshara Publications, s.f., p. 67.

4 Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany (NY): State University of New York Press, 1989, p. 53.

de modo que estas le han conocido y por ello “todas las cosas celebran Su alabanza” [o bien, “toda cosa (Lo) glorifica con su particular alabanza”]—, sabe asimismo, por medio de esto, a qué se vinculó la *rahma* en primer lugar...” [es decir, cuál es el primer existente relacionado con la gracia (*awwal muta‘alliq ta‘allaqat bi-hi l-rahma*)]. Según el hadiz *qudsi* del Tesoro Oculto al que aquí se alude, la causa de la creación es el “amor” o deseo de Dios por darse a conocer. El verbo empleado es *aḥabba*. El participio activo de la misma forma verbal es *muḥibb*, “amante”, término que Ibn ‘Arabī emplea a continuación en el texto para dar a entender que, de hecho, en tanto que “amante”, el Dios deseante es el primer existente en que la *rahma* se actualiza, el primer ‘sujeto-objeto’ de compasión, la primera determinación del Ser relacionada con la gracia. Así pues, la primera manifestación de la *rahma* es la voluntad de Dios por darse a conocer: la auto-compasión divina que origina la creación». ⁵

La cita precedente nos advierte de que el primer objeto de la misericordia es el mismo Dios, o, mejor dicho, los nombres divinos. Esta manifestación inicial de la *rahma* tiene que ver con lo que en sus enseñanzas Ibn ‘Arabī denomina «misericordia de la misericordia» (*rahmat al-rahma*), la cual recibe esa designación porque, careciendo de objeto alguno sobre el cual ejercerse, sólo puede obrar sobre ella misma. Transformándose en «cosa» (*ṣay’*), la misericordia proporciona el soporte primigenio que va a permitir la exteriorización del contenido del Tesoro Oculto. Por ese motivo, señala el Šayj:

«El primer objeto de la misericordia todo-abarcante es la coseidad de la esencia que crea la misericordia a partir de la misma misericordia. Por consiguiente, el primer objeto de la misericordia es la misma misericordia, después la coseidad de los nombres que hemos mencionado y, en tercer lugar, la coseidad de todos los existentes que sin fin adquieren existencia hasta el infinito, sea en este mundo o en el más allá, substanciales o accidentales, simples o compuestos, sin ninguna consideración relativa a su adecuación o propósito». ⁶

Misericordia y existencia

Así pues, una característica indisociable del discurso akbarí es que en él existencia y lo que denomina «misericordia gratuita» (*rahmat al-imtinnān*), y también «misericordia esencial» (*rahma dāhiyya*), concedida por parte de Dios de manera indiscriminada a todos los seres, son términos intercambiables. De ahí que pueda hablarse perfectamente, como hace Toshihiko Izutsu, de «misericordia ontológica», la cual posibilita el despliegue de la creación, la eclosión

⁵ Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, p. 86.

⁶ Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom* (traducción inglesa de R. W.J. Austin), Nueva Jersey: Paulist Press, 1980, p. 224.

ilimitada de formas y entidades. La identificación entre existencia y misericordia imprime un cariz radical a la investigación sobre la naturaleza de la realidad, la cual es descrita en términos de amor y compasión. Sin embargo, para Ibn ‘Arabī, este conjunto de términos no se refiere tanto a ninguna instancia emocional, como al acto «creador», consistente en hacer que las cosas transiten desde la esfera invisible de la inexistencia a la dimensión perceptible de la manifestación. El Šayj entiende este acto de concesión de existencia como una muestra de generosidad incondicionada hacia la totalidad de los seres y situaciones, sin importar la naturaleza más o menos imperfecta de estos.

La presencia del mal, la ira, los celos, la violencia y todos los aspectos de la realidad que consideramos negativos es, de hecho, una muestra por parte de Dios de misericordia existencial indiscriminada hacia las entidades posibles. Tanto si nos agrada como si no, la misericordia divina, que no distingue entre lo hermoso y lo aparentemente horrible, entre placer y dolor, abraza todas las cosas, confiriéndoles el derecho a existir. Ibn ‘Arabī denomina a esta compasión sin restricción «misericordia del don gratuito» porque se otorga sin justificación concreta y no como recompensa por las acciones positivas que uno pueda llevar a cabo. No se trata de un premio que responda a un determinado tipo de acción, sino que todas las entidades en el dominio de la creación son obra de dicha misericordia, la cual es, en este sentido primordial, sinónimo de «existencia». La existencia es un don otorgado por la ilimitada generosidad divina, razón por la cual –nos asegura el Šayj– la existencia misma es una misericordia para cada cosa existente.⁷ Ejercer la misericordia indiscriminada significa, en este sentido, otorgar existencia como un acto de generosidad suprema que no espera nada a cambio y no discierne si las cosas creadas son positivas o negativas. Este y no otro es, según nuestro autor, el significado de la aleya que afirma: «Mi Misericordia abarca todas las cosas» (C. 7:156). Es por eso que Allāh se muestra compasivo, sin reserva alguna, hacia toda la creación. No cabe entre los cometidos de la misericordia existencial decidir si una entidad resulta o no idónea para un determinado propósito, pues tanto si es adecuada como si no, confiere existencia a todos los seres.

Al explicar con más detalle el proceso que da lugar a la creación de los seres visibles e invisibles, nos explica el Šayj que cada entidad en su estado no manifestado suplica existencia a Allāh. Es por esta razón que la misericordia divina lo acoge todo, tanto en su estado actual de manifestación relativa como en el de mera posibilidad, puesto que esta misericordia universal extiende su dominio a lo manifestado y lo no-manifestado y, como hemos apuntado, no se decanta por lo positivo en detrimento de lo negativo, ya que no tiene en consideración la adecuación moral de las posibles entidades que aspiran a ser. Su función irrevocable es conferir de continuo la existencia a todo aquello capaz de acogerla en mayor o menor medida,

⁷ Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany (NY): State University of New York Press, 1989, p. 130.

lo cual nos aboca irremisiblemente al problema del mal y la negatividad, que abordaremos en breve.

El punto más importante que se debe recordar respecto a la «misericordia del don gratuito» es que lo abarca todo sin excepción. Allāh ha puesto la «misericordia del don gratuito» por encima de todas las restricciones al declarar que su misericordia incluye todas las cosas, seres y situaciones. La misericordia divina, derramada por igual sobre todos los existentes puede ser comparada con el sol que provee la luz y el calor, y con el aire y el agua, los cuales son esenciales para todos los seres vivos.

El Aliento del Todo-Misericordioso

Así pues, el «amor», de acuerdo al hadiz santo recién citado, subyace al conocimiento y a la misma existencia, puesto que los precede a ambos en el ordenamiento de la manifestación. La creación del cosmos es un movimiento de amor personificado por la emisión del Aliento del Todo-Misericordioso (*al-naḥās al-raḥmānī*), el vehículo del verbo creador, la divina exhalación que produce a los seres con el fin de que lleguen a reconocer de manera consciente de que el motivo de la creación por parte de Allāh es darse a conocer a las criaturas.

Amor y aliento se hallan íntimamente vinculados. Por eso describe el Šayj de nuevo en diferentes secciones de *El tratado del amor*, donde nos habla de la naturaleza casi «mágica» del aliento intercambiado por los amantes, el cual refleja la naturaleza creadora del aliento divino: «Desde que se actualiza la pasión de amor –escribe–, se desarrolla un hálito de beneplácito recíproco (*tanaffūs*) y de profundos suspiros (*tanahhud*), el hálito se exhala de manera que forma en el amante la imagen del amado hasta el punto incluso de hacer aparecer una forma externa que contempla y por la que realiza su motivación y felicidad al margen de toda circunstancia temporal».⁸

El hecho de que el aliento de los amantes dé lugar a una forma ideal de la persona amada es lo que nos ha llevado a calificar esta extraña circunstancia de cuasi «mágica». La exhalación del hálito es comparable a la espiración del Aliento del Todo-Misericordioso que da lugar a la creación de las formas.

Y también escribe Ibn ‘Arabī:

«Cuando dos amantes se besan íntimamente, cada uno aspira la saliva del otro que penetra en ellos. Cuando se besan o abrazan, la respiración del uno se expande en el

⁸ Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París: Albin Michel, 1986, p. 89.

⋮

otro y el hálito así exhalado compenetra a ambos [...] Este aliento así exhalado por el amante, transmite cierta forma de amor preñado de deleite. Cuando este aliento se convierte en el espíritu de aquel a quien ha sido transmitido y cuando el hálito de la pareja se convierte de la misma forma en el espíritu del primero, puede hablarse de identificación (*ittiḥād*) por parte de los dos seres implicados».⁹

El Šayj vuelve con las palabras anteriores a insistir en la naturaleza creadora del aliento, ya sea divino o humano, llegando a transformarse en el espíritu de la persona amada, lo que lleva a un intercambio de hálitos-espíritus que propicia la completa identificación de las personas que se aman. E insiste:

«Dios ha dicho: «“En verdad, Abraham no deja de dar suspiros de amor (*awwāh*) y es magnánimo” (9:114). El Ser divino se ha dado el nombre de Todo-Misericordioso (*al-Raḥmān*), pues está dotado de un hálito o aliento (*nafas*) mediante el cual suspira o espira (*naffasa*) a Sus siervos. Es en esta explicación cómo se manifiesta el mundo y, por esta razón, Dios genera el universo con su palabra “¡Sé!” (*kun*) [...]. Este profundo suspiro (*ta’awwuh*), así compuesto, está, pues, en estrecha relación con el corazón, porque es al mismo tiempo el lugar donde se produce el hálito y en donde se propaga; todas las letras son engendradas así por el aliento, al igual que el mundo lo es por la palabra creadora “¡Sé!”. Aquí radica un secreto de los más extraordinarios [...]».¹⁰

La creación es producida por el Aliento del Todo-Misericordioso, el portador del verbo creador «¡Sé!», con la precisión de que el lugar donde se produce este hálito profundo es el corazón. Asimismo, este aliento es el productor de las letras del alifato, las cuales son anteriores a la creación del cosmos. Allāh habla sin cesar, y sus palabras son los seres y los mundos habitados por estos. Todas las entidades no son sino palabras de Dios que no pueden agotarse, la misma palabra que es Jesús y que le fue comunicada a María. Es por eso que espíritu y aliento se hallan asimilados. Y apunta el Šayj:

«El Aliento del Todo-Misericordioso concede existencia a las formas de las entidades posibles, de igual modo que la respiración humana otorga existencia a las letras. De ahí que el cosmos no sea sino las palabras de Dios con respecto con respecto a su Aliento, tal como Él ha dicho: “Su palabra, que Él ha comunicado a María” (4:171), una palabra que es la misma entidad de Jesús. Dios nos informa que sus palabras no se verán agotadas, de manera que Sus criaturas no cesan de advenir a la existencia y Él nunca deja de ser el Creador».¹¹

⁹ *Ibíd.*, p. 96.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 200-201.

¹¹ Cf. *Fut.* II, 459.1. Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, p. 131.

La equiparación entre emisión del Aliento del Todo-Misericordioso y articulación de la palabra es una de las cualidades intrínsecas de la enseñanza general del *taṣawwuf*. Allāh exhala y al hacerlo emite palabras. Cada parte de todo cuanto existe es una letra (*ḥarf*) de Dios, mientras que las criaturas son las palabras (*kalima*) formadas por dichas letras. Las trayectorias dispares de las criaturas constituyen frases (*ḡumla*) y cada mundo es un libro (*kitāb*).

El Aliento del Todo-Misericordioso es entonces otro de los apelativos que recibe la actividad existenciadora, estableciéndose, como vemos, una analogía entre el movimiento liberador de la exhalación, la producción de un lenguaje que sólo escuchan los sabios y la multiplicación de las entidades del cosmos. En suma, el Aliento del Todo-Misericordioso libera a los nombres divinos de la tensión suscitada al hallarse contenidos en el seno de Allāh sin manifestar sus efectos en el cosmos que va a ser creado. La creación, desde este punto de vista, es sinónimo de distensión y relajación.

La distensión mencionada en el párrafo anterior se refiere al hecho de que los Nombres divinos se liberan de la presión de la no manifestación, puesto que antes de dar existencia al mundo se hallan ocultos en el seno de Allāh, un estado que el Šayj compara a la situación del ser humano que retiene su aliento. El aliento contenido en su interior busca salida en el exterior, lo que provoca un estado de extrema compresión. La liberación de esa tensión es lo que Ibn ‘Arabī identifica en concreto con la emisión del imperativo «¡Sé!». Exhalar supone liberar en la dimensión exterior lo que hay contenido en el interior. A tener en cuenta que esta liberación no se produce de una vez por todas, sino que, según la visión de la creación continua, es una actividad que se ve renovada de manera incesante. Y señala de nuevo Ibn ‘Arabī:

«Gracias al Aliento del Todo-Misericordioso, Dios alivia el sufrimiento de sus criaturas. La constricción que atenaza o que encontramos en el cosmos, se deriva del hecho de que la raíz de las criaturas radica en la contracción (*qabḍa*). Todo lo que está contraído se halla constreñido (*maḥṣūr*) y todo lo que está constreñido se encuentra confinado (*maḥṣūr*). Sin embargo, dado que el ser humano adviene a la existencia dotado de la Forma divina, el confinamiento le resulta insoportable. De manera que Dios lo alivia mediante el Aliento del Todo-Misericordioso, puesto que Su respiración posee la propiedad del amor a la que se refieren las palabras mediante las cuales Él se describe diciendo “Amé ser conocido”. Dios torna manifiesto al ser humano por medio del Aliento del Todo-Misericordioso. De ahí que la Respiración divina sea idéntica con la existencia del cosmos, y el cosmos lo conoce a Él tal como desea. De manera que el cosmos es idéntico con la Misericordia».¹²

12 Cf. *Fut.* II 437.20. *Ibíd.*, p. 131.

⋮

Diferencias entre *Raḥmān* y *Raḥīm*

La distinción entre *raḥmān* y *raḥīm* nos retrotrae a los distintos planos en que está constituida la realidad. Para simplificar, diremos que esta se halla formada por dos grandes reinos de existencia: el Mundo de la Orden (*ʿālam al-amr*) y el Mundo de la Creación (*ʿālam al-jalq*). Dada su naturaleza comprensiva, el Mundo de la Orden es la esfera de acción de la *raḥma* divina, la misericordia universal capaz de alumbrar, sin discriminación alguna, tanto el bien como el mal, tanto el amor como la cólera, tanto la felicidad como el sufrimiento, así como a las distintas entidades que sustentan esas cualidades.

En cambio, en el Mundo de la Creación —el cual se subdivide a su vez en las esferas espiritual (muy sutil), imaginal (sutil) y densa—, impera la misericordia específica (*raḥīm*) o de la obligación que, a diferencia de la misericordia del don gratuito, es el amor que premia lo positivo en detrimento de lo negativo, el bien por encima del mal. Esta segunda modalidad de misericordia obliga a Dios sólo en lo que concierne a determinados individuos que se hacen acreedores de ella debido a que siguen de manera deliberada los preceptos éticos y los mandamientos religiosos.

Raḥma es la misericordia mediante la cual Dios otorga indiscriminadamente la existencia a todas las entidades, ya sean positivas o negativas, por intermediación del Aliento del Todo-Misericordioso, mientras que *Raḥīm* es el nombre divino que se aplica a la compasión que se distribuye a las entidades que, una vez han ingresado en la existencia, muestran mayor grado de receptividad a la acción divina. Allāh ejerce la misericordia como acto de generosidad universal bajo el nombre de *Raḥmān*, pero se obliga a sí mismo con el nombre de *Raḥīm* a responder de manera generosa a los actos piadosos de sus siervos.

Dios desea el bien para toda la creación, sin distinción entre los seres buenos y malvados, fieles y rebeldes, amados y detestados. Allāh derrama sobre la creación una generosidad infinita. En ese sentido, *raḥma* significa el deseo que Dios tiene del bien absoluto. Tanto *Raḥmān* como Allāh son nombres que pertenecen exclusivamente a Dios y no pueden aplicarse a nadie más. *Raḥmān* significa el Todo-Misericordioso carente de restricciones que derrama por igual su gracia sobre los existentes. El cosmos y todo cuanto hay en él ha sido bendecido desde el principio con dicha cualidad, por más que muchas veces nos cueste reconocerlo.

Si nos atenemos a los hadices acerca de la insondable misericordia divina destaca uno de Abū Hurayra que nos informa de que Muḥammad señaló:

«Dios el Altísimo tiene cien porciones de misericordia. Él ha enviado al universo una porción solamente y la ha repartido entre toda Su creación. El sentimiento de misericordia y compasión que Sus criaturas sienten entre sí está dentro de esa porción.

Las otras 99 porciones las ha reservado para el Día del Juicio Final; ese Día Él las concederá a los creyentes».

Nadie queda excluido de esta manifestación del Todo-Misericordioso. «Dios ha creado al ser humano a imagen de su Misericordia», señala otra tradición verídica atribuida al Profeta. El ser humano es el heraldo de la misericordia de Dios en el universo. María, Jesús, Muḥammad, por citar a unos pocos, reflejan en muy alto grado este atributo. Así pues, la cualidad de misericordia que Allāh tiene para con toda la creación –incluidos los nombres divinos–, sustentando el universo con un océano inagotable de bendiciones tanto directas como encubiertas, es lo que recibe en árabe la denominación de *Raḥmān*.

El nombre divino *Raḥīm* reviste un significado más específico, que se refiere a la misericordia de Allāh para con el creyente, en particular durante el Día del Juicio. Es en ese sentido que el Corán señala: «...Él es compasivo con los creyentes» (C. 33:43). *Raḥmān* pertenece a las personas de este mundo; *Raḥīm* a las de la Otra Vida. *Raḥmān* nos otorga el sustento en la dimensión de la manifestación, mientras que *Raḥīm* nos brinda la salvación eterna. La manifestación de la *raḥīmiyya* en los creyentes se muestra como agradecimiento hacia Dios, puesto que es Él quien nos concede todas las cosas. También se manifiesta como la capacidad de ser compasivo, de proveer a los demás y de ocuparse de ellos, aunque en el fondo esto también sea consecuencia de la generosidad divina. Por eso, la persona que ejerce el bien debe ser consciente que es un instrumento de Dios y que las buenas acciones únicamente le pertenecen a Él, puesto que Allāh es el tanto el creador de los necesitados como el agente que propicia la satisfacción de sus necesidades. No hay que vanagloriarse de las acciones positivas que llevamos a cabo, sobre todo delante de quienes las reciben, sino que tenemos, de hecho, que agradéceselo a las personas receptoras. Si ellas no existiesen en su condición, no podríamos ejercer nuestra compasión. Por su parte, quienes reciben muestras de compasión deberían estar agradecidos a sus benefactores y recordarlos bien en todo momento, porque el que no es agradecido con el ser humano, no puede ser agradecido con Dios. Sin embargo, nos advierte la tradición de que tampoco debemos hacer dioses a nuestros benefactores, convirtiéndonos en sus siervos, en lugar de aspirar a convertirnos en siervos de Dios.

Los que encuentran en su ser el sabor de los nombres divinos *Raḥmān* y *Raḥīm* y se acercan a su Creador a través de ellos, no albergan duda ni tristeza en su corazón. Saben que, sin importar lo que suceda, Allāh, al-Raḥmān, al-Raḥīm, tendrá misericordia de ellos y los recompensará. En cambio, los que creen erróneamente que la compasión y la misericordia de Dios que aparecen en su persona son cualidades que les pertenecen a ellos, se tornan arrogantes y se desvían de la gracia divina.

Así pues, Allāh ejerce con el nombre de *Raḥmān* su compasión como un acto de gracia gratuita, porque es, por así decirlo, una obligación que Allāh se ha impuesto a sí mismo, queriendo decir con ello que no puede negarse a ejercerla en el sentido de que debe otorgar existencia a todo aquello que la demanda, con independencia de su mayor o menor adecuación y positividad. Sin embargo, Dios se obliga a sí mismo con el nombre de *Raḥīm* a recompensar a determinados individuos con un amor circunscrito a ellos, de tal manera que esta misericordia específica llegue a sus siervos en recompensa por las buenas obras que llevan a cabo. Este tipo de misericordia se despliega de forma específica, es decir, de acuerdo con lo que haya hecho o dejado de hacer cada persona. Es este un tipo de misericordia de carácter más restringido que se ejerce como recompensa a un acto concreto.

La misericordia de este segundo orden alcanza a Sus siervos en recompensa por las buenas acciones, mencionadas en el Corán, que hayan efectuado de manera individual. Este tipo de misericordia es una obligación o un compromiso contraído de Allāh hacia dichos siervos. Así pues, la «misericordia de la obligación» parece indicar que la persona se hace merecedora de este tipo de gracia porque lleva a cabo buenas obras. No obstante, desde el punto de vista de Ibn ‘Arabī, esta es una interpretación superficial del asunto porque, a ojos de quienes conocen profundamente la realidad, el que lleva a cabo la acción positiva no es el ser humano, sino el propio Allāh. Quien se encuentra en este estado [o sea quien tiene entero derecho a gozar de la «misericordia de la obligación»] sabe en su fuero interno quién es el verdadero agente de las buenas obras.

Misericordia e ira divina

Para Ibn ‘Arabī, la ira (*qaḍab*) mencionada en el Corán no es equiparable, al igual que ocurre con la noción de *raḥma*, con la ira ordinaria, pues no sólo es objeto de la misericordia absoluta de Dios, sino que tiene su origen en esta. El fundamento de esta declaración lo encontramos las palabras coránicas, ya citadas, que dicen: «Mi misericordia tiene precedencia sobre Mi ira». Y especifica Ibn ‘Arabī, considerando que este tipo de *raḥma* es exclusivo del ser humano:

«La *raḥma* de Allāh únicamente precede a Su ira en la constitución humana (*naṣʿa insāniyya*), pues con relación a cualquier otra cosa Su *raḥma* ha de considerarse en tanto que compasión que todo lo comprende, mas no en cuanto a su precedencia sobre la ira. De modo que sólo en el hombre (*insān*) se reúnen conjuntamente la gracia omnímoda (*wāsiʿa*) y la precedente (*sābiqa*). La *raḥma* se dirige a él desde ambos sentidos. Así pues, únicamente al hombre afecta y corresponde esta disposición (*ḥukm*) de la gracia (*raḥma*)».¹³

13 [Fut. IV,409] <https://ibnarabisociety.org/presencia-de-la-compasion-superlativa-pablo-beneito/>

Recordar que, en el proceso de creación divina que da lugar al despliegue de los mundos, la ira aparece en el mismo momento que en el despliegue paulatino de la manifestación se cita el Pedestal (*al-kursī*), donde posa ambos pies el Todo-Misericordioso, uno de ellos representando a la misericordia y el otro a la ira mezclada con misericordia, pues, como ya hemos señalado, la ira no es sino misericordia encubierta. La ira es un atributo provisional de la existencia, mientras que la misericordia se identifica con la misma existencia. Por otro lado, tal como señalábamos en un capítulo anterior, todos los universos se hallan contenidos en el interior del Pedestal divino, el lugar en el que descansan, los pies de Allāh, lo que simboliza la primera polarización en el proceso del devenir. El Pedestal, como ya hemos indicado, se divide en «misericordia absoluta» y «misericordia mezclada con ira», así como la semilla se fragmenta para producir un árbol, y esto es con el propósito de lo que Allāh quiere crear en el mundo de la composición de todas las cosas opuestas, porque Allāh, además de ser descrito como el Todo-Misericordioso, también se refiere a sí mismo con nombres contrarios que tienen su influencia en el cosmos. Recordar tan sólo lo dicho en el capítulo correspondiente, al hablar acerca de la circularidad de la existencia, en el sentido de que la misericordia impera sobre la ira porque es el principio de todas las cosas, siendo la ira accidental y, por lo mismo, condenada a la extinción: «La ira es accidental, y los accidentes desaparecen».¹⁴

El problema del mal

¿Es entonces Dios el creador del mal y el sufrimiento? La respuesta akbarí es que Allāh no crea, ni mucho menos, el mal. Él solo conoce las distintas predisposiciones de las cosas en su estado de inexistencia relativa para acoger la luz misericordiosa de la existencia, y son dichas predisposiciones las que condicionan el modo en que ocurrirá la manifestación, inclinándose de acuerdo a la naturaleza de la entidad hacia el bien o el mal. Dios conoce el cosmos –con sus cualidades positivas y negativas– en su inexistencia y lo alumbra en la dimensión de la manifestación de acuerdo con el contenido de dicho conocimiento porque, tal como insiste el Šayj: «Dios solo desea lo que es»,¹⁵ es decir, que son las predisposiciones de los seres que van a existir las que establecen las cualidades positivas o negativas de lo creado. Una de las prerrogativas del conocimiento divino, es a diferencia del saber humano, conocer lo inexistente.

La misericordia universal está por encima del bien y el mal. Como ya hemos visto, este tipo de misericordia no significa sino concesión de existencia a todas las entidades, sean perfectas

14 Cf. *Futūḥāt* IV.405.7, William Chittick, *Ibn ‘Arabī: Heir to the Prophets*, Oxford (UK): Oneworld Publications, 2005, p. 130.

15 Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, p. 94.

o imperfectas, buenas o malas. Es este un acto de carácter ontológico que no tiene relación con juicios morales de ningún tipo. En otras palabras, no importa, en esencia, el que la cosa que es objeto de la misericordia existenciadora, vaya a ser buena o mala. La aparición actual de la bondad, la maldad, etcétera, es consecuencia de la actividad de la «misericordia de la obligación» (*rahīm*), ya que el que una entidad revele propiedades de un tipo u otro se debe a la naturaleza de la cosa en sí. La «misericordia del don gratuito» (*rahma*) es sinónimo de concesión de la existencia y está relacionada con la existencia en sí, no con el hecho de que el devenir de dicha entidad revista consecuencias positivas o negativas.

La vía recta

También leemos en la *Fātiḥa*: «Dirígenos por la Vía recta». En realidad, declara el Šayḥ, la misericordia se extiende al conjunto de los seres, y por ese motivo todos ellos se hallan en la «Vía recta» (*al-sirāt al-mustaqīm*). Allāh es la Vía recta y no existe en ella distinción fundamental alguna entre el bien y el mal. Esta Vía está expuesta a la vista de todos. Es inherente a las cosas grandes y pequeñas, a las que ignoran la verdad y a las que la conocen a la perfección. Por ello se declara que la misericordia divina es el círculo que contiene a la creación entera, con independencia de su carácter vil y despreciable o su cualidad magna y majestuosa. Se afirma en el Corán: «No hay ni un solo animal en la tierra que Él no guíe. En verdad, mi Señor está en la Vía recta» (C. 11:56). Por lo tanto, queda claro que todo el que camina sobre la tierra se halla en la Vía recta del Señor. Desde este punto de vista, nadie está encuadrado de modo absoluto entre «aquellos que son objeto de ira», como tampoco pertenece a «los que se extravían» (C. 1:7), pues todas las cosas siguen la ruta adecuada de retorno a Dios. La existencia del dolor, la cólera, la perdición y el alejamiento extravía es secundaria. Todo retorna finalmente a los brazos acogedores de la misericordia, la cual es universal y precede y sucede a la aparición de cualquier distinción secundaria.¹⁶

El siguiente poema, que encabeza el capítulo dedicado al profeta Hūd, en *Los engarces de la sabiduría*, parece hacerse eco de la imploración del creyente para ser dirigido por el camino recto:

La Vía recta, que pertenece a Dios,
se manifiesta en todo; no se oculta.
Está presente en lo grande y lo pequeño,
en los conocedores y en los ignorantes.

¹⁶ Izutsu, Toshihiko. *Sufismo y taoísmo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997, pp. 135-148.

Por todo ello, Su misericordia loabarca todo:
tanto lo magnífico como lo ordinario.¹⁷

El hecho de declarar que todo se halla en la Vía recta –incluido aquello que consideramos perjudicial y negativo, tanto el conocimiento como la ignorancia– supone que todos los seres retornan a la postre al seno de la misericordia, la cual constituye el alfa y el omega de la creación, tal como consignábamos al principio de este capítulo al hablar de la Fātiḥa, indicando claramente que la misericordia se ubica al principio y al final de la creación y que no existe nada en el conjunto de los mundos que no haya emergido de ella y que no retorne a ella.

Naturaleza provisional de los tormentos infernales

La anterior declaración nos introduce de pleno en la polémica discusión sobre la transitoriedad última de los tormentos infernales que es uno de los elementos que caracteriza a la exposición del Šayj y que ha despertado no pocas suspicacias entre sus críticos, puesto que, como sabemos, él insiste en la tesis de que cualquier circunstancia que nos parezca negativa es en esencia positiva y que el dolor «provisional» del castigo en el Más Allá se verá transmutado a la postre en dicha permanente. Debemos subrayar que, de acuerdo con la doctrina religiosa tradicional, Ibn ‘Arabī no niega la realidad de los castigos infernales, sino que tan sólo subraya la provisionalidad de estos, señalando que una vez cumplida la pena prescrita los tormentos infernales se transformarán en experiencias gozosas, El infierno, en tanto que emplazamiento ontológico, permanece, lo que cambia son las experiencias que se tiene en él.

Esta es una de las principales tesis que nos propone Ibn ‘Arabī:

«El destino final (*ma‘āl*) de los siervos de Allāh [aquí en sentido lato] es la gracia (*raḥma*) ya que, incluso quienes residan en el fuego (*nār*) hallarán en él una gracia (*raḥma*) desconocida para otros y de tal condición que probablemente, en caso de que pudiesen oler algunas de las fragancias del Paraíso, [esta *raḥma*] haría que sintiesen rechazo hacia ella y les resultase nociva, así como el aroma de las rosas (*ward*) y el grato perfume (*tīb*) provocan rechazo y causan perjuicio a los temperamentos coléricos».¹⁸

17 Ibn ‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, p. 19.

18 Beneito, Pablo, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005, pp. 84-85.

⋮

Y explica Pablo Beneito, traductor de la cita anterior, que la última frase alude al hecho de que los ejercicios espirituales (*wird*) y la bondad (*tīb*) suscitan resquemor en el alma compulsiva dominada por el ardor de las pasiones, análoga al temperamento colérico. Este es otro ejemplo ostensible de la multiplicidad semántica de los términos árabes.

Así pues, el castigo no perdura para siempre y la felicidad y la dicha son el destino último de todos los seres. Según la peculiar perspectiva del Šayj acerca del tema del castigo, las Gentes de la Desgracia encuentran su dicha en su propio castigo y permanecen por siempre en la morada (el infierno) que les corresponde. Y señala Ibn ‘Arabī que «las gentes del fuego, aunque no salgan del fuego, encuentran la dicha en él».¹⁹

Insiste el Libro sagrado por boca de los ángeles cuando proclaman: «¡Señor!, Tú abarcas todas las cosas en tu misericordia y tu conocimiento» (C. 40:7), queriendo transmitirnos que todos los seres y situaciones son objeto en última instancia del amor absoluto. Y nos aclara el Šayj que en esta frase se da prioridad a la misericordia (que es nombrada en primer lugar) por encima de la ciencia debido a que Él amó ser conocido. El amante busca misericordia para sí mismo y por ese motivo la estación del Amante divino es el primer objeto de misericordia. No existe ninguna creación en el cosmos que no sea objeto de la misericordia divina, lo cual resulta evidente de la cita anterior porque en ella se afirma que misericordia y conocimiento contienen a todas las cosas. Por su parte, el ya citado dicho profético que declara: «Mi misericordia prevalece sobre mi ira», subraya el mismo mensaje de perdón sin reservas para con todos los pecadores, puesto que en opinión del Šayj y de los conocedores de Allāh no existe el pecado absoluto y el mal siempre está supeditado a un bien mayor. Todo lo que de entrada nos parece negativo esconde una interpretación feliz que trabaja en última instancia a nuestro favor. Como hemos apuntado, incluso los terribles tormentos infernales se hallan, en opinión de Ibn ‘Arabī, sometidos al arbitrio de la misericordia sin restricción alguna. En relación con lo anterior, leemos en el Libro sagrado: «Seguramente Dios perdona todos los pecados» (C. 39:53). Y comenta el Šayj a propósito de estas palabras: «Él [Dios] no especifica un pecado en lugar de otros, de igual manera que no concreta un exceso en vez de otro, igual que no especifica, al enviar a Muḥammad, un mundo por encima de otros»,²⁰ recordando las palabras de que Allāh envió a su Profeta como misericordia para los mundos.

19 Cf. *Fut.* XIV, 441. Beneito, *op. cit.*, p. 84.

20 Cf. *Fut.* 567.2. Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī Cosmology*. Albany (NY): State University of New York Press, 1996, p. 221.

Ser parte de la misericordia divina

Para el buscador, el aspirante a reflejar en sus actos y pensamientos las cualidades de los nombres divinos, mostrarse misericordioso significa participar de la misericordia divina. El que aspira a ser compasivo no se dirige a Dios diciendo «ten compasión de mí» o del resto de los seres, sino hazme compasivo, o, dicho de otro modo, «hazme partícipe de tu misericordia». Y señala el Šayj: «Las personas veladas, en su creencia, solicitan a Dios que tenga misericordia de ellas, mientras que los verdaderamente inspirados piden que la misericordia divina no se aparte de ellos».²¹ Por consiguiente, el sabio no demanda tanto verse imbuido de compasión como transformarse él mismo en compasión, convertirse en vehículo del amor universal que es la marca inalterable de la existencia. Y lo mismo ocurre con el resto de cualidades representadas por el resto de los nombres divinos.

Y, abundando en lo anterior, apunta el Šayj respecto a la función que él mismo desempeña dentro de la economía de la misericordia:

«De entre los ángeles que ha creado Dios, ha situado a cuatro portadores del Trono en las cuatro columnas que lo sostienen [...] Ha atribuido a esas columnas diversos grados de excelencia, y me ha situado en la más excelente de ellas, haciendo de mí uno de sus portadores. En efecto, además de los ángeles que ha creado para sostener el Trono, Dios posee igualmente en el género humano formas (*suwar*) que soportan el peso del Trono, Sede del Todo-Misericordioso, yo soy uno de esos, y la mejor columna de todas es la mía: es el tesoro de la Misericordia. Él ha hecho de mí, pues, un ser absolutamente misericordioso (*rahīman muṭlaqan*)».²² Explica también a propósito de una de sus muchas experiencias visionarias: «Dios se me mostró en mi ser interno (*fī sirrī*) durante una visión, y me dijo: “Haz que Mis servidores sepan lo que has percibido de Mi generosidad... ¿Por qué Mis servidores desesperan de Mi misericordia si Mi misericordia abraza todas las cosas?”».²³

Apunta Claude Addas, en el colofón de su célebre estudio biográfico acerca del Ibn ‘Arabī, que la cualidad predominante en el cometido propio del Sello de la santidad muḥammadī – Sello que, recordémoslo, es una de las marcas distintivas de la actividad del Šayj – es la divina misericordia. La misericordia tendrá la última palabra en el juicio a las cosas creadas, por más reprobables que nos puedan parecer sus actividades y porque estamos dirigidos hacia el gozo imperecedero desde la eternidad sin principio. Y añade que, en tanto que mensajero de

21 Ibn ‘Arabī, *Traité de l’amour*, París, 1986, p. 102.

22 [Fut. III, p. 431.] Addas, Claude, *Ibn Arabí o la búsqueda del Azufre Rojo*, Murcia: Editora Regional de Murcia, pp. 294-295.

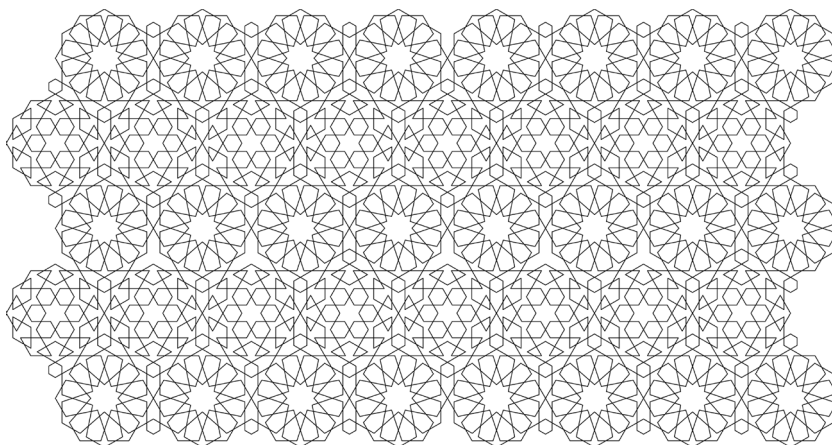
23 [Fut., I. p. 708.] Addas, Claude, *ibíd.*

la misericordia, Ibn ʿArabī aspiró a convertirse en instrumento del amor divino, una función a la que ni siquiera la muerte física podrá poner fin, puesto que en el otro mundo —y tal como le fue encomendado en una de sus experiencias visionarias— intercederá en favor de todo aquel a quien alcancé su mirada, declarando en este sentido: «Dios me prometió que yo podría interceder en el Día de la Resurrección en favor de todos los que mi mirada pudiera abarcar, los que conociera y los que no conociera...».²⁴

Lo anterior concuerda plenamente con la misión de Muḥammad, de quien nos dice:

«El Profeta ha recibido privilegios particulares que no han sido otorgados anteriormente a ningún otro profeta; pero ningún profeta ha recibido un privilegio que no haya sido otorgado igualmente a Muḥammad [...]. Su rango en la ciencia abarca la ciencia de todos aquellos que conocen a Dios entre los Primeros y los Últimos [...]. Su Ley abraza a todos los hombres sin excepción y su misericordia, en virtud de la cual ha sido enviado, abraza a todo el universo [...]. Su comunidad engloba a todos los seres [...]. Crean o no en él, todos los seres forman parte de ella».²⁵

A destacar de las palabras anteriores que —insistamos en ello— «su misericordia abraza a todas las cosas» y que «crean o no en él, todos los seres forman parte de su comunidad», unas declaraciones que ponen de manifiesto que el mensaje de Muḥammad es incluyente y no deja atrás a nadie, ya sea nominalmente musulmán o no. Dado que la palabra *muslim* significa «sometido», podemos colegir que todos los seres somos en realidad musulmanes porque nos hallamos sometidos a los imponderables de la Realidad, con independencia de que profesemos un credo u otro o incluso de que nos consideremos ateos.



24 [Cf. *Fut.* I, p. 617] *Ibíd.*

25 [Cf. *Fut.* III, pp. 141-144] Addas, Claude, *Ibn ʿArabī et le voyage sans retour*, París: Éditions du Seuil, pp. 25-26.