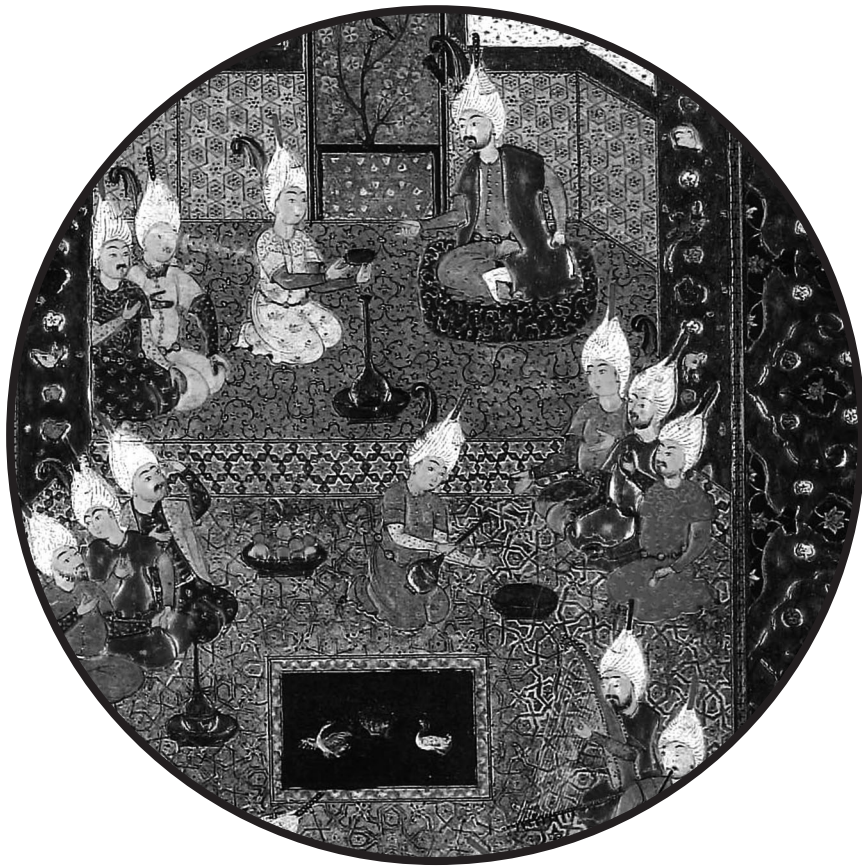


EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI





COORDINACIÓN DE ESTE NÚMERO V: Amina González



NÚMERO V. MAYO 2018

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Pablo Benedito Arias (UMU) | ibnarabisociety.es

COORDINACIÓN DE ESTE NÚMERO V

Amina González (UMU)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Amina González Costa (Redacción, UMU)

Francisco Martínez Albarracín (Sección de reseñas)

Fabrizio Boscaglia (Redacción en portugués e italiano, Universidade de Lisboa)

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Alfonso Carmona González (Catedrático, Universidad de Murcia), Jane Carroll (MIAS-EE.UU.), Alberto De Luca (MIAS-Latina, Italia), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Catedrático, Universidad de Puerto Rico), Bia Machado (Universidade de São Paulo, Brasil), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), Marisa Morata Hurtado (MIAS-Latina, Murcia), Jesús de la Peña Sevilla (Centro Puertas de Castilla), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (Universidad de Murcia), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR

Arianna Alessandro (Universidad de Murcia), Jane Clark (MIAS - Reino Unido), Suad Hakim (Universidad Libanesa de Beirut), Stephen Hirtenstein (MIAS - Reino Unido).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Susana López | ikonovisual.com

© MIAS-Latina



MIAS LATINA



ÍNDICE

NORMAS DE PUBLICACIÓN.....	5
POEMA DE INICIO	
<i>Cuando se alejan</i>	9
NOTA EDITORIAL	10
FERNANDO MORA ZAHONERO	
<i>«Con todo su ser»: el gran Šayḥ como prototipo de “españolidad”</i>	13
MOHAMMED RUSTOM	
<i>Equilibrio y realización: William Chittick sobre el sí y el cosmos</i> (Traducción del inglés de Alberto Martín)	23
MAURIZIO MARCONI	
<i>Il Libro della produzione dei cerchi di Ibn ‘Arabī</i>	33
<i>Edizione del Kūtāb inšā’ al-dawā’ir</i>	103
<i>Comparazione dei manoscritti del Kūtāb inšā’ al-dawā’ir</i>	136
RICARDO FELIPE ALBERT REYNA	
<i>Teoría y praxis en el pensamiento andalusí: el caso de los «alejandrinos»</i> <i>Estudio de campo sobre las Ḥikam de Ibn ‘Atā’ Allāh</i>	142
BIA MACHADO	
<i>Entre a razão e a lei simbólica: rastros de Ibn ‘Arabī</i>	150
RICCARDO PAREDI	
<i>El intérprete de los deseos de Ibn ‘Arabī y la Vita Nova de Dante Alighieri</i> <i>Los conceptos compartidos de ausencia, memoria e indefinido</i>	163
MANUELA CEBALLOS	
<i>Espejo y metáfora: hacia una lectura comparada de san Juan de la Cruz e Ibn ‘Arabī</i>	175
STEPHEN HIRTENSTEIN	
<i>El manto de Ḥidr. Misterio, mito y significado según Muhyiddīn Ibn ‘Arabī</i> (Traducción del inglés de José Antonio Carrillo)	184

CECILIA TWINCH

Abraham: la unidad que subyace a la diversidad de las creencias

(Traducción del inglés de Marisa Morata Hurtado) 199

ANA CRESPO

El silencio del corazón y la negrura del no saber

Resonancias del pensamiento de Ibn ʿArabī en la obra de Bill Viola 210

RESEÑAS

EL IDEALISMO DE KIERKEGAARD, DE MARÍAM J. BINETTI

José Antonio Antón Pacheco..... 218

VIAJE A TÁLASA, DE JUAN FRANCISCO JORDÁN MONTÉS

Aurora De La Peña Asencio 221



NORMAS DE PUBLICACIÓN

INFORMACIÓN GENERAL

Al aceptar las normas de publicación, los autores conceden a la revista *El Azufre Rojo* el derecho de primera publicación, salvo excepciones previamente acordadas. Los materiales podrán ser posteriormente usados, pero siempre con la autorización expresa del Consejo de Redacción y mencionando todos los datos referentes a la primera publicación.

Las opiniones expresadas en sus respectivos artículos son responsabilidad de los autores. La revista acoge y respeta la natural diversidad de sus perspectivas, criterios y pareceres.

Los números de la revista *El Azufre Rojo* estarán disponibles en formato digital, de libre acceso, así como en papel impreso siempre que resulte posible.

ENVÍO DE TEXTOS

Los artículos enviados para su publicación deben ser inéditos (salvo casos excepcionales), y contener (salvo previo acuerdo) un máximo de 35.000 caracteres (contando los espacios), incluyendo referencias bibliográficas y notas. Deberán ir acompañados de un resumen de 150 palabras y de sus correspondientes palabras clave, en la lengua del artículo (principalmente español, italiano y portugués); así como de un *abstract* en inglés y sus *key words* al respecto.

Las eventuales reseñas o resúmenes no deben exceder los 7.500 caracteres (con espacios), incluyendo una referencia completa a la obra reseñada y todas las referencias bibliográficas introducidas en el cuerpo de texto.

Los textos han de enviarse por correo electrónico a **miaslatina@ibnarabisociety.es**

PRESENTACIÓN DE LOS TEXTOS

1. Archivo: formato Word (.doc ó .docx).
2. Texto: fuente *FreeSerif*, normal, tamaño de letra 11, espacio simple, orientación del texto justificada, sin espacio entre párrafos. La primera línea del párrafo no se tabula.
3. Página: márgenes normales (2,54 cm.), tamaño de página A4.
4. Título: mayúscula y negrita.
5. Subtítulos: minúscula y negrita.
6. Nombre y vinculación: en la línea de abajo del título del artículo, inclúyase el nombre completo y, entre paréntesis, la vinculación académica o institucional en su caso.
7. Citas: las citas cortas serán integradas en el texto entre comillas latinas o angulares «»; las citas largas (más de 5 líneas) serán resaltadas en el cuerpo del texto, con comillas (tamaño de letra 10); «las “citas dentro de citas” irán con “comillas curvas o inglesas”»;
8. Pie de página: las notas irán a pie de página (en tamaño de letra 10), evitando notas al final del documento. El número de la nota irá, preferiblemente, antes del punto o la coma correspondiente.
9. Idiomas: las lenguas aceptadas para publicación de artículos en la revista son preferentemente catalán, español, gallego, italiano y portugués, pero ocasionalmente se aceptarán artículos en francés e inglés.
10. Língua portuguesa: por razões de revisão, aconselha-se a utilização do Novo Acordo Ortográfico, contudo, aceitam-se textos escritos conforme a velha norma e que assim ficarão na publicação.



11. Traducciones de citas y títulos de libros o revistas opcional, cuando proceda, entre corchetes y en cursiva: *Mundos imaginales* [*Imaginal Worlds*]; o como notas a pie de página.
12. Se recomienda incluir las referencias de los traductores y las fuentes de la traducción en la bibliografía.
13. Las interpolaciones van entre paréntesis rectos [], así como las omisiones [...].
14. Imágenes y tablas: seguidas por leyenda en tamaño de letra 10 y en negrita, de este modo: **Fig. 1. Título. Descripción**. Además de insertarse en el texto, todas las imágenes han de ser enviadas también como archivos separados (e intitulados Fig. 1, 2, 3, etc.) en la más alta resolución disponible.

PRESENTACIÓN DE LAS CITAS

Es posible escoger entre dos sistemas: autor-título (recomendado) o autor-fecha.

Sistema autor-título

El Consejo de Redacción recomienda citar por el sistema autor-título.

Las referencias serán presentadas de la siguiente manera:

[Libro]

Nombre, Apellidos, *Título del libro, Eventual subtítulo*, Ciudad, Editorial, Año, p. 20.

[Artículo de revista]

Nombre, Apellidos, "Título del artículo", *Nombre de la revista*, XX (Año), pp. 40-54.

[Capítulo de libro]

Nombre, Apellidos, "Título del Capítulo", en Nombre Apellido (coord./ed./trad.), *Título del Libro*, Ciudad, Editorial, Año, pp. 20-36.

[Referencias siguientes]

Apellido, *Título*, cit., p. 94.

[Referencias consecutivas]

Ibid., p. 97.

[web]

Nombre, Apellidos, "Título del Texto", *web*, consultado el 31/12/2017, <http://ibnarabisociety.es/index.php?pagina=152&lang=br>

Sistema autor-fecha

El consejo de Redacción también acepta el sistema autor-fecha. En este caso, las informaciones bibliográficas son introducidas en el cuerpo del texto, entre paréntesis, en este orden (AUTOR, año de edición: página). Por ejemplo: (NASR, 2007: 18).

El sistema de citas debe ser **coherente a lo largo de todo el texto**.

⋮

ABREVIATURAS Y SIGLAS FRECUENTEMENTE EMPLEADAS

Abreviaturas

b.	<i>ibn</i> (en un nombre árabe «hijo de...»)
e. d.	es decir
<i>et al.</i>	y otros autores
ibíd.	el mismo autor, libro y lugar
<i>id.</i>	lo mismo (cambia la obra o el lugar)
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n.	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación de un texto
s. l.	sin referencia al lugar de publicación de un texto
y ss.	y siguientes
v.	véase/véanse

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que en algunos artículos se respeta el empleo de abreviaturas propuesto por el autor.

Siglas y referencias de libros y revistas

C.	Abreviatura de <i>Corán</i> , seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12: 5 (azora nº 12: aleya nº 5). V. El Corán, trad. J. Cortés, Herder, Barcelona, 1986 (3. ^a ed.); <i>El Corán</i> , trad. J. Vernet, Planeta, Barcelona, 1983.
<i>Concordance</i>	Wensinck, A. J., et. al.; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
<i>EI</i>	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (<i>EF</i> : 1. ^a edición; <i>EF</i> : 2. ^a edición).
<i>Fuṣūṣ</i>	Ibn 'Arabī, <i>Fuṣūṣ al-hikam</i> , ed. crítica de 'A. 'Afīfī, Beirut, 1946.
<i>Fut./Futūḥāt</i>	Ibn 'Arabī, <i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i> , El Cairo, 1329 h. (IV vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica incompleta de O. Yahia, El Cairo, 1392/1972- (14 vols. correspondientes a los volúmenes I y II de la edición cairota), se cita volumen en números árabes (1-14), seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej., <i>Fut.</i> 4: 55-57), o bien se especifica (OY), vol. y p.
<i>JMIAS</i>	<i>JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY</i> , Oxford.
<i>Quête</i>	Addas, C., <i>Ibn Arabī ou la quête du Soufre Rouge</i> , Gallimard, París, 1989.
R. G.	Repertorio General de las obras de Ibn 'Arabī, establecido por Osman Yahia en su <i>Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabī</i> , Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahia.
<i>Rasā'il</i>	<i>Rasā'il Ibn al-'Arabī</i> , Hyderabad, 1948.

Nótese, no obstante, que puede haber variantes, ya que tiende a respetarse el empleo de siglas propuesto por los diversos autores.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN

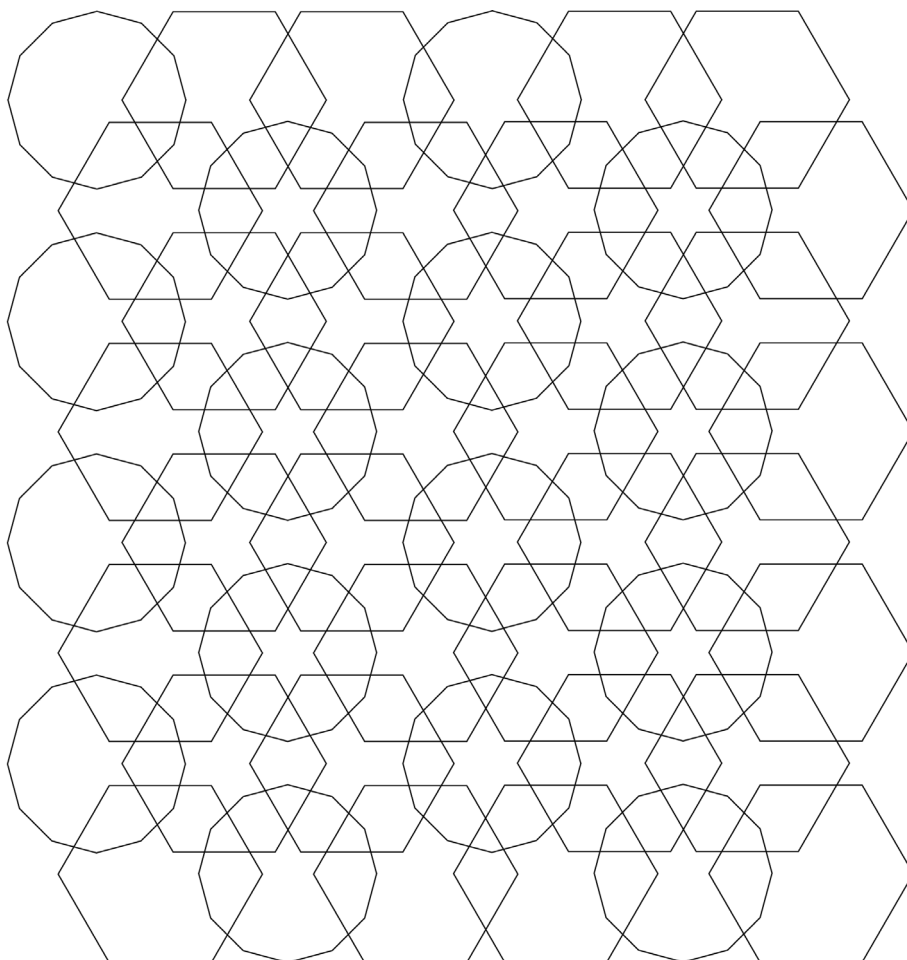
Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción internacional con las siguientes grafías:

ʾ — b — t — ṭ — ġ — ḥ — ḫ — d — ḍ — r — z — s — š — ṣ

ḏ — ṯ — ṣ — ʿ — g — f — q — k — l — m — n — h — w — y

Hamza inicial no se transcribe; *ṯāʾ marbūṯa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); artículo: *al-* (aun ante solares) y *l-* precedido de palabra terminada en vocal (aunque se respeta el cambio ante solares a elección del autor); vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*. A final de palabra aislada las secuencias *-uww*, *-iyy*, se transcriben *ū*, *ī* respectivamente.

En los textos presentados en otros idiomas se respetará, generalmente, la opcionalidad de la transliteración propia.





CUANDO SE ALEJAN

Cuando se alejan ellos, a la par
se alejan el consuelo y la paciencia.
Lejos marcharon, sí, mas en el fondo
del corazón en permanencia habitan.

“¿Dónde seanean los caravaneros?”
-les pregunté. Y se nos respondió:
“Reposan en el sitio en donde exhalan
absenta y nuez moscada su perfume”.

Al viento de la tarde dije entonces:
“¡*Oh brisa*, ve a reunirte con aquellos
que moran a la sombra del bosque!”

¡Hazles llegar el más cordial saludo
de parte de un hermano en el anhelo
que de los suyos separado así
tan afligido tiene el corazón!”

Casida n° VI de *Tarǧumān al-ašwāq* (trad. P. Benecito).



NOTA EDITORIAL

Tenemos la satisfacción de presentar este quinto número de la revista, que continúa consolidando la trayectoria de varios años de esta publicación con variadas aportaciones al campo de los estudios akbaríes y afines, como un referente de publicación especializada.

En este número, como en ocasiones anteriores, se incluyen artículos de varios simposios y seminarios, que vienen celebrándose anualmente en distintas ciudades, hasta el momento españolas y portuguesas, organizados por MIAS-Latina, y otros de diversa procedencia que recuperamos para la revista.

Abrimos este volumen con el artículo de F. Mora, uno de los autores más recientes e imprescindibles para comprender mejor la figura de Ibn ‘Arabī. En esta ocasión, la inspiración e influencia del maestro andalusí en autores e intelectuales del siglo pasado, con especial atención a dos grandes historiadores –Américo Castro y Sánchez Albornoz– quienes teorizaron, a su parecer, sobre el “carácter hispano o español” de Ibn ‘Arabī, al tiempo que polemizaban entre ellos sobre la relevancia del factor islámico en la lengua y las costumbres de España.

Recogemos dos de las ponencias que se presentaron al *VI Simposio Internacional Ibn Arabi: Presencia* (Murcia, 2016). Por un lado, el artículo de Riccardo Paredi: *Presencia y Ausencia en Ibn Arabi y Dante Alighieri: una comparación entre El intérprete de los deseos y la Vita Nova*, en el que establece, como el título nos anuncia, un diálogo entre las dos obras y su terminología; ambas con vocación de obras universales y con la referencia común de la Amada o, aún más, de la búsqueda espiritual misma. Este estudio viene a corroborar la tesis precedente de Asín Palacios de que la *Divina Comedia* tuvo como precursores la obra *Futūḥāt makkīyya* de Ibn ‘Arabī y la escatología musulmana.

Por otro lado, del mismo simposio recuperamos la conferencia de M. Rustom que nos muestra la relevancia de los escritos del estudioso del sufismo y el pensamiento islámico W. Chittick. La forma de abordar la identidad dentro de su tratamiento sobre la cosmología a través de sus pertinentes explicaciones sobre la tradición cosmológica islámica, no como una cuestión en absoluto obsoleta sino, al contrario, relevante tanto en la actualidad como en el pasado. Un ejemplo de ello es el breve tratado de carácter cosmológico de Ibn ‘Arabī, *La producción de los círculos (Kūtāb Inṣā’ ad-dawā’ir)*, que tenemos el honor de presentar justamente en este volumen, gracias a la traducción (al italiano) y edición de M. Marconi.

En el siguiente artículo el profesor Albert Reyna aborda en un breve ensayo –que se presentó en el congreso internacional *Al-Andalus fīl-Iskandariyya* los días 14-17 de diciembre de 2017– un estudio de interpretación de los conceptos subyacentes en las *Hikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría sobre el conocimiento teórico y la acción práctica. Continuando dentro de la esfera de la relación entre el pensamiento filosófico y el sufismo, Bia Machado toma la palabra para relacionar algunas formulaciones del pensador J. Derrida con el sufismo, al tiempo que reflexiona sobre cómo el pensamiento de Ibn ‘Arabī nos aporta importantes claves para entender el pensamiento y los problemas actuales. Ampliando la perspectiva que M. Rustom nos ofrece de la obra de W. Chittick, Bia Machado se centra en la función de la polisemia y riqueza del lenguaje sufí para llegar a una interpretación más amplia, al tiempo que resalta el carácter del Corán como una fuente inagotable de significaciones para entender

⋮

que la Revelación está actualizándose a cada instante y para cada época. No hay nada fijo, pues todo depende de una realización y/o meditación en la palabra, de una operación simbólica y de un esfuerzo de interpretación personal.

Incluimos también la aportación de la profesora M. Ceballos, presentada al *V Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia: 850 –Un legado vivo. Cien años de estudios sobre Ibn Arabi. Homenaje a Miguel Asín Palacios* (2015), quien continuando la estela de Luce López-Baralt propone una lectura comparada de San Juan de la Cruz e Ibn ‘Arabī a través de la metáfora del «espejo pulido» en un ejercicio de intertextualidad entre el *Cántico espiritual* y los poemas del *Tarǧumān al-ašwāq*.

Contamos para el presente volumen con las inestimables colaboraciones de autores reconocidos y veteranos en el estudio de la obra de Ibn ‘Arabī, de quienes recogemos en lengua española dos interesantes contribuciones del pasado. El artículo de Stephen Hirtenstein, presentado en la conferencia de ARAM «Iconografía y mitología del profeta Elías, San Jorge y al-Hoḍor en el oriente sirio» (Oxford, 2006), el cual versa sobre el significado de la figura de al-Ḥiḍr en el islam y, más concretamente, en el sufismo y en Ibn ‘Arabī, y en el que el autor recoge pasajes traducidos del capítulo 25 de *Futūḥāt*.

Asimismo, tenemos el gusto de rescatar y publicar en español el artículo de Cecilia Twinch titulado *Abraham: La unidad que subyace a la diversidad de creencias*, ponencia presentada a uno de los primeros seminarios internacionales sobre Ibn ‘Arabī celebrados en España: *El Legado de Ibn ‘Arabī: Un pensamiento sin fronteras* (Murcia, 1996). En él se aborda la especial relación de Ibn ‘Arabī con el profeta Abraham, la cual es explorada por referencia a sus propios relatos e historias coránicas y bíblicas. La autora nos muestra la importancia de Abraham como presencia atemporal significativa para todas las creencias, por su trascendencia de las formas religiosas y su sumisión a lo esencial: modelo por excelencia de la tradición monoteísta, disponible para la humanidad entera.

Cerramos el “círculo inclusivo” de este número de la revista con la contribución de la artista Ana Crespo que una vez más nos habla sobre la importancia del color y sus cualidades simbólicas. En esta ocasión analiza la obra del reconocido vídeoartista Bill Viola desde la perspectiva del color y constata, a través de su obra y la de Ibn ‘Arabī, que el “negro” nos conduce al estado del silencio interno o del corazón en el que se disuelven los colores cambiantes de los estados.

Como parte de la Red de Revistas Científicas de la UMU, *El Azufre Rojo* puede ser consultado en línea de forma gratuita (<http://revistas.um.es/azufre>) y está accesible a cualquier lector del mundo. Los tres primeros números están asimismo disponibles en formato impreso y esperamos que próximamente aparezcan también en papel los números cuarto y quinto.

Queremos recordar a los autores que escriben en lenguas latinas occidentales, en especial portuguesa e italiana, nuestro deseo de que *El Azufre Rojo*, publicación de la Universidad de Murcia (EDITUM), se consolide como publicación multilingüe. Los autores y traductores pueden enviar sus artículos a nuestra dirección: miaslatina@ibnarabisociety.es

Junto a la publicación de artículos de especialistas y autores de larga trayectoria en el campo de los estudios sobre Ibn ‘Arabī, el sufismo y las religiones comparadas, *El Azufre Rojo* quiere también contribuir a la edición de

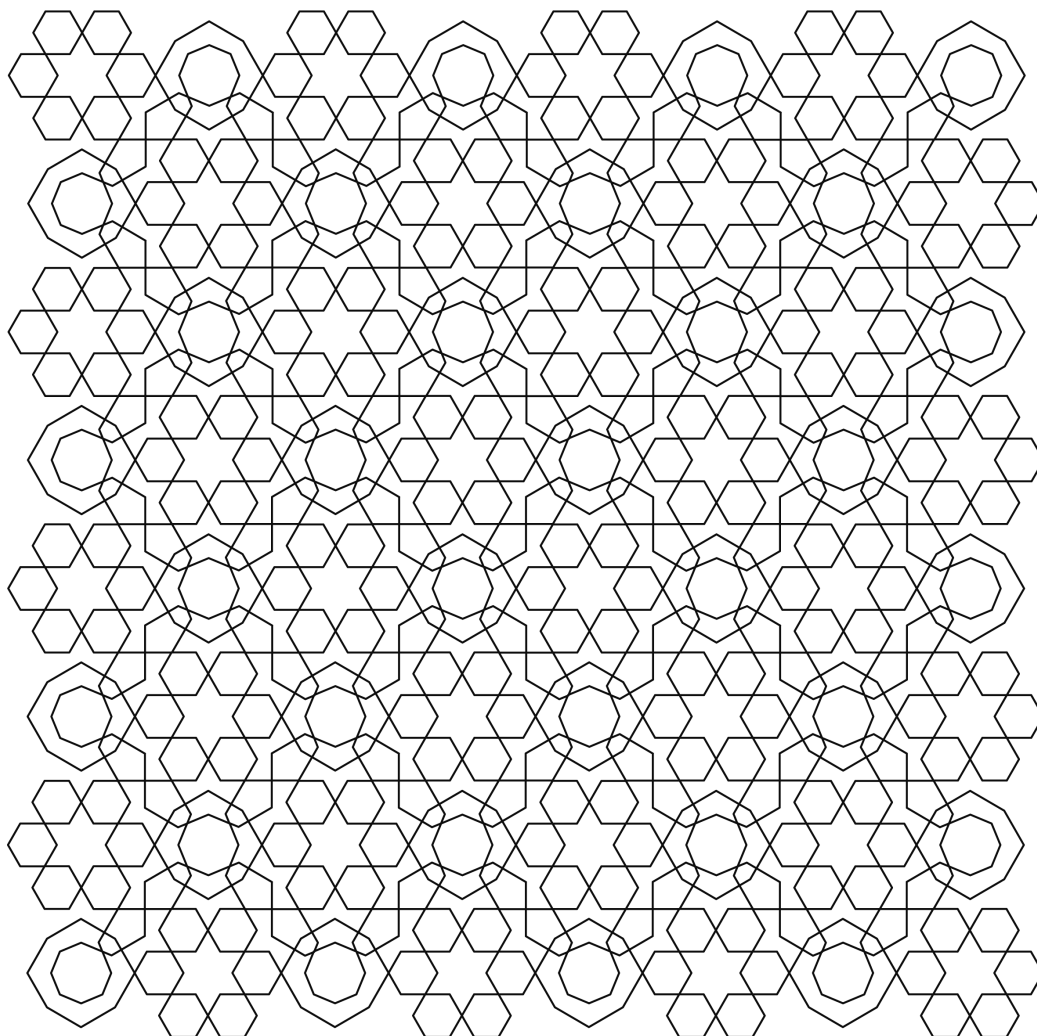


textos de autores noveles, de modo que animamos a quienes se inician en estos ámbitos a hacernos llegar sus trabajos: artículos de ensayo, ediciones, traducciones y reseñas.

Rogamos también a autores, traductores y lectores en general que nos envíen cuantos textos, ya editados en otros medios, consideren oportuno incluir en la sección de publicaciones de la web de MIAS-Latina, ya sea como archivos en formato pdf., ya sea (haciéndonos llegar la referencia) a través de un enlace.

El equipo editorial agradece a todos aquellos que año tras año contribuyen con su apoyo, su dedicación y su lectura a la elaboración y la difusión de *El Azufre Rojo*, en este esfuerzo conjunto que refleja el interés compartido, no sólo por el pensamiento sufi y akbarí, sino también por las tradiciones filosóficas, religiosas o espirituales directa o indirectamente relacionadas con ellos, con la vocación de ser un medio de difusión de estos estudios.

Amina González

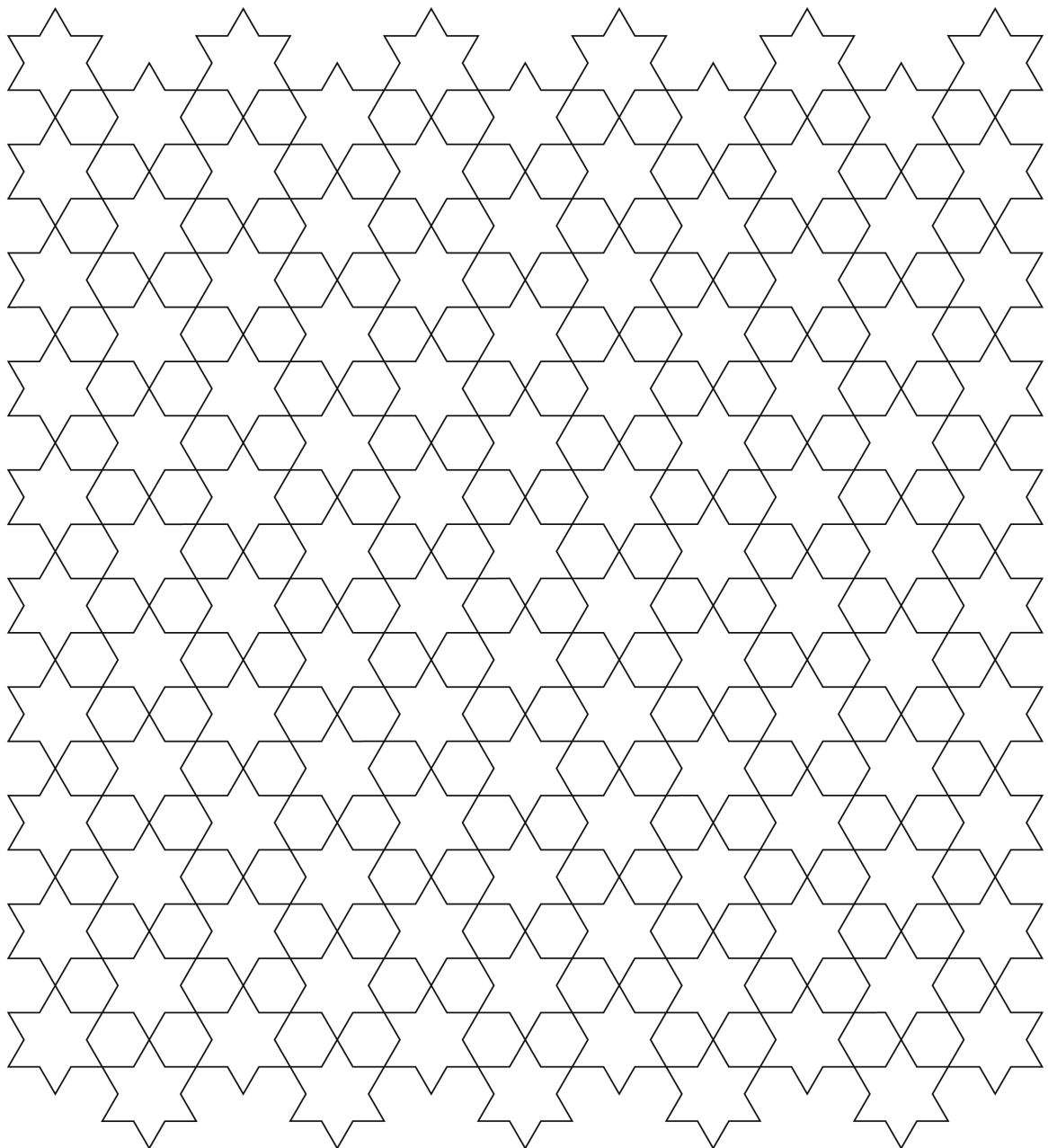


⋮

**«CON TODO SU SER»:
EL GRAN ŠAYḤ COMO PROTOTIPO DE “ESPAÑOLIDAD”**

Fernando Mora Zahonero

Recibido el 20/07/2017. Aceptado el 12/12/2017.





Resumen: Miguel Asín Palacios ha sido una figura destacada en los estudios de Ibn ‘Arabī. Gracias a él, los lectores españoles han podido conocer la figura del gran sabio maestro andalusí. Su trabajo pionero influyó entre diferentes escritores, filósofos e intelectuales. En este contexto, revisamos la controversia que dos renombrados historiadores, como Sánchez Albornoz y Américo Castro, mantuvieron con respecto a Ibn ‘Arabī y el modelo de hispanidad, el cual, según ellos, fue patente en sus relaciones con sus maestros y en su forma de enfrentarse a la vida «con todo su ser», expresión akbarí que analizaremos a lo largo de este artículo.

Palabras clave: Miguel Asín Palacios. Revisión histórica. Sánchez Albornoz. Américo Castro. Ibn ‘Arabī. Españolidad.

Abstract: Miguel Asín Palacios has been a prominent figure in the studies on Ibn ‘Arabī that made available to the Spanish readers the figure of the great sage andalusí. His pioneering work influenced to different writers, philosophers, and intellectuals. In this context, we review the controversy that two distinguished historians, such as Sánchez Albornoz and Américo Castro, maintained with regard to Ibn ‘Arabī and the model of hispanity that, according to them, was patent in his relations with his teachers and his way of facing life «with his whole being», an Akbarian expression that we will analyze throughout this article.

Key words: Miguel Asín Palacios. History review. Sánchez Albornoz. Américo Castro. Ibn ‘Arabī. Spanishness.

∴

Varios fueron los intelectuales y artistas españoles que durante las primeras décadas del pasado siglo xx se sintieron maravillados por la presencia, hasta entonces ignorada, en la historia de nuestro país de un sabio, místico y autor prolífico de la altura y capacidad creativa del murciano Ibn ‘Arabī. Si bien es innegable que debemos este descubrimiento fundamental, tras siglos de forzado olvido, a la infatigable tarea de traducción y exégesis del eminente arabista aragonés Miguel Asín Palacios, no es menos cierto que en la obra de este autor podemos encontrar, probablemente, algunas de las afirmaciones más recalcitrantes, vertidas desde el campo de los estudios islámicos, sobre la figura del gran maestro andalusí, a quien no duda en tildar, en repetidas ocasiones, de perturbado y epiléptico.

Se trata a todas luces de una relación de atracción-rechazo con el fenómeno islámico que quizá habría que abordar mejor desde el ámbito de la psicología y que remeda los sentimientos que algunos podemos albergar hacia el mismo trabajo de Asín Palacios. Y es que no podemos ni imaginar, pese a algunas de sus cuestionables opiniones personales, cuál hubiese sido el triste destino, no ya de Ibn ‘Arabī y de otros autores andalusíes (quienes por fortuna eran y son sobradamente reconocidos en la práctica totalidad del orbe islámico), sino de sus lectores hispanos contemporáneos, de no haber contado con el trabajo pionero del eminente arabista español. Porque, no obstante lo recién reseñado,

⋮

fueron varios y muy importantes los autores e intelectuales que, tanto dentro como fuera de este país, bebieron con sumo provecho de sus traducciones y estudios. Cabe citar, por ejemplo, al ínclito Valle Inclán, quien afirmaba tener *Las iluminaciones de La Meca* como libro de cabecera; o al insigne Juan Ramón Jiménez, cuyo poemario *Animal de fondo* se encuentra transido en muchos de sus versos del espíritu akbarí, como, por ejemplo, cuando se sirve de la muletilla «Dios deseante y deseado», que es exactamente la traducción brindada por Asín Palacios a una de las formulaciones capitales del gran Šayḥ. Por su parte, la gran filósofa María Zambrano también se cuenta, en el ámbito de la filosofía, entre las admiradoras más fervientes del gran maestro andalusí.

El campo de la historiografía tampoco fue ajeno a este hito cultural inaugurado por la obra, repetimos que en muchos aspectos encomiable, del jesuita aragonés. Más en concreto, sus estudios sirvieron de inspiración a dos destacados historiadores, como Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro, para teorizar sobre la forja del misterioso carácter hispano y alimentar de paso la enconada y proverbial polémica que ambos mantuvieron en sus libros a propósito de la mayor o menor relevancia del factor islámico en la lengua y costumbres de este país.

Si Américo Castro preconizaba la innegable ascendencia de la cultura islámica, tras ocho siglos de arraigo en nuestros lares, en el idioma y las costumbres españolas, Sánchez Albornoz sostenía que, más allá de posibles influencias, lo hispano es casi una esencia inmaterial que flota en el ambiente de la península ibérica, condicionando la vida y pensamiento de todos los que han venido a asentarse en ella a lo largo de los siglos, menos de los musulmanes, claro está, pues parece que Sánchez Albornoz fuese el ejemplo vivo de la irónica definición que nos brinda su antagonista sobre el ser español, la cual reza así: «Para algunos, ser español consiste en no ser musulmán», y que viene a definir la hispanidad, no ya como un factor identificador en sí mismo de manera positiva, sino como algo opuesto intrínsecamente a otra cosa, como si ser eso que se llama español implicase estar, sin saber exactamente lo que uno es, siempre en contra de algo, o de alguien, para así poder al menos mantener un signo cohesivo de identidad y negar al mismo tiempo buena parte de la historia propia.

No obstante sus profundas divergencias en cuanto a la importancia del componente musulmán en la génesis de la mentalidad española, hay un aspecto —esto es, su profunda consideración hacia la figura del gran Šayḥ— en el que ambos autores muestran un acuerdo unánime. Merecerá la pena, pues, que consignemos algunas de las palabras que uno y otro le dedican para apreciar la magnitud de su respectivo entusiasmo, así como para calibrar el alcance de muchas declaraciones que, llevados por sentimientos como la admiración y en apoyo de las propias tesis intelectuales, llegaron a formular.

En la primera ocasión en que lo menciona, en su libro *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*, Américo Castro califica a Ibn ‘Arabī de “español”¹, un apelativo impropio e impreciso desde un punto de vista histórico, pues a España le faltaban varios siglos para existir como entidad política. Más allá

¹ Castro, Américo, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Grijalbo Mondadori S.A., 1983, p. 219.

de esta atribución errónea, lo que sí denota claramente la denominación es el deseo irresistible de apropiarse, en el mejor sentido del término, de una figura cultural de tan imponente magnitud; es perfectamente comprensible que todos queramos que un personaje de semejante envergadura juegue en nuestro equipo o pertenezca a nuestra tribu.

Sánchez Albornoz, por su parte, tampoco tiene empacho alguno en tildar a Ibn ‘Arabī no ya de español sino de “españolísimo”, percibiendo en él el epítome del carácter hispano, «abrasado de vehemencia anímica y de calor vital, llano hasta la familiaridad, rudo en sus maneras, extremadamente confiado en el Altísimo, sincero y fervoroso»². Albornoz se atiene, en general, a la tesis original de Miguel Asín Palacios de que el sufismo toma importantes elementos prestados del cristianismo –como, por ejemplo, su inclinación hacia el ascetismo, el alejamiento del mundo, el examen de conciencia, etcétera– y también sostiene que la célebre *Epístola de la santidad* (libro akbarí que recoge las biografías de diversos maestros y compañeros del sufismo andalusí) no hace sino subrayar esos rasgos de rudeza y pasión enardecida, tópica y típicamente hispanos, para oponerlos a la conducta regalada y dada al lujo del sufismo oriental, que Ibn ‘Arabī descubre, en el año 1202, a su paso por Egipto.

Pero se trata, a todas luces, de una interpretación localista del asunto que obvia que los *malāmiyya* o “gentes de la reprobación”, santos sumamente humildes, en ocasiones toscos, y desposeídos de cualquier afectación mundana, constituyen el verdadero trasfondo de esta recensión de hagiografías y un fenómeno espiritual intrínseco al islam, pues es el Profeta quien proporciona, según comenta el gran Šayḥ en diversas ocasiones, el modelo de esta tipología espiritual concreta, la cual conforma, junto a otras tipologías, la compleja estructura de la santidad islámica.

Por otro lado, el elemento hispánico parece un presupuesto ideológico en el pensamiento de Sánchez Albornoz, anterior incluso a la existencia de España como entidad política, un elemento que se contagia a todo aquello que ose instalarse en el territorio patrio, llegando a escribir: «El sufismo había sido abrasado en Al-Ándalus por el fuego de la vehemencia anímica, la vitalidad extremosa, el apasionado celo, la familiar llaneza, la confiada fe, la rudeza temperamental y la violencia en el lanzarse hacia la meta apetecida –en el caso de los sufíes, Dios–, habitual en las gentes de España»³. Está refiriéndose, pues, a una pasión, la hispana, que se impone a cualquier avatar histórico, religioso o cultural acontecido en la península ibérica.

No es de extrañar entonces que, casi cincuenta páginas después, don Claudio nos espete que, tal como se deduce de la biografía de Asín Palacios, «el sufi murciano era temperamentalmente archihispánico»⁴, y que, abundando en ello, agregue que, a pesar de que sus antepasados pudiesen ser árabes, quinientos años antes, «quedaban muy pocas esencias vitales arábicas en él; aunque viviese

2 Sánchez Albornoz, Claudio, *España: un enigma histórico*, Barcelona, Editorial Edhasa, 1985, p. 154.

3 *Ibid.*, p. 164.

4 *Ibid.*, p. 201.

ideológicamente bajo la cúpula del Islam, era existencialmente un español»⁵. Y concluye que ese “hispanismo integral” se torna patente, bajo la capa de misticismo que recubre la personalidad de Ibn ‘Arabī, «en su orgullo, su pasión, su intolerancia, su espíritu aventurero, su exaltación vital»⁶.

En opinión de Sánchez Albornoz, no es que todos los musulmanes viviesen «con todo su ser» (expresión seminal de la que nos ocuparemos más adelante) una entrega sin reservas y vehemente a sus creencias, sentimientos y acciones, de la que se ha querido hacer marchamo de lo hispánico, sino que sólo vivía así entre ellos Ibn ‘Arabī, «el místico transido de hispanismo»⁷, lo cual ya es rizar bastante el rizo. Es todo un misterio cómo pudo Ibn ‘Arabī, llegar a ser un español *avant la lettre* y el único musulmán andalusí no afectado por los varios defectos que el eminente historiador endosa a los musulmanes. Dicho de otro modo, si seguimos a rajatabla y parafraseamos la tesis de don Claudio, parecería que Ibn ‘Arabī, siendo el más “español” de todos los musulmanes, fuese también el menos musulmán de todos sus compatriotas.

Para Sánchez Albornoz, el gran Šayḥ era una suerte de torbellino irrefrenable de pasión, una característica, esto es, la vehemencia e incluso el fanatismo y la intolerancia, que ha sido atribuida muchas veces al espíritu hispano y de las que en no pocas ocasiones históricas ha dado sobradas muestras. Hay una anécdota en la que, después de escuchar hablar durante un rato a Salvador Dalí, Sigmund Freud concluyó que este era un fanático que encarnaba a la perfección el carácter español⁸. Sin embargo, si hay algo que no puede achacarse al Šayḥ al-Akbar es actitud alguna de intolerancia; buen ejemplo de ello es el más repetido de sus poemas, en realidad las estrofas finales del poema XI de *El intérprete de los deseos*, en el que ensalza la hospitalidad sagrada del corazón capaz de acoger múltiples expresiones religiosas y de seguir únicamente el rumbo de la caravana del amor que subyace a las diversas formas de adoración.

Al comentar la estrecha relación discipular del joven Ibn ‘Arabī con la nonagenaria maestra Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā, de Córdoba, subrayan los dos historiadores, recogiendo las propias palabras utilizadas por el gran Šayḥ, que el gran sabio andalusí vivía «con todo su ser»⁹, cualidad en la que ambos han querido ver, cada uno con su propia lente intelectual, uno de los rasgos más sobresalientes del carácter hispano.

Recordemos que, en este pasaje concreto, Ibn ‘Arabī rememora el periodo transcurrido junto a la anciana, pero no por ello menos bella, maestra cordobesa, a la que construyó con sus propias manos

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 264.

8 <http://archivo.e-consulta.com/blogs/consultario/salvador-dali-y-la-muerte-terrestre-de-freud/> [Consulta en 23-12-2016]

9 Castro, Américo, *España en su historia*, p. 308.

—según detalla— una choza de cañas. Fāṭima solía decir que, de todos los que acudían a conversar con ella, nadie le agradaba más que Ibn ‘Arabī, pues cuando estaba con ella o se marchaba, lo hacía «con todo su ser», tanto al entrar como al salir, «sin dejar tras de sí nada de su propia alma». Y apostilla el maestro andalusí que así debe ser «el camino de la vida espiritual»¹⁰.

Para Sánchez Albornoz, las palabras «con todo su ser» (una virtud que Fāṭima atribuye, según él, con carácter de excepcionalidad solamente a Ibn ‘Arabī) son el emblema evidente de lo que él llama “hispanismo integral”, un hispanismo que equipara a virtudes tales como vitalidad, vehemencia, apasionamiento, llaneza, humildad y hermandad. Américo Castro, en cambio, ve en esas mismas palabras —que él interpreta como «la integración de la conciencia con la totalidad de la persona y las circunstancias que la rodean»¹¹— una descripción perfecta de lo que él denomina “integralismo hispánico” y del “vivir desviviéndose”, que le permite entender mejor, según escribe, a Don Quijote y Sancho, la vida de santa Teresa y a Lope de Vega¹². Llama la atención la chocante coincidencia entre la expresión “hispanismo integral”, empleada por don Claudio, con la de “integralismo hispano”, utilizada por Américo Castro. Si este último define el vivir con todo el ser como un vivir desviviéndose, Sánchez Albornoz escribe que los “españoles” vivían así porque ese era su único modo de sobrevivir.

En una de las descripciones, a mi modesto entender, más acertadas sobre la mentalidad islámica, Américo Castro explica que la concordancia entre exterior e interior, entre eventos cotidianos y vivencia íntima, en la que la realidad se “anima”, lo impersonal se personaliza y nada es completamente extraño al sujeto experimentador, se debe al carácter “centaúrico”, primero del islam y luego del hispano, que posibilita que uno pueda amanecer con dolor de cabeza, que pueda lloverle a cántaros o que haga, en definitiva, aparecer lo sobrenatural como algo perfectamente aceptable y cotidiano, una de cuyas plasmaciones más célebres sería el «Dios anda entre los pucheros» de Teresa de Jesús. Un claro ejemplo de esto último también es *El espíritu de la santidad*, libro en el que Ibn ‘Arabī trenza, como sabemos, los detalles más corrientes y humanos de la vida de sus maestros con todo tipo de portentos y prodigios místicos.

Pero, con independencia de que se haya querido hacer de ella el emblema de lo español, la frase «con todo su ser» tiene más amplias connotaciones que las meramente circunscritas a la cuestión de la escurridiza cuestión de qué y cómo son los españoles. En primer lugar, tanto esa frase como el resto del libro recién citado han de leerse desde una perspectiva espiritual, pues como subrayan las palabras de Ibn ‘Arabī, estar presente con todo el ser, prestar atención con la totalidad de cuerpo y alma, es una actitud estrechamente relacionada —o que, más bien, constituye su esencia— con «el camino de la vida espiritual».

10 Así Palacios, *Vidas de santones andaluces: La «Epístola de la Santidad» de Ibn ‘Arabī*. Madrid, Hiperión, 1981, p.184.

11 Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Editorial Porrúa, 1987, p. 391.

12 *Ibid.*, p. 308.

⋮

Todo lo que escribe un hipotético español no tiene que ver con la hispanidad ni por qué manifestar su carácter como tal; es mucho más factible que los escritos de un maestro sufi estén vinculados con dicha disciplina espiritual.

Actuar, escuchar, ver, hablar, amar, orar con todo el ser tiene menos relación con la vehemencia y el fanatismo –emociones que impedirían la presencia completa o el pleno uso de las facultades anímicas e intelectuales de la persona– que con prestar atención con todos los sentidos y la mente y permanecer en el momento presente sin anticipar el futuro ni arrastrar como una rémora el pasado. Recordemos que la anciana Fāṭima afirmaba que, cuando hablaba con ella, Ibn ‘Arabī dejaba atrás todo lo demás –preocupaciones, familia, etcétera– y que, al abandonar el lugar, manifestaba idéntica actitud.

Hoy en día, se ha puesto de moda la palabra inglesa *mindfulness* para traducir a su vez el término pali *sati* (sánscrito *smṛiti*) cuyo significado aproximado sería el de “atención plena”, relacionado con una actitud de vigilancia, recuerdo y plena presencia mental. El sabio –escribe en otro texto Ibn ‘Arabī– es el individuo capaz de mantener la vigilancia en todos sus estados. La plena presencia de cuerpo, corazón e inteligencia constituye la actitud fundamental en cualquier camino de autoconocimiento. La famosa cita también recoge las siguientes palabras: «Sin dejar nada de su propia alma» –es decir, vacío de su propio yo–, lo cual implica una entrega sin reservas en la que se renuncia incluso a uno mismo. No obstante, aunque esta pueda ser a todas luces una actitud muy aconsejable, no está al alcance de cualquiera. Hablando de cotas difíciles de alcanzar humanamente hablando y refiriéndose al amor, en concreto, al amor espiritual, el gran Šayḥ aclara que, en esta modalidad amatoria, el amante ama tanto con el cuerpo como con el espíritu; no es, además un amor ciego sino un amor vidente que sabe quién ama en realidad y quién es el auténtico amado. Es, sin género de duda alguna, un amor con todo el ser de uno mismo dirigido hacia todo el ser del otro, en el que uno se enamora tanto del exterior como del interior de la otra persona.

Viviendo con todo su ser, resulta lógico que Ibn ‘Arabī también escribiese del mismo modo. Buena prueba de ello son las aproximadamente trescientas obras que se le atribuyen. Dentro del ámbito estrictamente literario, para Américo Castro, el gran Šayḥ es un «narrador infatigable de los más mínimos detalles de su vida, sin olvidar tiempo y espacio»¹³. Y escribe refiriéndose a la descripción que el maestro andalusí, en su comentario explicativo a su colección de poemas *El intérprete de los deseos*, nos ofrece de la amada ideal:

«Desde el vuelo lírico, la observación desciende a la observación de un humilde hecho de experiencia se integra en el complejo realidad ideal-realidad empírica. He aquí una célula de lo que un día será la novela de

13 Castro, Américo, *España en su historia*, p. 305.

Cervantes¹⁴ [...] No son estos libros de Ibn ‘Arabī semejantes a lo que luego se llamó “memorias”, pues su propósito no era referir acontecimientos interesantes en que el autor hubiese participado, sino, por el contrario, hablar de cuanto hubiese tenido una participación en su yo más íntimo. Los sucesos son aquí pura vivencia. Lo más próximo a esta forma (que no género) de literatura sería la *Vida* de santa Teresa, más bien que las *Confesiones* de san Agustín, en cuya conciencia se desvanece pronto el espectáculo del mundo sensible¹⁵».

La aseveración de Castro de que los escritos akbaríes contienen el germen de la novela cervantina no hace más que corroborar la desbordada admiración que le suscitaba su figura. Esa concordancia entre dentro y fuera, entre acontecimientos cotidianos y existencia íntima, es, según don Américo, una de las cualidades del espíritu islámico, algo que, por supuesto, no deja de criticar su antagonista Sánchez Albornoz, para quien lejos de ese supuesto integralismo, los musulmanes vivían presa de su visión pesimista y fatalista del mundo al sustentar doctrinas teológicas, tales como la predestinación, que les impedían expresarse de una manera plena:

«¿Puede afirmarse –se pregunta Sánchez Albornoz– que vivieran con todo su ser quienes se dejaban ir en la voluntad de Alá, quienes disolvían su persona en los contactos con el mundo, quienes no concebían que nadie se forjase su propia personalidad en enlace con otros hombres, quienes veían deslizarse el fluir de sus vidas en medio de los acontecimientos?»¹⁶»

La coincidencia, aunque por razones divergentes, en la profunda españolidad de Ibn ‘Arabī, evidenciada, como hemos visto, en la frase «con todo su ser», no huelga para que su proverbial polémica se traslade también a la obra *El espíritu de la santidad*, en la que Américo Castro cifra un antecedente, sin sostener que directo, de la *Vida de San Millán de la Cogolla*, escrita por el clérigo riojano Gonzalo de Berceo (¿1195-1260?). Curándose en salud, Sánchez Albornoz apunta:

«Castro no se atreve a suponer que Berceo conociera la *Risalat al-quds* o “Epístola de la Santidad” de Ibn Arabi, donde se refieren los milagros que parangona a los narrados por el poeta riojano. Y es prudente al guardar silencio sobre tal conjetura [...] La *Risalat* fue enviada por el místico murciano desde Oriente a un sufi de Túnez en 1203 [se refiere a ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, a quien va dedicada la obra].

14 *Ibid.*, p. 307.

15 *Ibid.*

16 Sanchez Albornoz, Claudio, *España: un enigma histórico*, pp. 201-202.

⋮

Y sólo por artes de magia habría podido llegar copia de la misma a manos de Berceo o de cualquiera de su conocimiento¹⁷».

El espíritu de la santidad, en efecto, fue escrito en La Meca, y su autor jamás retornó a al-Ándalus, así que es imposible, como señala con acierto el historiador zamorano, que ese texto en concreto se difundiese en la península ibérica. Pero lo que ignoraba Sánchez Albornoz al escribir esas palabras era la existencia de otro trabajo, de similares características, dejado por Ibn ‘Arabī en Al-Ándalus al emprender su viaje sin retorno a Oriente y titulado “La perla preciosa concerniente a la mención de aquellos de quienes he obtenido algún beneficio en el camino del más allá” (*al-Durrat al-fāḥira*), que bien pudo recibir cierta difusión en ausencia de su autor. Ibn ‘Arabī nos habla de este trabajo en el *Fihris*, una recensión de sus obras efectuada, en Damasco, en el año 1219. En lo que respecta a la voluminosa e importante producción escrita akbarī, nunca podemos dar por zanjada una cuestión como esta. Aunque sea imposible demostrar una influencia directa, la obra *La perla preciosa* se encontraba, sin duda alguna, entre los libros que dejó bajo la custodia de un amigo antes de su partida a Oriente; si circularon o no copias de ella es otra cuestión.

La hipótesis de la posible influencia sobre Gonzalo de Berceo no resulta tan descabellada si tenemos en cuenta que Asín Palacios fundamenta de modo parecido la ascendencia akbarī sobre *La divina comedia* de Dante. ¿Por qué no pudo ocurrir un aporte similar en una producción literaria, como la de Berceo, que se desarrolló en perfecta contigüidad vital con el medio cultural islámico? Otro factor importante es que, en la época en que Berceo escribía, estaba en pleno apogeo la oleada de traducciones que sembró Europa de versiones latinas de textos árabes y no árabes hasta entonces desconocidos. El influjo cultural islámico –por más que pese a algunos historiadores y apologetas de las esencias occidentales puras– era generalizado en todos los campos del saber.

Más allá de la polémica personal entre Albornoz y Castro referente a esta obra concreta, la españolidad de Ibn ‘Arabī es, siguiendo siempre la estela de las traducciones y comentarios seminales de Asín Palacios –quien también lo califica sin ambages de “español”–, un asunto que ha levantado no poca polvareda. De entrada no resulta demasiado racional aplicarle esa denominación de origen, por la razón obvia de que España aún no existía como entidad política en ese momento histórico. Otra cosa es que algunos pretendan que la historia española tenga un carácter retroactivo, y entonces más que por criterios de sucesión temporal la posible españolidad de los pueblos y personas que se asentaron en la península ibérica pase a definirse mediante parámetros espaciales y geográficos. “Español” sería, de acuerdo a esta postura, todo lo que ha acaecido desde la noche de la prehistoria hasta nuestros días en el ámbito territorial abarcado desde Gibraltar a los Pirineos. Así, sin duda, tan españoles serían Séneca o Recaredo, como Maimónides, Averroes o Ibn ‘Arabī. Pero es esta una manera de ver las cosas que no nos aclara qué es eso de ser español. Si nos atenemos a la irónica definición de Castro de que se trata ante todo de no ser musulmán, entonces, está claro que Ibn ‘Arabī no era español, ni

¹⁷ *Ibid.*, pág. 425.

españolísimo, ni el más español de todos los musulmanes. El empeño en no ser musulmán tampoco explica demasiado sobre el significado de la españolidad, sino que solamente es el negativo de una definición que no puede mostrar más colores ni matices que el correspondiente negativo de una fotografía. Es, hasta cierto punto triste, que después de largos siglos de olvido y ostracismo, cuando muchos intelectuales no habían oído apenas hablar de Ibn ‘Arabī, le quisieran achacar todas las virtudes y vicios hispánicos y hacer de él epítome de españolidad.

La cuestión entonces pasa a ser la siguiente: ¿qué proporción de sangre árabe –sí es que tenía alguna– conservaba Ibn ‘Arabī en sus venas? Parece evidente que su nombre sugiere una cierta ascendencia árabe y él mismo destaca su procedencia yemení de una alcurnia, los Banū Ṭayy’, que remonta a un célebre caballero y poeta preislámico, famoso por sus virtudes de altruismo y generosidad. Pertenece aparentemente, como sostiene Claude Addas, a la *ḥāṣṣa*, a la alta nobleza andalusí, llegada a tierras ibéricas en los primeros tiempos de la conquista. El historiador al-Maqqarī (m. 1632), por ejemplo, localiza a este clan en el sur de Murcia, el lugar de nacimiento del gran maestro. Pese a estas aparentes evidencias, es bien sabido que, al igual que a los cristianos les agradaban las genealogías que hacían remontar su linaje familiar a mártires, héroes y reyes de la antigüedad, también los musulmanes eran aficionados al mismo tipo de árboles genealógicos. Pero, incluso admitiendo su posible ascendencia árabe, poco quedaría de ella tras varios siglos de asentamiento en la península ibérica, como debió ocurrir con la mayor parte de los musulmanes llegados a al-Ándalus desde tierras lejanas y en diversas épocas.

Lo que sí que sabemos a ciencia cierta es que la madre de Ibn ‘Arabī era bereber, y de ahí quizá la relación estrecha, y casi familiar, que de principio a fin mantuvo con los gobernantes almohades. Sabemos también que debía pertenecer a una clase acomodada, pues uno de sus tíos maternos, de nombre Yaḥyā ibn Yūḡān, renunció a su puesto de gobernador en Tlemecén –en lo que hoy día es Argelia– para consagrarse por entero a la búsqueda espiritual, llevando una vida ascética y de servicio desinteresado a su maestro. Asimismo, su padre siempre estuvo al servicio de los dirigentes almohades, con cuyo trato Ibn ‘Arabī denota cierta familiaridad.

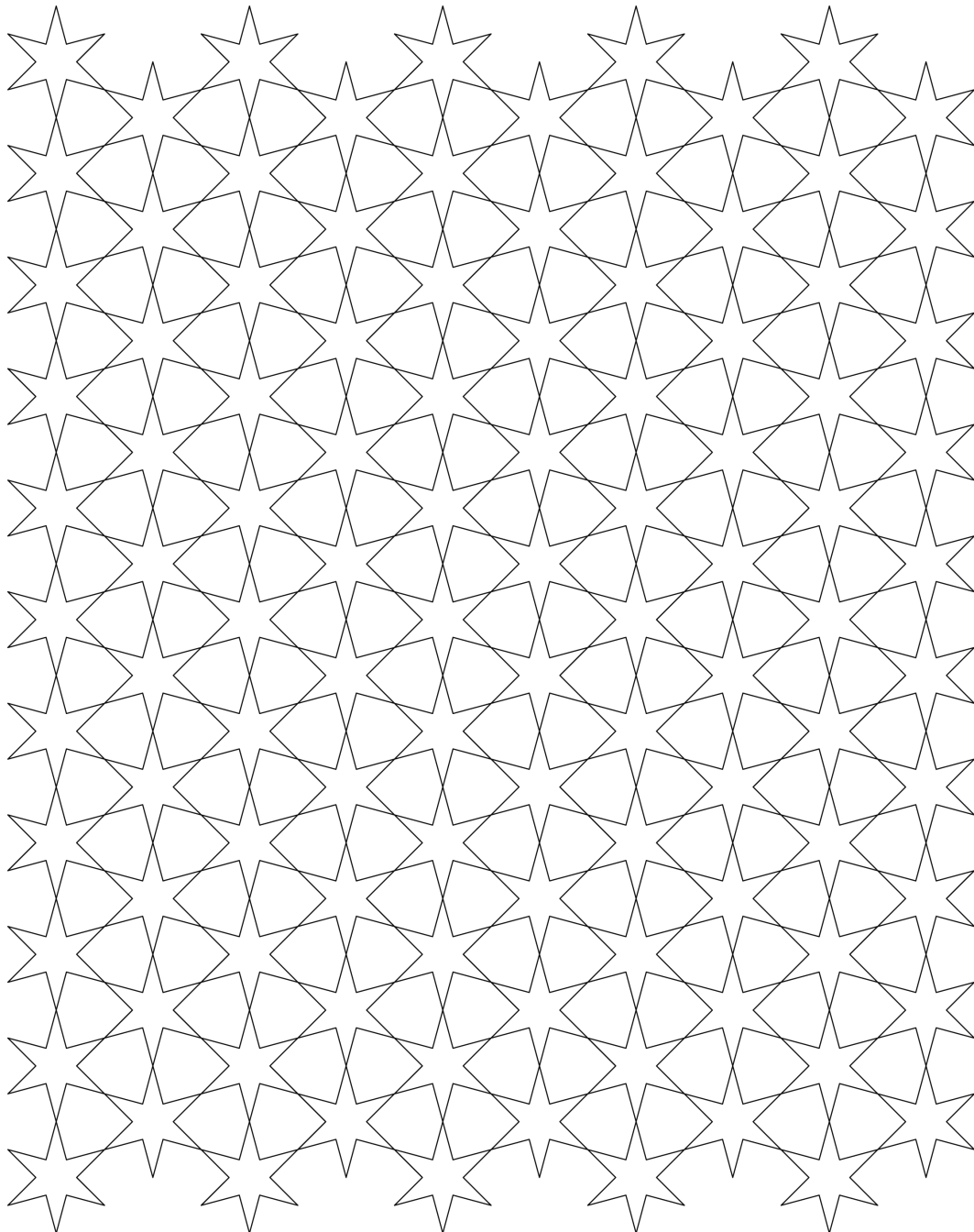
En cualquier caso, por si sirve de algo, él siempre firmó sus obras con el sobrenombre de “el andalusí”. Sin embargo, a la postre no parece lo más importante el lugar en que naciera o su nacionalidad sino, más bien, que naciese, es decir, que viniese al mundo para legarnos una de las obras espirituales más impresionantes de la tradición islámica. La patria última de Ibn ‘Arabī es el Corán, de cuya exégesis siempre se ocupa de un modo u otro, directa o indirectamente, en todas sus obras, así como el ejemplo de la vida del Profeta, con el cual mantuvo, dicho sea de paso, diversos encuentros en el dominio imaginal, así como sus propias y profundas experiencias visionarias y espirituales. Y no escribía acerca de estas cuestiones porque siguiera una moda cultural o fuese musulmán debido a su educación o genealogía cultural, sino porque tenía un sabor directo de ellas y las vivía «con todo su ser».

⋮

**EQUILIBRIO Y REALIZACIÓN:
WILLIAM CHITTICK SOBRE EL SÍ Y EL COSMOS**

Mohammed Rustom (Carleton University)

Recibido el 10/04/2017. Aceptado el 30/06/2017



El cosmos¹ es una vasta configuración de mundos que relata una historia coherente (para aquellos que entienden) y que es, por tanto, un libro. Así también el ser humano es un libro, pero los seres humanos, en su mayoría, se han olvidado del relato².

William Chittick

Resumen: William Chittick, actualmente profesor distinguido en la Universidad de Nueva York (Stony Brook), es un experto y reconocido especialista en Pensamiento islámico. Sus contribuciones al campo del Sufismo y la Filosofía islámica han contribuido a pintar un cuadro claro del paisaje espiritual e intelectual de la civilización islámica desde el siglo VII/XIII en adelante. Aunque, Chittick no está solo preocupado por las discusiones sobre pensamiento islámico como reliquias de la historia intelectual premoderna. Su vasto conocimiento de la tradición intelectual moderna sirve como base desde la cual busca abordar una amplia variedad de asuntos contemporáneos. En este breve ensayo, destacaré los escritos de Chittick que versan sobre el sí dentro del contexto de su tratamiento de la cosmología. Más allá de emplear métodos obsoletos para mirar al universo y nuestra relación con él, Chittick sostiene que las enseñanzas cosmológicas tradicionales islámicas son justamente tan relevantes para la cuestión del sí hoy en día como lo fueron en el pasado.

Palabras clave: W. Chittick. Cosmología tradicional islámica. Pensamiento islámico. Ibn ‘Arabī. Intelectualidad moderna.

Abstract: William Chittick, currently professor of religious studies at the State University of New York (Stony Brook), is an internationally renowned expert on Islamic thought. His contributions to the fields of Sufism and Islamic philosophy have helped paint a clearer picture of the intellectual and spiritual landscape of Islamic civilization from the seventh/thirteenth century onwards. Yet Chittick is not simply concerned with discussions in Islamic thought as artifacts of premodern intellectual history. His vast knowledge of the Islamic intellectual tradition serves as the platform from which he seeks to address a broad range of contemporary issues. In this short essay, I will outline Chittick’s writings on the self within the context of his treatment of cosmology. Rather than being outdated ways of looking at the universe and our relationship to it, Chittick argues that traditional Islamic cosmological teachings are just as pertinent to the question of the self today as they were yesterday.

Key words: W. Chittick. Traditional Islamic cosmology. Islamic thought. Ibn ‘Arabī. Modern. Modern intellectuality.

1 Este artículo fue publicado originalmente en inglés como “Equilibrium and Realization: William Chittick on Self and Cosmos”, *American Journal of Islamic Social Sciences* 25, n° 3 (2008), pp. 52-60.

Presentado, asimismo, en el *VI Simposio Internacional Ibn Arabi: Presencia*, celebrado en Murcia los días 20-22 de Mayo de 2016.

2 William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, Albany, University of New York Press, 1998, p. xxxiv.

⋮

INTRODUCCIÓN

Todo estudiante del pensamiento islámico debe estar familiarizado de una manera u otra con la obra de William Chittick. Sus numerosos trabajos y traducciones en el campo del sufismo y la filosofía islámica han allanado el camino para una mejor comprensión de las ideas de algunos de los escritores más difíciles y profundos de la civilización islámica premoderna³. Sin embargo, Chittick en sus últimos trabajos se ha ocupado activamente en aplicar su conocimiento de la tradición intelectual islámica a un buen número de temas contemporáneos.

Pensadores musulmanes (y no musulmanes) se preguntan con frecuencia cómo una figura tal como al-Gazālī (m. 505/1111 d. C.) o Ibn ‘Arabī (m. 638/1240) abordarían las cuestiones intelectuales de hoy día. De hecho, después ha aparecido una buena cantidad de literatura tratando justamente de esto⁴. Pero Chittick no sigue por ese camino. Él se inclina más por mirar los temas actuales a través de la lente de la misma tradición intelectual islámica pre-moderna. Sus escritos sobre las cuestiones del presente, por tanto, se inspiran en la perspectiva general de la tradición intelectual islámica para intentar llegar a las raíces de los problemas mismos. Teniendo esto en cuenta es como sus escritos sobre cosmología y la relación de ésta con el sí mismo deben ser entendidos. Es por esta razón que su obra es particularmente importante hoy día: se trata de un acercamiento intelectual genuinamente islámico a una problemática que en gran medida no ha sido registrada en la pantalla de radar del pensamiento islámico del siglo veintiuno⁵. Una comprensión adecuada del sí y su relación con el cosmos, mantiene Chittick, es la cuestión más importante del momento presente, puesto que es una incompreensión de estas dos realidades la que nos ha llevado al presente atolladero.

CIENTIFISMO Y COSMOLOGÍA

Chittick da por supuesto que en una gran medida la perspectiva de la mayoría de las personas está coloreada por algo llamado “cientifismo”, un modo de ver las cosas que da primacía a los métodos de la ciencia en todas y cada una de las cuestiones epistemológicas. Dado que está en el centro de la cul-

3 Chittick es también una figura importante en el amplio campo de los estudios religiosos y filosóficos, y sus trabajos son frecuentemente la base de proyectos comparativos. Véase, en particular Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn ‘Arabī, and Meister Eckhart*, Bloomington, IN: World Wisdom, 2006 y el problemático trabajo de Ian Almond *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabī*, Nueva York, Routledge, 2004.

4 Entre los cuales están Ebrahim Moosa’s *Ghazali and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005 y Mohamed Haj Yousef’s *Ibn ‘Arabī: Time and Cosmology*, Nueva York, Routledge, 2008, en particular el capítulo 7.

5 Tomemos por ejemplo *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, ed. Ibrahim Abu-Rabi’, Malden, Blackwell, 2006. Entre sus muchas lagunas está la ausencia de algún artículo dedicado a este tema. Algunas contribuciones interesantes sobre la cuestión de la ciencia, la cosmología y la ética en el pensamiento islámico contemporáneo se pueden encontrar en *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*, ed. Ted Peters, Muzaffar Iqbal y Syed Nomanul Haq, Aldershot, Ashgate, 2002.

tura contemporánea, desde las disciplinas de los medios académicos hasta la tecnología y las finanzas, el cientifismo impregna el modo de pensar de los hombres. Desde esta perspectiva, las cosas deben ser aisladas, objetivadas, distanciadas del observador y sujetas a un riguroso análisis científico para ver cuál es su naturaleza real. El cientifismo, por tanto, restringe en gran medida la posibilidad de que haya una relación armónica entre el sujeto humano y el cosmos. Los objetos están “ahí afuera” y son así distintos de nosotros. Debido a esta escisión entre sujeto y objeto, el punto de vista cientifista solamente puede concebir el cosmos de modo cuantitativo, presentando de este modo su contenido como una aglomeración de datos y eventos desprovistos de cualquier contenido simbólico. Según lo expone Chittick, los que se han impregnado totalmente de la visión cientifista:

«Miran las cosas y no pueden ver en ellas sino eso, cosas –nunca las ven como señales, marcas, indicadores o símbolos. Desde la escuela primaria, se les ha enseñado a creer que las cosas son reales en sí mismas, y que esta realidad sólo puede ser explicada científicamente, lo que quiere decir matemática y cuantitativamente. Si algunas cualidades, tal como los colores, se pueden expresar con números, son entonces reales, pero las cualidades que no puedan expresarse cuantitativamente –y la mayoría no pueden serlo– son irreales⁶».

Llevada a su conclusión lógica, una visión *reificada* (“cosificada”) y “objetiva” del cosmos y su contenido tiene como resultado una visión del mundo en la que el orden cósmico pierde gradualmente su significado espiritual⁷. Esto conduce entonces a una abstracción que hace que el cosmos ante nosotros se haga impersonal, lo que lleva consigo que la interacción humana con él sea una empresa absolutamente desligada⁸. Una vez que existe un abismo entre el ser individual y el cosmos, la manipulación de éste y de sus contenidos, de acuerdo con las especificidades de sus habitantes, se hace más fácil⁹.

Los lectores familiarizados con los sorprendentes descubrimientos de la física moderna afirmarán sin duda que el universo no está en realidad bifurcado, puesto que es algo así como una unidad de la que el observador no puede en manera alguna estar separado¹⁰. Sin embargo, incluso si la nueva física

6 Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afdal al-Din Kashani*, Nueva York, Oxford University Press, 2001), p. 36.

7 Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford, Oneworld, 2007, p. 83.

8 Chittick, *Science of the Cosmos*, pp. 86-87 y pp. 93-97.

9 Efectivamente, es precisamente tal objetivación de la naturaleza la que ha traído la mayoría de las grandes crisis de hoy en día, como el problema ecológico. Para conocer más sobre las raíces de la crisis ecológica véase Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Nueva York, Oxford University Press, 1996. V. también Chittick, “‘God Surrounds All Things’: An Islamic Perspective on the Environment”, *The World and I*, n° 6 (Junio 1986), pp. 671-678.

10 V. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, rev. ed. Boston, Shambala, 1991, p. 81.

.....

tiene algo profundo que decir sobre el cosmos, la concepción bifurcada del universo continúa siendo la dominante. Por un lado, puesto que todavía es la enseñanza “oficial” en las escuelas¹¹ aprendemos muy pronto que es el modo más eficiente de controlar nuestro entorno natural para poder obtener “resultados”. Así, la tecnología, el progreso material y la naturaleza puramente instrumental de la ciencia dominan nuestras perspectivas, dado que es por medio del cientifismo como podemos manipular el cosmos de acuerdo con nuestras necesidades y especificidades.

Otra razón por la que la visión bifurcada sigue siendo la dominante, a pesar de lo que sabemos acerca del cosmos en la actualidad, es que la cosmología contemporánea permanece como algo sin sentido para la mayoría. Aun cuando libros tales como *A Brief History of Time* de Stephen Hawking (e incluso su más accesible *A Briefer History of Time*)¹² se han escrito para hacer que los hallazgos de la física contemporánea sean accesibles a un público más extenso, después de leerlos podemos preguntarnos justificadamente qué beneficio práctico tiene esta información para nuestras vidas. De hecho, estos datos pueden estar completamente al margen de la experiencia humana cotidiana. La física teórica sigue siendo para las clases educadas un sorprendente conjunto de hallazgos que al final no tiene relevancia para sus vidas, y ello sin mencionar a la gran mayoría del público, al que no se le ocurriría leer un libro divulgativo de física. Después de todo, ¿cuántos de los mismos físicos contemporáneos ven una relevancia práctica entre el tipo de trabajo que hacen y sus propias vidas?

Quizá la razón más significativa por la que la concepción bifurcada del cosmos reina de manera suprema es que la cosmología contemporánea *qua* (como tal) disciplina está encerrada en el cientifismo. Es decir, al tiempo que concibe un marco cósmico en el que sujeto y objeto no están separados, al final no tiene más remedio que decantarse por lo matemático y cuantitativo en sus formulaciones. En otras palabras, la física moderna sabe muy bien que el cosmos es un lugar mucho más complicado de lo que antes se creía, pero cuando se trata de dar un sentido al cuadro cósmico al que se ha llegado por medio de métodos cientifistas, no puede dar más que respuestas cientifistas. Este enraizamiento en el cientifismo lleva consigo el que las teorías cosmológicas contemporáneas siempre estén limitadas a lo matemático y lo cuantitativo. Pero, según Chittick advierte:

«mientras la visión truncada del mundo del cientifismo permanezca como árbitro, no será posible una apertura hacia lo infinito. Como máximo, la gente se inventará un sucedáneo de cosmología que apenas les permitirá ver más allá de los horizontes de la cultura popular¹³».

.....

11 V. Caner Dagli, “The Time of Science and the Sufi Science of Time”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 41 (2007), p. 78. Véanse también los comentarios de Chittick citados más arriba sobre el papel del cientifismo en la educación.

12 Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, rev. ed. Nueva York, Bantam, 1998; Stephen Hawking with Leonard Mlodinow, *A Briefer History of Time*, Nueva York, Bantam, 2005.

13 Chittick, *Science of the Cosmos*, p. 83.

De hecho, las cosmologías científicas contemporáneas no poseen los medios para decir nada más de lo que dicen, puesto que el cientifismo es su “árbitro”.

Solamente cuando el cientifismo se deja de lado, la cosmología puede convertirse en simbología y hablar a los seres humanos desde un nivel más allá de lo matemático y lo cuantitativo. Sólo con una ciencia del alma reflejada en una ciencia del cosmos se hace posible una salida de lo que Henry Corbin (fallecido en 1978) denomina la “cripta cósmica”¹⁴. Por medio de esta formulación uno se trasciende a sí mismo para de este modo trascender el cosmos. Pero sin una concepción sagrada del cosmos no habrá una ciencia del alma que la acompañe y los hombres estarán encerrados en la cripta cósmica sin ningún medio de escape. Cuando no hay un medio de escape, la *necesidad* del escape retrocede a un segundo plano.

LA VISIÓN ANTROPOCÓSMICA

Volviendo nuestra atención a la tradición intelectual islámica, encontramos que el sufismo teórico y algunas corrientes de la filosofía islámica señalan que el cosmos fue creado a imagen de Dios. Los seres humanos, también creados a imagen de Dios, no son, por tanto, sino el cosmos, pues cosmos y ser humano son, como Chittick expresa poéticamente, “dos caras de la misma moneda, una moneda que fue acuñada a imagen de Dios”¹⁵. Así pues, existe una conexión íntima entre los modos en que el sujeto experimenta el mundo y el cuadro cósmico en el que este sujeto vive:

«La tradición filosófica islámica sólo puede entender a los seres humanos en términos de unidad del mundo humano y el mundo natural. No hay lugar en esta tradición para poner una cuña entre los hombres y el cosmos. En último análisis, el mundo natural es la externalización de la sustancia humana, y el alma humana es la internalización del reino de la naturaleza. Los seres humanos y el universo entero están íntimamente entrelazados, situándose el uno frente al otro como dos espejos. La búsqueda de la sabiduría sólo puede tener éxito si se reconoce al mundo natural como equivalente al ser de uno mismo, al igual que debe verse la raza humana en su totalidad como manifestación externa de las potencialidades y posibilidades del alma humana¹⁶».

Siguiendo a Mircea Eliade (m. 1986) y a Tu Weiming, Chittick llama a esta relación íntima entre el yo individual y el cosmos “visión antropocósmica”. Ya que esta visión incluye una apreciación del

14 Sobre la “cripta cósmica” de Corbin, v. su *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. Willard Trask, Irving, Spring Publications, 1980, pp. 16-28

15 Chittick, *Science of the Cosmos*, p. 132.

16 Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy*, p. 66.

«Si la gente falla en nombrar las cosas bajo el ala de la guía divina, las nombrarán según les parezca. Sin embargo, no hay manera posible de que conozcan los nombres reales de las cosas sin la asistencia del Nombrador divino, porque los nombres reales obedecen a las realidades de las cosas en la mente divina. Dios da existencia a las cosas de acuerdo con sus nombres, de modo que conocer los nombres reales es la clave para comprender el cosmos y el alma²⁰».

La gente nombra las cosas según las “realidades” que ella misma les asigna solamente cuando el cosmos que habita se ha desacralizado. Cuando los seres humanos devienen la medida y su naturaleza teomórfica es olvidada, el contenido sagrado del cosmos se va desechando lentamente. Dicho de otro modo, más que señalar a sus raíces divinas, las cosas que hay en el cosmos se convierten en datos que ya no apuntan a sus nombres divinos, ya que lo sagrado ha sido sustraído de la ecuación. Así, una vez que son vistas como entidades separadas y cuantificables, las cosas aparecen sometidas al sistema humano de nombrar.

«Una perspectiva que deje de lado la dimensión divina empleará necesariamente nombres inadecuados, si no errados. El resultado neto de nombrar erradamente será un desastre para los que empleen esos nombres, si no para la humanidad en su totalidad –un “desastre” entendido como aplicable a la extensión total del ámbito humano, no solamente en lo que se refiere a lo que es anterior a la muerte²¹».

Nuestro sistema propio de nombrar no nos conduce a las raíces divinas del cosmos, ya que produce nombres “inadecuados”. Más bien nos conduce a intentos muy humanos de conocer el universo. Aunque existe una gran instrumentalización en tal forma de nombrar, el conocimiento de estos nombres de factura humana no permite a los seres humanos actualizar su potencial humano, que es la *realización* de los nombres divinos transmitidos por Adán.

El modo humano de dar nombres nos lleva a significaciones abstractas y cuantificadas, por tanto impersonales, de la realidad. Una vez que nos dedicamos a nombrar solamente las cosas del cosmos que son cuantificables y “reales”, los nombres de cualidades pierden su significado y, consecuentemente, son relegados a lo subjetivo. Esta es la razón por la que, por ejemplo, los típicos cosmólogos de hoy día pueden decir que principios matemáticos específicos están en la base del cosmos, pero no pueden decir que el amor y la compasión lo están, puesto que no son cuantificables²². Desde la perspectiva de

20 *Ibid.*, pp. 85-86.

21 *Ibid.*, p. 86.

22 Chittick pregunta: “¿Qué pasa cuando nombres importantes son cuásares, cuarks, muones, agujeros negros y big bangs? ¿Cuál es el resultado psicológico y espiritual de nombrar en último término las cosas con formulación matemática?” (*Ibid.*).

Chittick esto se debe no solamente a que el amor y la compasión no son cuantificables, sino además a que los individuos que indagan están tan desligados del cosmos que no pueden ver las cualidades que comparten con los objetos de su indagación:

«Cuando al universo se le dan nombres que se aplican ante todo a cosas muertas o a máquinas o a procesos impersonales, se lo entiende en términos de muerte, de mecanismo y de procesos impersonales. Perderemos necesariamente de vista el significado de la vida, la misericordia y la conciencia inherentes en cada átomo²³».

«Los que viven en un universo abstracto, tratarán con las cosas y con otros seres como abstracciones. Los que viven en un universo mecanicista tratarán todo como si fuera una máquina. A los que experimentan un universo frío e indiferente, les corresponderá lo mismo²⁴».

Como hemos visto más arriba, los nombres en el cosmos no son impersonales y abstractos; son más bien antropomórficos y, por lo tanto, inteligibles para los humanos. Y la razón de por qué son antropomórficos es que los seres humanos son teomórficos²⁵. Puesto que nuestra comprensión del cosmos no es más que una proyección de la comprensión que tenemos de nosotros mismos, una visión impersonal del universo es, en último término, sintomática de un problema mayor²⁶: la pérdida del autoconocimiento.

No conocer el verdadero sí mismo conduce a un desequilibrio en los planos humano y cósmico²⁷. Para recuperar nuestro equilibrio, argumenta Chittick, debemos actualizar los nombres y realizar nuestra naturaleza teomórfica. Esto puede llevarse a cabo viviendo en armonía con los nombres, lo que significa vivir de modo acorde con la virtud, dar a cada cosa su derecho particular (*haqq*) y colocar cada cosa en su lugar, justamente como lo hace Dios. La visión antropocósmica, por tanto, se preocupa fundamentalmente del conocimiento de sí. Por esto Chittick dedica buena parte de sus

23 *Ibid.*, p. 92.

24 *Ibid.*, p. 87.

25 *Ibid.*

26 Chittick señala: “un universo empobrecido y plano es el espejo de un alma empobrecida y plana” (*ibid.*, 131-132). Al mismo tiempo quienes no ven las cualidades divinas por todas partes en el cosmos; esto es el resultado de ver el cosmos con las lentes de la transcendencia divina y no de otra manera (*tanzīh*). Tal perspectiva, aunque parte integrante de la tradición islámica, es, en su forma más extrema, también responsable de encarar la naturaleza como un puro objeto desprovisto de todo contenido sagrado. En ninguna parte es esto más evidente que en algunos de los hoy industrializados países musulmanes, donde la explotación antinatural de recursos naturales parece ser el colofón de una radical (e incorregible) teología de la transcendencia divina. Por supuesto, tal teología tiene la tendencia de manifestarse violentamente. Véase Tim Winter, “Bombing without Moonlight: The Origins of Suicidal Terrorism”, *Encounters* 10, (2004) n.º. 1-2, pp. 93-126.

27 Chittick, *Science of the Cosmos*, p. 131.

escritos a la cuestión de la realización (*tahqīq*) y la imitación (*taqlīd*)²⁸. Sostiene que únicamente el proceso de la realización le permite a uno conocer la verdadera naturaleza de las cosas, puesto que el conocimiento adquirido a través de la imitación –el tipo de conocimiento que tiene la mayoría de la gente– se basa en último término en la opinión de los demás²⁹. Resumiendo, sólo realizando nuestra verdadera naturaleza podremos vernos a nosotros mismos y al cosmos como una totalidad unificada.

Como lo expresa Chittick, todo lo que no sea el conocimiento de sí está en las antípodas del conocimiento y sólo puede conducir a un empeoramiento de la condición humana:

«Ser humano es buscar un conocimiento que acreciente nuestra humanidad. La característica que define a la humanidad es la inteligencia autoconsciente, y conocer esa inteligencia inteligentemente exige concentrar todas nuestras energías en el conocimiento del sí mismo. Cualquier conocimiento que no ayude en la empresa del conocimiento de sí es, de hecho, ignorancia, y su fruto sólo puede ser la disolución y destrucción de la naturaleza humana³⁰».

Traducción de inglés de Alberto Martín.

28 V, por ejemplo, *ibid.*, pp. 45-47 y pp. 118-121.

29 *Ibid.*, p. 119.

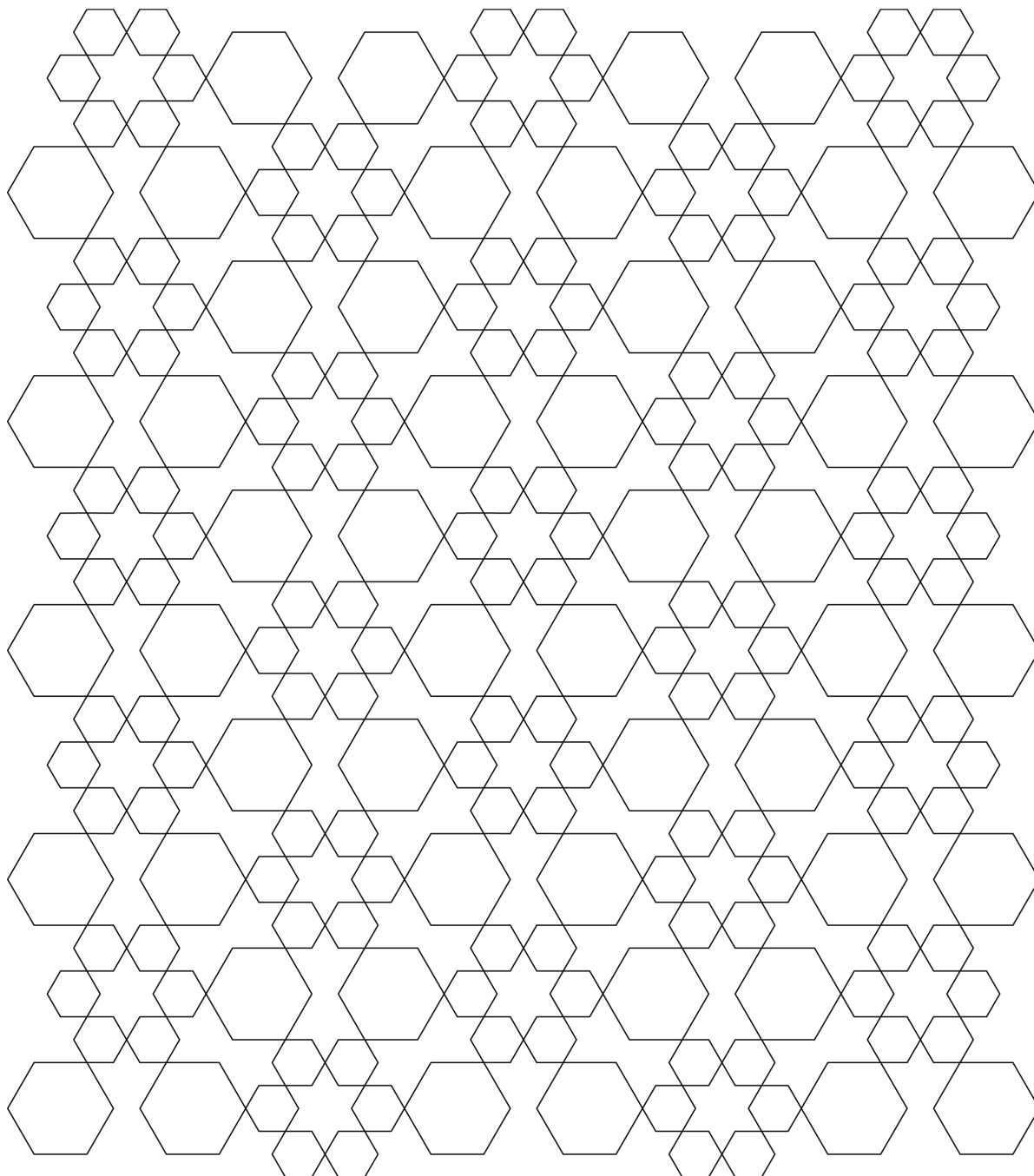
30 Chittick, “The Pertinence of Islamic Cosmology,” en *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, Londres y Nueva York: I. B. Tauris, 2005, p. 283.



IL LIBRO DELLA PRODUZIONE DEI CERCHI DI IBN 'ARABĪ

Maurizio Marconi

Recibido el 14/01/2017. Aceptado el 10/10/2017





Riassunto: Questo breve trattato di Ibn ‘Arabī, redatto prima delle *al-Futūhāt al-Makkiyya*, ha come tema principale l’Uomo, creato secondo la forma delle cose create e del Creatore. La peculiarità di questo testo è la presenza di alcune tabelle e figure, che vengono appunto richiamate nella prima parte del titolo, e l’indicazione grafica delle connessioni tra i vari elementi della figura mediante delle linee. Queste connessioni non sono però puramente concettuali, bensì sono reali, e vengono chiamate fini o minute realtà: non si tratta di una immagine statica di corrispondenze bensì di una rete dinamica di connessioni che canalizzano influenze, come è riportato nella seconda parte del titolo. Nel corso della trattazione vengono anche esposte i quattro gradi di esistenza, le classi dei non-esistenti, i tre gradi delle cose ed in particolare la “terza cosa”, che non è né esistente né non-esistente, le classi degli esistenti, le dieci categorie, le classi dei Nomi divini e la causa dell’inizio del Mondo e della sua genesi. La traduzione del trattato è stata effettuata sul più antico manoscritto disponibile, conservato a Manissa in Turchia, di cui è presentata anche l’edizione in arabo, ed è accompagnata dalla traduzione dei brani di altre opere di Ibn ‘Arabī in cui essa è citata.

Parole chiave: Uomo Universale. Esistenza e non-esistenza. Classi di cose esistenti e non esistenti. Cosmogonia. Nomi divini.

Abstract: The main subject of this short treatise of Ibn ‘Arabī, written before *al-Futūhāt al-Makkiyya*, is the Man, created upon the form both of the creatures and of the Creator. The peculiarity of this work is the presence of tables and figures, quoted in the first part of the title, along with a graphic representation of the connections between the various elements of the figure through lines. These connections are not merely conceptual, they are real and are called fine or minute realities: this has nothing to do with a picture of static correspondences, but with a dynamic network of connections which are channelling influences, as it is reported in the second part of the complete title.

While dealing with the main subject Ibn ‘Arabī also explains the four degrees of existence, the classes of non-existent things, the three degrees of things and particularly the “third thing” which is neither existent nor non-existent, the classes of existent things, the ten categories, the classes of Divine Names and the cause of the beginning of the World and of its genesis. The translation has been carried out on the oldest known manuscript, kept in the Manisa Library in Turkey and whose Arabic edition is here joined along with the translation of passages of other works of Ibn ‘Arabī in which this treatise is mentioned.

Keywords: Universal Man. Existence and non-existence. Classes of existing and non-existing things. Cosmogony. Divine Names.

Il *Libro della produzione dei cerchi* (*Kitāb Inṣā’ ad-dawā’ir*) è un breve trattato redatto da Ibn ‘Arabī nell’anno 598 dall’Egira a Tunisi, mentre era ospite dello Ṣayḥ Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī al-Quraṣī¹, per il suo compagno ed amico ‘Abb Allāh Badr al-Ḥabaṣī². La sua redazione precede quindi quella delle *Futūḥāt*, iniziata nell’anno 599 dall’Egira. ‘Uṭmān Yahyā (Osman Yahia) elenca nel suo *Répertoire général* una trentina di manoscritti [RG 289] nessuno dei quali autografo: l’edizione di H.S. Nyberg del 1919³, ripresa poi da P. Fenton e M. Gloton nel 1996⁴, si basa essenzialmente su un manoscritto conservato a Uppsala e redatto nell’anno 770 dall’Egira e su cinque manoscritti conservati a Berlino e redatti in epoche successive. Il più antico manoscritto, conservato presso la biblioteca di Manissa in Turchia, risale all’anno 655 dall’Egira, quindici anni dopo la morte dell’autore, ed è stato redatto da Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥāliq al-Anṣārī⁵ direttamente dalla copia autografa che era in possesso di al-Ḥabaṣī.

1 Cap. 4 [I 98.26]: “L’amico sincero [Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī], che Allāh gli conceda lunga vita, aveva già appreso la ragione dell’inizio del Mondo nel nostro libro intitolato *La Fenice stupefacente, riguardo alla conoscenza del Sigillo dei Santi e del Sole dell’Occidente*, e nel nostro libro intitolato *La produzione dei cerchi*, che in parte abbiamo scritto nella sua nobile dimora, allorquando lo visitammo nell’anno 598, mentre andavamo a fare il Pellegrinaggio. Inoltre, il suo servitore ‘Abd al-Ġabbār, che Allāh esalti il suo valore, gli copiò quanto avevo già scritto. Io partii per la Mecca, che Allāh accresca la sua nobiltà, lo stesso anno, portando il libro [*La produzione dei cerchi*] con me al fine di completarlo. Tuttavia la redazione del presente libro [*al-Futūḥāt al-makkiyya*] mi ha impedito di terminarlo, come pure di terminare altre opere”.

2 ‘Abb Allāh Badr al-Ḥabaṣī, uno schiavo affrancato di origine abissina, ebbe il privilegio di essere compagno inseparabile di Ibn ‘Arabī per ben 23 anni, dall’anno 595 dall’Egira fino all’anno 618, allorquando morì a Malatya. Egli possedeva senza dubbio anche un elevato grado di realizzazione spirituale, poiché già nell’anno successivo alla redazione di questo trattato, Ibn ‘Arabī affermava che al-Ḥabaṣī era, insieme a lui, uno dei quattro Pilastri (*awṭād*), e di questo va tenuto conto nel considerare a chi era indirizzato il *Libro della produzione dei cerchi*.

Nel prologo delle *Futūḥāt* [I 10.11] Ibn ‘Arabī scrive di lui: “Quanto al mio compagno, egli è di una chiarezza senza mescolanza, una pura luce. È abissino (*ḥabaṣī*) e si chiama ‘Abb Allāh ed è simile ad un plenilunio (*badr*) senza eclissi. Egli riconosce il diritto di ciascuno e glielo rende ed assegna a ciascuno il suo diritto senza andare oltre. Egli ha raggiunto il grado della distinzione (*tamyīz*) ed è stato purificato, al momento della fusione (*sabk*), come l’oro puro. La sua parola è vera e la sua promessa veridica. Noi eravamo i quattro angoli (*arkān*) su cui si fonda la forma (*ṣaḥṣ*) del mondo e dell’uomo [...] Ho scritto questa Epistola [*al-Futūḥāt al-makkiyya*], unica nel suo genere, che il Vero ha fatto esistere come amuleto per dissipare l’ignoranza, per lui [‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī] e per ogni compagno puro ed ogni realizzato Sūfī, e per il nostro caro amico, il nostro puro fratello, nostro figlio dilettevole, ‘Abd Allāh Badr, l’Abissino, al-Yamanī, servo affrancato di Abū l-Ganā’im ibn Abū l-Futūḥ al-Ḥarrānī”. Altri riferimenti ad al-Ḥabaṣī si trovano nei capitoli 29 [I 198.3], 35 [I 221.26], 73, questione XIII [II 49.28], 380 [III 502.3], e 560 [IV 505.15].

Denis Gril ha tradotto in francese nel 1979 un breve trattato di al-Ḥabaṣī, intitolato *Il libro del risveglio alla Via di Allāh* (*Kitāb al-Inbāḥ ‘alā tariq Allāh*), in cui egli riporta l’insegnamento orale di Ibn ‘Arabī.

3 In *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī*, Brill, 1919, pp. 3-38 della parte araba.

4 Paul Fenton e Maurice Gloton, *Le livre de la production des cercles*, Editions de l’éclat, 1996, in cui la traduzione francese è accompagnata dal testo a fronte in arabo. Gli stessi autori hanno pubblicato una traduzione inglese della stessa opera, priva però del testo arabo, *The book of the description of the encompassing circles*, in *Muhyiddin ibn ‘Arabī: a commemorative volume*, Element, 1993, pp. 12-43.

5 Il nome del copista compare alla fine del volume Manissa 1183, la raccolta che include il presente trattato.

Confrontando tale manoscritto con l'edizione di Nyberg, che si basa su manoscritti spesso tardivi e, per sua stessa ammissione, pieni di errori, si riscontrano più di ottanta differenze, alcune delle quali cambiano diametralmente il senso del testo.

La presente traduzione si basa su questo manoscritto, di cui mi è stata gentilmente fornita una copia digitale da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn Arabi Society di Oxford. La numerazione, tra parentesi quadre, è riferita alle pagine del manoscritto ⁶.

Il *Libro della produzione dei cerchi* è citato una decina di volte nelle *Futūḥāt* ⁷ ed è menzionato nel *Kitāb al-Azal* [RG 68] e nel *Kitāb al-Qasam al-ilāhī* [RG 565], entrambi redatti a Gerusalemme nell'anno 601 dall'Egira, nel *Kitāb Ayyām aš-ša'n* [RG 67], redatto nell'anno 603 dall'Egira, e nel *Kitāb al-Ḥaqq* [RG 219], di cui esiste una copia autografa dell'anno 621 dall'Egira. Esso però è anche menzionato nel *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya* [RG 716], che venne redatto in meno di quattro giorni a Moron, in Andalusia, e che è già citato in un'opera redatta nell'anno 590 dall'Egira, il che pone qualche problema di cronologia, poiché nel Cap. 6 delle *Futūḥāt* [I 120.25] Ibn 'Arabī afferma di avere iniziato la redazione del *Libro della produzione dei cerchi* a Tunisi, in occasione della sua seconda visita allo Šayḥ al-Mahdawī ⁸.

* * * * *

Il nome di Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥāliq al-Anṣārī compare anche in una decina di certificati di lettura della seconda versione autografa delle *Futūḥāt*.

⁶ Ho inoltre confrontato il manoscritto Manissa con altri tre manoscritti "storici" del libro: il manoscritto Veliyuddīn 1686, scritto a Qunya nell'anno 667 dall'Egira, da un discepolo di Šadruddīn al-Qunawī, il manoscritto University A4408, scritto nell'anno 748 dall'Egira, che contiene però solo alcuni estratti tratti da un originale, ed il manoscritto Bayazid 3750, copiato ad Aleppo nell'anno 782 dall'Egira da un originale. Tutti questi manoscritti mi sono stati gentilmente forniti da Jane Clark.

⁷ Nei capitoli 2 [I 54.7 e 56.28], 4 [I 98.27 e 100.10], 6 [I 119.17 e 120.25], 33 [I 210.5], 198 [II 460.12] e 369 [III 398.23].

⁸ Il suo primo soggiorno a Tunisi, presso lo Šayḥ al-Mahdawī, ebbe luogo nell'anno 590 dall'Egira.

⋮

[118 r]⁹

IL LIBRO DELLA PRODUZIONE DEI CERCHI, COMPRENSIVI DELLE MINUTE REALTÀ (DAQĀʾIQ)¹⁰, [BASATI] SULLA SOMIGLIANZA DELL’UOMO CON IL CREATORE E CON LE CREATURE, NELLE FORME SENSIBILI ED INTELLIGIBILI E NELLE CREATURE, E SULLA DISCESA SU DI LUI DELLE REALTÀ ESSENZIALI NEI CANALI DELLE FINI REALTÀ (ANĀBĪB AR-RAQĀʾIQ).

Opera (*taʿlīf*) del servitore fuggitivo (*al-ʿabd al-ābiq*), che si è reso colpevole (*al-muqtarīf*), che riconosce [le sue colpe] (*al-muʿtarīf*), e che è asservito alla Presenza divina (*mustaraq al-ḥadra al-ilāhiyya*), Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-ʿArabī, aṭ-Ṭāʾī, al-Ḥātimī, che Allāh abbia indulgenza di lui e chiuda per lui con il meglio (*ḥatama la-hu bi-l-ḥusnā*)¹¹.

Versione (*riwāya*) di ʿAbd Allāh Badr al-Ḥabaṣī al-Ḥarrānī¹², [ricevuta] da lui [cioè dall’autore].

[118 v] Nel Nome di Allāh, il Misericordioso, il Clemente. Allāh faccia scendere la Sua *ṣalāt*¹³ e la Pace sul nostro signore Muḥammad e sulla sua famiglia.

Il servitore, il povero verso Allāh, sia Egli esaltato, Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn al-ʿArabī, aṭ-Ṭāʾī, al-Ḥātimī, che Allāh abbia indulgenza di lui, ha detto:

Sia lode ad Allāh che ha creato l’Uomo sulla Sua forma e lo ha caratterizzato (*ḥaṣṣa*) con il Suo segreto

9 Il trattato fa parte di una raccolta, per cui la numerazione dei fogli non inizia da 1. A differenza dell’uso attuale la numerazione non è per facciata, ma per foglio, per cui ho aggiunto al numero la lettera r per *recto* e la lettera v per *verso*. In cima alla prima pagina è riportata l’affermazione «trascrizione conforme alla copia originale (*ṣūratu mā ʿalā nuṣḥati l-aṣl*)».

10 Il termine *daqāʾiq*, plurale di *daqīqa* che significa [cosa] sottile, fine, minuta, viene impiegato nelle *Futūḥāt* per indicare i minuti dei gradi di una circonferenza [Cap. 60 (I 295.12)] o i minuti di un’ora [Cap. 59 (I 292.18) e 559 (IV 333.9)], mentre l’aggettivo al singolare viene impiegato prevalentemente insieme al termine “questione (*masʿala*)”. L’italiano “minuzie” ha una connotazione un po’ dispregiativa, per cui ho preferito tradurre *daqāʾiq* con “minute realtà”.

11 Pur trattandosi di una copia, il testo riporta le frasi introduttive dell’autore, scritte evidentemente quando era ancora in vita.

12 Al-Ḥarrānī è l’appellativo che indica l’origine geografica di colui di cui al-Ḥabaṣī era schiavo, prima di essere liberato.

13 Come spiega Ibn ʿArabī all’inizio del Cap. 69 [I 386.22] la *ṣalāt* del Vero non è l’atto rituale imposto all’uomo, ma l’effusione della Misericordia divina.

(*sarīra*)¹⁴. Egli ha fatto della somiglianza (*muḍāhā*)¹⁵ e del vanto (*mubāhā*)¹⁶ due premesse per validare (*tashīh*) il risultato (*natiġa*) della sua conoscenza: talora Egli paragona a lui [l'Uomo] (*yudāhī bi-hi*) la Presenza della Sua Essenza e dei Suoi Attributi, talora paragona a lui la Presenza delle Sue creature (*mahlūqāt*).

Che la [Sua] *ṣalāt* discenda sul Profeta che riunisce i Principi primi (*al-mabādi' al-uwal*) e che sta faccia a faccia con la Presenza dell'Eternità senza inizio (*azal*), la luce che risplende (*an-nūr as-sāti'*)¹⁷ senza ombra (*fay'*)¹⁸ e che è nascosta dietro il velo di “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11).

14 Questo termine, che significa segreto, ciò che è interiore, nascosto, ricorre al plurale in Cor. LXXXVI-9. Nelle *Futūḥāt* esso è utilizzato solo tre volte [Cap. 69 (I 477.19 e 506.11) e Cap. 560 (IV 491.30)] in riferimento all'uomo.

15 Il verbo *ḍāhā*, di cui il termine *muḍāhā* è l'infinito, non ricorre nel Corano ma si trova in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVII-91, an-Nasā'ī, XLVIII-112, e da Ibn Ḥanbal: “Gli uomini che avranno il castigo più intenso nel Giorno della resurrezione saranno coloro che hanno imitato la creazione di Allāh”. L'uso del termine *muḍāhā* da parte di Ibn 'Arabī è assai raro; esso ricorre nel Cap. 359 [III 273.33] “In esso vi è la scienza della imitazione divina degli esseri contingenti (*akwān*) e se quello dipende dall'elevatezza del rango (*qadr*) degli esseri contingenti o da un'altra cosa, come il Suo detto, sia Egli esaltato: “Essi non ti porteranno un esempio, senza che Noi non ti apporteremo la Verità e una spiegazione più bella” (Cor. XXV-33)”; nel Cap. 559 [IV 411.20] “Disse: il Vero non è fatto simile (*lā yudāhā*) poiché “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11) “Invero Allāh è un Dio unico” (Cor. IV-171) e dov'è dunque il simile (*muḍāhī*)? Disse: gli Attributi della comparabilità (*tašbīh*) sono dettati dalla Legge, non sei tu che paragoni! Disse: la ragione nega la somiglianza (*muḍāhā*), la Legge la afferma e la nega e la fede in ciò che apporta le Legge è la felicità”; e nel Cap. XVII del *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya* pp. 207-209 dell'edizione di Nyberg, ove fa espresso riferimento al *Libro della produzione dei cerchi*.

16 Questo termine fa riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, XV-436, an-Nasā'ī, XLIX-37 e XXIV-194, Ibn Māġa e da Ibn Ḥanbal: “Non c'è giorno in cui Allāh liberi più servitori dal Fuoco infernale che il giorno di 'Arafa. Egli Si avvicina e poi Si vanta di loro con i Suoi Angeli. Egli ripete: “Cosa vogliono costoro [i pellegrini]?”, finché [gli Angeli] rispondono: “Il Tuo perdono e la Tua soddisfazione di loro”. Il termine *mubāhā* ricorre nelle *Futūḥāt* solo nel capitolo dedicato al pellegrinaggio [Cap. 72 (I 736.11), ove riporta per intero lo *ḥadīṭ*, e (I 747.19), ove precisa che “non c'è alcuna giustificazione a questo innalzamento della voce destinato ad Allāh, se non la notifica (*ḥabar*) secondo la quale Allāh si vanta dei pellegrini con i Suoi Angeli”] ed in un verso del Cap. 560 [IV 538.7] “Essi non vogliono se non vanto e gloria”.

17 L'espressione *an-nūr as-sāti'* ricorre 6 volte nelle *Futūḥāt* [Capitoli: 10 (I 137.13) ove è attribuita alla Realtà Muhammadiana; 355 (III 251.1), riferita all'Uomo universale; 369 (III 397.17) ove è identificata al Mistero (*gayb*) per mezzo di cui si è manifestata tutta l'esistenza; 374 (III 467.28); 559 (IV 382.30) e 560 (IV 516.1)]. L'assimilazione di questa luce al Mistero richiama l'affermazione di René Guénon [*Initiation et réalisation spirituelle*, p. 228] secondo cui le “ténèbres supérieures sont en réalité la Lumière qui surpasse toute lumière, c'est-à-dire, au-delà de toute manifestation et de toute contingence, l'aspect principiel de la lumière elle-même”.

18 In arabo il termine *fay'* indica l'ombra rivolta verso oriente e che copre ciò che era stato illuminato dal sole, mentre *zill* indica l'ombra rivolta verso occidente e che viene poi coperta dalla luce del sole. In tre passi del Cap. 559 [IV 340.15, 344.2, 398.17] il termine *fay'* è correlato con il versetto “Non c'è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11).

⋮

Quella è la Realtà delle realtà (*ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*)¹⁹ e la prima produzione apparsa (*mubarraz*)²⁰ secondo la forma delle cose create (*maḥlūqāt*) e del Creatore, sia sotto il profilo della figura (*ṣakl*), che sotto il profilo della realtà essenziale (*ḥaqīqa*), del nome, della qualificazione (*wasf*) e delle creature (*ḥalā’iq*), Muḥammad, che Allāh faccia scendere la Sua *ṣalāt* e la Pace, [come pure] la Nobiltà (*ṣaraf*) e la Generosità (*karam*), su di lui e sulla sua famiglia.

* * * * *

Quanto segue (*‘ammā ba ‘ūd*): quando Allāh, Gloria a Lui, mi ha fatto conoscere le realtà essenziali²¹ delle cose (*ḥaqā’iq al-ašyā’*) nelle loro essenze (*dawāt*) e mi ha fatto apprendere, mediante svelamento (*kašf*), le realtà essenziali delle loro relazioni (*nisab*) e delle loro correlazioni (*iḍāfāt*), ho voluto tradurle in una rappresentazione sensibile²² per facilitarne l’apprendimento al compagno ed amico ‘Abb Allāh Badr al-Ḥabaṣī e perché fosse chiaro per colui la cui vista è troppo debole per comprenderle e le cui stelle brillanti (*darārī’*) dei suoi pensieri non percorrono le loro sfere (*aflāk*).

[119 r] Gli sarà chiaro dove è il suo grado nell’esistenza e quale nobiltà ne risulta per lui, tale che gli Angeli si abbassarono a lui in prosternazione²³.

19 Nel Capitolo 89 del *Libro delle Soste*, l’Emiro ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī enumera 39 nomi della Realtà Muḥammadiana, corrispondenti ad altrettanti aspetti di essa, tra cui la Realtà delle realtà. Nelle *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī identifica la Realtà Muḥammadiana con il primo essere esistente, cioè l’Intelletto primo o il Calamo [Capitoli 3 (I 94.13), 6 (I 118.4) e 371 (III 444.25)], mentre qui ha in vista un aspetto superiore, corrispondente alla “terza cosa” di cui sarà questione nel seguito del testo.

20 Nel manoscritto si trova *munazzah* che significa incontaminata, trascendente, ma al bordo del testo è riportato *mubarraz*. Di norma, nei manoscritti di Ibn ‘Arabī, eventuali errori non vengono cancellati, ma corretti con annotazioni al margine del testo.

21 Nella Introduzione delle *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī precisa [I 33.29]: “Quanto alle realtà essenziali (*ḥaqā’iq*) esse sono [di] quattro [tipi]: le realtà essenziali riconducibili all’Essenza Santissima; le realtà essenziali riconducibili agli Attributi trascendenti, cioè alle relazioni (*nisab*); le realtà essenziali riconducibili agli Atti, che sono il “*kun*” e le sue sorelle; e le realtà essenziali riconducibili agli effetti, che sono gli esseri (*akwān*) e le cose create. Queste realtà essenziali cosmiche sono di tre gradi: superiori, cioè le realtà intelligibili, inferiori, cioè le realtà sensibili, ed intermediarie, cioè le realtà immaginative (*mutaḥayyalāt*)”.

22 È a questo che fa riferimento il titolo del trattato.

23 Cfr. Cor. II-34, VII-11, XVII-61, XVIII-50 e XX-116. Ne *Le symbolisme de la croix*, René Guénon precisa [pag. 27]: “D’ailleurs, dans cette dernière forme traditionnelle [l’Islām], il est enseigné que l’«Homme Universel», en tant qu’il est représenté par l’ensemble «Adam-Ève», a le nombre d’Allāh, ce qui est bien une expression de l’«Identité Suprême»” ed in nota aggiunge: “Ce nombre, qui est 66, est donné par la somme des valeurs numériques des lettres formant les noms *Adam wa-Ḥawwā’*). Suivant la *Genèse* hébraïque, l’homme, «créé mâle et femelle», c’est-à-dire dans un état androgynique, est «à bimage de Dieu»; et, d’après la tradition islamique, Allāh ordonna aux anges d’adorer l’homme (Cor. II, 34; XVII, 61; XVIII, 50). L’état androgynique originel est l’état humain complet, dans lequel les complémentaires, au lieu de s’opposer, s’équilibrent parfaitement”.

E se l'Angelo nobile e purissimo si è prosternato a lui, cosa devi pensare della Assemblea (*mala*)²⁴ inferiore e difettosa? Non vedi la notificazione veridica del Vero riguardo a lui, quando ha detto: “Ed ha assoggettato a voi ciò che è nei Cieli e ciò che è nella Terra, tutto [procedendo] da Lui” (Cor. XLV-13) facendo rientrare tutto il Mondo insieme sotto il dominio (*tashīr*) di questo Uomo più eminente. Non c'è Assemblea suprema che non si occupi di te e non c'è Assemblea inferiore che non si abbassi a te e non sia umile verso di te: essi sono occupati tra chiedere perdono per te e fare la *ṣalāt* su di te²⁵, ed un Angelo di Pace fa arrivare ciò a te dal Vero, sia Egli esaltato.

Se il Signore, il Vero, fa scendere la Sua *ṣalāt* su di te²⁶, che dire dei Suoi Angeli? E se Egli ti osserva, cosa pensi della Sua creatura (*ḥalīqa*)²⁷ Non c'è frutto né favore (*ni'ma*) che giunge al suo compimento senza che ti supplichi umilmente di conferirti i vantaggi che Allāh, sia Egli esaltato, ha stabilito in essi.

In tutta l'esistenza non c'è realtà essenziale (*ḥaqīqa*) né realtà minuta (*daqīqa*) senza che una fine realtà (*raqīqa*)²⁸ non colleghi te ad esse ed esse a te, ed il numero delle fini realtà equivale al numero delle

24 Il termine *mala'* deriva dal verbo *mala'a* che significa riempire ed indica un “*plenum*”, cioè un'assemblea plenaria. Da un punto di vista cosmologico Ibn 'Arabī distingue in genere due Assemblee, l'Assemblea suprema (*al-mala' al-a'lā*), espressione che ricorre in Cor. XXXVII-8 e XXXVIII-69 e che indica l'insieme degli esseri generati dalla Luce, e l'Assemblea inferiore (*al-mala' al-asfal* o *al-adnā* o *al-anzal*) che indica l'insieme degli esseri generati dalla Natura [Cap. 387 (III 537.19)], ma talora distingue anche una Assemblea di mezzo (*al-mala' al-awsat*) precisando [Cap. 558 (IV 198.14)] che si tratta “degli spiriti celesti che sono sotto la volta (*muqa'ar*) della Sfera dei segni zodiacali (*burūġ*)” mentre l'Assemblea suprema “è ciò che sta al di sopra della Sfera dei segni zodiacali verso la miniera (*ma'din*) delle anime e degli intelletti, fino alla Nube“. Una esposizione più dettagliata delle tre Assemblee si trova nella prima sezione del *Kitāb Miškāt al-ma'qūl al-muqtabasa min nūr al-manqūl* [RG 481]. Il termine *mala'*, derivando da una radice verbale che significa “riempire”, corrisponde anche al termine greco “*pleroma*”, che significa “ciò che riempie”, e che venne impiegato dagli gnostici alessandrini per indicare “l'insieme degli attributi della Divinità” [René Guénon, “*Mélanges*”, Cap.I, pag.20]

25 Nel Cap. 69 [I 386.25] Ibn 'Arabī precisa: “La *ṣalāt* viene anche attribuita agli Angeli con il significato di misericordia, di preghiera e di richiesta di perdono per i credenti, come ha detto l'Altissimo: “Egli è Colui che fa scendere la Sua *ṣalāt* su di voi, insieme ai Suoi Angeli” (Cor. XXXIII-43). Quindi la *ṣalāt* degli Angeli è quella che abbiamo menzionato, ma l'Altissimo ha anche detto riguardo agli Angeli: “..e chiedono perdono per coloro che credono” (Cor. XL-7), dicendo: “perdona quindi a coloro che si pentono e seguono il Tuo cammino, e proteggili dalla pena del Ġāhīm” (Cor. XL-7); e “proteggili anche dal male!” (Cor. XL-9)”

26 Riferimento al versetto “Egli è Colui che fa scendere la Sua *ṣalāt* su di voi, insieme ai Suoi Angeli, per farvi uscire dalle tenebre alla luce, ed è Clemente con i credenti” (Cor. XXXIII-43).

27 Nel manoscritto Manissa si legge *ḥalīfa* cioè Califfo, mentre in altri manoscritti si trova *ḥalīqa* che è più appropriato al contesto, poiché il Califfato è una delle funzioni dell'Uomo Universale.

28 Questo termine arabo indica letteralmente qualcosa di fine, sottile, delicato; nel tradurlo ho evitato l'aggettivo “sottile” per non generare confusione con il significato che ha questo aggettivo nell'opera di Guénon. Sotto un certo aspetto tale termine equivale alle “corrispondenze” che, nella terminologia adottata da Guénon, esistono tra gradi diversi d'esistenza o tra stati diversi dell'essere. Nel Cap. 15, Ibn 'Arabī riporta questa affermazione di un certo al-Kāsib [I 157.14]: “Invero Allāh ha posto tutta la scienza nelle sfere ed ha fatto dell'uomo la sintesi delle fini realtà (*raqā'iq* = corrispondenze) di tutto il mondo. Dall'uomo si estende una fine realtà verso ogni cosa del mondo, per mezzo di cui [si incanalava] da quella cosa all'uomo ciò che Allāh ha posto in quella

⋮

realtà essenziali e minute.

Se non fosse che questo Uomo ha ricevuto la più bella statura (*aḥsan taqwīm*) [cf. Cor. XCV-4]²⁹, ed è stato creato (*fuṭira*) secondo la Forma dell’Eterno ed è stata fatta uscire (*istuhriġa*) dalla sua costola più piccola (*quṣayrā*)³⁰ Eva (*al-Ḥawwā*)³⁰, Egli non Si sarebbe sentito sicuro di lui (*lammā sakana la-hu*)³¹ né sarebbe stato preso di amore (*ta’āššāqa*) per lui, e non sarebbe stata possibile l’esistenza di una creatura da lui³² [119 v], non gli apparterebbe il Regno (*mulk*) supremo, non si sarebbe manifestato nella

.....
 cosa e che le ha affidato affinché la facesse pervenire a quell’uomo; e per mezzo di quella fine realtà l’uomo conoscitore muove quella cosa a sua volontà. Non c’è in effetti nulla nel mondo che non abbia un effetto sull’uomo e su cui l’uomo non abbia influenza” commentando poi che questo saggio aveva ottenuto lo svelamento e la conoscenza delle fini realtà e che esse sono simili ai raggi della luce. Nel Cap. 357 precisa inoltre [III 260.6]: “Sappi che non c’è forma nel mondo inferiore che non abbia un corrispondente nel mondo superiore. Le forme del mondo superiore preservano l’esistenza delle loro simili nel mondo inferiore [...] Tra i due mondi vi sono fini realtà che si estendono da ogni forma alla sua simile, sicché esse sono connesse e non disgiunte. L’ascesa e la discesa hanno luogo lungo queste fini realtà, che sono così scale ascendenti e discendenti. Talvolta esse sono chiamate interrelazioni (*munāsabāt*)”. Va notato che Ibn ‘Arabī parla anche di “fini realtà” sataniche [Cap. 310 (III 39.20)].

29 Il significato letterale di *taqwīm*, infinito della seconda forma del verbo *qāma*, è “rettificazione” e secondariamente “messa in ordine”. Ibn ‘Arabī non spiega mai il significato di questo termine, per cui non gli attribuisce un significato tecnico diverso da quello in uso comunemente nella lingua araba. La maggior parte dei commentatori del Corano, tra cui Ibn ‘Abbās, Allāh sia soddisfatto di lui, collega questo termine con la statura eretta dell’uomo, che lo differenzia da tutti gli altri animali. Per questo, per quanto imperfetta sia, ho adottato la traduzione “statura” proposta da William Chittick, preferendola a “costituzione” e “simmetria”, che in arabo vengono espressi con altri termini. Nel Cap. 281 [II 616.4] Ibn ‘Arabī precisa: “Allāh ha creato l’uomo nella più bella statura, per la forma con cui lo ha caratterizzato ed essa è quella che gli ha conferito questa mansione (*manzila*)”, e nel Cap. 297 [II 683.20] aggiunge: “Egli, sia Egli esaltato, ha detto: “Egli ha dato ad ogni cosa la sua creazione” (Cor. XX-50), quindi ogni esistente è secondo la statura che gli conferisce la sua creazione; ed ha detto dell’uomo che lo ha creato nella più bella statura [cfr. Cor. XCV-4], cioè la statura sulla quale è stato creato è più eccellente (*afḍal*) di tutte le stature. E questo attributo, per mezzo del quale eccelle su tutto il resto, non si applica a lui se non per il fatto che Allāh lo ha creato sulla Sua Forma”.

30 Nei manoscritti Veliyuddīn e Bayazid, come pure nell’edizione di Nyberg, al posto di “*wa- stuhriġa min quṣayrā-hu l-Ḥawwā*” “ si legge “*wa-stahriġa man qaṣarā-hu l-ḥaqq*”, che può essere tradotto come: “Egli fece uscire chi può al massimo arrivare al Vero”, espressione che non ha alcun significato nel contesto. L’errore di lettura e trascrizione può essere forse dovuto alla presenza inusuale dell’articolo “*al*” prima del nome “*Ḥawwā*”, Eva. Nel suo articolo dedicato a *Šet* [Voile d’Isis, oct. 1931] René Guénon traduce il nome *al-Ḥawwā*’ Eva, come “*la vivante*”, determinandolo con l’articolo.

31 Tanto da nominarlo Suo Califfo. Un’altra possibile traduzione è “non avrebbe preso riposo per lui” in riferimento al fatto che l’Uomo è l’ultima creatura manifestata nei sei giorni della Creazione, a cui fa seguito il Sabato del riposo divino.

32 La creazione di Eva da una costola di Adamo non è riportata nel Corano, ma è riferita negli *hadīṭ*, in particolare da Ibn Māġa I-77, ove si parla espressamente di Eva, e da al-Buḥārī, LX-1, Muslim, XVIII-61 e 62, ad-Darīmī e Ibn Ḥanbal, ove si parla della donna. Nel Cap. 7 [I 124.28] Ibn ‘Arabī precisa: “[Allāh] estrasse da una costola (*dīf*) di Adamo, tra le più corte, Eva, e per questo la donna è più corta in grado dell’uomo, come ha detto l’Altissimo: “gli uomini hanno un grado su di essa” (Cor. II-228). [...] Ella deriva dalla costola per via dell’inclinazione (*inhinā*) che c’è nelle costole, sì che ella fosse incline verso suo figlio e suo marito. La simpatia

sosta più splendente (*al-mawqif al-aġlā*)³³, i volti degli Angeli non si sarebbero sottomessi a lui³⁴, ed i corpi (*aġrām*) delle sfere celesti non ruoterebbero per mezzo del suo soffio (*nafas*)³⁵.

Sii riconoscente ad Allāh, in secondo luogo (*tāniyyan*), oh uomo, per la perfezione di questa postura eretta (*nusba*)³⁶ con cui il Generoso (*ġawād*), il Misericordioso, ti ha caratterizzato in modo esclusivo. Ed Egli ti ha istruito sui significati (*ma ānī*) delle realtà essenziali di questa relazione (*nisba*), quindi esamina attentamente la tua esistenza e dove è il tuo grado rispetto al tuo Adorato (*ma būd*), e discrimina tra te ed i tuoi servitori [cioè gli esseri asserviti all'uomo]. Se farai questo sarai radunato nell'Assise (*istiwāʾ*) del Misericordioso e nel messaggio (*inbāʾ*) dominicale.

Ti ho spiegato chiaramente tutto ciò in questo libro che ho chiamato “La produzione dei cerchi, comprensivi delle minute realtà (*daqāʾiq*), [basati] sulla somiglianza dell'uomo con il Creatore e con le creature, nelle forme sensibili ed intelligibili e nelle creature, e sulla discesa su di lui delle realtà essenziali nei canali delle fini realtà (*anābīb ar-raqāʾiq*)”³⁷. Ed ho allestito le figure, fatto gli esempi e spiegato cosa c'è nell'uomo per cui egli è uomo e cosa c'è in lui per cui egli è dotato di fede o di condotta perfetta

(*humuw*) dell'uomo verso la donna è la sua simpatia verso se stesso, poiché ella è una parte di lui, mentre la simpatia che ha la donna verso l'uomo è per il suo essere stata creata dalla costola, e la costola in lui è inclinazione e compassione. Allāh riempì il posto in Adamo da cui era uscita Eva con il desiderio (*šahwa*) per lei, perché nell'esistenza non resta vuoto (*halāʾ*), e quando Egli lo riempì con l'aria (*hawāʾ*) [Adamo] anelò per lei, il suo anelito essendo per lui stesso, in quanto ella era una parte di lui. Ed [Eva] anelò per lui perché egli era il suo luogo natio (*mawṭin*), in cui era stata prodotta. Quindi l'amore (*hubb*) di Eva è l'amore per il luogo natio mentre l'amore di Adamo è l'amore per se stesso”.

33 L'espressione *al-mawqif al-aġlā* non ricorre mai nelle *Futūḥāt*, ove però è citata una espressione di identico significato, *al-mawqif al-asnā*, nel Prologo [I 3.15] ove si riferisce alla sosta presso “la Stazione Muhammadiana più pura”, e nel Cap. 559 [IV 418.15].

34 La sottomissione dei volti è citata in Cor. XX-111, ove è detto che i volti si sottomettono al Vivente, Colui che sussiste per Se stesso. Va ricordato che agli Angeli fu ordinato di prosternarsi all'Uomo, il che è ancor più forte della sottomissione dei volti.

35 Ibn 'Arabī tratta questo aspetto dottrinale nel Cap. 2 [I 87.14] e ne accenna nel Cap. 69 [I 441.17]. Cfr. anche il *Kūtāb Nuṣḥat al-ḥaqq*, pp. 267 e 272 del primo volume delle *Rasā'il ibn 'Arabī* curata da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ, Beirut, 2001.

36 Il termine *nusba* non ricorre mai nelle *Futūḥāt*, ma è utilizzato dagli Iḥwān as-Ṣafā' per indicare una delle 10 categorie [Epistola XI], precisamente quella che Ibn 'Arabī chiama *wadʿ*. Per gli Iḥwān as-Ṣafā' il termine *nusba* indica la posizione o la postura [eretta, seduta, ecc.], mentre per Ibn 'Arabī *wadʿ* indica ciò che viene posto, imposto o stabilito [la lingua, la legge, ecc.]. Un'altra traduzione possibile è “posizione assiale”, in riferimento al ruolo di Califfo dell'Uomo.

37 Ne *La Grande Triade*, a pag. 151, René Guénon precisava: “En parlant ici de «canal», nous faisons allusion à un symbolisme qui se rencontre expressément dans différentes traditions; nous rappellerons à cet égard, non seulement les *nādīs* ou «canaux» par lesquels, suivant la tradition hindoue, les courants de la force subtile circulent dans l'être humain, mais aussi et surtout, dans la Kabbale hébraïque, les «canaux» de l'arbre séphirotique, par lesquels, précisément, les influences spirituelles se répandent et se communiquent d'un monde à un autre.”

(*ihsān*), per [facilitare l’] avvicinamento alla comprensione e [l’] ottenimento della scienza. Chiediamo l’aiuto ed il sostegno di Colui che ha dato l’esistenza al mondo generato (*kawn*).

Sezione (*faṣl*)

Sappiate, che Allāh vi assista nell’obbedienza a Lui e che vi ponga tra coloro che hanno successo nella conoscenza di Lui per mezzo della Sua Misericordia, che poiché lo scopo di questo libro è di situare il grado dell’uomo nell’esistenza e la sua mansione (*manzila*) nella Presenza [120 r] della Generosità (*ḡūd*) e la sua apparizione (*burūz*) nella sua entità per la sua/Sua entità (*fī ‘ayni-hi li- ‘ayni-hi*) e stabilire se fosse qualificato da uno stato (*hāl*) prima del suo esserci [in modo contingente (*kawn*), o “prima della sua generazione”], è necessario per noi parlare della non-esistenza (*‘adam*) e dell’esistenza e di ciò a cui sono riconducibili, e chiederci se tra quella esistenza e quella non-esistenza vi sia qualcosa che non è qualificato da esse o no³⁸, ed ho redatto questa sezione per [chiarire] questa faccenda e per [comunicare] la sua conoscenza.

Dopo di ciò, se Allāh vuole, produrremo i cerchi e le tabelle (*ḡadāwil*), tratteremo le fini realtà e le reti (*habā’il*)³⁹, spiegheremo i principi (*uṣūl*) ed i rami secondari (*furū’*), distingueremo ciò che è separato (*mafrūq*) da ciò che è riunito (*maḡmū’*) ed i Nomi da cui egli è caratterizzato, situeremo la Terra ed il Cielo nell’Uomo⁴⁰, e [spiegheremo] le modalità delle teofanie (*taḡalliyyāt*) ed il loro ordine (*tartīb*) secondo le stazioni spirituali (*maqāmāt*)⁴¹.

Tutto ciò ed altre cose simili si trovano nei diversi capitoli di questo trattato, insieme a figure tracciate in modo pratico per facilitare allo studioso l’apprendimento da esse degli insegnamenti utili (*fawā’id*) e dei significati, poiché concepirà in se stesso i significati come una forma incorporata (*mutaḡassada*) agevolandone per lui l’interpretazione (*‘ibāra*) in forza della loro attualizzazione nell’immaginazione (*ḥayāl*). E l’osservatore sarà spinto a completare la sua osservazione fino ad arrivare a comprendere la totalità dei suoi significati, poiché quando l’idea (*ma’nā*) viene introdotta nel modello (*qālab*) della forma e della figura la facoltà sensibile è attratta da essa e diventa per lui una gioia (*farḡa*) in cui trova soddisfazione ed in cui si diletta, e quello lo conduce a verificare ciò per cui quella figura è stata stabilita e che incorpora per lui quella forma. Per questo [120 v] lo abbiamo introdotto nella rappresentazione formale e nella raffigurazione.

38 La risposta per Ibn ‘Arabī, come si vedrà, è affermativa e quel qualcosa è la “terza cosa”.

39 Per comprendere che cosa intende Ibn ‘Arabī per “reti” è opportuno riferirsi all’ultima figura del testo.

40 Il trattato non venne completato e questo argomento non venne sviluppato nel testo, ma è esposto sia nel *Kūtāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya* [vedi Annesso A.6] che nel Cap. 6 [I 120.28] delle *Futūḥāt* [vedi Annesso A.1].

41 Anche questo tema non venne sviluppato nel testo, ma è esposto in numerosi punti delle *Futūḥāt*.

* * * * *

Sappi che l'esistenza e la non-esistenza⁴² non sono una cosa aggiunta a ciò che esiste (*al-mawǧūd*) ed a ciò che non esiste (*al-ma'dūm*) ma sono proprio ciò che esiste e ciò che non esiste⁴³. La facoltà conget-

42 In una lettera del 16 agosto 1936 René Guénon scriveva: «*wuǧūd* signifie bien «existence» et ne peut même pas vouloir dire autre chose (mais il est évident que cela implique en effet «réalisation»)». Per questo motivo traduco il termine *wuǧūd* con “esistenza”, e quando è il caso con “realizzazione”, ma è opportuno precisare che in arabo, e quindi per Ibn ‘Arabī, il termine *wuǧūd* non ha il senso etimologico che ha nelle lingue europee il termine esistenza. Il verbo *waǧada* vuol dire trovare, ed è in questo senso che è usato nel Corano; il participio passivo *mawǧūd*, che traduco come “esistente” o “dotato di esistenza”, significa letteralmente “ciò che si trova” e quindi “ciò che c’è”, così come *ma'dūm* significa “ciò che è assente”, “ciò che non c’è”. Nell’articolo «*Le grain de sénévé*» [pubblicato in *Symboles de la science sacrée*, cap. LXXIII] René Guénon precisava: “Nous prenons le mot «existence» dans son acception étymologique rigoureuse: *exister*, c’est *ex-stare*, tenir son être d’autre chose que soi-même, être dépendant d’un principe supérieur; l’existence ainsi entendue, c’est donc proprement l’être contingent, relatif, conditionné, le mode d’être de ce qui n’a pas en soi-même sa raison suffisante”. D’altra parte, nell’articolo “*Création et manifestation*” [Cap. IX di “*Aperçus sur l’ésotérisme islamique et le Taoïsme*”, pag. 99] aggiungeva “Qu’il s’agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu’ils sont réellement, à l’égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l’autre; c’est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d’autre qu’apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une «participation»: dans toute la mesure de ce qu’ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci; il n’en est d’ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation”. E ancora, ne *L’homme et son devenir selon le Védānta*, pp. 37-38, scriveva: “[...] la personnalité, qui seule est l’être véritable, parce qu’elle seule est son état permanent et inconditionné, et qu’il n’y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel. Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d’une façon relative, en raison de sa dépendance à l’égard du principe et en tant qu’il en reflète quelque chose, comme l’image réfléchie dans un miroir tire toute sa réalité de l’objet sans lequel elle n’aurait aucune existence; mais cette moindre réalité, qui n’est que participée, est illusoire par rapport à la réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l’objet; et, si l’on prétendait l’isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple. On comprend par là que l’existence, c’est-à-dire l’être conditionné et manifesté, soit à la fois réelle en un certain sens et illusoire en un autre sens”. Ora, il termine arabo *wuǧūd* viene impiegato da Ibn ‘Arabī per mettere l’accento più su questa partecipazione e su questa realtà, che sulla dipendenza e sull’illusorietà, tant’è che la distinzione tra l’Esistenza del Vero e l’esistenza delle creature è esplicitata rispettivamente dall’espressione “Colui la cui Esistenza è necessaria per la Sua stessa Essenza (*wāǧib al-wuǧūd li-dāti-hi*)” e “colui la cui esistenza è necessaria a causa di altro (*wāǧib al-wuǧūd li-gayri-hi*)”. È chiaro che solo nel secondo caso si può intendere il termine esistenza nel senso etimologico definito da René Guénon.

La maiuscola non si usa in arabo, ma ho adottato l’uso di René Guénon di scrivere con la maiuscola l’Esistenza universale o unica, e con la minuscola l’esistenza particolare, che egli definisce [“*Les états multiples de l’être*”, pag. 21]: “l’«existence» au sens propre et rigoureux du mot”.

43 La stessa affermazione si ritrova nel *Kūtāb al-Azal*, pubblicato a Hyderabad nel 1948, ma finora non tradotto. Ibn ‘Arabī sembra qui correggere, senza menzionarla, la teoria dell’“accidentalità dell’esistenza” attribuita ad Avicenna da Averroè e poi da San Tommaso d’Aquino in occidente [cfr. T. Izutzu, *Unicité de l’existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Les Deux Océans, 1980, pp. 10-13]. Avicenna aveva affermato che l’esistenza è un

turale (*wahm*) si immagina che l’esistenza e la non-esistenza siano due attributi (*ṣifāt*) riconducibili a ciò che esiste ed a ciò che non esiste, e le immagina come la casa in cui entra ciò che esiste o ciò che non esiste. Per questo motivo dici che quella cosa è entrata nell’esistenza dopo che non c’era, ma il senso, per coloro che mostrano di sapere più di ciò che sanno (*al-mutaḥaḍaliqūn*)⁴⁴, è che questa cosa ha ricevuto l’esistenza (*wuḡīda*) nella sua entità (*‘ayn*) [non-esistente]: quindi l’esistenza e la non-esistenza stanno ad indicare l’affermazione dell’entità di quella cosa o la sua negazione [cioè l’affermazione che l’entità esiste o non esiste]. Quando poi l’entità della cosa viene affermata o negata⁴⁵, è possibile attribuirle simultaneamente l’esistenza e la non-esistenza, e ciò per mezzo della relazione e della correlazione: ad esempio Zayd, che è esistente nella sua entità, è nel contempo esistente nel mercato e non-esistente a casa sua⁴⁶.

Se la non-esistenza e l’esistenza facessero parte delle qualifiche (*awṣāf*) che sono riconducibili a ciò che esiste, [qualifiche] come il nero ed il bianco, sarebbe impossibile descriverla [l’entità] con entrambe insieme, e se fosse non-esistente non sarebbe esistente, così come se fosse nera non sarebbe bianca. È dunque corretta la sua qualificazione mediante la non-esistenza e l’esistenza insieme nello stesso

accidente (*‘arad*) della quiddità (*māhiyya*) ed Averroé aveva confutato che questa teoria, applicata alla sostanza, portava alla conclusione assurda che la sostanza dovesse esistere prima di essere esistente. Ibn ‘Arabī afferma più chiaramente che l’esistenza non è un attributo che si aggiunge a ciò che esiste, poiché se già è esistente (*mawḡūd*) è assurdo che si aggiunga ad esso l’esistenza. In questo punto della trattazione egli si arresta a questa prospettiva, ma vi è anche una prospettiva più profonda: Ibn ‘Arabī non dice che ciò che [secondo le apparenze] esiste è l’esistenza, ma che l’esistenza è ciò che esiste; l’affermazione che la rosa è esistente non equivale all’affermazione che la rosa è rossa [si ricordi che in arabo in queste affermazioni il verbo è assente]: “rossa” è un attributo della rosa, ma “esistente” non è un attributo della rosa, al contrario è la rosa ad essere un accidente dell’esistenza, poiché in realtà solo il Vero esiste, la rosa ha un’esistenza relativa. Nel Cap. 274 [II 587.35], egli precisa: “Tutto questo indica l’esistenza delle entità per Allāh (*li-Llāh*), sia Egli esaltato, nello stato (*ḥāl*) del loro essere caratterizzate dalla non-esistenza per la loro stessa essenza: questa è l’esistenza originaria relativa (*al-wuḡūd al-aṣḥī al-idāfi*) e la non-esistenza relativa [...] [ed indica] che l’esistenza è identica all’esistente solo nei riguardi del Vero (*al-wuḡūd laysa ‘ayn al-mawḡūd illā fi ḥaqqi l-ḥaqq*), Gloria a Lui”.

44 Ibn ‘Arabī non usa mai questa espressione nelle *Futūḥāt*, che è attestata anche dai manoscritti Veliyuddīn e Bayazid. In alcuni dei manoscritti utilizzati da Nyberg, come pure in un altro manoscritto dell’opera, conservato presso la King Sa‘ūd University di Riyād, si trova invece come variante *al-mutaḥaqqiqīn*, coloro che hanno realizzato. Quest’ultima lettura ratificherebbe la validità della frase “questa cosa ha ricevuto l’esistenza (*wuḡīda*) nella sua entità (*‘ayn*)”, validità che è invece relativa per Ibn ‘Arabī, in quanto solo Allāh è realmente esistente.

45 È importante sottolineare che per Ibn ‘Arabī l’esistenza va innanzitutto considerata come “esistenza nell’entità (*wuḡūd fi l-‘ayn*)”, che si tratti dell’Entità o Essenza di Allāh o delle entità degli esseri o delle cose esistenti, con le restrizioni riportate nella penultima nota. Ciò permette di capire come possa esservi qualcosa che non è qualificato né dall’esistenza, né dalla non-esistenza, in quanto non è in se stesso una entità, ma solo una relazione. Nel Cap. 198 [II 469.1] Ibn ‘Arabī precisa: “Le relazioni (*nisab*) non sono qualificate dall’esistenza perché non hanno un’entità”. Ad esempio, la Vita non è un essere o un’entità, ma solo un Attributo di Allāh ed una condizione di esistenza per gli esseri manifestati.

46 Lo stesso esempio è riportato nel Cap. 334 [III 127.17].

tempo: questa è l'esistenza relativa (*idāfī*)⁴⁷ e la non-esistenza [relativa]⁴⁸ malgrado l'immutabilità (*tubūt*) **[121 r]** dell'entità.

Se è corretto sostenere che l'esistenza non è un attributo che sussiste in un oggetto [sensibile]⁴⁹ qualificato (*mawṣūf*) [da essa], né in un oggetto intelligibile qualificato [da essa] da solo, senza correlazione, si deve affermare che essa rientra assolutamente nel capitolo delle correlazioni e delle relazioni, come l'oriente e l'occidente, la destra e la sinistra, il davanti ed il dietro, e non c'è esistenza che sia specificamente descritta in questo modo ad esclusione di un'altra.⁵⁰

Se si chiedesse se è ammissibile che la cosa non-esistente nella sua entità sia caratterizzata dall'esistenza in un certo mondo ('ālam) o secondo una relazione, è quindi sia esistente nella sua entità e non-esistente secondo una certa relazione, risponderemmo: Sì, ogni cosa ha quattro gradi (*marātib*)⁵¹ nell'esistenza, ad eccezione di Allāh, sia Egli esaltato, che ha solo tre gradi nell'esistenza correlata a noi.

Il primo grado è l'esistenza della cosa nella sua entità⁵², ed esso è il secondo grado rispetto alla Scienza che ha Allāh del nuovo (*muhdat*); il secondo grado è la sua esistenza nella scienza ed esso è il primo

47 Nelle *Futūhāt*, Ibn 'Arabī contrappone in un'occasione l'esistenza relativa (*al-wuḡūd al-idāfī*) all'esistenza nell'entità (*al-wuḡūd fī l-'ayn*) [Cap. 177 (II 300.35)], precisando che l'esistenza relativa è priva di esistenza nell'entità, ed in un'altra all'esistenza vera (*al-wuḡūd al-ḥaqīqī*) [Cap. 291 (II 654.31 e 34)]. Riguardo a quest'ultima, nel Cap. 177 [II 313.12] precisa: “Le realtà essenziali non cambiano e la realtà essenziale dell'immaginazione è il cambiamento (*tabaddul*) in ogni stato (*hāl*) e la manifestazione in ogni forma, e non c'è esistenza vera (*wuḡūd ḥaqīqī*), che non ammette il cambiamento (*tabdīl*), se non Allāh. Nell'esistenza realizzata (*muhāqqaq*) non c'è che Allāh, quanto a ciò che è altro che Lui è nell'esistenza immaginale (*ḥayālī*), e quando il Vero si manifesta in questa esistenza immaginale non Si manifesta se non in conformità alla Sua realtà essenziale [cioè la realtà essenziale dell'immaginazione], non con la Sua Essenza, a cui appartiene l'esistenza vera”.

48 L'aggettivo tra parentesi è riportato in chiaro in altri manoscritti, ma non nel Veliyuddīn né nel Bayazid.

49 L'aggettivo tra parentesi è riportato in chiaro in altri manoscritti, ma non nel Veliyuddīn né nel Bayazid.

50 Ibn 'Arabī si riferisce qui all'esistenza relativa, non all'esistenza vera, ma la stessa esistenza nell'entità, che da un certo punto di vista si contrappone all'esistenza relativa, da un punto di vista più profondo è anch'essa relativa, o vincolata (*muqayyad*) come verrà precisato nel seguito del testo, poiché dipende dall'unica Esistenza vera, che è quella di Allāh. D'altra parte, nel Cap. 72 [I 694.17], Ibn 'Arabī afferma: “Se consideri attentamente, non c'è Esistenza se non Allāh in modo specifico, e tutto ciò che è caratterizzato (*mawṣūf*) dall'esistenza, di ciò che è altro che Allāh, è una relazione (*nisba*) in modo specifico. La Volontà divina invero è connessa al far apparire (*iẓhār*) la teofania (*taḡallī*) nei supporti di manifestazione (*mazāhīr*), cioè in certi supporti di manifestazione, e ciò è una relazione. Colui che appare (*az-zāhīr*) non cessa di essere caratterizzato dall'Esistenza ed il supporto di manifestazione non cessa di essere caratterizzato dalla non-esistenza [...] Per questo abbiamo detto che ogni esistente altro che Allāh è una relazione, non un'entità”.

51 Il termine arabo *martaba* al plurale *marātib*, indica letteralmente lo scalino di una scala; per questo ho adottato la traduzione “grado”, la cui radice latina ha appunto il significato di scalino, a preferenza del termine “categoria”, che originalmente ha tutt'altro significato e che non comporta un ordine gerarchico.

52 Nell'edizione di Gloton è qui inserito un refuso che trova corretta collocazione alla fine della pagina.

grado rispetto alla Scienza che ha Allāh, sia Egli esaltato, di noi⁵³; il terzo grado è la sua esistenza nei termini verbali; il quarto grado è la sua esistenza nella scrittura⁵⁴. Rispetto alla nostra scienza, l’Esistenza di Allāh, il Vero, sia Egli esaltato, è secondo questi gradi, ad esclusione del grado della scienza⁵⁵.

53 In altre parole noi esistiamo prima, in senso logico e non temporale, nella Scienza di Allāh, e poi come individui.

54 Nel Cap. 177 [II 309.21], Ibn ‘Arabī precisa: “Sappiate, fratelli miei, che non c’è oggetto della scienza (*ma lūm*) che non abbia una relazione con l’esistenza (*wuḡūd*), quale che sia la specie (*naw*) di esistenza, poiché ve ne sono di quattro classi (*aqsām*). Vi sono oggetti della scienza che comprendono tutti i gradi dell’esistenza, e vi sono invece oggetti della scienza che sono caratterizzate solo da alcuni gradi dell’esistenza ad esclusione di altri. I quattro gradi dell’esistenza sono i seguenti: l’esistenza propria (‘aynī) [o nell’entità] che è la cosa esistente in se stessa, quale che sia la sua realtà essenziale (*haqīqa*) sotto il profilo dell’essere qualificata dall’essere dentro o dall’essere fuori [dal cosmo] o dalla negazione di entrambi. In quest’ultimo caso, malgrado sia esistente nella sua entità, non è né dentro il cosmo né fuori, per l’assenza della condizione che determina l’essere dentro o fuori, cioè la condizione spaziale (*tahayyuz*). Questo [grado dell’esistenza] appartiene in modo specifico ad Allāh. Quanto a ciò che fa parte del cosmo e che sussiste per se stesso senza essere sottoposto alla condizione spaziale, come le anime logiche, l’Intelletto Primo, l’Anima, gli Spiriti perdutoamente innamorati, la Natura e la Sostanza, ed intendo con tutti questi i loro spiriti, tutto ciò è intracosmico, anche se non sono dentro i corpi del cosmo, né fuori di essi, poiché non sono sottoposti alla condizione spaziale.

Il secondo grado è l’esistenza mentale che corrisponde all’essere l’oggetto della scienza concepito formalmente nell’anima nel modo in cui esso è realmente, poiché se la scienza non corrisponde alla realtà, allora non si tratta di una esistenza mentale.

Il terzo grado è il discorso: gli oggetti della scienza hanno un’esistenza nelle parole, che è l’esistenza verbale, ed in questo grado di esistenza rientrano tutti gli oggetti della scienza, incluso l’impossibile (*muḥāl*) e la non-esistenza (*adam*). L’impossibile ha un’esistenza verbale, poiché si trova nelle parole e non ammette mai un’esistenza propria. Quanto alla non-esistenza, se si tratta della non-esistenza che caratterizza il possibile, allora ammette l’esistenza propria, mentre se si tratta della non-esistenza dell’impossibile, allora non ammette l’esistenza propria.

Il quarto grado è l’esistenza scritta, che è l’esistenza nella notazione grafica (*raqm*): questa è la relazione [dell’oggetto della scienza] con l’esistenza nella linea [tracciata], nella cifra o nella scrittura. La relazione [con l’esistenza] di tutti gli oggetti della scienza, siano essi impossibili o no, è una relazione unica, e ciò che è impossibile, anche se non ha esistenza propria, ha una relazione con l’esistenza nella parola e nella scrittura. Non v’è dunque oggetto della scienza che non sia caratterizzato sotto qualche rapporto dall’esistenza, e la causa di ciò è la forza dell’Esistenza, che è l’origine (*asl*) delle origini, cioè Allāh, sia Egli esaltato. Tramite Lui si manifestano questi gradi e si distinguono le realtà essenziali: per mezzo della Sua Esistenza si riconosce ciò che ammette tutti i gradi dell’esistenza da ciò che non li ammette”. Altri riferimenti ai quattro gradi dell’esistenza si trovano nella Introduzione [I 45.33], nel Cap. 2 [I 54.3], nel Cap. 344 [III 179.33], nel Cap. 558 [IV 315.23], e nel *Kitāb al-Azal*.

55 Si noti che per Ibn ‘Arabī [Cap. 558, sezione sulla Presenza della Scienza (IV 222.34)] la scienza è subordinata al suo oggetto, e pertanto è indispensabile che la cosa conosciuta possa esistere, secondo uno dei gradi dell’esistenza. Va osservato che Ibn ‘Arabī afferma che non c’è cosa conosciuta [o oggetto della scienza] che non abbia una relazione con l’esistenza, ma non afferma che abbia una esistenza attuale, poiché altrimenti negerebbe la Scienza che Allāh ha delle possibilità di manifestazione nel loro stato di non manifestazione e che precede “ontologicamente” la loro esistenza. D’altra parte la “loro” esistenza è in realtà l’Esistenza del Vero, perché solo il Vero esiste; per Ibn ‘Arabī il termine “*wuḡūd*”, qui tradotto come “esistenza” [riferita agli esseri manifestati] ed “Esistenza” [riferita al Principio] non implica il significato di “*ex-stare*”, come nella terminologia adottata da Guénon, che mette in evidenza come l’essere manifestato non abbia in sé la sua ragione sufficiente

Questa è la percezione (*idrāk*) che si presenta a noi oggi, e non so se, quando avrà luogo la visione sensibile (*al-mu'āyana al-baṣariyya*) confermata dalla Legge⁵⁶, si attualizzerà nelle nostre anime una scienza **[121 v]** di affermazione (*itbāt*)⁵⁷ oppure un accrescimento di evidenza nel genere della scienza che oggi abbiamo di Lui, Gloria a Lui. Se sarà così [la seconda ipotesi] Egli avrà solo tre gradi [di esistenza], se [invece] l'osservazione (*naẓar*) [nel senso di visione] imporrà una affermazione nella dimora dell'aldilà, o là dove avrà luogo la visione sensibile per colui per cui avrà luogo, allora Lo caratterizzeremo con il quarto grado. Realizza questa allusione riguardo alla nostra scienza di Allāh, sia Egli esaltato, poiché essa è profittevole in questo argomento.

Poi, questi gradi - in relazione a noi come abbiamo detto prima - sono preceduti dall'esistenza dell'entità, o dall'esistenza di ciò che è simile all'entità, o dall'esistenza delle parti dell'entità in modo disperso (*mubaddadat^{mn}*), non riunite le une alle altre, per la correlazione con una certa figura che colui che è intelligente inventa [a partire da queste parti].

È indispensabile che tutto questo sia precedente [cioè preesistente], voglio dire una di queste esistenze, poi, dopo di ciò, viene afferrato nella scienza e concepito nella mente⁵⁸: questo in relazione a noi.

In relazione ad Allāh, la Scienza precede in modo intemporale la cosa prima della sua entità e l'esistenza della cosa nuova nella Scienza di Allāh è prima dell'esistenza della cosa nella sua entità e precedente ad essa. Sennonché vi è qui un segreto a cui alluderemo in questa sezione se Allāh, sia Egli esaltato, vuole, e che ti spiegheremo: l'esistenza dell'entità precede nel grado l'esistenza della scienza⁵⁹

.....
o il suo principio, il quale non cessa di “*re-stare*” nel dominio delle possibilità di manifestazione. Per Ibn ‘Arabī, come per Guénon, la molteplicità è quella delle possibilità di manifestazione, mentre l’Esistenza è unica (*wahdat al-wuṣūḍ*); ma mentre nell’esposizione dottrinale di Guénon l’Esistenza mantiene un grado maggiore di determinazione rispetto all’Essere ed al Non-Essere [espressioni che peraltro non hanno equivalente nell’opera di Ibn ‘Arabī], Ibn ‘Arabī solleva “il velo che dissimula l’altra faccia dell’oscurità” [*Initiation et Réalisation spirituelle*, pag.266] e nella sua esposizione dottrinale l’Esistenza non è distinta dal Principio. L’espressione “*wahdat al-wuṣūḍ*” che Guénon traduce come “Unicità dell’Esistenza” è d’altra parte la stessa che Abdul-Hadi, e con lui Guénon, traduce come “Identità Suprema”.

56 Cfr. Cor. LXXV-23 e lo *ḥadīṯ* “Vedrete il vostro Signore come vedete questa luna piena”, riportato da al-Buḥārī, IX-15 e 26, X-129, XCVII-24, Muslim, I-297 a 303, V-211, LIII-116, da Abū Dā’ūd, XXXIX-18, at-Tirmidī, Ibn Māḡa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ‘Arabī tratta più estesamente della visione nell’aldilà nel Cap. 64 [I 320.2], nel Cap. 365 [III 324.28], nel Cap. 371 [III 442.15] e nel *Kitāb al-Ġalāl wa-l-ġamāl*, pag. 32 dell’edizione Dār Ṣādir delle *Rasā’il*.

57 Come verrà precisato nel seguito del testo, “il massimo della conoscenza che possiamo ottenere di Lui oggi è tramite gli attributi della spoliatura (*salb*)”, cioè di negazione, mentre nell’aldilà alcuni eletti potrebbero avere di Lui una conoscenza affermativa.

58 Per Ibn ‘Arabī la scienza umana procede sempre dalle cose esistenti, cioè dall’individuo, per arrivare al generale, cioè a quelle che Aristotele chiamava categorie. La Scienza divina è invece ontologicamente anteriore, in modo intemporale, all’esistenza dell’individuo.

59 Conformemente al principio secondo cui la Scienza segue (*tābi‘*) [o è subordinata a] il suo oggetto.

⋮

ed equivale ad essa eternamente nell’Esistenza, non sotto il profilo di essere un’entità nuova; questo riguardo al Vero ed alla creazione.

Riguardo alla creazione (*halq*) ti spiegheremo che la comprensione (*idrāk*) che ha il Vero [122r] dell’esistente nella sua entità in modo dettagliato (*tafṣīlan*) implica per esso [esistente] uno stato (*hāla*) particolare, in relazione a una certa cosa (*amr*)⁶⁰ che non è caratterizzata in quello stato né dall’esistenza, né dalla non-esistenza, malgrado sia non-esistente nella sua entità [o in se stessa]⁶¹.

Torniamo al nostro argomento e diciamo, per quanto riguarda la spiegazione di questi quattro gradi precedentemente menzionati, che noi diciamo con la lingua “Zayd” ed il suo significato è intelligibile (*yuqālu*), o tu scrivi su un foglio di carta il nome Zayd ed il suo significato è intelligibile, o egli si manifesta nella sua entità ed il suo significato è intelligibile, oppure lo immagino in me stesso, mentre non è presente, ed il suo significato è intelligibile: questa è l’esistenza nella scienza. Ciascuno di questi quattro gradi ha un unico significato e nella loro diversità non aggiunge un altro significato riguardo a Zayd. Ogni cosa eterna o nuova non può fare a meno di essere in alcuni o in tutti questi gradi [dell’esistenza].

Essendo ciò confermato e stabilito essere la verità, diciamo che l’uomo è eterno (*qadīm*) e nuovo (*muhdat*), esistente e non-esistente. Quanto al nostro dire che è eterno, è tale in quanto esistente nella

60 *Amr*, oltre a significare comando, ordine, viene usato in arabo anche come un nome dal senso indeterminato, analogo al nostro “cosa”; ma mentre šay’ viene impiegato da Ibn ‘Arabī per indicare una “cosa” dotata di entità (*ayn*) [cfr. cap. 558 (IV 319.35): “... ed ha usato il termine šay’, che si applica alle entità fisse (*tābita*) ed a quelle esistenti”], *amr* viene impiegato per indicare una “cosa” priva di entità, come una relazione (*nisba*) o una realtà essenziale (*haqīqa*).

61 Ibn ‘Arabī si riferisce qui alla “terza cosa”, la cui “presenza” è il requisito di ogni scienza, sia essa divina o umana. Nel Cap. 198 [II 432.18] egli precisa: “In realtà, [la Realtà Universale] è un’unica cosa intelligibile [o concepibile (*maqūla*)]. Se viene attribuita ad essa una cosa (*amr*) specifica [come la scienza], per una relazione (*nisba*) specifica, viene generato per essa un nome; se poi quella cosa specifica viene attribuita ad una essenza di cui è nota l’esistenza, anche se non si conosce la sua realtà essenziale, quella cosa specifica viene correlata ad essa [essenza] conformemente a ciò che quella determinata essenza comporta. Se quella essenza è qualificata dall’eternità, quella cosa viene caratterizzata dall’eternità, e se invece è qualificata dalla novità, quella cosa viene anch’essa caratterizzata dalla novità. Ma la cosa in se stessa non è qualificata dall’esistenza, poiché non ha entità (*ayn*), né dalla non-esistenza, poiché è concepibile, né dalla novità poiché l’eterno non ammetterebbe di essere caratterizzato da essa [...], né è qualificata dall’eternità, poiché il nuovo ammette di essere caratterizzato da essa, ma il nuovo non può essere caratterizzato dall’eterno. [...] Essa quindi non è eterna né nuova, e quando il nuovo è caratterizzato da essa si chiama nuova, e quando l’eterno è caratterizzato da essa si chiama eterna, ed essa è realmente eterna nell’eterno e nuova nel nuovo, poiché per mezzo della sua essenza fa fronte a tutto ciò che è caratterizzato da essa. Come la scienza, da cui sono caratterizzati sia il Vero che la creatura. Della Scienza del Vero si dice che è eterna, poiché Colui che ne è caratterizzato è eterno e la Sua Scienza delle cose è eterna, non ha inizio; e della scienza della creatura si dice che è nuova, poiché colui che ne è caratterizzato non era e poi fu [...] La scienza in se stessa non si modifica nella sua realtà in relazione a se stessa ed in ogni essenza è con la sua realtà essenziale e la sua entità, ma non ha un’entità esistente se non quella di ciò che ne è caratterizzato: nella sua origine essa è concepibile, non esistente”.

Scienza eterna, concepito formalmente (*mutaṣawwir*) eternamente in essa, ed esso è uno dei gradi dell'esistenza menzionati⁶². Quanto al nostro dire che è nuovo, è tale in quanto la sua figura e la sua entità non c'erano e poi furono. Ne consegue quindi, per esempio, che Zayd è esistente nella Scienza, esistente nel Discorso (*kalām*)⁶³ ed eternamente non-esistente nell'entità: pertanto si può concepire che sia qualificato eternamente dall'esistenza e dalla non-esistenza. Per questo è corretto affermare che l'esistenza non è un attributo di ciò che esiste.

Poiché ciò è assodato ci resta da considerare se la scienza sia correlata **[122 v]** con l'esistente o con il non-esistente. Non possiamo sapere quello finché non sappiamo che cos'è la scienza ed in quali classi si suddividono i non-esistenti (*al-ma'dūmāt*)⁶⁴.

Diciamo innanzitutto che la scienza sta ad indicare una realtà essenziale (*ḥaqīqa*) nell'anima, che è correlata con il non-esistente e con l'esistente conformemente a quella che è la sua realtà essenziale o quella che sarà, se viene esistenziato. Questa realtà essenziale è la scienza.

I non-esistenti si suddividono in quattro classi (*aqsām*): 1) un non-esistente postulato (*ma'dūm mafrūd*), di cui non è assolutamente possibile l'esistenza, come un socio od un figlio per Dio o un compagno per Lui, o l'entrata di un cammello nella cruna dell'ago [cfr. Cor. VII-40]; 2) un non-esistente la cui esistenza è necessaria per una necessità di preponderanza (*tarḡīhī*) e di scelta (*iḥtiyārī*), non per costrizione (*iḍtirārī*), come il primo individuo della specie e come la beatitudine del Paradiso per i credenti; 3) un non-esistente la cui esistenza è lecita, come la dolcezza dell'acqua marina nel mare o l'amarezza del dolce, e cose simili; 4) un non-esistente la cui esistenza non è possibile per scelta, ma solo per l'esistenza di un individuo della sua specie⁶⁵. In tutto questo, cioè di cui è lecita l'esistenza e di cui l'e-

62 Nel Cap. 2 [I 54.2] Ibn 'Arabī afferma: "Uno di coloro che hanno realizzato ha parlato dell'uomo eterno (*al-insān al-azālī*), collegando così l'uomo all'eternità, ma nell'uomo l'eternità è nascosta ed ignorata, poiché l'eternità non è apparente nella sua essenza. Tuttavia è corretto parlare per lui di eternità per uno degli aspetti della sua esistenza; il termine esistenza (*wuḡūd*) si applica in effetti a quattro categorie: l'esistenza nella mente, l'esistenza nell'entità [o individuale, come nel caso dell'uomo], l'esistenza nella parola e l'esistenza nella scrittura, e di ciò parleremo in questo libro, se Allāh vorrà!"

63 Il nome Zayd ricorre in Cor. XXXIII-37.

64 Spesso questo termine viene tradotto come "le cose non-esistenti", ma il termine "cosa (*ṣayʾ*)", pur nella sua generalità e universalità, non può applicarsi correttamente a tutto; le relazioni (*nisab*) tra le cose non possono essere a loro volta chiamate "cose (*aṣyāʾ*)", tant'è che all'inizio di questo trattato Ibn 'Arabī afferma: "Quando Allāh, Gloria a Lui, mi ha fatto conoscere le realtà essenziali delle cose nelle loro essenze e mi ha fatto apprendere, mediante svelamento, le realtà essenziali delle loro relazioni e delle loro correlazioni", distinguendo chiaramente le cose dalle relazioni. Per questo, quando i termini *al-ma'dūm* o *al-mawḡūd* non sono accompagnati dal termine *aṣ-ṣayʾ* li traduco rispettivamente come il non-esistente e l'esistente, il che consente ad esempio di includere le relazioni tra gli esistenti, in quanto pur essendo prive di un'entità, come ripetutamente afferma Ibn 'Arabī, e quindi non passibili di un'esistenza nell'entità, esse tuttavia possono "esistere" negli altri tre gradi dell'esistenza, cioè nella scienza, nell'espressione verbale e nella scrittura.

65 Nel seguito del testo, Ibn 'Arabī precisa che queste tre ultime classi sono tutte riconducibili all'esistenza.

sistenza non è valida per scelta, intendo riferirmi al secondo individuo di una specie ed ai successivi⁶⁶.

Sennonché, la realtà essenziale afferma la Volontà (*irāda*) e nega la scelta (*iḥtiyār*)⁶⁷, così come afferma la Scienza e nega la ponderazione (*tadbīr*)⁶⁸, anche se è riportato nel Corano: “Egli pondera la faccen-

66 Nel Cap. 7 [I 124.] Ibn ‘Arabī precisa: “Invero questo capitolo è dedicato specialmente all’origine dei corpi umani, che sono di quattro tipi: il corpo di Adamo, il corpo di Eva, il corpo di Gesù ed i corpi dei figli di Adamo. Ognuno di questi quattro tipi di corpo ha una origine diversa da quella degli altri per quanto riguarda la causalità, malgrado la comunanza nella forma corporea e spirituale. Invero abbiamo citato questo e vi abbiamo richiamato l’attenzione affinché chi è debole di intelligenza non immaginasse che il Potere Divino, o che le realtà essenziali non concedessero che questa genesi umana avvenisse se non per una sola causa, che per se stessa desse luogo alla configurazione. Allāh ha dunque respinto questo dubbio, poiché ha manifestato questa configurazione umana in Adamo in un modo con cui non ha manifestato il corpo di Eva ed ha manifestato il corpo di Eva in un modo in cui non ha manifestato il corpo di Adamo; ed ha manifestato il corpo dei figli di Adamo in un modo in cui non ha manifestato il corpo di Gesù, su di lui la Pace. Ma ad ognuno di questi si applica il nome di uomo per la definizione e per la realtà essenziale. Ciò affinché si sappia che Allāh sa ogni cosa e che Egli può ogni cosa”. Vi è quindi una differenza nella creazione dei corpi della specie umana, e mentre il primo individuo della specie è creato direttamente da Allāh, gli individui successivi partecipano attivamente alla conservazione della specie mediante l’unione coniugale.

67 Il verbo *iḥtāra*, di cui *iḥtiyār* è l’infinito, ricorre quattro volte nel Corano [VII-155, XX-13, XXVIII-68 e XLIV-32] una volta riferito a Mosé, su di lui la Pace, e tre volte ad Allāh. Nella questione II del *Libro delle questioni* (*Kūtāb al-Masā’il*), Ibn ‘Arabī precisa: “Io affermo il regime della Volontà (*al-ḥukm al-irādī*), ma non affermo la libera scelta (*iḥtiyār*) [quando si tratta di Volontà]. In effetti il discorso [divino] riguardante la scelta [riportato nel Corano] è finalizzato a comunicare mediante ciò che è stabilito nell’uso comune (*‘urf*) in modo da rafforzare la fede, come gli *ahādīṭ* della comparabilità (*taṣbīḥ*)”; e nel Cap. 312 [III 48.12] aggiunge: “La Volontà (*irāda*) non ha scelta, non c’è Libro né Sunna che lo abbia affermato, né ragione che lo abbia provato. Quella [la scelta] appartiene al Volere (*maṣī’a*): se Egli vuole è, e se vuole non è; il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “Ciò che Allāh vuole (*ṣā’a*) è, e ciò che non vuole non è”, stabilendo una connessione della negazione e dell’affermazione con il Volere, e non è stato riportato: “ciò che non vuole (*lam yurid*) non è”, ma è stato riportato: “Se volessimo (*law aradnā*) che fosse così, sarebbe così”, escludendo così la scelta [per quanto riguarda la Volontà]. La Volontà è la connessione del Volere con ciò che è voluto (*murād*), e ciò corrisponde al Suo detto: “Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo...” (Cor. XVI-40); questa è la connessione del Volere [...] La scelta appartiene all’Essenza in quanto è Dio: se vuole fa e se vuole non fa; ed è l’esitazione (*taraddud*) divina riportata in una notificazione autentica”.

68 Il termine *tadbīr*, infinito del verbo *dabbara*, ha assunto nel corso dei secoli il significato di “governo”, “amministrazione”, ma il suo senso originario, come attestato dai lessici arabi dei primi secoli, è quello di “considerazione dell’esito della faccenda o della cosa (*an-nazar* o *at-tafakkur fī ‘āqibat al-amr*)” e quindi, per usare un solo termine in italiano, di “ponderazione”. Ibn ‘Arabī ha ben presente questo significato, tant’è che nelle *Futūḥāt* assimila esplicitamente *tadbīr* e *fikr*, pensiero [Capitoli: 47 (I 260.23), 144 (II 230.6), 308 (III 33.34), 340 (III 156.31), 361 (III 297.11) e 374 (III 465.28)]; ad esempio, nel Cap. 69 [I 425.27] egli precisa: “Ciò che si richiede non è [semplicemente] riunire o comporre tra loro le lettere, o narrare le storie [contenute nel Testo sacro]; piuttosto ciò che si richiede con la recitazione (*qirā’a*) è la ponderazione (*tadbīr*) dei significati di ciò che reciti”, e non sarebbe certo adeguato tradurre *tadbīr* come “governo”. Analogamente, nel Cap. 463 [IV 79.21] egli identifica la ponderazione con la conoscenza della Saggiezza ed afferma che: “colui che è dotato della ponderazione considera le cose prima della loro apparizione nel Mondo del visibile ed ha il potere di disporre (*taṣarruf*) del Mondo del Mistero”. La negazione della ponderazione, di cui è questione nel testo, può essere riferita da un lato al fatto che il pensiero (*fikr*) non è un attributo divino, ma è la manifestazione nell’uomo della “pondera-

da [o il comando, l'ordine (*amr*)]” (Cor. XIII-2) ed è riportato: “Ed il tuo Signore crea ciò che vuole e sceglie” (Cor. XXVIII-68). Ma chi conosce il segreto dell'istituzione della Legge, conosce il posto di questo [123 r] discorso riguardo alla ponderazione ed alla scelta.

In questo nostro libro spiegheremo, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole, che Egli, Gloria a Lui, è Uno che vuole (*murīd*), non Uno che sceglie (*muḥtār*)⁶⁹, e che nell'esistenza non c'è mai possibile (*mumkin*)⁷⁰, e che essa consiste solo in necessità (*wuḡūb*) ed impossibilità (*istiḥāla*). E che ogni volta che è riportato nel Corano il Suo detto: “Se avessimo voluto” (Cor. VII-176) e “Se Egli volesse” (Cor. II-20), e [vi è] la congiunzione (*iqtirān*) del Volere (*maṣī'a*) con la particella dell'esclusione [se (*law*)], è per una causa (*sabab*) esistente eterna di cui è impossibile la non-esistenza, ed è quindi impossibile il contrario del suo effetto (*musabbab*)⁷¹. Il Volere esce quindi dal suo capitolo (*bāb*) intelligibile secondo l'uso abituale per entrare nel suo capitolo intelligibile secondo la verità essenziale.

ziona” divina [cfr. Cap. 340 (III 156.31)], che in quanto tale resta insondabile, e dall'altro che la ponderazione esita di norma in una scelta, che però è stata negata.

Un altro significato del termine *tadbīr* attestato nelle *Futūḥāt* è “determinazione” e “predisposizione” (*taqdīr*) [Cap. 361 (III 296.11)], ove il prefisso “pre” si riferisce ad una pianificazione “interiore” che è logicamente anteriore all'attuazione esteriore, pianificazione che Ibn 'Arabī paragona [Cap. 73, questione XXX (I 62.4)] alla progettazione mentale da parte dell'architetto. Nel Cap. 343 [III 171.7] egli precisa che: “la proprietà del Ponderatore [o del Pianificatore (*mudabbir*)] nelle realtà [o nelle cose (*umūr*)] è il fissarle a perfezione (*iḥkām*) nella Presenza della Sintesi e della Contemplazione essenziale ed il conferire loro ciò che è loro dovuto, e tutto ciò prima della loro esistenza nelle loro entità (*aṣyān*)”, ma proprio perché “conferisce loro ciò che è loro dovuto” non si tratta di una libera pianificazione, come quella dell'architetto umano, ma di Scienza, come afferma Ibn 'Arabī nel testo del *Libro della produzione dei cerchi*.

Il plurale di *tadbīr*, *tadbīrāt*, ricorre nel titolo dell'opera di Ibn 'Arabī *at-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī [iṣlāḥ] al-mamlaka al-insāniyya* che René Guénon traduce [*Le règne de la quantité et les signes des temps*, pag. 260] come “Le plan divin dans le domaine humain”.

69 Nella questione XLI del *Libro delle questioni*, Ibn 'Arabī, riferendosi alle divergenze teologiche sul libero arbitrio dell'uomo, precisa: “Colui che sceglie (*al-muḥtār*) è colui che fa una certa cosa se vuole (*ṣā'a*) e che si astiene da essa se vuole, e la precedenza (*sabq*) della scienza dell'atto o dell'astensione è l'immaginarsi (*taḥayyul*) l'accadimento di ciò che la scienza non precede [in quanto la scienza “segue” sempre il suo oggetto], e quindi la scelta è impossibile; colui che è costretto (*al-muḍtarr*) è colui che è coatto (*maḡbūr*) alla cosa (*amr*) e non c'è coazione (*ḡabr*), quindi non c'è né costrizione, né scelta”.

70 Mentre nelle *Futūḥāt* il termine *mumkin*, o *mumkināt*, ricorre oltre un migliaio di volte, nel *Libro della produzione dei cerchi* esso ricorre solo in questo punto; questo termine non si trova né nel Corano né negli *ḥadīṭ*, ed Ibn 'Arabī lo ha adottato, per la sua esposizione dottrinale, dal linguaggio filosofico e teologico, come ha fatto per altri termini, quali la sostanza (*ḡawhar*), la Hyle (*hayūlā*) o le categorie (*maqūlāt*), precisandone però il significato ed il posto nell'ambito della metafisica. Per Ibn 'Arabī la denominazione di “possibile” si applica alle entità fisse (*al-aṣyān at-tābita*) [Cap. 312 (III 48.5)], caratterizzate permanentemente dalla non-esistenza, o dalla non-manifestazione, come direbbe René Guénon, entità che sono solo il supporto di manifestazione (*mazḥar*) dell'Esistenza di Allāh e pertanto non “entrano” mai nell'esistenza.

71 Nel manoscritto si trova *maṣī'a* ma al bordo il termine è corretto con *musabbab*.

.....

Ogniquale volta menziono in questo mio libro ciò che indica la possibilità (*imkān*), o la scelta, o la ponderazione, o altre cose che le realtà essenziali rifiutano⁷², lo propongo per far comprendere e capire il senso corrente nell’uso abituale, ma colui che possiede la realtà essenziale conosce il grado delle nozioni ed è con lui che io parlo delle realtà essenziali ed è a lui che mi rivolgo. Colui a cui sfuggono queste realtà essenziali applica il discorso a ciò che è stabilito nell’uso abituale immaginando che si tratti della realtà. Ognuno di essi accede alla questione e non la rigetta, ma da due aspetti diversi e la differenza tra loro è la differenza tra ciò che essi colgono.

Se sai questo, la scienza è connessa solo con tre di queste classi [di non-esistenti]; quanto al non-esistente di cui non è assolutamente possibile l’esistenza, con esso non è connessa alcuna scienza poiché non è una cosa che c’è. Quindi la scienza non è connessa se non con ciò che esiste e non è connessa con ciò che semplicemente non esiste, poiché non è concepibile la connessione della scienza con

.....

72 Nelle *Futūhāt* Ibn ‘Arabī parla molto spesso della possibilità (*imkān*) come il regime (*ḥukm*) essenziale del possibile (*mumkin*) [ad esempio: Cap. 68 (I 381.20)] o del Mondo [Cap. 78 (II 151.6)], ma qua e là ricorrono anche affermazioni simili a quelle riportate nel testo. Ad esempio, nel Cap. 178 [II 334.25] egli afferma: “Considera il segreto del Suo detto: “Egli dà ad ogni cosa la sua creazione” (Cor. XX-50) e saprai che Egli non trasgredisce ciò che è dovuto alle cose e che sopra il grado della Scienza non c’è altro grado. Egli ha detto: “La Parola non cambia per Me” (Cor. L-29) poiché ciò è in disaccordo con ciò che è saputo [ed Allāh dice solo ciò che sa] ed il suo accadimento è impossibile. Quindi la cosa (*amr*), anche se è possibile (*mumkin*) considerata in sé, non è possibile in considerazione della Scienza che Allāh ha di essa, per l’aver luogo di una delle due possibilità (*imkānayn*) [l’esistenza e la non-esistenza] e per l’unità del Volere riguardo ad essa. Ciò che il Volere divino collega con il suo essere in modo contingente (*kawn*) è necessario che sia, e ciò il cui accadimento è necessario non è qualificato dalla possibilità (*imkān*), in considerazione di questa realtà essenziale. Questo è il motivo per cui alcuni, avendo in vista questo aspetto, hanno smesso di chiamarlo il “possibile” e l’hanno chiamato “ciò la cui esistenza è necessaria per l’altro (*al-wāğib al-wuğūd bi-l-ğayr*), e ciò è più appropriato nell’accertamento della verità (*taḥqīq*) per l’unità del Volere; per questo ha detto: “e se volesse” (Cor. II-20), quando lo ha detto, e “se (*law*)” è una particella di impossibilità assoluta. [...] La denominazione della necessità dell’esistenza per l’altro è più perfetta, in relazione alla cosa, della denominazione del possibile, poiché non vi è che un solo Ordine, “come il batter del ciglio” (Cor. LIV-50) e cessa quindi la probabilità (*ihṭimāl*) e cessa la possibilità (*imkān*), e non c’è dunque altro che necessità assoluta o necessità vincolata (*muqayyad*)”. Nel Cap. 368 [III 356.19] aggiunge: “Se essi dicono: “Invero la possibilità (*imkān*) ci fa dire ciò che diciamo”, noi rispondiamo: “La possibilità è un regime congetturale (*ḥukm wahmī*), non intelligibile, né riguardo ad Allāh, né riguardo a ciò che è chiamato possibile (*mumkin*). Questo che è denominato possibile non è mai intelligibile se non come ciò a cui è data la preponderanza (*murağğā*) e lo stato della scelta non è intelligibile se non quando c’è preponderanza (*tarğīḥ*), e ciò non succede: quindi ciò non ha luogo razionalmente, ma ha luogo congetturalmente, e la congettura è un regime di non-esistenza. Non c’è dunque che un necessario per se stesso o un necessario per esso, ed il Volere del Vero nelle cose è uno”. Non si tratta evidentemente di contraddizioni, ma di aspetti diversi della dottrina, corrispondenti a punti di vista più o meno elevati di essa; come precisa Ibn ‘Arabī alla fine del secondo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam* [pag. 67 dell’edizione di ‘Affif] il punto di vista più elevato è però quello di coloro che riconoscono la possibilità: “Per questo alcuni tra coloro che hanno considerato [questa questione] sono arrivati a negare la possibilità (*imkān*) e ad affermare la necessità per l’essenza stessa e per l’altro. Il realizzato (*muḥaqqiq*) afferma [invece] la possibilità e conosce la sua Presenza, il possibile, cos’è il possibile, perché è possibile mentre per la sua entità è necessario per l’altro, perché è corretto applicare ad esso la denominazione dell’altro che implica per esso la necessità: tutte queste questioni sono conosciute in dettaglio solo dai sapienti per Allāh”.

ciò che puramente non esiste **[123 v]** in quanto non è secondo una forma, non è vincolato da una qualifica, e non ha una realtà essenziale che si possa afferrare, se non la pura negazione, e la pura negazione non attualizza nulla nell'anima, poiché altrimenti sarebbe un'esistenza, e la non-esistenza, sotto tutti gli aspetti, non è mai un'esistenza. Non c'è modo di cambiare le realtà essenziali!

Non vedi la tua scienza della negazione del socio riguardo ad Allāh, sia Egli esaltato? Se tu mediti su ciò che si determina per te nella tua anima, e su ciò che è afferrato da te nel tuo cuore riguardo alla negazione del socio, non troverai nulla nell'anima se non l'unicità (*waḥdāniyya*)⁷³ esistente, che è ciò che l'anima afferra.

Se rifiuti di accettare questo ed esso è difficile per te, allora torna a fare un'altra considerazione, cioè che il socio è noto per te, esistente nella sua entità nelle cose nuove, nei confronti di Zayd: quella relazione con cui tu correli il socio a Zayd è esistente, [e] per se stessa quella [relazione] non la correli ad Allāh, sia Egli esaltato. Osserva che la tua scienza dell'impossibile si riconduce alla scienza di parti distinte esistenti e se non fosse per quello non comprenderesti la negazione di esse da Allāh, sia Egli esaltato. Ed ogni qualvolta si rappresenta in te la scienza di una qualsiasi non-esistenza, in realtà si tratta per te della scienza dell'esistenza del suo contrario o della scienza della condizione che giustifica la sua negazione, o di parti esistenti nel Mondo di cui tu negi la relazione e la correlazione per un

73 Per Ibn 'Arabī, mentre l'Unità (*aḥadiyya*) di Allāh implica l'indipendenza assoluta dell'Essenza [*Kitāb al-Alif*] e quindi l'assenza di qualsiasi relazione, l'Unicità (*waḥdāniyya*) è una relazione ed è inerente ad Allāh in quanto Dio (*ilāh*). Nel suo *Kitāb Wasā'il as-sā'il*, edito e tradotto in tedesco da Manfred Profitlich nel 1973 [Klaus Schwarz Verlag, Freiburg in Bresgau], Ibn Sawdakīm riporta le seguenti parole di Ibn 'Arabī: "Tu non conosci l'Unicità (*waḥdāniyya*) del Vero, Gloria a Lui, se non dalla tua unicità, poiché ogni cosa ha in se stessa una unicità, per mezzo della quale si distingue dalle altre. Chi si sofferma su questo suo attributo e lo realizza, realizza l'Unicità del Vero e sa che Allāh, sia Egli esaltato, ha una qualifica essenziale da cui non può essere caratterizzato altro che Lui. Sennonché ogni esistente altro che Lui, Gloria a Lui, ha un'unicità ed ha degli attributi condivisi, ad eccezione del Vero, Gloria a Lui, poiché a Lui appartiene la qualifica dell'Unicità e non c'è nessuno che sia socio con Lui in essa, Gloria a Lui". Nel *Kitāb al-Alif* [RG 26], Ibn 'Arabī aggiunge: "In ogni cosa vi è un segno * che indica che Egli è Unico (*wāḥid*), e questo segno che c'è in ogni cosa e che indica l'Unicità di Allāh, è l'unicità della cosa, nient'altro. Non c'è cosa nell'esistenza, sia essa minerale o altro, elevata o bassa, che non conosca l'Unicità del suo Creatore. Ed Egli è Unico necessariamente e non immaginarti che l'associatore non affermi l'Unico [...] questo associatore invero afferma l'unicità dell'essenza di ciò che adora ed afferma l'unicità del socio"; e nel Cap. 558 [IV 293.32] precisa: "Il suo possessore [della Presenza del *Tawḥīd*] si chiama servitore dell'Unico (*abd al-wāḥid*) se si intende il Nome, e servitore dell'Uno (*abd al-aḥad*) se si intende l'Attributo. Quanto alla Unicità/unicità (*waḥdāniyya*), essa è il sussistere (*qiyām*) dell'Unità/unità (*aḥadiyya*) in esso, cioè nell'Unico/unico (*wāḥid*), ed essa non è l'Unità/unità, né l'Unico/unico, così come il corporeo (*ḡismānī*) non è il corpo [...] La Unicità/unicità è una relazione realizzata tra l'Unità/unità e l'Unico/unico". Nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī afferma spesso che non c'è ripetizione (*takrār*) nell'esistenza o nel Mondo [capitoli: 7 (I 126.20), 48 (I 266.9), 68 (I 342.19), 69 (I 479.13), 72 (I 721.22 e 735.15), 102 (II 185.27), 177 (II 302.19), 178 (II 392.13), 198 (II 471.32), 212 (II 500.1), 292 (II 657.14), 340 (III 159.4), 360 (III 288.16), 381 (III 510.28), 558 (IV 280.12) e 559 (IV 369.14)]: l'unicità è nota all'anima dell'uomo ed è in virtù della scienza di essa, cioè di qualcosa che esiste, che l'uomo sa che il socio, nei riguardi di Allāh, non esiste.

certo esistente, per una realtà essenziale esistente per quell'esistente che è conforme ad essa, che tu conosci, e negi ad esso ciò che quella realtà essenziale impedisce **[124 r]** a chi è caratterizzato da essa di accettare, e lo affermi per un altro [esistente] per una realtà essenziale anch'essa esistente da cui è caratterizzato questo esistente per cui lo affermi. Realizza questa questione, poiché essa è profittevole, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole.

Questa è la prima delle classi dei non-esistenti; quanto alle altre o le abbiamo stabilite come una necessità, o come una liceità, o come una impossibilità di scelta, insieme al postulato dell'esistenza di un individuo della specie: tutte queste sono riconducibili all'esistenza. E ciò che è riconducibile all'esistenza la scienza lo afferra e lo attualizza.

Sappi che se l'uomo non fosse [stato creato] sulla Forma [divina] la Scienza non sarebbe connessa con lui da sempre, poiché la Scienza connessa da sempre con ciò che è nuovo (*hādīt*) si attualizza e non cessa di attualizzarsi per mezzo della Forma esistente eterna sulla quale l'uomo è stato creato. D'altra parte il Mondo nella sua interezza è [creato] sulla forma dell'uomo e quindi anch'esso è sulla Forma secondo la quale è stato creato l'uomo⁷⁴. Quindi la Scienza è connessa con il non-esistente per la sua connessione con il suo simile [o modello (*matāl*)] esistente. Comprendi dunque!

Se questo è ben stabilito è possibile che ti venga in mente di dirmi: “Vorrei sapere che in modo la scienza è connessa con il suo oggetto non-esistente di cui è possibile l'esistenza? Dal tuo discorso ho capito che la visione (*ru'ya*) è indispensabile e quindi la scienza si attualizza nel momento della visione o durante un tempo virtuale, se colui che vede non è soggetto al tempo. Ciò che si intende è l'ottenimento **[124 v]** della scienza al momento della visione del suo oggetto, per mezzo della percezione visiva (*basarī*) [o simile a quella visiva]⁷⁵, o del simile dell'oggetto della scienza o delle parti dell'oggetto della scienza⁷⁶”.

Sappi che la faccenda è come l'hai compresa ed esposta: così è per me riguardo ad ogni sapiente e non escludo nessuno di essi. Ma ti farò rilevare le obiezioni su cui hai taciuto, per *adab* da parte tua e per timore dei cuori ciechi che non hanno intelligenza, e per la tua conoscenza della mia circospezione riguardo a ciò a cui ti ho fatto allusione in modo simbolico.

Sappi che la connessione della scienza con il suo oggetto al momento della percezione (*idrāk*) non è condizionata dall'esistenza nelle loro entità degli individui di quella specie, ma è condizionata dal fatto che di essa esista un individuo o delle parti in esseri esistenti diversi che riunite manifestino un

74 Questo è il fondamento dell'analogia tra il microcosmo ed il macrocosmo.

75 Le parole tra parentesi si trovano solo nel manoscritto Veliyuddīn.

76 Nel manoscritto Bayazid al posto di *ma'lūm*, oggetto della scienza, si trova erroneamente *ma'dūm*, non-esistente.

altro essere sì che tu ne abbia scienza e, fintanto che quello resta non-esistente, sia simile ad esso. La tua scienza è quindi la connessione con quella entità e quella realtà essenziale [già presente nella tua intelligenza] e la tua visione di esse. Non è l'ascolto dei suoni a costituire la conoscenza delle loro entità (*aḡyān*), ma la loro entità è conosciuta mediante la visione ⁷⁷ [della loro realtà essenziale], e ciò vale per ogni oggetto della scienza. Quanto a ciò che resta non-esistente esso è realmente percepito da te con una percezione valida, poiché si tratta di un simile o di parti degli esseri esistenti, ciò è inesorabile. È indispensabile che ogni sapiente (*ʿālim*), senza eccezione e senza specificazione, sia esistente in se stesso e nella sua entità, avendo scienza e percezione diretta di se stesso. Ed ogni oggetto della scienza diverso da lui o è perfettamente sulla sua forma **[125 r]**, e quindi è simile a lui, oppure è secondo una parte di essa. Sotto questo aspetto egli ha scienza degli oggetti della scienza perché ha scienza di se stesso ⁷⁸, e quella scienza si applica ad essi in modo esteso: apprendi questo in modo generale riguardo ad ogni cosa esistente, senza porre vincoli. È necessario però che tu eviti la comparazione e la similitudine se ti accosti alla Presenza divina, poiché si tratta della percezione di ciò che è distinto (*mufaṣṣal*) in ciò che è sintetico (*muḡammal*).

Quanto a noi, noi non percepiamo il sintetico se non a partire dal distinto nuovo che si attualizza nell'esistenza, poi percepiamo in quel sintetico una distinzione virtuale che può esserci o non esserci. Comprendi bene ciò che volevamo dire con “in modo generale riguardo ad ogni cosa esistente, senza porre vincoli”, poiché chi è stato esistenziato sulla forma di una cosa, quella cosa è anche sulla sua forma, e per il fatto stesso di vedere la sua forma [o se stesso] vede colui che è sulla sua forma, e per il fatto stesso di conoscere se stesso conosce chi è sulla sua forma, senza che nulla gli manchi.

Quando avrai attualizzato questo nel tuo udito e lo Spirito di Santità lo avrà insufflato nel tuo intimo (*rawf*) ascolta e rendi presente il cuore, fissa la tua mente e purifica il pensiero per ciò che ti menzionerò, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole.

77 In arabo il termine *ru'ya* si applica sia alla visione sensibile che a quella mentale.

78 Ne *Les états multiples de l'être* René Guénon afferma [pag. 87]: “En d'autres termes, il n'y a de connaissance véritable qu'autant qu'elle implique une identification du sujet avec l'objet, ou, si l'on préfère considérer le rapport en sens inverse, une assimilation de l'objet par le sujet, et dans la mesure précise où elle implique effectivement une telle identification ou une telle assimilation, dont les degrés de réalisation constituent, par conséquent, les degrés de la connaissance elle-même”. Altrove [*Mélanges*, pag. 54] ricorda che “Platon dit que «tout ce que l'homme apprend est déjà en lui». Toutes les expériences, toutes les choses extérieures qui l'entourent ne sont qu'une occasion pour l'aider à prendre conscience de ce qu'il a en lui-même. Cet éveil est ce qu'il appelle *anamnésis*, ce qui signifie «réminiscence»”. [per Ibn 'Arabī questa reminiscenza dipende dal fatto che l'Uomo è stato creato sulla Sua forma e che il Mondo è stato creato sulla forma dell'Uomo] e poco oltre [pag. 58] conclude: “Quand l'homme se connaît lui-même dans son essence profonde, c'est-à-dire dans le centre de son être, c'est alors qu'il connaît son Seigneur. Et connaissant son Seigneur, il connaît en même temps toutes choses, qui viennent de Lui et y retournent. Il connaît toutes choses dans la suprême unité du Principe divin, hors duquel, suivant la parole de Mohyiddin ibn Arabi: «Il n'y a absolument rien qui existe», car rien ne peut être hors de l'Infini”.

.....

Sappi che le cose (*ašyāʾ*) sono solo secondo tre gradi, non ve n’è un quarto, e che la scienza non è connessa con altro che essi e ciò che esula da essi è pura non-esistenza (*‘adam mahd*), che non può né essere oggetto del sapere né del non sapere, e che non è connessa con alcuna cosa. Se hai ben compreso questo diremo che di queste tre cose **[125 v]** la prima è Ciò che è qualificato dall’esistenza per la Sua Essenza. Egli è esistente per Se stesso nella Sua Entità, e non è possibile che la Sua Esistenza derivi da una non-esistenza, bensì Egli è l’Assoluto dell’Esistenza (*muṭlaq al-wuġūd*), che non deriva da una cosa, poiché quella cosa sarebbe anteriore a Lui, ma Egli è Colui che dà l’esistenza a tutte le cose ed il loro Creatore, Colui che le determina, le distingue e le pianifica.

Egli è l’Esistenza assoluta, che non è vincolata (*muqayyad*), Gloria a Lui, ed Egli è Allāh, il Vivente, Colui che sussiste per Se stesso (*al-qayyūm*), il Sapiente, il Volente, il Potente, di cui “non c’è cosa simile a Lui, ed Egli è l’Udente, il Vedente” (Cor. XLII-11).

La seconda è ciò che esiste per Allāh, sia Egli esaltato, ed essa è l’esistenza vincolata, designata come il Mondo: il Trono, lo Sgabello, i Cieli elevati e ciò che è in essi del Mondo dell’atmosfera (*ġaww*) e la Terra e ciò che è in essa degli animali, gli insetti, le piante ed altre cose del Mondo. Esso non era esistente nella sua entità poi lo fu, senza che tra esso e Colui che gli ha dato l’esistenza vi fosse un tempo in cui Egli fosse anteriore ad esso e questo posteriore a Lui, e si dicesse quindi riguardo a ciò “dopo” o “prima”: questo è impossibile. Invero Egli è anteriore per l’esistenza come ieri è anteriore a oggi, poiché è senza tempo, essendo identico al Tempo. Quindi la non-esistenza del Mondo non è in un momento, ma la facoltà congetturale si immagina che tra l’esistenza del Vero e l’esistenza della creazione vi sia un intervallo [temporale] (*imtidād*). Quello si riconduce a ciò che si osserva nella percezione sensibile della anteriorità e della posteriorità temporale tra gli eventi (*muhdatāt*).

Quanto alla terza cosa, **[126 r]** essa non è qualificata né dall’esistenza né dalla non-esistenza, né dalla novità né dall’eternità, ma è intimamente legata da sempre all’Eterna Verità. È anche impossibile parlare al suo riguardo di anteriorità temporale rispetto al Mondo o di posteriorità, come è impossibile farlo per il Vero, ed ancor più (*ziyādat^{am}*), poiché essa non è esistente. La novità e l’eternità sono una faccenda (*amr*) relativa, che fa ottenere all’intelletto una certa realtà essenziale, e cioè che se il Mondo cessasse di esistere non potremmo chiamare Eterno (*qadīm*) Colui la cui Esistenza è necessaria (*wāġib al-wuġūd*). Ed anche se la Tradizione (*šarʿ*) non ha apportato questo Nome, cioè l’Eterno ⁷⁹, tuttavia ha apportato il Suo Nome “il Primo e l’Ultimo” (Cor. LVII-3): quando tu cessi di esistere non si dice più Primo, né Ultimo, poiché il termine medio (*wasat*) che lega l’essere Primo (*awwalīyya*) e l’essere Ultimo non c’è più [venendo così a mancare la relazione] e non c’è più né Primo, né Ultimo. Lo stesso vale

.....

79 Il termine *qadīm* ricorre tre volte nel Corano [XII-95, XXXVI-39, XLVI-11], ma con il significato di “antico, vecchio” e non riferito ad Allāh. Come Nome divino la lista di Walīd non lo contempla, mentre è incluso in altre tre liste tradizionali dei Nomi più belli.

per l'Esteriore (*az-zāhir*) e l'Interiore (*al-bāṭin*) e per tutti i Nomi che indicano una correlazione. C'è [solo] un Esistente assoluto, non condizionato dall'essere Primo o dall'essere Ultimo.

Questa terza cosa, che non è qualificata né dall'esistenza né dalla non-esistenza è simile a Colui che rende necessaria l'esistenza, Gloria a Lui, nella negazione dell'essere Primo o Ultimo con il cessare del Mondo. Allo stesso modo non è caratterizzata né dal tutto né dalla parte, e non ammette l'aggiunta né la diminuzione. Quanto alla nostra precedente affermazione: "... come è impossibile farlo per il Vero, ed ancor più", quel di più è il suo essere né esistente, né non-esistente, e non si dice riguardo ad essa né "prima", né "ultima".

Sappi che il Mondo non è posteriore a questa terza cosa né sta di fronte ad essa per il posto (*makān*), poiché il posto fa parte del Mondo. **[126 v]**

Questa [terza cosa] è la radice (*asl*) del Mondo, la radice della Sostanza singolare (*al-ḡawhar al-fard*)⁸⁰, la Sfera della Vita⁸¹, la Verità per cui ha luogo la creazione⁸², e tutto ciò che è del Mondo (*wa-kullu mā*

80 L'espressione *al-ḡawhar al-fard* è usata dagli Aṣ'ariti per indicare l'atomo e talora Ibn 'Arabī la impiega in questo senso, come nel seguito del testo, precisando però che la usa come la intendono gli Aṣ'ariti e non come la intende lui. In questo caso egli si riferisce a ciò che altrove chiama Sostanza universale (*al-ḡawhar al-kull*) [Cap. 167 (II 282.20) e Cap. 358 (III 263.17)] o la Sostanza delle sostanze [Cap. 559 (IV 327.9)]. Nel Cap. 6 [I 119.10] Ibn 'Arabī riporta una frase quasi identica a quella usata in questo testo: "essa è la radice (*asl*) di tutte le cose esistenti, la radice della Sostanza (*al-ḡawhar*), la Sfera della Vita, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḥlūq bihi*) e così via", senza però qualificare la Sostanza come *fard*.

81 Per Ibn 'Arabī la vita è coestensiva a tutti gli stati manifestati, non solo a quelli individuali. Nel Cap. 132 [II 218.24] precisa: "Poiché questi Spiriti superiori sono vivi per propria essenza, il Nome della Presenza divina che li governa è il Nome "il Vivente", così come tra i Nomi divini quello che governa colui la cui vita è accidentale ed acquisita è il Nome "il Vivificante" (*muḥyī*). L'Angelo è sempre inteso come vivente, al contrario dell'uomo, in quanto essi "erano morti ed Egli ha dato loro la vita, poi li farà morire, poi darà loro la vita" (Cor. II-28). Coloro che godono di questa vita accidentale hanno come elemento (*rukn*) costitutivo l'acqua. L'Altissimo ha detto: "Ed il Suo trono era sull'acqua" (Cor. XI-7) e "dall'acqua abbiamo fatto ogni cosa vivente!" (Cor. XXI-30); e nel Cap. 317 [III 65.28] aggiunge: "L'Altissimo ha detto: "...ed il Suo Trono era sull'acqua" (Cor. XI-9) ove "su" ha il significato di "in", cioè il Trono era nell'acqua, come l'uomo è nell'acqua, cioè trae esistenza da essa. Invero l'acqua è la radice (*asl*) di tutti gli esseri ed è il Trono della Vita divina, e dall'acqua Allāh ha creato ogni cosa vivente [cfr. Cor. XXI-30]. Tutto ciò che è diverso da Allāh è vivente poiché tutto ciò che è diverso da Allāh glorifica con la lode di Allāh e la glorificazione non ha luogo se non da parte di chi vive".

82 L'espressione *al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*, che ricorre una trentina di volte nelle *Futūḥāt*, venne coniata da Abū l-Ḥakam 'Abd as-Salām ibn Barraḡān, come Ibn 'Arabī stesso riferisce nel Cap. 73, questione XXXVIII [II 60.12]: "Abū l-Ḥakam 'Abd as-Salām ibn Barraḡān l'ha chiamata la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*), poiché ha sentito Allāh dire: "Non li abbiamo creati se non per la Verità" (Cor. XLIV-39), e "Non abbiamo creato i Cieli e la Terra, e ciò che sta tra di essi, se non per la Verità" (Cor. XV-85), e "e per la Verità lo abbiamo fatto discendere" (Cor. XVII-105)", e nel Cap. 320 [III 77.24]: "[...] la scienza della Verità per cui ha luogo la creazione, a cui ha alluso molte volte 'Abd as-Salām Abū l-Ḥakam Ibn Barraḡān nei suoi scritti [...] Abū-l-Hakam l'ha chiamata la Verità per cui ha luogo la creazione, traendo il nome dal Suo detto: "e non abbiamo creato i Cieli, la Terra e ciò che è tra essi se non per la Verità" (Cor. XV-85)". Questa espressione ha molteplici significati, che sarebbe troppo complesso spiegare nell'ambito di una nota, ma essi

.....

huwa min al-‘ālam). Da questa terza cosa e dall’Esistente assoluto è apparso il Mondo⁸³. Questa cosa è la Realtà essenziale delle realtà essenziali del Mondo, universale ed intelligibile nella mente (*dīhn*), che si manifesta nell’Eterno come eterna e nel nuovo come nuova.

Se dici che questa cosa è il Mondo, dici il vero; e se dici che essa è la Verità eterna, Gloria a Lui, dici il vero. E se dici che essa non è il Mondo né il Vero, sia Egli esaltato, e che è un significato aggiunto, dici il vero⁸⁴. Tutto questo è valido per essa, che è l’Universale totalizzatore (*al-kullī al-a‘amm*) che riunisce la novità e l’eternità. Essa si moltiplica per il moltiplicarsi degli esistenti e si suddivide per il suddividersi (*inqisām*) degli oggetti della scienza. Essa non è esistente né non-esistente, non è il Mondo ed è il Mondo, è altro (*ḡayr*) e non è altro, poiché l’alterità implica due esistenti e la relazione (*nisba*) è il mettersi insieme (*indimām*) di una certa cosa (*ṣay’*) con un’altra cosa, da cui deriva una terza cosa (*amr*) che viene chiamata forma (*sūra*), ed il mettersi insieme è una relazione.

Se vogliamo produrre un triangolo mettiamo insieme delle parti in modo specifico da produrre tre angoli, e chiamiamo questo “triangolo”. E le specie di quello, rispetto alla raffigurazione (*taṣkīl*), alla rappresentazione formale (*taṣwīr*), ai colori (*alwān*) e alle situazioni (*akwān*)⁸⁵, sono oggetto di scienza

.....

sono strettamente connessi con la concezione del Verbo o dell’Intelletto divino. Ne *Les états multiples de l’être* René Guénon afferma [pag. 44]: “Maintenant, il importe de remarquer que, si l’on veut considérer analogiquement la manifestation universelle, on peut seulement dire que, comme la conscience individuelle fait la réalité de ce monde spécial [lo stato di sogno] qui est constitué par toutes ses modalités possibles, il y a aussi quelque chose qui fait la réalité de l’Univers manifesté, mais sans qu’il soit aucunement légitime de faire de ce «quelque chose» l’équivalent d’une faculté individuelle ou d’une condition spécialisée d’existence, ce qui serait une conception éminemment antropomorphique et antimétaphysique”.

Nel manoscritto Veliyuddin manca la particella *bi-hi*.

83 Nell’edizione di Nyberg si legge: “e tutto ciò che è Mondo dell’Esistenza assoluta e da questa terza cosa è apparso il Mondo”.

84 M. Takeshita conclude il suo studio “An analysis of Ibn ‘Arabī’s *Inṣā’ ad-dawā’ir* with particular reference to the doctrine of the third entity”, *Journal of Near-Eastern Studies*, 1982, pp. 243-260, affermando che la “terza cosa” è la soluzione di Ibn ‘Arabī al problema della “conciliazione tra la trascendenza e l’immanenza di Dio, tra l’Uno assoluto ed il molteplice manifestato”. Ciò ricorda l’affermazione di P. Oltramare secondo il quale “il Quarto (*Chaturtha*)” del *Védānta* era solo una costruzione logica, mentre René Guénon, ne *L’homme et son devenir selon le Védānta* [pp. 124-125] precisa: “On remarquera que tout ce qui concerne cet état inconditionné d’*Atmā* est exprimé sous une forme négative; et il est facile de comprendre qu’il en soit ainsi, car, dans le langage, toute affirmation directe est forcément une affirmation particulière et déterminée, l’affirmation de quelque chose qui exclut autre chose, et qui limite ainsi ce dont on peut l’affirmer. C’est pour la même raison que cet état est désigné simplement comme le «Quatrième», parce qu’il ne peut être caractérisé d’une façon quelconque; mais cette explication, pourtant évidente, a échappé aux orientalistes”. Non sto beninteso affermando che la “terza cosa” corrisponda al “Quarto”, ma solo che le espressioni impiegate da Ibn ‘Arabī si riferiscono ad una realtà che è ben al di là delle nostre abituali categorie o classificazioni mentali.

85 Il termine *akwān* è il plurale di *kawn*, infinito del verbo *kāna*, che senza predicato significa esserci, esistere, mentre seguito da un predicato significa essere. Nelle *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī usa il termine *kawn* sia come infinito verbale, sia come sostantivo: in quest’ultimo caso ho adottato la traduzione “[un] essere contingente” in quanto

nell'Universale totalizzatore⁸⁶ - e questo è Angelo, uomo, intelligenza, ecc. [in quanto sostanze o esseri] - e questo è misura, posto (*makān*), ciò che è stabilito, attività e passività [in quanto relazioni].

Per il mettersi insieme, gli uni con gli altri, dei particolari (*ḡuz'īyyāt*), [127 r] che stanno sotto i generi universali, viene generato il mondo della distinzione (*tafṣīl*), sia d'in alto che d'in basso, senza altra separazione (*iftirāq*) se non quella che si attualizza nella facoltà congetturale (*wahm*). È per questo aspetto che dici che questa [terza] cosa è il Mondo e dici il vero in quello. Analogamente, anche se dici che essa non è il Mondo dici il vero, poiché il Mondo nella sua entità era non-esistente, mentre questa [cosa] nel suo stato (*hāla*) non è qualificata né da esistenza, né da non-esistenza. Ma la Scienza eterna è connessa con ciò che questa terza cosa sintetica include quanto alla distinzione, come abbiamo spiegato prima, così come la nostra scienza è connessa con alcune delle distinzioni e con le loro realtà sintetiche non distinte, ma le distingue quando vuole, e questo è un segreto. La nostra scienza di ciò è in questo modo per la validità della somiglianza (*muḍāhā*) tra noi ed il Vero.

E a questo fa riferimento l'allusione dell'Imām Abū Ḥāmid al-Ġazālī: “Non c'è nella Possibilità (*imkān*) qualcosa di più originale (*abda'ū*) di questo Mondo⁸⁷, poiché se vi fosse ed Egli l'avesse trattenuto si

Ibn 'Arabī distingue nettamente l'entità (*'ayn*), che è fissa (*tābit*) nella non-esistenza e che “diventa” il supporto di manifestazione dell'Esistenza di Allāh, dall'essere (*kawn*) che è l'apparenza esteriore di questa Esistenza. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 129.22], egli precisa: “Se dici: “Che cos'è l'essere (*kawn*)?”, noi diciamo: “[L'essere] è ogni realtà esistente (*amr wuḡūdī*), ed esso è il contrario del falso (*bātil*)”. Se dici: “Cosa intende la gente di Allāh per il falso?”, noi rispondiamo: “[La gente di Allāh con il termine “falso” intende] la non-esistenza (*'adam*)”. Il termine *kawn* viene infine utilizzato in senso tecnico per esprimere la nozione aristotelica di generazione, contrapposta alla corruzione (*fasād*), ad esempio nel Cap. 198 [II 444.3, 454.17, 457.27, 458.8, ove è definito come “il trasferimento (*intiḡāl*) della cosa dalla non-esistenza all'esistenza]. Il plurale *akwān* è usato solo come sostantivo, spesso nell'espressione *kawn min al-akwān*, un essere tra gli esseri, ma ha anche un significato tecnico particolare, spesso quando è associato al termine *alwān*, come nel nostro testo. Nel Cap. 17 [I 162.5] Ibn 'Arabī precisa che le relazioni (*nisab*) non sono esseri (*akwān*), ma nel Cap. 362 [III 303.14 e 26, 304.14] parla di *akwān* che non hanno esistenza, ma sono relazioni, e precisa che sono quattro: movimento (*ḥaraka*), sosta (*sukūn*), riunione (*iḡtīmā'*) e separazione (*iftirāq*), riferendole alle sostanze ed ai corpi; la stessa classificazione si trova nel Cap. 496 [IV 132.19]. In base ai quattro tipi di *akwān* descritti ho adottato la traduzione “situazioni”, piuttosto che “posizioni”, in quanto il primo termine è più legato al soggetto, mentre il secondo al luogo. È interessante rilevare che queste quattro situazioni possono riferirsi anche alle lettere (*hurūf*), che possono essere vocalizzate [cioè mosse, in arabo] o quiescenti, legate o separate.

86 Si è visto nella pagina precedente che questa espressione si applica alla «terza cosa».

87 Si tratta di una affermazione contenuta nel Libro XXXV di “La rivivificazione delle scienze tradizionali” di al-Ġazālī, più volte citata e commentata da Ibn 'Arabī [Prologo (I 4.33), Cap. 47 (I 259.35), Cap. 69 (I 441.11 e 463.6), Cap. 70 (I 552.14), Cap. 73, questione XC (II 96.13) e questione CV (II 103.34), Cap. 178 (II 321.19 e 345.22), Cap. 198 (II 395.25), Cap. 302 (III 11.15), Cap. 329 (III 110.4), Cap. 342 (III 166.19), Cap. 369 (III 360.21 e 398.18), Cap. 372 (III 449.9), Cap. 470 (IV 101.11) e Cap. 558 (IV 260.10)]. Il termine *abda'ū*, comparativo di *badi'*, è spesso tradotto come “più perfetto” o “più incomparabile”, ma la radice *bada'ū* significa produrre *ex novo*, incominciare, da cui il Nome divino *badi'*, e nella forma *badu'ū* significa essere stupefacente, straordinario o meraviglioso; ho pertanto adottato la traduzione “originale” perché in italiano esprime entrambi i significati. Va comunque osservato che nel Cap. 369 [III 360.21] Ibn 'Arabī sostituisce *akmalu*, più perfetto, ad *abda'ū*.

tratterebbe di una incapacità che nega la Potenza e di un’avarizia che è contraria alla Generosità”⁸⁸. Per questo motivo è esclusa la possibilità [di qualcosa di più originale] e per me questo non dipende da un solo aspetto, ma per me l’aspetto più perfetto in questo è il suo essere stato esistenziato sulla Forma [divina]⁸⁹. Comprendi dunque! Anche esso [cioè il suo essere stato esistenziato sulla Forma] è una prova (*dalīl*) che conduce alla conoscenza di Allāh, Gloria a Lui⁹⁰, ed è indispensabile che sia completo in tutti gli elementi (*arkān*); se mancasse un elemento ad esso non sarebbe una prova e non sarebbe possibile una conoscenza, ma poiché essa [conoscenza] è ammissibile è stabilita la sua indicazione. Il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: “Chi conosce se stesso, conosce **[127 v]** il suo Signore”⁹¹.

Per tornare al nostro argomento diremo, riguardo a questa terza cosa di cui stiamo trattando, che nessuno è in grado di apprendere la realtà essenziale di ciò che questa espressione significa, ma noi vi possiamo fare allusione usando la comparazione e la similitudine⁹². Per questo essa si distingue dal Vero che non può entrare nel dominio del simile se non per quanto riguarda l’Atto, poiché altrimenti Egli avrebbe comunicato la Sua Realtà essenziale e noi l’avremmo compresa in scienza: ma non c’è modo che questo avvenga, poiché, sia Egli esaltato, ha detto: “Essi non Lo comprendono in scienza” (Cor. XX-110).

Diciamo dunque che la relazione con il Mondo di questa terza cosa, che non è definita e non è qualificata dall’esistenza, né dalla non-esistenza, né dalla novità né dall’eternità, è come la relazione del pezzo di legno (*hašaba*) con lo sgabello, la cassa, la cattedra, e la lettiga, o quella dell’argento con i

88 Questa seconda parte della citazione è riportata nel Cap. 558 [IV 260.10].

89 Analogamente, nel Cap. 47 [I 259.35] Ibn ‘Arabī afferma: “È quindi vero quanto ha detto l’Imām Abū Hāmid [al-Gazālī]: “È impossibile che vi sia qualcosa di più originale (*abda’u*) di questo mondo”, poiché non c’è nulla di più perfetto della forma (*sūra* = immagine) sulla quale è stato creato l’Uomo Universale: se ci fosse vi sarebbe nel mondo qualcosa di più perfetto di quella forma, che non è altro che la Presenza divina”.

90 Ciò si ricollega a quanto affermato all’inizio del trattato: “Egli ha fatto della somiglianza e del vanto due premesse per validare il risultato della sua conoscenza”.

91 Celebre *ḥadīth*, non recensito nelle raccolte canoniche, ma citato 80 volte da Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt*.

92 Nel Cap. 2 [I 77.25] Ibn ‘Arabī precisa: “Tutto ciò costituisce altrettante specie e suddivisioni del genere più universale che ci sia, e al di sopra del quale non c’è altro genere, cioè la Realtà delle realtà essenziali (*ḥaqīqatūl-ḥaqā’iq*). Essa vaga incessantemente (*tā’iha*), eterna (*qadīma*) nell’eterno, ma non in se stessa, nuova (*muhḍata*) nel nuovo, ma non in se stessa. Non la si può considerare né come esistente, né come non esistente. Non essendo esistente, essa non può essere qualificata né dalla eternità (*qidam*), né dalla novità [(*ḥudūth*), anche “genesì temporale”], come verrà spiegato nel sesto capitolo di questo libro. Essa ha ciò che le è simile sotto l’aspetto della sua ricettività (*qubūl*) alla forma, non sotto l’aspetto della sua ricettività alla genesì temporale ed all’eternità: ciò che le è simile è esistente (*mawǧūd*) ed ogni cosa esistente o è generata nel tempo, ed è la creatura, o genera nel tempo, ed è il Creatore. [...] Tra le realtà originate nel tempo quella più elevata che è simile [e quindi non identica] ad essa [la Realtà delle realtà essenziali] è la Sostanza pulviscolare (*ḥabā’*), in cui vengono create le forme del Mondo. Poi ad un grado inferiore nella somiglianza viene la luce, che è una forma nella Sostanza pulviscolare così come questa è una forma nella Realtà delle realtà”.

recipienti e gli utensili che sono foggiate con esso, come il flacone del collirio, gli orecchini e l'anello. È così che quella Realtà è conosciuta. Apprendi questa relazione e non immaginarti che [in questa cosa] vi sia una diminuzione, così come immagini la diminuzione nel pezzo di legno allorché viene intagliato da esso lo scrittoio (*mihbara*). Sappi che il pezzo di legno è una forma speciale nella lignietà: non devi quindi considerare se non la realtà essenziale intelligibile e sintetica, che è la lignietà, e troverai che essa non è soggetta a diminuzione né a divisione in parti, bensì è interamente presente in ogni sgabello e scrittoio, senza diminuzione, né accrescimento. E anche se nella forma dello scrittoio vi sono molte realtà essenziali, tra cui la lignietà, la qualità di essere lungo, quadrato e dotato di quantità, [128 r] ecc., tutte sono presenti interamente in essa; lo stesso dicasi per lo sgabello e la cattedra.

Questa terza cosa è tutte queste realtà nella loro interezza [(*kamāl*) o perfezione]: chiamala se vuoi la Realtà delle realtà essenziali (*haqīqat al-ḥaqā'iq*) o la Hyle (*hayūlā*) o la Materia prima (*al-mādda al-ūlā*) o il Genere dei generi (*ġins al-aġnās*)⁹³, e chiama le realtà che questa terza cosa comprende le realtà prime o i generi elevati. Questa terza cosa da sempre è congiunta (*yuqārīnu*)⁹⁴ a Colui che rende necessaria l'esistenza, simile a Lui senza avere una esistenza propria. Essa è priva di lati (*ġihāt*) e di direzioni (*tīlqā'āt*), tanto che se la supponessimo esistente e non la ponessimo come distinta (*mutamayyiz*) sarebbe priva di direzioni e di orientamenti (*iẓā'āt*). Realizza questa sezione ed apprendila.

93 Così come il nome “uomo” viene trasposto nel dominio universale per indicare l'Uomo Universale o il Verbo, Ibn 'Arabī traspone il termine “genere (*ġins*)” al di fuori del dominio individuale, diversamente da René Guénon che definisce il generale una estensione dell'individuale, distinguendolo dall'universale. Ad esempio, nel Cap. 7 [I 125.21] Ibn 'Arabī definisce l'Intelletto Primo come l'inizio dei generi (*awwal al-aġnās*), pur appartenendo l'Intelletto al Mondo del Comando, e nel Cap. 10 [I 137.8] precisa che i generi sono solo sei: l'Angelo, il *ġinn*, il minerale, il vegetale, l'animale e l'uomo. L'espressione Genere dei generi ricorre altre tre volte nelle *Futūḥāt*: nel Cap. 47 [I 260.17], di cui è disponibile la traduzione; nel Cap. 314 [III 53.16] ove si limita a citarla senza ulteriori spiegazioni; e nel Cap. 558 [IV 306.25] in cui, trattando della Presenza del Nome divino “Colui che mette insieme (*al-ġāmi'*)”, precisa: “Da Questa Presenza si è manifestato il Genere dei generi, che è “l'oggetto della scienza (*al-ma'lūm*)”, poi “ciò che è menzionato (*al-madkūr*)” e poi “la cosa (*aš-šay'*)”, poiché il Genere dei generi è il genere più universale, da cui non è escluso alcun oggetto della scienza, sia esso creazione o Verità, possibile, necessario ed impossibile. Poi il genere più universale è suddiviso in specie (*anwā'*), e quelle specie sono specie per ciò che è sopra di esse e genere per le specie che sono sotto di esse, fino all'ultima specie dopo la quale non c'è altra specie se non per mezzo degli attributi (*sifāt*), e da qui si manifestano le entità degli individui (*ašḥās*)”. La sequenza “oggetto della scienza”, “oggetto della menzione” e “cosa” si riferisce a tre diverse modalità di esistenza della cosa: la prima è la sua esistenza nella Scienza divina, pur non essendo manifestata; la seconda è la sua esistenza nella Parola divina, come oggetto del *kun* [Cap. 559 (IV 340.18)] o come nella menzione da parte di Allāh di Adamo agli Angeli prima che fosse creato [Cap. 558 (IV 315.22)]; la terza è la sua esistenza come entità manifestata [Capitoli 31 (I 202.32), 294 (II 672.23), e 407 (IV 10.6), a commento del versetto coranico XIX-9].

94 Nel manoscritto Bayazid e nell'edizione di Nyberg si trova *lā yufāriqu*, che significa “non si separa [da]”.

⋮

Sezione

Poiché abbiamo parlato delle classi (*aqsām*) dei non-esistenti, spiegando i loro gradi, vogliamo [ora] parlare degli esistenti e delle loro suddivisioni (*aṣnāf*). Essi sono suddivise in classi tra cui⁹⁵:

un’Esistenza assoluta (*wuġūd mutlaq*), di cui non è intelligibile la quiddità (*māhiyya*); non è ammissibile applicare ad essa il concetto di quiddità, né quello di modalità (*kayfiyya*), e non è noto di essa un attributo intrinseco in modo affermativo. Si tratta di Allāh, sia Egli esaltato. Il massimo della conoscenza che possiamo ottenere di Lui oggi è tramite gli attributi della spoliazione (*salb*), quali: “Non c’è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11) e “Gloria al nostro Signore, il Signore della Potenza, lungi da ciò che essi [Gli] attribuiscono” (Cor. XXXVII-180). Secondo quanto abbiamo detto in precedenza, la scienza non è connessa se non con ciò che esiste, e in questo caso ciò con cui è connessa la scienza è la negazione di ciò che non è ammissibile [128 v] per Lui, Gloria a Lui, sia Egli esaltato, e la negazione di ciò che non è ammissibile per Lui è stabilita [come vera] (*tābit*) per noi, esistente in noi e correlata

95 Una analoga classificazione è riportata nel Cap. 90 [II 174.30], ove Ibn ‘Arabī precisa: “Non abbiamo trattato l’argomento in modo completo in quanto non conosciamo in modo comprensivo il dettaglio di ciò che Allāh ha creato degli esseri esistenti. Ed anche se avessimo potuto enumerare, per quanto Allāh ci ha concesso, gli esseri, in ciò sarebbe rientrata ogni cosa. In questo capitolo ci siamo prefissi solo la conoscenza di ciò che Allāh ha preferito e scelto in ogni specie degli esseri creati compresi nell’esistenza, siano essi sussistenti per loro stessi o non sussistenti per loro stessi, sottoposti alla condizione spaziale (*mutahayyiza*) o non sottoposti ad essa, tra quelli sussistenti per loro stessi, siano essi appartenenti alla specie che non ammette la spazialità (*tahayyuz*) se non per la dipendenza (*tabayyū*) e quanti sono aggregati (*ta’allaḥa*) di essi e quanti non sono aggregati. Tutte le classi del Mondo e degli esseri sono ricapitolate in ciò che abbiamo menzionato”; e nel Cap. 198 [II 454.1], ove aggiunge: “Sappi che ogni oggetto della scienza rientra nella suddivisione in classi (*taqṣim*), poiché esso rientra inevitabilmente nell’esistenza mentale. Ciò che rientra nell’esistenza mentale talvolta fa parte di ciò che ammette l’esistenza propria (*‘aynī*) e talvolta di ciò che non ammette l’esistenza propria, come l’impossibile (*muḥāl*). Ciò che ammette l’esistenza propria o sussiste per se stesso, ed è ciò che è predicato senza essere in un soggetto [in quanto è un soggetto (*mawḍū‘*)], oppure non sussiste [per se stesso]. La classe che non sussiste per se stessa o è condizionata dallo spazio, o non è condizionata dallo spazio. La classe che non è in un soggetto e non è condizionata dallo spazio o è ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, cioè Allāh, sia Egli esaltato, o è necessaria per altro che essa, cioè il possibile. Questo possibile o è condizionato dallo spazio, o non è condizionato. Per quanto concerne la suddivisione delle possibilità che sussistono per se stesse, esse sono o ciò che non è condizionato dallo spazio, come le anime logiche che governano la sostanza del mondo luminoso, naturale ed elementare, o ciò che è condizionato dallo spazio. Ciò che è condizionato dallo spazio o è composto, dotato di parti, o non ha parti, e se non è dotato di parti è la sostanza individuale (*al-ḡawhar al-fard*), mentre se è dotato di parti è il corpo (*ḡism*). Quanto alla classe che è in un soggetto essa è ciò che non sussiste per se stesso, né è condizionato dallo spazio se non per il regime della subordinazione: essa è o intrinsecamente inerente (*lāzim*) al soggetto, o non è inerente, per ciò che si constata. In realtà non c’è cosa di quelle che sussistono per loro stesse che sia veramente permanente più del tempo della sua esistenza. Tuttavia alcune di esse sono seguite dai simili (*amṭāl*), mentre altre sono seguite da ciò che non è simile: ciò che è seguito dai simili è ciò che ci si immagina sia intrinsecamente inerente, come il giallo dell’oro ed il nero dell’africano, e ciò che non è seguito dai simili è ciò che viene chiamato accidente, mentre ciò che è intrinsecamente inerente viene chiamato attributo (*ṣīfa*). Gli oggetti della scienza che hanno un’esistenza propria non sono altro che ciò che abbiamo menzionato. Sappi che il Mondo è uno per la sostanza e molteplice per la forma”.

con noi: questa è una classe; di esse fa parte un esistente separato dalla materia (*mawğūd muğarrad ‘an al-mādda*), cioè le intelligenze (*‘uqūl*) spirituali separate⁹⁶, che sono recettive alla raffigurazione (*tašhīl*) ed alla concezione formale (*tasawwur*), e che sono dotate di fini realtà (*raqā’iq*) luminose. Esse sono indicate come gli Angeli⁹⁷ e non sono sottoposte alla condizione spaziale (*lā tatahayyaza*), né, per le loro essenze, sono caratterizzate da un posto (*makān*)⁹⁸ ad esclusione di un altro. Esse non hanno una figura né una forma che le caratterizzi, ed anche se la forma che si manifesta in esse è spaziale, si tratta di

96 Negli *Aperçus sur l’initiation*, pag. 296, René Guènon parla degli “«esprits séparés» (*el-arwāh el-mujarrada*), qui sont ainsi formés de la Lumière primordiale comme de leur unique essence, sans mélange des éléments représentant les conditions déterminantes des degrés inférieurs de l’existence. Il est facile de voir que ce dont il s’agit ici peut être identifié au domaine de la manifestation supra-individuelle”. Nelle *Futūhāt* ricorre una volta l’espressione “gli spiriti separati dagli elementi materiali (*mawādd*)” [Cap. 73, questione XLIV (II 71.6)], due volte l’espressione “le intelligenze separate dagli elementi materiali” [Cap. 73, questione LXXXVI (II 93.2 e 3)], ed una ventina di volte l’espressione “le idee [*ma‘ānī*] o i significati] separate dagli elementi materiali”.

97 Nel Cap. 154 [II 250.2] Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che gli Angeli sono di tre classi (*asnaḥf*): la prima è quella perdutoamente innamorata (*muhayyam*). Quando Allāh diede loro l’esistenza (*awğada*), Si manifestò loro con il Suo Nome “il Bello”, li fece innamorare perdutoamente e li fece estinguere (*afnā*) da loro stessi tanto che essi non conoscono loro stessi, né Colui di cui sono innamorati, né cosa li ha fatti innamorare, ed essi sono ebbri nella perplessità. Essi sono coloro a cui Allāh ha dato l’esistenza dal “dove” (*ayniyya*) della Nube che non ha aria né sopra né sotto di sé. Essi e tutti gli Angeli sono spiriti (*arwāḥ*) [...] La seconda classe è costituita dagli Angeli asserviti (*musahḥara*), il cui capo è il Calamo Supremo, cioè l’Intelletto Primo, Sultano del Mondo della Registrazione e della Scrittura. La loro esistenza fu contemporanea a quella del Mondo dell’amore perduto, sennonché Allāh li ha velati da quella manifestazione (*tağallī*) che ha fatto innamorare i suoi compagni, per il rango dell’Imāmato nel mondo che Allāh voleva concedere a questa classe asservita [...] La terza classe è costituita dagli Angeli della pianificazione (*tadbīr*) ed essi sono gli spiriti regolatori (*mudabbira*) di tutti i corpi, siano essi naturali, luminosi, materiali (*habā’iyya*), celesti ed elementari, e di tutti i corpi del mondo”. Altrove però [Cap. 177 (II 310.28)] precisa che coloro che sono nella prima classe non sono propriamente Angeli, ma solo spiriti puri, e nel Cap. 157 [II 255.23] aggiunge: “Allāh, l’Altissimo ha detto a *Iblīs*: “sei orgoglioso o sei uno dei più elevati?” (Cor.XXXVIII-75). Essi sono i più eminenti tra gli spiriti superiori e non sono Angeli (*malā’ika*) per quanto concerne il nome poiché questo è stato coniato in modo particolare per quelli di loro che sono Inviati (*rusul*). Dunque il significato di Angeli è Messaggeri [...]; questo nome non spetta ad una specie ad esclusione di un’altra e per questo *Iblīs* è stato incluso nel discorso dell’ordine di prostrarsi quando Allāh ha detto agli Angeli: “Prostratevi!” in quanto era tra quelli impiegati nella missione e quindi era un messaggero. [...] Quindi la Missione (*risāla*) è un genere di statuto che include gli spiriti nobili, pii, itineranti, i Ğinn e gli uomini, ed in ogni gruppo c’è chi viene inviato e chi non viene inviato”.

98 Nel Cap. 198 [II 458.2] Ibn ‘Arabī precisa: “Lo spazio (*hayz*) ed il tempo non hanno esistenza nell’entità: invero l’esistenza appartiene alle essenze che si muovono e che si fermano. Quanto al posto (*makān*) esso è ciò su cui, e non in cui, stanno le cose poste (*mutamakkināt*), poiché se stessero in esso, quello sarebbe lo spazio, non il posto. Anche il posto è una realtà relativa riguardo ad un’entità esistente, su cui sta la cosa posta”. Nel Cap. 325 [III 91.35] aggiunge: “Sappi che tutto ciò che è altro che Allāh sono spiriti puri che dichiarano la trascendenza di Colui che ha dato loro l’esistenza e del loro Creatore. Essi si dividono in posto (*makān*) ed in ciò che è posto (*mutamakkin*). Il posto si divide in due classi: un posto che si chiama Cielo ed un posto che si chiama Terra. A sua volta ciò che è posto in essi si divide in due classi: ciò che è posto in (*fi*) esso e ciò che è posto su (*‘alā*) di esso. Ciò che è posto in esso è conformemente al suo posto, mentre ciò che è posto su di esso non è conformemente al suo posto. Questo comprende tutto ciò che è altro che Allāh. Tutto quello sono spiriti in realtà, corpi (*ağsām*) e sostanze (*ğawāhir*) nella Verità per cui ha luogo la creazione”.

un segreto nobile e sottile. Sotto questo rapporto esse sono le forze spirituali ignee (*al-quwā ar-rūhāniyya an-nāriyya*) indicate come i Ğinn⁹⁹, ma sono sotto la Forza costrittiva (*qahr*) della Natura (*tabī'ā*)¹⁰⁰; il

99 Per Ibn 'Arabī, che peraltro si basa sul Corano, coloro che noi chiamiamo Ğinn, cioè esseri appartenenti alla modalità sottile del nostro mondo, sono denominati *ġānn*, mentre le espressioni arabe *ġinn* e *ġinna* possono applicarsi sia ai Ğinn che agli Angeli. Nel Cap. 369 [III 367.10] egli precisa: “Allāh, l'Altissimo, quando creò gli spiriti luminosi ed ignei, cioè gli Angeli ed i Ğinn (*ġānn*), associò entrambi in una cosa, cioè il fatto che essi sono nascosti agli occhi degli uomini, malgrado siano presenti con loro nelle assemblee e dovunque essi siano. Allāh invero ha posto tra essi e gli occhi degli uomini un velo invisibile (*hiġāb mastūr*), di modo che il velo è invisibile da noi ed essi sono nascosti a noi dal velo, per cui noi non li vediamo se non quando essi vogliono manifestarsi a noi. Per questo Allāh ha chiamato questi due gruppi di spiriti “*ġinn*”, cioè nascosti a noi, sì che non li vediamo. Egli ha detto riguardo agli Angeli, per ciò che concerne coloro che sostengono che gli Angeli sono le figlie di Allāh: “essi stabiliscono tra Lui e gli Angeli (*ġinna*) una parentela.” (Cor. XXXVII-158), intendendo in questo caso con l'espressione *ġinna* gli Angeli [...]. Dunque, poiché Allāh ha associato gli Angeli ed i demoni (*šayāṭīn*) nell'essere nascosti, ha chiamato il tutto “*ġinna*” ed ha detto riguardo ai demoni: “..dal male del bisbigliatore che si ritrae, colui che bisbiglia nei petti degli uomini, d'infra i Ğinn (*ġinna*) e gli uomini” (Cor. CXIV-4 a 6), ove per “*ġinna*” bisogna qui intendere i demoni; ed ha detto riguardo agli Angeli: “ed essi stabiliscono tra Lui ed i *ġinna* una parentela” (Cor. XXXVII-158) [...] Gli Angeli sono inviati da parte di Allāh all'uomo, garanti per lui, custodi e scribi delle nostre azioni, mentre i demoni hanno potere sull'uomo per ordine di Allāh, quindi anche essi sono inviati a noi da parte di Allāh. Ed Egli ha detto di *Iblīs*, che era dei Ğinn (cfr. Cor. XVIII-50), cioè dei messaggeri,” ..e devio”, cioè uscì “dall'ordine del suo Signore”, cioè era di coloro che sono nascosti agli uomini, malgrado siano presenti a loro ed essi non li vedono, come gli Angeli. E poiché li ha resi compartecipi nella missione, ha incluso *Iblīs* nell'ordine di prostrarsi assieme agli Angeli, ed ha detto: “e quando dicemmo agli Angeli: prostratevi ad Adamo, essi si prostrarono salvo *Iblīs*” (Cor. XVIII-50): quindi lo ha incluso nell'ordine di prostrarsi e fu dunque vera l'eccezione e lo ha messo in accusativo per l'eccezione esclusiva e quindi lo ha disgiunto dagli Angeli così come lo ha disgiunto da loro nella sua creazione dal fuoco”.

100 Per ben comprendere il significato che Ibn 'Arabī attribuisce al termine “*tabī'ā*”, tradotto come Natura, va precisato che per lo Šayḥ al-Akbar questo termine non si applica alla natura manifestata, cioè “l'insieme stesso di tutto l'ambiente cosmico”, secondo la definizione data da René Guénon [*La Grande Triade*, pag. 162], poiché per indicare l'insieme di tutte le produzioni della Natura egli adopera l'espressione “Mondo della Natura (*ālam at-tabī'ā*)”, che include o tutta la manifestazione formale [Cap. 290 (II 650.29)] o la parte di essa compresa tra la volta del Cielo di questo mondo ed il centro della Terra [Cap. 11 (I 141.15)]. Il significato prevalente di Natura nelle *Futūḥāt* è quello del terzo principio cosmogonico [Cap. 198 (II 430.3)], dopo l'Intelletto Primo, che corrisponde al Calamo, e l'Anima Universale (*an-nafs al-kullīyya*), che corrisponde alla Tavola Custodita; dal connubio della Natura con la Sostanza pulverale (*habā'*), che i filosofi chiamano Materia (*hayūlā*), entrambi generati, come fratello e sorella, dall'Anima Universale, nasce il Corpo Universale (*al-ġism al-kullī*) [Cap. 11 (I 140.13)]: da questo punto di vista la Natura svolge quindi un ruolo “paterno” o “maschile”. D'altra parte, in relazione al Vero [Cap. 510 (IV 150.2)] o all'Ordine (*amr*) divino [Cap. 324 (III 90.18)] o agli spiriti (*arwāḥ*) [Cap. 11 (I 138.29)], la Natura svolge un ruolo “materno” nei confronti delle sue produzioni ed è così la madre di tutte le forme ed il luogo di tutte le trasmutazioni (*istiḥālāt*). Infine, nel Cap. 371 [III 420.20] Ibn 'Arabī distingue la Natura in quanto terzo principio cosmogonico da una Natura che è ontologicamente anteriore all'Intelletto Primo ed all'Anima Universale e persino all'Oscurità Primordiale (*al-āmā*).

Nel testo che stiamo traducendo la Natura è intesa come terzo principio cosmogonico, in quanto è precisato che esercita il suo regime sui Ğinn, ma non sugli Angeli. Nel Cap. 47 [I 261.3] Ibn 'Arabī precisa: “La Natura (*tabī'ā*) è tra l'Anima e la Sostanza pulviscolare (*habā'*): questa è l'opinione dell'Imām Abū Ḥāmid [al-Gazālī] e non è possibile che il suo posto sia altrove! Ogni corpo (*ġism*) che la Sostanza riceve, fino all'ultimo corpo esistente è naturale, e su tutto ciò che viene prodotto dai corpi naturali, si tratti di realtà (*umūr*), forze, spiriti particolari, Angeli [della pianificazione] o luci, la Natura ha una regime (*ḥukm*) divino, che Allāh, l'Altissimo, le ha conferito

calore fa parte degli attributi delle loro essenze, mentre per gli Angeli non è così;

di esse fa parte un esistente che ammette la condizione spaziale ed il posto, cioè i corpi celesti (*ağrām*), i corpi (*ağsām*), e le sostanze indivisibili [cioè gli atomi] secondo gli Aš‘ariti¹⁰¹;

di esse fa parte un esistente che non ammette per se stesso la condizione spaziale, ma che l’ammette come implicazione conseguente (*tab‘yya*), e che non sussiste per se stesso ma si insedia (*yaḥullu*) in altro che lui, ed essi sono gli accidenti (*a‘rād*), come la nerezza, il biancore, ecc.;

di esse fanno parte gli esistenti delle relazioni (*nisab*), che sono ciò che viene prodotto tra queste essenze (*dawāt*)¹⁰², che abbiamo menzionato, e tra gli accidenti¹⁰³, come il dove, il come, il tempo, il numero,

ed ha decretato (*qaddara*). Il regime (*ḥukm*) della Natura si estende dalla Sostanza a tutto ciò che è inferiore ad essa, mentre il regime dell’Anima Universale si estende dalla Natura a tutto ciò che le sta in basso; quanto a ciò che sta sopra l’Anima, né la Natura né l’Anima hanno alcun regime su di esso”.

101 La precisazione “secondo gli Aš‘ariti” è necessaria perché Ibn ‘Arabī usa la stessa espressione, *ğawhar fard*, nel senso di “sostanza individuale”, ove “individuale” ha, secondo il suo significato etimologico, il senso di [logicamente] indivisibile. Nel Cap. 299 [II 690.32], ad esempio, precisa: “Lo spirito (*rūḥ*) è una sostanza indivisibile (*ğawhar fard*) e non è ammissibile che sia composto, poiché se fosse così sarebbe possibile che per una sua parte sussista la scienza di una certa cosa e per un’altra parte ignori quella stessa cosa”; analogamente, nel Cap. 73, questione LXXXVII [II 94.7] afferma: “Allāh ha creato la mela, che supporta il colore, il gusto e il profumo, e non c’è competizione nella sostanza che non si divide, ed è impossibile quindi l’esistenza di due colori, o due gusti, o due profumi, in quella parte che non si divide (*al-ğuz’ alladī lā yanqasimu*)”. Quest’ultima espressione è una di quelle usata dagli Aš‘ariti per indicare l’atomo, ma anche in questo caso Ibn ‘Arabī la impiega in un senso differente.

102 Le essenze di cui si tratta sono le tre prime classi di esistenti, che, come si vedrà nel seguito del testo, Ibn ‘Arabī denomina anche *ğawāḥir*, plurale di *ğawhar*, termine arabo adottato dai traduttori dei testi greci per rendere il termine οὐσία. Come precisa René Guénon in *Le règne de la quantité et les signes des temps*, pag. 20: “Signalons aussi, à propos de l’essence et de la substance, que les scolastiques rendent fréquemment par *substantia* le terme grec οὐσία, qui au contraire est proprement et littéralement «essence», ce qui ne contribue pas peu à augmenter la confusion du langage”. Anche per Ibn ‘Arabī il termine *ğawhar* si applica a una essenza (*dāt*), ma ho mantenuto la traduzione “sostanza”, usata dagli scolastici, perché lo stesso René Guénon l’ha adottata, precisandone il senso; nella *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, pag. 222, egli scrive: “Le *Vaishēshika* envisage six *padārthas*, dont le premier est appelé *dravya*; on traduit ordinairement ce mot par «substance», et on peut le faire en effet, à la condition d’entendre ce terme, non point au sens métaphysique ou universel, mais exclusivement au sens relatif où il désigne la fonction du sujet logique, et qui est celui qu’il a également dans la conception des catégories d’Aristote”. Quando invece il termine *ğawhar* è specificato dall’aggettivo *hayūlānī*, cioè hylico, materiale, esso corrisponde al senso metafisico e universale di “Sostanza”, ed è evidente che la traduzione “essenza materiale” non sarebbe appropriata.

103 Nella *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, pag. 222, René Guénon precisa: “Le second *padārta* est la qualité, qui est appelée *guna*, mot que nous retrouverons à propos du *Sāṅkhya*, mais autrement appliqué; ici, les qualités dont il s’agit sont les attributs des êtres manifestés, ce que la scolastique appelle «accidents» en l’envisageant par rapport à la substance ou au sujet qui en est le support, dans l’ordre de la manifestation en mode individuel. Si l’on transposait ces mêmes qualités au delà de ce mode spécial pour les considérer dans le principe même de leur manifestation, on devrait les regarder comme constitutives de l’essence, au sens où ce terme désigne un principe corrélatif et complémentaire de la substance, soit dans l’ordre universel, soit même,

⋮

la misura, la correlazione, ciò che è stabilito, l’attività e la passività. Ciascuno di questi esistenti si suddivide in molte cose **[129 r]** che non è qui necessario menzionare.

Il dove (*ayna*), come il posto (*makān*), ad esempio il sopra ed il sotto, ecc.;

il come (*kayfa*), come la salute e la malattia e gli altri stati (*ahwāl*);

il tempo (*zamān*), come ieri, oggi e domani, il giorno, la notte e l’ora, e tutto ciò di cui è possibile chiedere “quando?”;

il quanto (*kam*), come le misure, i pesi, le distanze, i metri poetici, il discorso ed altro che rientra nella domanda “quanto?”;

la correlazione (*idāfa*), come il padre, il figlio ed il possessore;

ciò che è stabilito (*al-waḍʿ*), come le lingue e gli statuti (*aḥkām*);

che faccia (*an yufʿal*), come l’immolazione;

che subisca (*an yunfaʿal*), come la morte al momento della immolazione ¹⁰⁴.

Questa è l’enumerazione (*ḥaṣr*) degli esistenti, e tutti gli esistenti sono dieci: sostanze (*ḡawāhūr*), accidenti (*aʿrād*) e questi otto menzionati ¹⁰⁵. Solo nell’Uomo, tra tutti gli esistenti che abbiamo menziona-

.....
relativement et par correspondance analogique, dans l’ordre individuel; mais l’essence, même individuelle, où les attributs résident «éminemment» et non «formellement», échappe au point de vue du *Vaiśhēshika*, qui est du côté de l’existence entendue dans son sens le plus strict, et c’est pourquoi les attributs ne sont véritablement pour lui que des «accidents». Analogamente ne *Le règne de la quantité et les signes des temps* [pag. 19] afferma: “on peut remarquer que la qualité, ainsi envisagée comme le contenu de l’essence, s’il est permis de s’exprimer ainsi, n’est pas restreinte exclusivement à notre monde, mais qu’elle est susceptible d’une transposition qui en universalise la signification, ce qui n’a d’ailleurs rien d’étonnant dès lors qu’elle représente ici le principe supérieur; mais, dans une telle universalisation, la qualité cesse d’être le corrélatif de la quantité, car celle-ci, par contre, est strictement liée aux conditions spéciales de notre monde; d’ailleurs, au point de vue théologique, ne rapporte-t-on pas en quelque sorte la qualité à Dieu même en parlant de Ses attributs, tandis qu’il serait manifestement inconcevable de prétendre transporter de même en Lui des déterminations quantitatives quelconques? On pourrait peut-être objecter à cela qu’Aristotele range la qualité, aussi bien que la quantité, parmi les «catégories», qui ne sont que des modes spéciaux de l’être et ne lui sont pas coextensives; mais c’est qu’alors il n’effectue pas la transposition dont nous venons de parler et que d’ailleurs il n’a pas à le faire, l’énumération des «catégories» ne se référant qu’à notre monde et à ses conditions, si bien que la qualité ne peut et ne doit réellement y être prise que dans le sens, plus immédiat pour nous dans notre état individuel, où elle se présente, ainsi que nous l’avons dit tout d’abord, comme un corrélatif de la quantité”. Ma a differenza di Aristotele, Ibn ‘Arabī effettua questa trasposizione, non solo per la qualità, ma anche, come vedremo, per le categorie.

104 Nel paragrafo precedente erano elencate nove categorie di relazioni, mentre nel presente elenco ne sono menzionate solo otto, essendo il numero e la misura incluse nel “quanto”.

105 Nelle *Futūḥāt* questi dieci esistenti vengono espressamente denominati “categorie (*maqūlāt*)” [Capitoli 127 (II 211.32), 177 (II 319.25), 221 (II 516.8), 348 (III 197.32), 360 (III 279.32), 369 (III 404.11), 371 (III 441.21),

to, ci sono tutti questi esistenti, mentre nel Mondo essi sono separati.

Quando venne insufflato nell'Uomo lo Spirito di Santità, egli venne connesso in modo ideale (*ma'n-awī*) e santificato all'Esistente assoluto, e questa è la sua quota (*hazz*) della Divinità. Per questo è saldamente stabilito per noi che l'Uomo ha due copie (*nushatān*), una copia esteriore, ed una copia interiore¹⁰⁶: la sua copia esteriore è somigliante (*mudāhiyya*) al Mondo nella sua intrezza, secondo le

.....
 e 558 (IV 255.19)] con un termine arabo che significa “predicamenti”, che è esattamente il significato del termine greco, come precisa René Guénon nella *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, pag. 215. Può stupire il ritrovare nelle opere di Ibn 'Arabī le categorie di Aristotele, ma va osservato che in realtà egli da un lato ne corregge l'elenco, dall'altro le riconduce ai loro prototipi divini o metafisici. Per Aristotele, come per i filosofi ed i teologi arabi che hanno trattato delle categorie, sono accidenti tutte le categorie ad eccezione della sostanza (*ḡawhar*), mentre per Ibn 'Arabī gli accidenti (*a'rād*) sono una delle 10 categorie e le altre otto, a parte la sostanza, sono relazioni (*nisab*); egli inoltre elimina l'ottava categoria di Aristotele, *ἔχειν*, possesso o, in latino, *habitus*, che gli autori arabi avevano tradotto come *ḡida la-hu* o *malaka*, e precisa che “le matrici delle categorie sono la sostanza, l'accidente, il tempo e il posto” [Cap. 371 (III 441.21)] e che “la sostanza formale, l'accidente, il tempo ed il posto sono le matrici dell'esistenza” e le altre sei categorie sono composte da esse [Cap. 369 (III 404.22)]. Quanto ai prototipi divini delle categorie, nel Cap. 198 [II 435.9] Ibn 'Arabī precisa: “Il termine “*ṣakl*” sta ad indicare il vincolo (*ḡayd*) e per questo ciò con cui si legano le gambe della bestia si chiama “*ṣikāl*”, e colui che è figurato (*mutaṣakkil*) è colui che è vincolato dalla forma che si manifesta in lui. Allāh dice: “Ognuno opera secondo la sua conformazione (*ṣākila*)” (Cor. XVII-84), cioè non fa se non ciò che gli è congeniale [...] Tutto il Mondo è opera di Allāh e la Sua opera è secondo la Sua conformazione; non c'è nel Mondo cosa che non sia in Allāh, ed il Mondo si riduce a dieci per la perfezione della sua forma, poiché è stato esistenzializzato sulla Forma del suo Esistenzializzatore. La sostanza del Mondo corrisponde all'Essenza dell'Esistenzializzatore, l'accidente del Mondo ai Suoi Attributi, il suo tempo alla Sua eternità, il suo posto alla Sua assise (*istiwā'*), la sua quantità ai Suoi Nomi, la sua modalità alla Sua Soddissfazione ed alla Sua Collera, la sua istituzione al Suo Discorso, la sua correlazione alla Sua Signoria, la sua attività alla Sua Esistenzializzazione e la sua passività alla Sua risposta a chi Gli chiede, e quindi ha fatto il Mondo sulla Sua conformazione”; nel Cap. 348 [III 197.32] afferma: “Da questa dimora iniziatica (*manzil*) [di *at-tanfīs ar-rahīmānī*] si è manifestato l'insieme di tutte le dimore divine nel Mondo, che è tutto ciò che è altro che Allāh, sia Egli esaltato, d'in alto e d'in basso, spirito e corpo, significato e senso, esteriore ed interiore. Da essa si sono manifestate le 10 categorie”; e nel Cap. 360 [III 279.32] aggiunge: “Le possibilità, anche se sono infinite, per un aspetto sono enumerabili in 10 cose, ed esse sono le categorie, che abbiamo menzionato precedentemente in questo libro”. Corrispondenze analoghe a quelle riportate nel Cap. 198 si trovano nel Cap. 22 [I 179.34] e 302 [III 11.10].

106 L'espressione *nusha* ricorre una sola volta in Cor. VII-154; il suo significato è copia, esemplare, riferito alla scrittura o trascrizione di un testo, come risulta chiaramente da quanto afferma Ibn 'Arabī nel Cap. 281 [II 615.33]: “L'Uomo Perfetto (*al-insān al-kāmil*) è più perfetto del Mondo nella sua totalità, poiché è la copia del Mondo, lettera per lettera”. Questo concetto è ripreso in numerosi punti delle *Futūḥāt*: Cap. 6 [I 120.25] “Quanto alla nostra affermazione in questo capitolo: “...e la conoscenza delle sfere del macrocosmo e del microcosmo, che è l'uomo”, con ciò intendo i Mondi delle sue realtà universali (*kulliyāt*), dei suoi generi (*aḡnās*) e dei suoi comandanti (*umarā'*), cioè coloro che hanno influenza su altri, e li abbiamo fatti corrispondere, sì che questo è una copia (*nusha*) di quello”; Cap. 10 [I 136.30]: “L'Uomo è la Parola sintetica e la copia del Mondo. Tutto ciò che è nel Mondo è parte di lui, ma l'Uomo non è parte di alcuno nel Mondo”; Cap. 34 [I 216.30]: “Non dire che questa è una confutazione (*ta'n*) riguardo al suo essere una copia del Mondo, poiché egli [l'Uomo] è realmente una copia onnicomprensiva, in quanto in lui vi è qualcosa del Cielo per un certo aspetto, qualcosa della Terra per un certo aspetto, e di ogni cosa per un certo aspetto, non per tutti gli aspetti. L'Uomo in realtà fa parte dell'insieme delle creature e non si può dire di lui che sia il Cielo, la Terra, o il Trono, ma si dice di lui

classi che abbiamo stabilito, e la sua copia interiore è somigliante alla Presenza divina. Quindi l’Uomo è l’Universale (*kullī*) [129 v] in senso assoluto e secondo la realtà essenziale, poiché è ricettivo a tutti gli esistenti, siano essi eterni o nuovi, mentre gli altri esistenti non ammettono quello.

In effetti ogni parte del Mondo non è ricettiva alla Divinità, e Dio non ammette la servitù, ma tutto il Mondo è servitore e solo il Vero, Gloria a Lui, è un Dio Uno, da Cui tutto dipende (*samad*), e non è possibile qualificarLo con ciò che è contrario alle Qualità divine, come non è possibile per il Mondo essere qualificato da ciò che è contrario alle qualità nuove e servitoriali.

L’Uomo ha due relazioni perfette, una relazione (*nisba*) per mezzo di cui ha accesso alla Presenza divina ed una relazione per mezzo di cui ha accesso alla Presenza dell’essere generato (*kiyāniyya*). Si dice di lui che è servitore (*‘abd*) in quanto è soggetto all’osservanza delle norme (*mukallaf*) e perché non era e poi fu, come il Mondo, e si dice di lui che è signore (*rabb*) in quanto è Califfo e per via della forma [divina su cui è stato creato] e della più bella statura (*aḥsan taqwīm*)¹⁰⁷.

Egli è come un *barzah* tra il Mondo ed il Vero e colui che riunisce creazione e Verità, ed egli è la linea di separazione tra la Presenza divina e quella del mondo generato, come la linea di separazione tra l’ombra ed il sole, e questa è la sua realtà essenziale¹⁰⁸. Egli possiede la perfezione (*kamāl*) assoluta

che è simile al Cielo per un tale aspetto, ed alla Terra per un tale aspetto, al Trono per un tale aspetto, all’elemento del fuoco per un tale aspetto, all’elemento dell’aria per un tale aspetto, ed all’acqua, alla terra e ad ogni cosa del Mondo, ed è in base a questa considerazione che è una copia: a lui spetta il nome dell’Uomo, come al Cielo spetta il nome del Cielo”; Cap. 191 [II 383.33]: “L’Uomo è la sintesi del Mondo e la copia della Presenza divina, che è Essenza, Attributi ed Atti”; Cap. 198 [II 390.35]: “Il Mondo è una copia divina sulla forma di Verità e per questo abbiamo detto che la Scienza di Allāh delle cose è la Sua Scienza di Se stesso”; Cap. 320 [III 77.25]: “L’Uomo Universale glorifica Allāh con l’insieme delle glorificazioni del Mondo, in quanto è una copia di esso”; e Cap. 559 [IV 398.15]: “L’Uomo creato sulla Forma del Misericordioso è la copia perfetta”. Ibn ‘Arabī ha anche dedicato a questo argomento un breve trattato, intitolato *Kitāb Nuṣṣat al-ḥaqq*, non ancora tradotto. Nel manoscritto Veliyuddīn, invece di “l’Uomo ha due copie (*al-insān la-hu nuṣṣatān*)” si trova “l’Uomo è due copie”, in quanto è omesso *la-hu*.

107 Nel suo *Kitāb ‘Uqlat al-mustawfīz*, a pag. 45 dell’edizione di Nyberg, Ibn ‘Arabī precisa: “[...] l’uomo che Allāh ha creato nella più bella statura e lo ha fatto apparire come una copia (*nusha*) perfetta che riunisce le forme delle realtà essenziali del nuovo ed i Nomi dell’Eterno. Egli, Gloria a Lui, lo ha eretto come una idea che lega le due realtà essenziali e lo ha prodotto come un *barzah* che riunisce le due parti e le due fini realtà (*raqīqatayn*), ha reso perfetta con le Sue due mani la sua fattura (*san‘a*) [...] la sua somiglianza (*mudāhāh*) con i Nomi divini è per mezzo della sua natura interiore (*ḥulq*) e la sua somiglianza con gli esseri generati d’in alto e d’in basso è per la sua creazione (*ḥalq*) e si distingue dall’insieme delle creature per la sua costituzione diritta (*ḥulqa mustaqīma*)”.

108 Nel Cap. 369 [III 398.14] Ibn ‘Arabī precisa: “Egli non ha creato l’Uomo per gioco, bensì perché fosse l’unico essere creato secondo la Sua forma. Ogni cosa nel Mondo ignora il tutto e conosce di esso solo una parte, tranne l’Uomo universale, poiché Allāh gli ha insegnato tutti i Nomi e gli ha donato la sintesi delle Parole, rendendo perfetta la sua forma e riunendo in lui la forma del Vero e la forma del Mondo; egli è quindi un *barzah* tra il Vero e il Mondo, uno specchio eretto (*mansūba*) per mezzo del quale il Vero vede la Sua forma nello specchio dell’Uomo, ed anche la creazione (*ḥalq*) vede la sua forma in esso”.

nella novità e nell'eternità, mentre il Vero possiede la perfezione assoluta nell'eternità e non ha accesso alla novità, essendo troppo elevato per quello. Il Mondo, da parte sua, possiede la perfezione nella novità e non ha accesso all'eternità, essendo troppo basso per quello. L'Uomo è così divenuto **[130r]** una sintesi, sia lode ad Allāh per quello: non c'è dunque realtà essenziale più nobile della sua, né essere più puro di lui, né c'è realtà essenziale più vile e più sviata della sua nell'esistenza, poiché in essa si trova sia Muḥammad che Abū Ġahl¹⁰⁹, sia Mosè che il Faraone.

Realizza dunque la più bella statura e fanne il centro di coloro che sono obbedienti ed approssimati, e realizza il più basso dei bassi (*asfal ṣāfilīn*) [cfr. Cor. XCV-5]¹¹⁰ e fanne il centro di coloro che sono miscredenti e negatori, e sia Gloria a Colui di cui “non c'è cosa simile a Lui, ed Egli è Colui che ascolta e vede” (Cor. XLII-11).

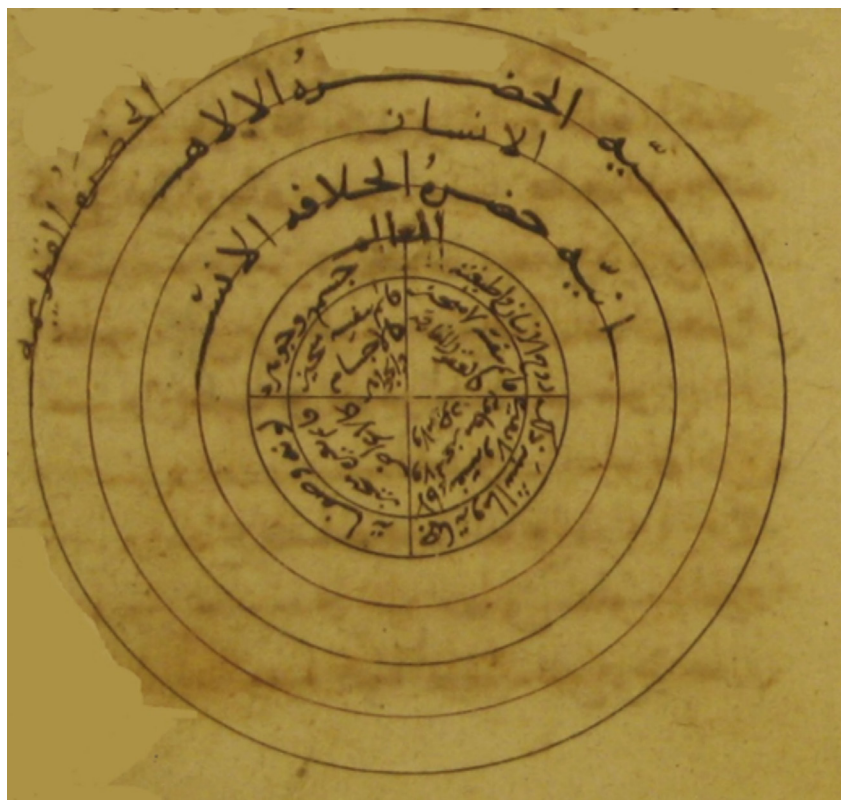
Questi sono i cerchi di ciò che abbiamo affermato riguardo alla incomparabilità ed alla comparabilità¹¹¹.

109 Abū Ġahl, qurayšita dei Banū Maḥzūm, è famoso per la sua ostilità nei confronti del Profeta, su di lui la Pace, e dei musulmani. Morì nella battaglia di Badr.

110 Nel Cap. 381 [III 509.27] Ibn 'Arabī precisa: “L'uomo per se stesso è come Allāh lo ha menzionato nel Suo Libro, e non lo ha menzionato in un posto senza che nello stesso tempo menzionasse un attributo di imperfezione (*naqs*), che indica il contrario di ciò per cui è stato creato. Allāh ha creato l'uomo nella più bella statura (*taqwīm*) [cfr. Cor. XCV-4], ed Egli lo ha creato per Lui, sia Egli esaltato, poi lo ha fatto ritornare al più basso dei bassi [cfr. Cor. XCV-5] affinché ci fosse per lui la salita (*ruqī*) verso ciò per cui Allāh lo ha creato, ed avesse luogo l'elogio per lui per ciò che si manifestò da lui della sua salita. Tra gli uomini vi è chi resta nel più basso dei bassi a cui è stato fatto ritornare, ed è stato fatto ritornare ad esso perché da esso è stato creato: se non fosse così non sarebbe possibile il suo ritorno. Per il più basso dei bassi intendo parlare del regime della Natura [...] e quindi lo ha fatto ritornare alla origine di ciò da cui lo ha creato”.

111 Sul primo cerchio è scritto “la Presenza eterna (*al-ḥadra al-qadīma*)”, sul secondo “la Presenza divina (*al-ḥadra al-ilāhiyya*)”, sul terzo “l'Uomo (*al-insān*)”, sul quarto “la Presenza del Califfato umano (*al-ḥilāfa al-insāniyya*)”, sul quinto “il Mondo (*al-ʿālam*)”; esteriormente al sesto, a sinistra in alto “il suo corpo e la sua sostanza (*ḡismu-hu wa-ḡawharu-hu*)”, a destra in alto “lo spirito dell'uomo e la Natura”, a sinistra in basso “il suo colore (*lawn*) ed i suoi attributi (*ṣifāt*)”, a destra in basso “i suoi lati (*ḡihāt*) e ciò che è simile a quello”; nel quadrante sinistro superiore del cerchio centrale è scritto “sussistente per se stesso e condizionato dallo spazio (*mutaḥayyiz*), come il corpo e la sostanza”; nel quadrante destro superiore “sussistente per se stesso e non condizionato dallo spazio, come gli intelletti separanti (*al-uqūl al-fāriqa*)” (sic!); nel quadrante sinistro inferiore “sussistente per altro e condizionato dallo spazio, come gli accidenti”; e nel quadrante inferiore destro “non sussistente per se stesso né per altro, non condizionato dallo spazio né non condizionato, non non-esistente né esistente”. Nel manoscritto Veliyuddīn la scritta sul terzo cerchio è mancante e quella sul primo è al di sopra del cerchio, mentre nel manoscritto Bayazid il secondo ed il quarto cerchio sono incompleti e costituiti dalla scritta in rosso, mentre il primo, il terzo ed il quinto cerchio sono delimitati da una linea doppia nera [vedi Allegato C].

⋮



[per gentile concessione della İl Halk Kütüphanesi di Manisa, Turchia]

[130 v] Il cerchio bianco che si trova tra le due linee nere circolari è la rappresentazione simbolica (*mitāl*) della Presenza divina conformemente alla [Sua] incomparabilità (*tanzīh*) ed al fatto che essa avvolge ogni cosa, come Allāh, sia Egli esaltato, ha detto: “ed Allāh avvolge ogni cosa” (Cor. IV-126), ed Allāh, sia Egli esaltato, ha detto: “ed Allāh avvolge ogni cosa in Scienza” (Cor. LXV-12).

Il cerchio bianco che è al suo interno, congiunto ad esso, e che è delimitato dalla linea circolare più piccola è il cerchio dell’Uomo, e dalla linea circolare più piccola fino al bordo della Presenza divina è [lo spazio che indica] la somiglianza dell’Uomo con la Presenza divina, e dalla linea circolare più piccola fino al cerchio più piccolo è [lo spazio che indica] la somiglianza dell’Uomo con il Mondo dell’esistenza contingente (*kawn*).

La separazione in quattro che ha luogo in essa è per [indicare] la numerosità dei Mondi nell’insieme ed il cerchio più piccolo che contiene il centro è il cerchio del Mondo su cui l’Uomo è Califfo e che è sottoposto a lui. E le quattro linee che escono dal centro verso la sua circonferenza sono le suddivi-

sioni che ci sono tra i Mondi ¹¹². Realizza quel simbolo e penetrerai il segreto che vi abbiamo esposto, ed Allāh è Colui che guida, non c'è Signore al di fuori di Lui.

Capitolo della rappresentazione schematica (*ḡadwal*) della Hyle

Si tratta del cerchio che comprende (*muḥīta*) le cose esistenti in modo assoluto, senza vincoli, ed essa include l'insieme delle realtà essenziali oggetto della scienza, esistenti e non-esistenti. In essa c'è la Vita intelligibile, che nell'eterno [131 r] è eterna e nel nuovo è nuova, ed in essa vi è la “qualità di essere sapiente (*al-ʿalimiyya*)” e quella di “essere volente (*al-irādiyya*)”.

Questa è la rappresentazione (*mitāl*) della sua forma, se avesse una forma, ma poiché essa è intelligibile e scibile per noi, siamo in grado di mostrarla nella rappresentazione, ma in modo sintetico¹¹³.



[per gentile concessione della Il Halk Kütüphanesi di Manisa, Turchia]

112 La parte centrale della figura, senza le scritte, è anche riprodotta al centro di una figura del Cap. 371 [III 429], denominata “la rappresentazione di tutto il Mondo e dell’ordinamento dei suoi gradi, spirituali e corporei, d’in alto e d’in basso”, in cui è circondata da 21 cerchi concentrici.

113 Nel cerchio centrale è iscritto “la sostanza (*al-ḡawhar*)”, mentre negli spicchi, partendo dall’alto in senso antiorario, è iscritto: “l’accidente (*al-ʿaraḍ*)”, “lo stato (*al-ḥāl*)”, “il tempo (*az-zamān*)”, “il posto (*al-makān*)”, “il numero (*al-ʿadad*)”, “la correlazione (*al-iḍāfa*)”, “ciò che è stabilito (*al-waḍʿ*)”, “che faccia (*an yufʿal*)”, “che subisca (*an yunfaʿal*)”.

⋮

La zona centrale, della Sostanza (*ḡawhar*), sta ad indicare ogni essenza (*dāt*) che sussiste per se stessa, sia essa eterna o nuova, mentre la [zona dell’] accidente (*‘arad*) sta ad indicare ogni essenza che non sussiste per se stessa, in cui rientrano i generi degli accidenti, quali situazione (*kawn*), colore (*lawn*), ecc.; [vi è poi la zona] degli attributi (*siḡāt*), come le scienze, le capacità, ecc. Analogamente [le zone] del tempo, del posto, e delle altre relazioni, conformemente a ciò che tu vedrai descritto in questo cerchio, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole.

Il discorso riguardo a questo cerchio

In questo cerchio menzionato vi è: la sostanza, l’accidente, lo stato, il tempo, il posto, il numero, la correlazione, ciò che è stabilito, l’essere attivo e l’essere soggetto all’azione.

Sappi che questa rappresentazione schematica della Hyle è la realtà essenziale dalla cui materia (*mādda*) il Vero ha dato l’esistenza alle cose esistenti d’in alto e d’in basso. Essa è la Matrice (*umm*) sintetica di tutte le cose esistenti ed è intelligibile nella mente (*dihn*), ma non esistente nell’entità, cioè dotata di una forma che le sia propria. Nelle cose esistenti essa è una realtà essenziale senza suddivisioni in parti, né accrescimento, [131 v] né diminuzione.

La sua esistenza è identica alla manifestazione (*burūz*) delle entità delle cose esistenti, siano esse eterne o nuove, e se non ci fossero le entità delle cose esistenti noi non la potremmo concepire, e senza di essa non potremmo concepire le realtà delle cose esistenti. La sua esistenza è dunque subordinata alla esistenza degli individui (*aṣḡās*), e la scienza analitica degli individui è subordinata alla scienza di essa, poiché chi non la conosce non è in grado di distinguere le cose esistenti: dirà ad esempio che l’Eterno, l’angelo e il minerale sono una cosa sola, poiché non conosce le realtà essenziali, né perché le cose esistenti si distinguono le une dalle altre. Essa è dunque precedente nella scienza ed apparente nelle cose esistenti; se si applica ad essa l’espressione “posteriorità (*ta’ahḡur*)” è per la posteriorità dell’esistenza individuale, non per essa stessa.

Per ciò che concerne la sua essenza (*dāt*), essa è universale e intelligibile, e non è qualificata dall’esistenza, né dalla non-esistenza, ed è la Materia per l’insieme delle cose esistenti. Essa si manifesta completamente per mezzo della manifestazione delle cose esistenti, e non resta cosa da manifestare dopo. Per questo l’Imām Abū Ḥāmid [al-Gazālī] ha detto: “Non c’è nella Possibilità nulla di più originale (*abda’*) di questo Mondo, poiché se ci fosse ed Egli lo avesse tenuto in serbo si tratterebbe di un’avarizia che è in contrasto con la Generosità e di una incapacità che nega il Potere”, e una simile descrizione del Produttore è impossibile ed è impossibile arrivare a ciò. Se oltre a questo Mondo fossero stati esistenziali altri Mondi, per l’eternità senza fine, essi sarebbero simili a questo Mondo ¹¹⁴.

114 La stessa affermazione è riportata nel Cap. 372 [III 449.9].

Quanto all'aggiungere ad esso una realtà essenziale che non fosse in questo Mondo, non c'è modo che questo avvenga, [132r] e poiché non è possibile l'aggiunta di una realtà, non c'è nella Possibilità nulla di più originale di esso. Ma questo è già stato stabilito all'inizio del libro.

Capitolo della tabella della Presenza divina dal lato dei Nomi più belli

Sappi, che Allāh ti assista, che coloro che hanno scienza di Allāh, sia Egli esaltato, non sanno di Lui se non la Sua esistenza ed il Suo essere Potente, Sapiente, Parlante, Volente, Vivente, Sussistente per Se stesso (*qayyūm*), Udente e Vedente ¹¹⁵. Essi non conoscono altro che la Sua stessa esistenza, e che non è lecito per Lui, Gloria a Lui, [dire] ciò che è lecito [dire] per le cose nuove, per un Attributo da cui Egli in Se stesso è caratterizzato, la cui esistenza è intelligibile ma che non si sa come esprimere. Per questo non è possibile dire al Suo riguardo, Gloria a Lui, cosa Egli (*mā huwa*) sia, poiché non ha quiddità (*māhiyya*), né come Egli (*kayfa huwa*) sia, poiché non ha modalità (*kayfiyya*). Ad una verifica approfondita, la scienza di coloro che sanno non è collegata con Lui, Gloria a Lui, se non in modo allusivo (*talwīh^{am}*) per quanto concerne l'esistenza, se realizzi la considerazione (*nazar*), finché non avrà luogo la visione, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole, dove Egli, sia Egli esaltato, l'ha determinata, per mezzo dell'accrescimento dello svelamento e della illuminazione.

Sotto il capitolo dell'affermazione: “Non c'è Dio se non Allāh”, diciamo che abbiamo conosciuto Allāh, ma sotto il capitolo della verità essenziale, come la nostra scienza che la sostanza è ciò che non è divisibile, che è spaziale e che è ricettiva agli accidenti, diciamo che non abbiamo conoscenza.

Per questo non è lecita la meditazione (*fikra*) riguardo ad Allāh ¹¹⁶, sia Egli esaltato, poiché non c'è

115 Gli Attributi qui elencati sono otto, ma nel Cap. 558 [IV 291.9] Ibn 'Arabī fa osservare che “la qualità di *qayyūm* è strettamente inerente alla qualità di Vivente (*hayy*) e per questo Allāh ha messo insieme nel Corano i due Attributi [cfr. Cor. II-255, III-2, XX-111]”. Sotto questo aspetto gli otto Attributi sono quindi riconducibili ai sette Attributi principali. Da un altro punto di vista è interessante osservare che nel Cap. 177 [II 300.15] Ibn 'Arabī afferma che il Nome supremo di Allāh è contenuto nel “versetto del Trono” e all'inizio della *Sūra* della Famiglia di Imrān.

116 Conformemente allo *hadīth*: “Meditate su tutte le cose, ma non meditate sull'Essenza di Allāh”, non recensito nelle raccolte canoniche e mai riportato in esteso nelle *Futūḥāt*, ove Ibn 'Arabī si limita ad affermare che la Legge, o il Profeta, su di lui la Pace, hanno vietato di meditare sull'Essenza. Ad esempio, nel Cap. 144 [II 230.15] egli precisa: “La meditazione (*tafakkur*) non ha regime né dominio riguardo all'Essenza del Vero, né razionalmente, né secondo la Legge. La Legge ha vietato di meditare sull'Essenza di Allāh, ed è a questo che allude la Sua espressione: “Allāh vi mette in guardia contro Se stesso!” (Cor. III-28 e 30), cioè non meditate sull'Essenza! La ragione di ciò è che non c'è interrelazione (*munāsaba*) tra l'Essenza del Vero e l'essenza delle creature. La Gente di Allāh, poiché conosce il rango della meditazione e sa che essa costituisce il limite massimo degli exoteristi e della gente della considerazione tra i pii, e che essa stabilisce la interrelazione tra le cose, la abbandona alla sua gente ed evita con orrore che essa sia un loro stato, come vedremo nel capitolo sulla rinuncia al pensiero”. E nel Cap. 374 [III 467.2] aggiunge: “L'Inviato di Allāh, che Allāh faccia scendere sudi lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha vietato di meditare sull'Essenza di Allāh, ma gli uomini hanno trascurato questa

realità essenziale che sia intelligibile di Lui, e perché si teme che colui che medita sulla Sua Essenza [132 v] cada nella assimilazione (*tamtīl*) e nella comparazione (*tašbīh*). Egli non è comprensibile, né racchiudibile [in un concetto], e non rientra nel dominio della definizione (*ḥadd*) e della descrizione (*wasf*), e la meditazione riguarda [solo] i Suoi Atti e le Sue creature.

Questi sono i Nomi più belli con cui Egli Si è denominato¹¹⁷.

Tabella dei Nomi dell’Essenza

المؤمن	السلام	القدوس	الملك	الرب	الله
العظيم	العلي	المتكبر	الجبار	العزیز	المهيمن
الحق	المجيد	الجليل	الكبير	الباطن	الظاهر
الآخر	الأول	الصمد	الماجد	الواجد	المبين
الرقيب	ذوالجلال	الوارث	النور	الغني	المتعالي

Allāh	Il Signore	Il Re	Il Santissimo	La Pace	Il Fedele
Il Sovrintendente	Il Potente	L’Imperioso	L’Orgoglioso	L’Elevato	L’Immenso
L’Apparente	Il Nascosto	Il Grande	Il Maestoso	L’Eccellente	La Verità
L’Evidente	Colui che trova	Il Glorioso	Colui dal quale tutto dipende	Il Primo	L’Ultimo
L’Esaltato	Il Ricco	La Luce	L’Erede	Il Possessore della Maestà	Colui che osserva

.....
 misura e non c’è alcuno di loro che sia rimasto indenne dalla meditazione su di Essa e dal giudizio su di Essa per ciò che concerne il pensiero. Secondo noi, Abū Ḥāmid al-Gazālī non ha commesso uno sbaglio (*Allāh*) più grande di questo, sia Lode ad Allāh: egli ha parlato dell’Essenza di Allāh, da un punto di vista speculativo, nel [libro] “Ciò che è lesinato a chi non ne è degno (*al-madnūn bi-hi ‘alā gayri ahli-hi*)” ed in altri [libri]. Per questo ha sbagliato – in tutto ciò che ha detto – e non ha colto nel segno, ed Abū Ḥāmid ed i suoi simili hanno raggiunto in quello il massimo limite dell’ignoranza”.

117 Nelle Tabelle sottostanti sono riportati 92 Nomi; di questi, 88 compaiono nella lista tradizionale di Wālid, a cui sono aggiunti *ar-rabb*, *al-mubīn*, *al-qāhir* ed *al-ḥāfīz*. Mancano invece *al-muqaddim*, *al-mu’ahḥir*, *al-wāhid*, *al-hafīz*, *al-‘afī*, *al-ḥamīd*, *al-walī*, *al-ḥakam*, *al-matīn*, *al-qayyūm* ed *al-bāqī*.



Tabella dei Nomi degli Attributi

القهار	المقتدر	القوي	القادر	الشكور	الحيّ
الغفور	الرحيم	الغفار	الرحمن	الكريم	القاهر
العليم	الصبور	البر	الحلي	الرءوف	الودود
البصير	السميع	الشهيد	الحكيم	المحصي	الخبير

Il Vivente	Colui che ringrazia	Il Potente	Il Forte	Il Possente	Colui che costringe molto
Colui che domina con costrizione	Il Generoso	Il Misericordioso	Colui che perdona molto	Il Clemente	Colui che perdona tutto
Colui che si desidera ardentemente	Il Benevolente	Il Longanime	La Bontà	Il Paziente	Il Sapiente
L'Istruito	Colui che fa l'inventario	Il Saggio	Il Testimone	Colui che sente	Colui che vede

Tabella dei sette Attributi [133 r] ¹¹⁸

البصر	السمع	العلم	الإرادة	القدرة	الكلام	الحياة
la Vista	l’Udito	la Scienza	la Volontà	la Potenza	il Discorso	la Vita

118 Nel manoscritto Manissa i sette Attributi sono stranamente riportati in un ordine diverso da quello ordinario, in cui alla Vita spetta il primo posto. In altri manoscritti [Veliyuddīn, Bayazid] la tabella degli Attributi è posta in senso verticale, come nell’edizione di Gloton, in modo da far corrispondere ad ogni Attributo un certo gruppo di Nomi degli Attributi [vedi Allegato D]. Ciò corrisponde alla dottrina esposta da Abū Ishāq al-Isfarā’īnī, teologo aš’arita morto nell’anno 418 dall’Egira, riportata da Ibn ‘Arabī nel Cap. 31 [I 204.12], ove precisa: “Il maestro (*ustād*) Abū Ishāq ha fatto dei sette [Attributi] delle radici (*uṣūl*) ed entità aggiunte alla Sua essenza, da cui la Sua Essenza è qualificata, ed ha posto ogni Nome in conformità a ciò che conferisce la sua indicazione. Egli ha posto tutti gli Attributi della Trascendenza nella tabella (*ḡadwāl*) del Nome “il Vivente (*ḥayy*)”, ed ha posto “l’Informato”, “Colui che conta (*al-ḥāsib*)”, “il Sapiente”, “Colui che fa l’inventario (*al-muḥsī*)” ed i loro fratelli nella tabella della Scienza, ed ha posto il Nome “Colui che ringrazia molto (*aš-šakūr*)” nella tabella del Discorso (*kalām*), e così ha collegato il tutto: ognuno dei sette Attributi con i Nomi con cui è collegato per il significato, come “il Creatore” e “Colui che dà la sussistenza (*ar-razzāq*)” con il Potere (*qudra*), ed altro che quello secondo questo schema. Questa è la dottrina del maestro”; e nel Cap. 73, questione CLIV [II 134.31] aggiunge: “Egli [Allāh] gli [al Profeta, su di lui la Pace] ha conferito la Madre [*umm*] anche: il Prototipo] del Libro, che comprende tutti i Fogli (*ṣuḥuf*) ed i Libri. Ed egli ha manifestato a noi per mezzo di essa un compendio (*muḥtasar*) di sette versetti che comprendono tutti i versetti, come i sette Attributi divini comprendono tutti i Nomi divini, e senza dubbio ogni Nome divino si riconduce ad uno di essi. Questa [ripartizione] è stata fatta dal maestro (*ustād*) Abū Ishāq al-Isfarā’īnī nel suo *Kitāb al-Ġalī wa-l-ḥafī*, in cui ha ricondotto (*radda*) tutti i Nomi a questi [sette Attributi] e non trovò per l’Attributo del Discorso (*kalām*) altro Nome se non “Colui che ringrazia molto (*aš-šakūr*)” e “Colui che ringrazia (*aš-šākīr*)”. Ibn ‘Arabī cita spesso i sette Attributi; limitandosi al solo primo volume delle *Futūḥāt*, essi sono citati nei seguenti capitoli: 1 [I 50.10], ove precisa che: “i sette Attributi sono gli Attributi della Perfezione (*kamāl*), non gli Attributi della Maestà (*ḡalāl*)”, 2 [I 60.14], 5 [I 106.7], 29 [I 197.12], 69 [I 440.30 e 34, 441.10, 500.13, 519.14, 525.32] e 72 [I 731.31]. Egli si limita però a citarli, senza dilungarsi in spiegazioni, perché si tratta della traduzione in linguaggio teologico di verità metafisiche. Nel Cap. 558 [IV 294.11] egli precisa: “Ciò che noi affermiamo sono le relazioni (*nisab*) stesse, che la Legge esprime con i Nomi: non c’è Nome che non abbia un significato che non appartiene all’altro e quel significato è riferito all’Essenza del Vero, ed è chiamato Attributo dai teologi (*ahl al-kalām*) speculativi ed è chiamato relazione dai realizzati (*muḥaqqiqūn*)”; e nel Cap. 360 [III 289.4] aggiunge: “Riguardo alle realtà divine (*al-ilāhiyyāt*) esse sono espresse nella lingua della Legge dai Nomi, negli intelletti sani (*al’uqūl as-salīma*) dalle relazioni (*nisab*) e negli intelletti che hanno una prospettiva ristretta dagli Attributi”. Come si vedrà nel seguito del testo i sette Attributi sono l’equivalente teologico dei sette Nomi principali.

⋮

Tabella dei Nomi degli Attributi

المبد	الوكيل	الباعث	المجيب	الواسع	الحسيب
المقيت	الحافظ	الخالق	الباري	المصور	الوهاب
الرزاق	الفتاح	القابض	الباسط	الخافض	الرافع
المذل	المعز	الحكم	العدل	اللطيف	المعيد
المحيي	المميت	الوالي	التواب	المنتقم	لمقسط
الجامع	المغني	المانع	الضار	النافع	الهادي
		البديع	الرشيد		

Colui che dà inizio	Colui a cui ci si confida	Colui che dà l'impulso	Colui che risponde	L'Ampio	Colui che conta tutto
Colui che dà il nutrimento	Il Preservatore	Il Creatore	L'Autore	Il Formatore	Colui che dona
Colui che dà la sussistenza	Colui che apre tutto	Colui che afferra	Colui che distende	Colui che abbassa	Colui che innalza
Colui che umilia	Colui che dà potenza	Il Giudice	Il Giusto	Il Sottile	Colui che fa rientrare
Colui che dà la vita	Colui che dà la morte	L'Amico	Colui che ritorna dal pentito	Colui che punisce	Colui che dà a ciascuno la sua parte
Colui che riunisce	Colui che rende ricchi	Colui che rifiuta	Colui che nuoce	Colui che è utile	Colui che guida
		L'Originatore	Colui che dirige		

Essi ci sono pervenuti nel Libro prezioso tramite la lingua del Suo Profeta veridico, su di lui la Pace. Tra essi vi è ciò che indica la Sua Essenza, sia Egli magnificato ed esaltato, ed oltre a ciò essi talvolta indicano i Suoi Attributi ed i Suoi Atti, o entrambi, ma la loro indicazione dell’Essenza è prevalente. I Nomi che appartengono a questo tipo li abbiamo messi tra i Nomi dell’Essenza, anche se, come abbiamo menzionato, indicano alcuni Attributi o Atti o entrambi. Così abbiamo fatto per i Nomi degli Attributi e per i Nomi degli Atti, **[133 v]** tenendo conto del significato prevalente, a meno che non rientrino anche in una tabella diversa da quella in cui li abbiamo posti; come ad esempio il Nome “*ar-Rabb*”, il cui significato “Colui che è fisso (*at-tābīt*)” appartiene all’Essenza, il significato “Colui che mette a posto (*al-muṣliḥ*)” appartiene agli Atti, ed il significato “il Possessore (*al-mālik*)” appartiene agli Attributi.

Sappi che non è nostra intenzione limitare i Nomi a questi Nomi che abbiamo posto in questa tabella, né di affermare che non ve ne siano altri, ma li abbiamo disposti in questo ordine per attirare l’attenzione su ciò che menzioneremo, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole.

Quando vedi uno dei Suoi Nomi più belli, accludilo a ciò che è prevalente in esso [come significato] e trascrivilo nella sua tabella [cioè in una delle tre tabelle], poiché i Nomi sono molto numerosi per via della diversità che risulta in essi. Invero abbiamo posto questo come un accesso per te a ciò che è appropriato (*yaṣīḥu*) presso di te dei Nomi.

L’utilità di questa tabella che abbiamo stabilito per essi, è che il servitore assuma come tratti di carattere questi Nomi affinché da essi ritornino presso di lui delle realtà essenziali con cui egli è chiamato (*yud‘ā*) ed a cui appartiene (*yantasibu*), dalla prima di esse fino all’ultima. Egli, sia Egli esaltato, ha detto: “Invero tu hai un carattere immenso” (Cor. LXVIII-4), poi ha descritto per noi parte del suo carattere, su di lui la Pace, ed ha detto, sia Egli esaltato: “con i fedeli è benevolente e clemente” (Cor. IX-128).

Quando conoscerai ciò che ci proponiamo con questa tabella e l’ordine con cui l’abbiamo disposta, riconoscerai colui che si è caratterizzato per mezzo di essa (*al-mutaḥalliq bi-hi*); quando vedrai su di lui, in un certo momento, uno dei Nomi, lo ricollegerai a quel Nome **[134r]** ed a quella Presenza in quel momento, e dirai: “Un tale adesso è nella Presenza degli Atti”, se si tratta dei Nomi degli Atti, o nella Presenza di tale Attributo, o nella Presenza dell’Essenza, come vuoi, in conformità alla Presenza di quel Nome.

Se nel Nome vi sono i significati delle tre Presenze, osserva ciò che prevale in lui di quei significati e ricollegalo ad esso ed accludilo a quella Presenza nello stato transitorio (*hāl*); ed anche se è dal lato della stazione (*maqām*) al di sopra di essa, giudicalo in base a ciò che è nello stato. Sennonché chi tra di noi è perfetto (*mukammal*) non è velato da ciò nei confronti di quella persona, poiché egli è più elevato del suo stato, e invero non gli è nascosto chi dimora in quel Nome conformemente a ciò che gli apporta il momento, rispetto a colui su cui quel Nome ha autorità e lo regge, e per questo il perfetto

tra di noi distingue tra i due. Chi invece è a un grado inferiore lo giudica riguardo allo stato per quel Nome, non conoscendo altro che quello: questa è l'utilità di questa tabella.

Noi abbiamo cominciato con essa riguardo alle cose esistenti, perché Egli è il Primo senza anteriorità, mentre tutte le cose erano non-esistenti, e per questo l'abbiamo posta dopo la figura della Hyle, ed insieme ad essa, perché è strettamente connessa ad essa da sempre, senza che le cose abbiano una esistenza nella loro entità, pur essendo oggetto di scienza per Lui, Gloria a Lui. Egli ha Scienza di esse per mezzo di una **[134 v]** delle loro realtà essenziali, e quindi Egli ha Scienza di esse per mezzo di essa, non per altro, poiché essa ingloba il tutto. Da sempre il Vero è Esteriore (*zāhir*) per essa ed essa è interiore (*bā'in*) per Lui, poiché essa è un Attributo per la Scienza e la Scienza non è una cosa diversa da essa, ma essa non è la Scienza, poiché la Scienza fa parte di essa sotto il capitolo (*bāb*) della "qualità di essere Sapiente (*al-‘ālimiyya*)", ed essa non fa parte di lei [cioè la Scienza], ma si manifesta in lei sotto il capitolo della realtà essenziale.

Per questo abbiamo posto l'esistenza del Vero in corrispondenza di ciò che viene dopo questa [Sostanza hylica perfetta] del più grande (*akbar*) dei Mondi e delle sue tabelle, e l'abbiamo esposta [l'esistenza del Vero] per mezzo dei Nomi, in quanto il fondamento (*mustanad*) degli Atti è in essi: non c'è modo di concepire l'Essenza nella mente (*dīhn*) ed è quindi necessario che nell'anima si attualizzi qualcosa su cui basarsi e questo sono i Nomi, non si può fare a meno di menzionarli.

Questa tabella [dei Nomi] fa parte del capitolo della Sostanza menzionata riguardo alla Hyle, e non del resto, poiché la sostanza indica la radice (*asl*) e la radice di tutte le cose è l'Esistenza del Vero, sia Egli esaltato; se questa origine divina non fosse esistente e questa Materia hylica non fosse intelligibile, non sarebbe possibile né concepibile questo ramo (*far'*) nuovo che viene ad esistere dopo che non c'era. Realizza dunque e sarai ben diretto, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole, ed Egli è Colui a cui chiedere aiuto (*al-muṣṭa‘ān*).

Capitolo sulla causa (*sabab*) dell'inizio del Mondo e della sua genesi (*naš'*)

[135 r] Sappi, che Allāh ti assista e ti guidi, che quando abbiamo considerato il Mondo, così come esso è, ed abbiamo conosciuto la sua realtà essenziale, la sua sorgente (*mawrid*) e la sua origine (*maṣdar*), ed abbiamo considerato ciò che si manifesta in esso della Presenza divina, dopo avere fatto una analisi approfondita abbiamo trovato che l'Essenza divina è ben al di là dall'aver una interrelazione (*munāsaba*) con il Mondo della generazione (*kawn*), della creazione (*halq*) e del Comando (*amr*), o una connessione (*ta'alluq*) con una delle specie (*anwā'*), poiché la realtà essenziale rifiuta quello. Ed abbiamo considerato ciò che ha giurisdizione (*al-ḥākim*) ed ha influenza in questo Mondo ed abbiamo trovato che i Nomi più belli si manifestano nel Mondo intero con una manifestazione universale, non

⋮

c’è segreto al riguardo . Essi si attualizzano in esso per mezzo dei loro effetti e dei loro regimi, non per loro stessi ma per mezzo dei loro simili, non per mezzo delle loro realtà essenziali ma per mezzo delle fini realtà.

Abbiamo quindi lasciato stare l’Essenza santissima secondo la Sua santità e trascendenza, ed abbiamo considerato i Nomi ed abbiamo trovato che essi sono molti, e ci siamo detti che la moltitudine è una riunione (*ḡam‘*) ed è quindi necessario che in questa moltitudine vi siano degli Imām preposti, e sono gli Imām che esercitano l’autorità sui Mondi e, di conseguenza, sul resto del numero dei Nomi, poiché gli Imām riuniscono le loro realtà essenziali.

L’Imām preposto e totalizzatore è il Suo Nome Allāh, ed esso riunisce i significati di tutti i Nomi e sta ad indicare l’Essenza (*dāt*): quindi ne affermiamo l’incomparabilità così come affermiamo l’incomparabilità dell’Essenza. Inoltre, per ciò che è stabilito, esso sintetizza i Nomi. Se noi lo prendiamo [in considerazione] per uno degli esseri contingenti (*li kawwān min mā min al-akwān*) **[135 v]** non lo prendiamo per ciò che è stabilito, ma lo prendiamo sotto l’aspetto di una delle realtà essenziali su cui Egli è Sorvegliante (*muhaymin*), e quella realtà essenziale ha un Nome che la indica diverso dal Nome Allāh. Prendiamola quindi sotto l’aspetto di quel Nome che non si applica se non ad essa e facciamo apparire (*nubrizu*) l’essere contingente da essa , lasciando il Suo Nome Allāh al suo rango rispetto alla santificazione. Se questo è fermamente stabilito ed il Nome sintetico esula dalla connessione con l’essere contingente e resta al suo grado finché non resta realtà essenziale che non si sia manifestata (*barazāt*), allora l’autorità della Sua Essenza si manifesta (*yazharu*) in modo totale.

Torniamo agli Imām che fanno parte dell’insieme delle Sue realtà essenziali e diciamo che gli Imām di tutti i Nomi, secondo ragione e secondo la Legge, sono solo sette, ed i restanti Nomi derivano da essi. Essi sono il Vivente (*ḥayy*), il Sapiente (*‘alīm*), il Volente (*murīd*), il Loquente (*qā’il*), il Potente (*qādir*), il Generoso (*ḡawād*) ed il Giusto (*muqsit*). Il Vivente è l’Imām degli Imām ed il loro preposto, ed il Giusto è l’ultimo degli Imām. È la Legge che ha specificamente introdotto [il Nome] “il Loquente” tra gli Imām, ed il posto (*maqām*) lo accoglie favorevolmente (*qabila bi-hi*) ed è contento di esso, mentre per il resto [dei Nomi], è lo spirito razionale a stabilire che sono Imām. Lo Spirito Santo stabilisce specificamente solo “il Loquente”, ed esso [il Nome “il Loquente”] ha un accesso nel [Nome] “il Giusto”, per un certo aspetto, e nel Suo Nome “il Generoso”, nient’altro.

Il Suo Nome “il Generoso” include tutti i Nomi di Misericordia che conferiscono contentezza e favore ed egli è il Sorvegliante su questo gruppo di Nomi. Il Giusto include tutti i Nomi di Rigore che conferiscono danno **[136 r]** e vendetta ed egli è il Sorvegliante su questo gruppo di Nomi. Non ci sono nel Mondo se non questi Imām e questi due gruppi di Nomi, e basta. Se non fosse per la manifestazione dei regimi legali non avremmo avuto bisogno necessariamente del Nome “il Giusto”: quindi la punizione e la minaccia ci hanno imposto l’Imāmato (*imāma*) del Nome “il Giusto”, mentre la sofferenza degli animali ed altre cose simili non fanno parte del regime del Suo Nome “il Giusto”, ma fanno parte del regime del Suo Nome “il Volente”, che appartiene agli Imām preposti.

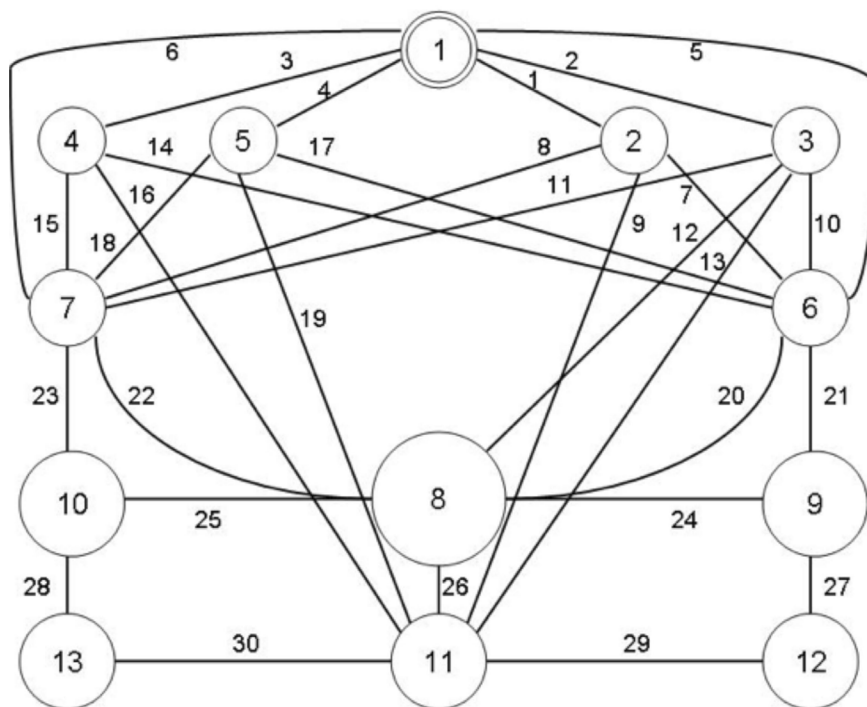


Realizza la figura quando la tratterò per te, perché si fissi nella tua immaginazione. Stabilirò per te il cerchio del Mondo, senza considerare la Legge e ciò che è retto in esso da parte di questi Imām, e stabilirò per te il cerchio della beatitudine rispetto al Mondo ed il cerchio della dannazione e ciò che è retto in esso da parte di questi Imām.

Osserva l'estensione delle fini realtà dalle Presenze degli Imām verso il Mondo ed i gradi degli Imām in ordine di priorità e di superiorità. Stabilirò per te i due gruppi di Nomi tra i cerchi del Mondo e delle Presenze degli Imām, e farò per essi tre cerchi: un cerchio che include i due gruppi, in corrispondenza al cerchio maggiore assoluto del Mondo, e due cerchi in corrispondenza del mondo della beatitudine e del mondo della dannazione, distinguendo i due gruppi [di Nomi]. Osservali e realizzali sì da attualizzarli nella tua immaginazione.

Farò estendere le sottili realtà dagli Imām fino ai ministri (*sadana*) dei Nomi **[136 v]** e dai ministri ai Mondi. Talvolta la fine realtà si estende da uno degli Imām ad un altro e poi discende e arriva al Mondo, per la sosta (*wuqūf*) di alcuni Imām su altri, ed ho scritto sulla fine realtà il suo effetto (*aṭar*) affinché tu capisca. Applica la tua intelligenza ed affina il tuo cuore (*fu'ād*) e sii grato ad Allāh che mi ha sottoposto a te affinché tu sappia dell'esistenza ciò che è nascosto alla maggioranza delle creature, per mezzo di un espediente (*muhāwala*) più vicino possibile al vero e per mezzo di un simbolo assolutamente valido, e questo per la Grazia di Allāh, la Sua Forza e la Sua Potenza.

[Traduzione delle scritte inserite nella figura della pagina precedente]



I cerchi dei Nomi [(1-7) i cerchi sono numerati anche nell'originale; all'interno del cerchio è scritto il Nome con sotto il numero ordinale, mentre sopra il cerchio è denominato l'Imām]:

- 1 – il Vivente – l'Imām degli Imām (*imām al-a'imma*)
- 2 – il Sapiente – l'Imām saggio (*hakīm*)
- 3 – il Volente – l'Imām specificatore (*muḥaṣṣiṣ*)
- 4 – il Loquente – l'Imām ordinante (*āmir*)
- 5 – il Potente – l'Imām esistenziatore (*mūğīd*)
- 6 – il Generoso – l'Imām benefattore (*mun'im*)
- 7 – il Giusto – l'Imām equo (*'ādil*)

I cerchi dei ministri (*sadana*) [(8-10)]

8 – [sopra] il cerchio dei ministri – [dentro] il Benefattore, Colui che dà potenza, Colui che umilia, Colui che nuoce, Colui che è utile, Colui che stringe, Colui che dilata, Colui che dà la vita, Colui che dà la morte.

9 – [a lato] i ministri della Soddisfazione (*ridā*) – [dentro] il Benefattore, Colui che copre (*sattār*), Colui

⋮

che antepone (*mufaddil*), Colui che provvede al sostentamento, Colui che dona, il Clemente, Colui che perdona tutto.

10 – [a lato] i ministri della Collera (*gadab*) – [dentro] Colui che umilia, il severo nel punire, Colui che fa l'inventario, Colui che conta tutto, Colui che nuoce, Colui che castiga (*mu'addib*).

I cerchi dei Mondi [(11-13)]

11 – il Mondo assoluto (*al-ʿālam al-muṭlaq*)

12 – il Mondo vincolato dalla felicità – [a lato] la Presenza del Paradiso e della fede

13 – il Mondo vincolato dall'infelicità – [a lato] la Presenza dell'Inferno e della miscredenza

Le linee indicanti le fini realtà (*raqā'iq*)

1 – 6 [le linee che partono dal primo cerchio sono prive di didascalia]

7 – la fine realtà del rendere perfetta (*ihkām*) la beatitudine (*naʿim*)

8 – la fine realtà del rendere perfetta la punizione

9 – la fine realtà del rendere perfetto

10 – la fine realtà della specificazione (*taḥṣīṣ*) della beatitudine

11 – la fine realtà della specificazione della punizione

12 – la fine realtà del danno (*darar*) e delle sofferenze (*ālām*)

13 – la fine realtà della specificazione

14 – la fine realtà dell'ordine (*amr*) della beatitudine

15 – la fine realtà dell'ordine della punizione

16 – la fine realtà dell'ordine

17 – la fine realtà dell'esistenziazione (*īğād*) della beatitudine

18 – la fine realtà dell'esistenziazione della punizione

19 – la fine realtà dell'esistenziazione

20 – la fine realtà dell'utilità (*naʿf*)

21 – la fine realtà della generosità universale

22 – la fine realtà del danno

23 – la fine realtà dell'equità (*ʿadl*) universale

24 – la fine realtà dell'utilità legale

25 – la fine realtà della riunione dell'utilità e del danno

26 – la fine realtà dell'utilità

27 – la fine realtà del danno

28 – la fine realtà del danno legale

29 – la fine realtà della distinzione (*fāsl*) della gente della felicità dal Mondo

30 – la fine realtà distinzione della gente della infelicità dal Mondo

[138 v] Sappi che la causa della genesi del Mondo, conformemente a ciò che esige lo svelamento immaginale e il regime divino, è ciò che abbiamo menzionato nel Libro della Fenice stupefacente (*Kitāb ‘Anqā’ muğrib*), nel capitolo “Conferenza eterna (*azaliyya*) su una produzione perpetua (*abadiyya*)”, ed in questo libro menzionerò di esso ciò che è necessario in questa sede.

Ora, quando i ministri di questi Nomi ebbero nelle loro mani le chiavi (*maqālīd*) dei Cieli e della Terra, non essendoci né Cieli né Terra, ogni ministro restava con la sua chiave senza trovare cosa aprire. Essi dissero: “Oh che strano! Dei tesorieri con le chiavi di tesori di cui non si conosce forziere esistente! Che cosa facciamo con queste chiavi?”. Essi si accordarono sulla loro faccenda e dissero: “Abbiamo bisogno dei nostri sette Imām che ci hanno accordato queste chiavi e non ci hanno fatto conoscere i forzieri di cui siamo ministri!”. Essi si misero alle porte degli Imām, cioè alla porta dell’Imām specificatore, dell’Imām benefattore e dell’Imām il Giusto, e li informarono della faccenda. Essi dissero: “Avete detto il vero: noi abbiamo l’informazione e ve la esplicheremo, se Allāh, sia Egli esaltato, vuole! Ma dobbiamo salire per arrivare agli altri Imām e riunirci presso la porta della Presenza dell’Imām divino, l’Imām degli Imām”.

Tutti si riunirono, ed in relazione all’Imām noto come Allāh essi erano ministri. Tutti insieme si fermarono alla Sua porta, ed Egli apparve loro e disse: “Che cosa vi ha portato qui?”, ed essi Gli spiegarono la faccenda, cioè che essi cercavano di trovare (*wuğūd*) **[139 r]** i Cieli e la Terra, affinché potessero usare ogni chiave sulla sua porta. Egli disse: “Dov’è l’Imām specificatore?”. Accorse a Lui “il Volente”, ed Egli gli disse: “Tu ed il Sapiente non avete l’informazione?”, ed egli rispose affermativamente. Egli disse: “Se è così, appagate costoro da ciò con cui è connesso il proposito improvviso e la preoccupazione della loro mente!”. Il Volente ed il Sapiente gli dissero: ”Oh Tu che sei l’Imām più perfetto, di all’Imām il Potente ed al Loquente di assisterci, poiché da soli non ce la facciamo, se non siamo in quattro!”. Allāh, sia Egli esaltato, chiamò il Potente e il Loquente e disse loro: “Assistete i vostri due fratelli in ciò che stanno per fare!”, ed essi risposero affermativamente ed entrarono presso la Presenza del Generoso e gli dissero: “Siamo determinati a dare l’esistenza agli esseri contingenti ed al Mondo della novità, facendoli uscire dalla non-esistenza all’esistenza, e ciò rileva della tua Presenza, la Presenza della Generosità (*ğūd*). Accordaci dunque della Generosità sì da poterli manifestare per mezzo di essa”. Egli accordò loro la Generosità assoluta ed essi uscirono da lui con essa, ed essi si connetterono con il Mondo e lo fecero apparire secondo il massimo della conformità alla Sagghezza (*ihkām*) e della disposizione perfetta (*itqān*).

E non restò nella possibilità qualcosa di più originale di esso, poiché esso procede dalla Generosità assoluta, e se restasse qualcosa di più originale di esso la Generosità sarebbe stata avara per ciò che non ha dato e che ha tenuto presso di sé della perfezione, e non sarebbe appropriato chiamarlo il Generoso in modo assoluto, mentre in Lui vi è dell’avarizia. Ed il Nome il Generoso, per ciò che dà, non

⋮

sarebbe meglio per Lui del Nome l’Avaro [139 v] per ciò che trattiene e le realtà [o verità] essenziali sarebbero false. Quindi è stabilito fermamente che il Nome l’Avaro è impossibile per Lui ed il fatto che possa avere fatto restare presso di sé ciò che è più perfetto è impossibile.

Questa è l’origine della genesi del Mondo e la sua causa. E l’Imām “il Giusto” non si manifestò se non dopo la discesa delle leggi tradizionali.

Così i Nomi presero le loro chiavi e seppero la realtà essenziale di ciò che era presso di esse e di ciò che spettava loro fare per l’esistenza degli esseri contingenti.

Realizza [il significato di] questa sezione concisa e stupefacente, poiché essa è profittevole in questo argomento, ed Allāh è più sapiente.

E sia lode ad Allāh, il Signore dei Mondi, ed Allāh faccia scendere la Sua *ṣalāt* sul nostro signore Muḥammad, il sigillo dei Profeti, e sui suoi familiari, i buoni, i pii, ed abbondante Pace.

Anno 655

[Il testo] è stato trasmesso in conformità all’originale scritto dal Maestro che lo ha redatto, che Allāh santifichi il suo segreto, ed è autentico per quanto possibile, e la lode spetta ad Allāh, il Signore dei Mondi.

ANNESI

A. ESTRATTI DI ALTRE OPERE IN CUI È CITATO IL *LIBRO DELLA PRODUZIONE DEI CERCHI*

1. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*

Cap. 2 [I 54.1] “Sennonché, nel Vero l’eternità è apparente, in quanto Egli è per Sua Essenza eterno, senza nulla che Lo preceda o che inauguri la Sua Esistenza nella Sua Essenza, senza alcun dubbio. Uno di coloro che hanno realizzato ha parlato dell’uomo eterno (*al-insān al-azālī*), collegando così l’uomo all’eternità, ma nell’uomo l’eternità è nascosta ed ignorata, poiché l’eternità non è apparente nella sua essenza. Tuttavia è corretto parlare per lui di eternità per uno degli aspetti della sua esistenza; il termine esistenza (*wuġūd*) si applica in effetti a quattro categorie: l’esistenza nella mente, l’esistenza nell’entità [o individuale, come nel caso dell’uomo], l’esistenza nella parola e l’esistenza nella scrittura, e di ciò parleremo in questo libro, se Allāh vorrà! Per l’aspetto della sua esistenza secondo la Sua forma, su cui è stato esenziato nella sua entità nella Scienza eterna e senza inizio, che è correlata a lui nello stato della sua fissità (*tubūt*), anche [l’uomo] esiste eternamente. Come l’uomo [esiste] per la sollecitudine della Scienza [eterna] correlata con lui, così l’accidente è sottoposto alla condizione spaziale a causa della sua inerenza alla sostanza e diventa così “localizzato” per via di dipendenza. Per questo l’eternità è nascosta in lui, ed anche per le sue realtà essenziali eterne, separate dalla forma specifica intelligibile che ammette sia l’eternità che la novità (*hudūt*), come abbiamo spiegato nel *Libro della produzione dei cerchi e delle tabelle*. Guarda in esso e troverai questa questione sviluppata in dettaglio, ma ne parleremo ancora in questo libro quando se ne presenterà la necessità.”

Cap. 2 [I 56.28] “Colui che sa che gli elementi naturali (*tabā’ir*) ed il mondo composto a partire da essi sono in una situazione estrema di indigenza (*faqr*) e necessità nei confronti di Allāh, sia Egli esaltato, per ciò che concerne l’esistenza delle loro entità e la loro composizione, sa che [la causa efficiente] sono le realtà essenziali della Presenza Divina, cioè i Nomi più belli e gli Attributi sublimi, o, se preferisci, puoi dire: [sa che essi sono] in proporzione a ciò che conferiscono le loro realtà essenziali. Abbiamo spiegato ampiamente questo argomento nel *Libro della produzione delle tavole e dei cerchi* e ne ripareremo in parte in questo libro. Questa è la causa (*sabab*) eterna delle cause, la quale non cessa di comporre le matrici e di generare le figlie.”

Cap. 4 [I 98.26] “L’amico sincero [Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī], che Allāh gli conceda lunga vita, aveva già appreso la ragione dell’inizio del Mondo nel nostro libro intitolato “*La Fenice stupefacente, riguardo alla conoscenza del Sigillo dei Santi e del Sole dell’Occidente*”, e nel nostro libro intitolato *La produzione dei cerchi*, che in parte abbiamo scritto nella sua nobile dimora, allorquando lo visitammo nell’anno 598, mentre andavamo a fare il Pellegrinaggio. Inoltre, il suo servitore ‘Abd al-Ġabbār, che Allāh esalti il suo valore, gli copiò quanto avevo già scritto. Io partii per la Mecca, che Allāh accresca la sua nobiltà, lo stesso anno, portando il libro [*La produzione dei cerchi*] con me al fine di completarlo. Tuttavia la redazione del presente libro [*al-Futūḥāt al-makkiyya*] mi ha impedito di terminarlo, come pure di terminare altre opere”

⋮

Cap. 4 [I 99.32] “Sappi, che Allāh ti insegni i segreti delle saggezze e ti conferisca le Sintesi delle Parole, che i Nomi più belli, che superano in numero i Nomi che possono essere enumerati e che scendono in beatitudine sotto i Nomi che possono essere enumerati, sono quelli che hanno un effetto in questo Mondo. Essi sono le prime Chiavi (*mafātih*), che Egli solo conosce. Ogni realtà essenziale (*ḥaqīqa*) esistente è caratterizzata da uno di questi Nomi, e qui per realtà essenziale intendo una realtà essenziale che comprende un genere (*ḡins*) di realtà essenziali. Il Signore di quella realtà essenziale è quel Nome e quella realtà essenziale è al suo servizio e sotto il suo dominio. Nient’altro!

Se una cosa riunisce per te molti Nomi, la realtà non è come te l’immagini. Se tu consideri [100] quella cosa, trovi in essa degli aspetti che corrispondono a quei Nomi che essa indica, e questi [aspetti] sono le realtà essenziali che abbiamo menzionato. Ad esempio, la scienza che rileva dell’intelligenza esteriore e che è sotto il suo regime ti conferma, riguardo ad un certo essere, che esso è singolare ed indivisibile, come la sostanza singolare (*al-ḡawhar al-fard*) che è la parte indivisibile. Malgrado ciò, in esso [cioè la sostanza singolare] vi sono numerose realtà essenziali che esigono Nomi divini in pari numero. La realtà essenziale della sua esistenza esige il Nome “il Potente” (*qādir*); l’aspetto della sua conformità alla Saggezza esige il Nome “il Sapiente” (*‘ālim*); l’aspetto della sua specificazione esige il Nome “Colui che vuole” (*murīd*); l’aspetto della sua manifestazione esige il Nome “Colui che vede”, ecc. Questa sostanza, anche se è singolare, ha questi aspetti ed altri che non abbiamo menzionato, ed ogni aspetto ha a sua volta numerosi aspetti che esigono i Nomi corrispondenti. Questi aspetti sono per noi le realtà essenziali secondarie, e comprenderle è difficile e ottenerle per via dello svelamento ancora più difficile. Sappi che possiamo trascurare i Nomi nella loro molteplicità, se osserviamo gli aspetti di coloro che nel Mondo li esigono, e se non li osserviamo, allora rivolgiamo di nuovo lo sguardo ed osserviamo le matrici (*ummahāt*) delle esigenze (*maṭālib*) che noi non possiamo eludere, e così riconosciamo che i Nomi, su cui le matrici si basano, sono anche le matrici dei Nomi. Questo è agevole da vedere, ed è così raggiunto lo scopo, ed è facile passare da queste matrici alla loro progenie, come è facile tornare dalla progenie alle matrici. Se dunque consideri tutti i Nomi, conosciuti nel Mondo superiore ed inferiore, troverai i sette Nomi, noti presso i teologi come gli Attributi (*ṣifāt*), che li contengono. Già abbiamo menzionato ciò nel nostro libro intitolato *La produzione dei cerchi*.

Il nostro obiettivo in questo libro non è costituito da queste sette matrici, note come gli Attributi, bensì dalle matrici che sono necessarie perché da esse prenda esistenza il Mondo. Analogamente non abbiamo bisogno delle prove razionali della conoscenza del Vero, Gloria a Lui, se non il fatto che Egli esiste, è Sapiente, Volente, Potente, e Vivente, nient’altro. Il resto è incluso nell’obbligo legale (*taklīf*) [cioè è oggetto del dogma]. La venuta dell’Inviato, su di lui la Pace, ce Lo ha fatto conoscere come Colui che parla (*mutakallim*), e l’obbligo legale ce Lo ha fatto conoscere come l’Udente, il Vedente e così per gli altri Nomi. Ciò di cui abbiamo bisogno, nella conoscenza dei Nomi, sono quelli necessari per l’esistenza del Mondo, e questi Nomi sono i Signori dei Nomi e tutti gli altri sono i loro ministri (*sadana*), così come alcuni di questi Signori sono ministri di altri. Quindi le matrici dei Nomi [divini] sono: il Vivente, il Sapiente, il Volente, il Potente, il Loquente (*qā’il*), il Generoso (*ḡawād*), il Giusto-Ritributore (*muqsit*), e questi [due ultimi?] Nomi sono la progenie dei due Nomi: il Pianificatore (*mudabbir*) e il Ripartitore (*mufaṣṣil*). Il Vivente stabilisce (*yutbitu*) la tua comprensione dopo e prima della tua esistenza; il Sapiente stabilisce la tua conformità alla Saggezza (*ihkām*) nella tua esi-

stenza e prima della tua esistenza stabilisce la tua determinazione (*taqdīr*); il Volente stabilisce la tua specificazione (*iḥtīsās*); il Potente stabilisce la tua non-esistenza; il Loquente stabilisce la tua eternità; il Generoso stabilisce la tua esistenza; ed il Giusto-Ritributore stabilisce il tuo rango, ed il rango è l'ultima delle dimore dell'esistenza. Queste realtà devono esistere e quindi sono necessari i loro Nomi, che sono i loro Signori. Il Vivente è il Signore dei signori e dei sudditi ed è l'Imām; lo segue in rango il Sapiente, che a sua volta è seguito dal Volente, seguito dal Loquente, seguito a sua volta dal Potente, seguito dal Generoso ed infine il Giusto-Ritributore, che è il Signore dei rangi, ultima delle dimore dell'esistenza. I restanti Nomi sono sotto l'autorità di questi Imām-Signori.”

Cap. 6 [I 119.17] “Il secondo oggetto della scienza (*maʿlūm*) è la Realtà Universale (*al-ḥaqīqa al-kullīyya*) che appartiene al Vero ed al Mondo. Essa non è qualificata né dall'esistenza né dalla non-esistenza, né dalla novità (*ḥudūt*) né dall'eternità (*qidam*). Essa è eterna nell'Eterno (*qadīm*) quando è caratterizzato da essa ed è nuova nel nuovo (*muḥdat*) quando è caratterizzato da essa. Nessun oggetto della scienza, sia esso eterno o nuovo, può essere conosciuto se non è conosciuta questa Realtà, ma questa Realtà non esiste finché non esistono queste cose caratterizzate da essa. Se qualcosa esiste senza una precedente non-esistenza (*ʿadam mutaqaḍḍim*), come per esempio l'Esistenza del Vero ed i Suoi attributi, uno dice che questa Realtà è una cosa esistente eterna perché il Vero è qualificato da essa. Ma se qualcosa esiste dopo una non-esistenza, come per esempio l'esistenza di tutto ciò che è altro che Allāh (*mā siwā Allāh*), cioè la cosa nuova che esiste per mezzo di altro che sé stessa, allora si dice che questa Realtà è nuova. Ma in ogni cosa esistente essa mantiene la sua propria realtà, poiché non ammette divisione, non essendovi in essa né tutto né parte. Essa non può essere conosciuta priva della forma tramite argomentazioni razionali o dimostrazioni. Il Mondo è venuto all'esistenza per mezzo (*wisāta*) del Vero, l'Altissimo, da questa Realtà, ma essa non è esistente, poiché, se così fosse, il Vero ci avrebbe fatto esistere da una realtà esistente eterna e noi dovremmo restare eterni. Devi sapere che questa Realtà non è caratterizzata da anteriorità rispetto al Mondo, né il Mondo da posteriorità rispetto a questa Realtà. Piuttosto, essa è la radice (*asl*) di tutte le cose esistenti, la radice della Sostanza (*al-ḡawhar*), la Sfera della Vita, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*) e così via. Essa è la Sfera intellegibile onnicomprensiva. Se dici che è il Mondo dici il vero e se dici che non è il Mondo dici il vero. Se dici che è il Vero o che non è il Vero in entrambi i casi dici il vero. Essa ammette tutto ciò, diventando multipla per la molteplicità degli individui ed essendo trascendente per la Trascendenza del Vero. Se vuoi una similitudine di questa realtà per comprenderla meglio, considera la ligneità in un pezzo di legno, una sedia, uno scrittoio, un pulpito ed un baule; oppure considera la forma rettangolare in ogni cosa che è rettangolare, come una stanza, un baule o un foglio di carta: la rettangolarità e la ligneità sono insite nelle realtà di ciascuna di queste cose. [...] Così ti ho spiegato questo [secondo] oggetto della scienza; abbiamo trattato più in dettaglio di esso nel nostro libro intitolato *La produzione delle tabelle e dei cerchi*.”

Cap. 6 [I 120.25] “Quanto alla nostra affermazione in questo capitolo: “...e la conoscenza delle sfere del macrocosmo e del microcosmo, che è l'uomo”, con ciò intendo i Mondi delle sue realtà universali (*kulliyāt*), dei suoi generi (*aḡnās*) e dei suoi comandanti (*umarāʾ*), cioè coloro che hanno influenza su altri, e li abbiamo fatti corrispondere, sì che questo è una copia (*nusha*) di quello. Noi abbiamo tracciato per essi dei cerchi sulle forme e sull'ordinamento (*tartīb*) delle sfere nel *Libro della produzione*

dei cerchi e delle tabelle, di cui abbiamo cominciato la redazione a Tunisi nella sede dell’Imām Abū Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz, il nostro amico sincero (*ṣafī*), Allāh abbia Misericordia di lui! Prenderemo da questo libro ciò che si addice a questa esposizione concisa e diciamo che i Mondi sono quattro: il Mondo supremo, che è il Mondo della permanenza (*baqāʾ*), poi il Mondo della trasmutazione (*al-istiḥāla*), che è il Mondo dell’estinzione (*fanāʾ*), poi il Mondo dell’abitare (*taʾmīr*), che è il Mondo della permanenza e dell’estinzione, infine il Mondo delle relazioni. Questi Mondi si trovano in due sedi, il macrocosmo, che è ciò che esula dall’uomo, ed il microcosmo, che è l’uomo.

Quanto al Mondo supremo, la realtà Muḥammadiana e la sua Sfera, la Vita, hanno come rispettivo (*naẓīr*) nell’uomo la realtà sottile (*latīfa*) e lo Spirito santo; di essi fa parte il Trono che tutto avvolge, il cui rispettivo nell’uomo è il corpo; di essi fa parte lo Sgabello, il cui rispettivo nell’uomo è l’anima (*naḥs*); di essi fa parte la Casa visitata, il cui rispettivo nell’uomo è il cuore; di essi fanno parte gli Angeli il cui rispettivo nell’uomo sono gli spiriti che sono in lui e le facoltà; di essi fa parte Saturno e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà cognitiva (*al-quwwa al-ʿilmīyya*) ed il soffio (*naḥās*); di essi fa parte Giove e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà di memoria (*al-quwwa al-dākira*) e la parte posteriore del cervello; di essi fa parte Marte e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà razionale (*al-quwwa al-ʿāqila*) e la corona della testa (*yāfūḥ*); di essi fa parte il Sole e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà pensante (*al-quwwa al-mufakkira*) ed il mezzo del cervello; poi Venere e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà congetturale (*al-quwwa al-wahmiyya*) e lo spirito vitale; poi Mercurio e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà immaginativa (*al-quwwa al-ḥayālīyya*) e la parte anteriore del cervello; poi la Luna e la sua Sfera, il cui rispettivo nell’uomo sono la facoltà sensibile (*al-quwwa al-ḥissiyya*) e gli organi sensibili. Questi sono le classi (*tabaqāt*) del Mondo supremo ed i loro rispettivi nell’uomo.

Quanto al Mondo **[121]** della trasmutazione, di esso fa parte la sfera (*kūra*) dell’etere [...]

Quanto al Mondo delle relazioni di essi fa parte l’accidente (‘araḍ), il cui rispettivo è il nero e il bianco, i colori e gli esseri contingenti; poi il come (*kayfa*) il cui rispettivo sono gli stati, come il sano ed il malato; poi il quanto (*kam*) il cui rispettivo è che la gamba è più lunga del braccio; poi il dove (*ayna*) il cui rispettivo è che il collo è la sede [ove appoggia] la testa e la gamba la sede della coscia; poi il tempo, il cui rispettivo è “ho mosso il mio capo nel momento del movimento della mia mano”; poi la correlazione (*idāfa*), il cui rispettivo è “questo è mio padre ed io sono suo figlio”; poi ciò che è stabilito (*wadʿ*), il cui rispettivo è la mia lingua ed il mio dialetto; poi l’attività (*an yafʿal*), il cui rispettivo è “Io ho mangiato”; poi la passività (*an yanfaʿil*) il cui rispettivo è “sono sazio”. Di esse [relazioni] fa parte la diversità delle forme nelle matrici (*ummahāt*), come l’elefante, l’asino, il leone e lo scarafaggio; il rispettivo di questo è la facoltà umana che riceve le forme associate a significati lodevoli e biasimevoli: costui è intelligente, quindi è un elefante; costui è stupido, per cui è un asino; costui è coraggioso, per cui è un leone; e costui è timido, per cui è uno scarafaggio.

Cap. 33 [I 210.5] “Abbiamo spiegato la conferenza (*muḥādara*) dei Nomi divini, la loro conversazione (*muḥāwara*) e la loro gara (*muḡārā*) nell’arena (*halba*) della competizione (*munāzara*) riguardo all’esistenza di questo Mondo, che sta ad indicare tutto ciò che è altro che Allāh, nel “Libro della

Fenice stupefacente”, dedicandovi il capitolo “Conferenza eterna (*azaliyya*) su una produzione perpetua (*abadiyya*)”, come pure nel nostro *Libro della produzione delle tabelle e dei cerchi*.

Cap. 198 [II 460.12] “Sappi che poiché l’Essenza (*dāt*) è caratterizzata da sette relazioni (*nisab*) che si chiamano Attributi, ed a questi ultimi sono riconducibili tutti i Nomi e gli Attributi. Di ciò abbiamo già parlato nel *Libro della produzione delle tabelle*, come pure ne ha parlato chi ci ha preceduto, sennonché io ho aggiunto rispetto a chi mi ha preceduto l’aggregazione del Nome “Colui che risponde (*al-muǧīb*)” con il Nome “Colui che ringrazia molto (*aš-šakūr*)”, per l’attributo del Discorso, mentre i miei predecessori non avevano accluso il Nome “Colui che ringrazia molto” al Nome “Colui che risponde”. Essendo sette i Cieli, sette i Pianeti, sette le Terre e sette i giorni, Allāh ha stabilito la creazione dei metalli su questa Terra dal movimento di queste sette astri nelle loro sette orbite all’interno della Sfera che tutto comprende, ed ha dato l’esistenza in essa a sette metalli. E poiché alla loro esistenza era rivolto il Nome “il Potente” e non avevano contemplato che lui al momento della loro esistenza, restò come traccia in essi forza e resistenza.”

Cap. 369 [III 398.21] “La caratterizzazione (*taḥalluq*) con i Nomi [divini] è affermata da tutti i sapienti, e quindi l’uomo qualificato [da essi] si chiama il vivente, il sapiente, il volente, l’udente, il vedente, il loquente, il potente. Tutti i Nomi divini, siano essi Nomi di incomparabilità o degli Atti, sono sotto la comprensione (*iḥāta*) di questi sette Nomi che abbiamo menzionato, nessuno escluso. Per questo non li menzioniamo in modo dettagliato; abbiamo menzionato una parte salutare (*šāfi*) di essi nel nostro libro intitolato *La produzione delle tabelle e dei cerchi* in cui abbiamo rappresentato il Mondo e le due Presenze simili mediante delle figure, sì da farne avvicinare la conoscenza al possessore di immaginazione (*ḥayāl*).”

2. *Kitāb al-azal*

“C’è nell’eternità senza inizio (*azal*) qualcuno con Allāh o no? Un gruppo dei primordiali (*qudamā*) ha detto che sono in quattro: il Creatore (*al-bārī*), l’Intelletto, l’Anima e la Hyle; un [altro] gruppo ha detto che i primordiali sono otto: l’Essenza (*dāt*) ed i sette Attributi; ed un gruppo ha detto che non c’è che Uno che sia Primordiale, cioè il Vero, sia Egli esaltato, ed Egli è Uno (*wāḥid*) sotto tutti gli aspetti [...]. Un gruppo sostiene la stessa cosa ma aggiunge un significato [(*ma ḥā*), o: idea], e quel significato si chiama la Realtà delle realtà: essa non è esistente né non-esistente, non è nuova né eterna, ma nell’eterno è eterna e nel nuovo è nuova, è intelligibile e non esiste per la sua essenza, come la “qualità di essere Sapiente (*al-ʿālimiyya*)” e la “qualità di essere Parlante (*al-qāʿiliyya*)”, ecc. [...] Noi sappiamo che eravamo oggetto di scienza per Allāh, sia Egli esaltato, quando non avevamo un’entità esistente, e che le cose hanno quattro gradi nell’esistenza: esistenza nella scienza, l’esistenza dell’entità, esistenza nel discorso ed esistenza nella scrittura [...] Abbiamo già menzionato questa sezione in modo esauritivo e verificato nel nostro *Libro delle tabelle e dei cerchi*”.

3. *Kitāb al-Qasam al-ilāhī*

“Sappi che i Nomi più belli di Allāh, anche se sono molti – ciò che è conosciuto di essi e ciò che non è conosciuto – sono secondo tre gradi: alcuni di essi indicano l’Essenza, come il Primo e l’Ultimo,

ecc.; alcuni indicano l’Attributo, come il Sapiente, l’Informato, Colui che ringrazia, il Potente, ecc.; alcuni indicano l’Atto, come il Creatore, Colui che provvede al sostentamento, ecc. Vi sono poi Nomi, anzi sono la maggioranza, che hanno due o tre gradi, per il regime della condivisione (*ištirāk*), come il Nome “*ar-rabb*”, il cui significato “Colui che è fisso (*at-tābūt*)” appartiene all’Essenza, il significato “Colui che corregge (*al-muṣliḥ*)” appartiene all’Atto, ed il significato “il Possessore (*al-mālik*)” appartiene all’Attributo. Abbiamo dedicato alla conoscenza dei gradi dei Nomi un capitolo nel *Libro delle tabelle e dei cerchi*, ed abbiamo menzionato la modalità della caratterizzazione (*tahalluq*) con essi e come arrivare ai loro significati”.

4. *Kitāb Ayyām aš-ša’n*

“Abbiamo già trattato esaurientemente di queste opere (*šu’ūn*) nel *Libro delle tabelle e dei cerchi*, tracciando delle figure”.

5. *Kitāb al-Ḥaqq*

Egli, Gloria a Lui, è troppo elevato per essere l’origine delle cose, per la mancanza di correlazione (*munāsaba*) tra il possibile (*mumkin*) ed il necessario (*wāğīb*), e tra chi ammette la primordialità (*awwalīyya*) [o la condizione iniziale] e chi non la ammette [come Colui che è qualificato dall’eternità senza inizio (*azal*)], e tra chi è dipendente e chi non è qualificato dalla dipendenza (*iftiqār*). Ma Egli ha dato l’esistenza (*awğada*) alle cose in conformità (*muwāfaqatan*) alla [Sua] Scienza di esse, dopo che esse non avevano esistenza nelle loro entità (*aḡyān*): esse sono legate a Colui che ha dato loro l’esistenza con il legame (*irtibāt*) di un dipendente possibile (*faqīr mumkin*) ad un indipendente necessario (*ganī wāğīb*).

Non è concepibile esistenza per esse se non per Lui, né è concepibile un dominio (*ḥukm*) per Lui se non per esse: quindi Egli è mediante esse per Scienza ed esse sono mediante Lui per esistenza (*fa-huwa bi-hā ilman wa-hiya bi-hi wuğūdan*), e la Sua precedenza (*taqaddum*) rispetto ad esse è una precedenza che riguarda l’esistenza. Se la non-esistenza (*‘udum*) fosse una realtà che Lo indica, la loro emanazione sarebbe dalla non-esistenza, per il Potere (*qudra*) di Colui che dà loro l’esistenza, ed Egli è Allāh, sia Egli esaltato, ed Egli è più degno che questa espressione [Colui che dà loro l’esistenza] venga applicata a Lui, poiché Egli ha più diritto (*aḥaqq*) ad essa. Invero il possibile si manifesta (*zāhara*) nell’esistenza dopo che era non esistente, e se fosse originato da Allāh procederebbe da un’esistenza ad un’esistenza e sarebbe caratterizzato dall’aver un’essenza [esistente] che sussiste nell’eternità senza inizio (*azal*), ma questo è tra le cose che non diciamo di Lui, ci rifugiamo in Allāh! Quindi Egli, Gloria a Lui non è affatto origine di una cosa possibile, così come Egli, sia Egli esaltato, non procede (*yasduru*) da una cosa; sopra di Lui non c’è altro che Lui ed Egli è Colui la cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, senza comunanza (*ištirāk*) [con altri] in questa realtà essenziale. Questo argomento (*faṣl*) è [così] verificato (*muḥaqqaq*); ad esso abbiamo dedicato un piccolo libro in cui abbiamo descritto la modalità di manifestazione (*kayfiyya zuhūr*) delle possibilità, e per questo non la menzioniamo qui. In questo momento non ho a disposizione il testo (*tarğama*) di quel libro, ma abbiamo accennato ad una parte di questo argomento ne *Il libro delle tabelle*, all’inizio, quando abbiamo trattato dei gradi dell’esistenza”.

6. *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*

[209.13] Questo argomento è lungo e lo abbiamo esposto chiaramente ne *Il libro della produzione delle tabelle*; si tratta di un libro elevato (*šarīf*) in cui ho spiegato chiaramente le conoscenze delle figure per renderle più comprensibili, e questo è un modo [per spiegare] la correlazione (*munāsaba*) e la somiglianza (*mudāhā*) esteriori riguardo alla Presenza divina. Quanto alla correlazione interiore ti affidiamo riguardo ad essa a te stesso, poiché essa è compresa per mezzo degli esercizi spirituali (*muğāhadāt*) nelle contemplazioni; ci resta quindi la somiglianza esteriore che c'è tra l'uomo ed il Mondo, e già abbiamo esposto ampiamente il discorso riguardo a ciò nella maggior parte dei nostri libri. Menzionerò qui di esso una sezione facile e sintetica, che comprende **[210]** le sue realtà universali, i suoi generi ed i suoi comandanti, che hanno influenza su altri, e se non ci fossimo proposti in questo nostro libro di usare il metodo dell'allusione (*išāra*) e della segnalazione (*tanbīh*) avremmo tracciato per ciò dei cerchi sulle forme delle Sfere (*aflāk*) e del loro ordinamento (*tartīb*). Tutta la creazione (*halq*) ruota su quattro Mondi: il Mondo supremo (*a'lā*), il Mondo della trasmutazione (*istiḥāla*), il Mondo degli abitanti dei posti (*amākin*), ed il Mondo delle relazioni, ed ognuno di questi Mondi ha un fine (*gāya*). L'insieme di ciò che il Mondo supremo include del macrocosmo (*al-ālam al-kabīr*) è costituito da 20 realtà essenziali, il Mondo della trasmutazione da 15 realtà essenziali, il Mondo degli abitanti dei posti da 4 realtà essenziali, ed il Mondo delle relazioni da 10 realtà essenziali, e tutte esse sono esistenti nell'uomo: esse sono le matrici e sono 49 realtà essenziali, ed altrettante per l'uomo. Quindi il Mondo si riduce a 98 realtà essenziali [49 nel macrocosmo e 49 nel microcosmo], per ciò che comporta la sua creazione, poi l'uomo superò il Mondo con il segreto divino instillato in lui, per mezzo del quale gli spettò la nomina a Califfo e l'asservimento (*tashīr*) di ciò che è nei Cieli e sulla Terra, e tutta la faccenda (*amr*) arrivò a 99 realtà essenziali – chi le enumera entrerà nel Paradiso – e ciò che arrotonda la cifra a 100 è il Sorvegliante (*muhaymin*) di ogni cosa, cioè il Vero. Tutta l'esistenza è 100 e ciò che arrotonda la cifra a 100 è il Nome supremo (*a'zam*) [...]

[211.1] Il più elevato di coloro che stanno in alto corrisponde al più basso di coloro che stanno in basso. Allāh, sia Egli esaltato, ha detto: “Abbiamo creato l'uomo nella più bella statura” (Cor. XCV-4), e dopo di lui non c'è più bello, “poi lo abbiamo ricondotto al più basso dei bassi” (Cor. XCV-5), e dopo di lui non c'è più basso. Torniamo all'argomento e diciamo: quanto al Mondo supremo, la cosa più elevata è la sottile realtà (*latīfa*) dell'assise (*istiwā'*) [divina sul Trono], ed esso è la Realtà Universale Muhammadiana (*al-ḥaqīqa al-kullīyya al-muḥammadiyya*), la cui Sfera è la Vita ed il cui rispettivo nell'uomo è la sua realtà sottile (*latīfa*) e lo Spirito santo; viene poi il Mondo del Trono, il cui rispettivo nell'uomo è il corpo (*ġism*); poi il Mondo dello Sgabello (*kursī*) con le sue stelle, il cui rispettivo nell'uomo è l'anima e le sue facoltà, e come [lo Sgabello] è la sede dei due piedi [divini], così l'anima è la sede dell'ordine e del divieto, della lode e del biasimo, poi il Mondo della Casa visitata, il cui rispettivo nell'uomo è il cuore, poi il Mondo degli Angeli, il cui rispettivo nell'uomo sono i suoi spiriti, ed i gradi [degli Angeli] sono come i gradi [degli spiriti]; poi il Mondo di Saturno e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà della memoria e la parte posteriore del cervello; poi il Mondo di Giove e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà razionale e la corona della testa; poi il Mondo di Marte e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà collerica ed il fegato (*kabd*); poi il Mondo del Sole e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà pensante e la parte di

mezzo del cervello; poi il Mondo di Venere e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà congetturale e lo spirito vitale; poi il Mondo di Mercurio e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà immaginativa e la parte anteriore del cervello; poi il Mondo della Luna e la sua Sfera, il cui rispettivo nell'uomo sono la facoltà sensibile ed i sensi, e queste sono le classi (*ṭabaqāt*) del Mondo supremo ed i loro rispettivi nell'uomo [...]

[212.3] Quanto al Mondo delle relazioni, di esso fa parte l'accidente (*'arad*), il cui rispettivo nell'uomo è il bianco ed il nero e ciò che è simile ad essi; poi nel Mondo [delle relazioni] c'è il come, il cui rispettivo nell'uomo è sano e malato; poi nel Mondo c'è il quanto, il cui rispettivo nell'uomo è “la sua età è di 10 anni” e “la sua lunghezza è di 5 cubiti”; poi nel Mondo c'è il dove, il cui rispettivo nell'uomo è “le dita sono sulla mano” e “il braccio è sede della mano”; poi nel Mondo c'è il tempo, il cui rispettivo nell'uomo è “il mio volto si è mosso al momento del moto della mia testa”; poi nel Mondo c'è la correlazione, il cui rispettivo nell'uomo è “questo è più alto di esso” e “questo è più basso di esso”; poi nel Mondo c'è ciò che è stabilito, il cui rispettivo nell'uomo è la sua lingua e la sua religione; poi nel Mondo c'è l'attività, il cui rispettivo nell'uomo è il suo mangiare; poi nel Mondo c'è la passività, il cui rispettivo nell'uomo è “venne sacrificato e morì”, “bevve e fu dissetato” e “mangiò e fu sazio”; poi nel Mondo c'è la diversità delle forme nelle matrici, come l'elefante, l'asino, il leone e lo scarafaggio [...].

B. ESTRATTI DI ALTRE OPERE CITATE NEL LIBRO DELLA PRODUZIONE DEI CERCHI.

7. *Kitāb 'Anqā' mugrib*

“I Nomi tennero, alla Presenza del Nominato, una nobile e singolare assemblea, trascendente il numero, senza essere in una materia (*mādda*) o durata (*amad*). Dopo che ciascun Nome ebbe preso il suo posto in essa, senza eccedere il suo rango, essi discussero la novella (*ḥadīth*) senza dialogo (*muḥāwara*), ed ogni Nome fece cenno (*ašāra*) a quello che era al suo fianco, senza contiguità, né vicinanza.

Essi dissero: “Vorremmo sapere se oltre a noi c'è altro nell'esistenza!”.

Nessuno di loro sapeva cosa ci fosse se non due Nomi, uno dei quali è la Scienza nascosta (*maknūn*).

I Nomi si rivolsero al Nome “il Sapiente”, il Conclusivo (*al-fāsil*), e dissero: “Tu sei per noi il giudice (*ḥakam*) equo”, ed egli rispose: “Sì, certo! Nel Nome di Allāh” - e fece un cenno al Nome sintetico “il Misericordioso”, al Nome subordinato “il Clemente”, ed al Nome “l'Immenso (*'azīm*)”.

Allāh fece scendere la Sua *ṣalāt* - e si volse verso il Nome “Colui che riunisce”, dal lato della Misericordia - sul Profeta - e fece cenno al Nome “l'Informato, l'Elevato” - Muḥammad, il nobile - e fece cenno al Nome “il Lodato” - il sigillo dei Profeti ed il primo della comunità, il portatore dello stendardo della lode e del favore - ed osservò chi tra i Nomi non aveva alcuna parte in ciò che aveva menzionato il Nome “il Sapiente” e di cui non era stato proferita parola da parte del Suo Nome “Colui che parla”.

Il Sapiente disse: “Chi è colui su cui hai fatto scendere la Tua *ṣalāt*, a cui hai fatto cenno nel Tuo discorso e che hai congiunto alla Presenza della nostra Assemblea e con cui hai bussato (*qaraʿta*) la porta del nostro udito? Poi hai indicato alcuni di noi con l’allusione (*iṣāra*) e con il vincolo (*taqyīd*) al Suo nome “il Clemente, il Lodato”.”

Egli disse loro: “Oh meraviglia! Egli è esattamente colui che mi avete chiesto di identificare per voi, ed ho esposto chiaramente una via per conoscerlo. Egli è un essere (*mawǧūd*) che è simile (*yudāhī*) a voi nella vostra Presenza, ed appariranno su di lui le tracce della vostra fragranza (*naḥha*). E non ci sarà in questa Presenza alcuna cosa senza che egli sia in essa e la attualizzi e la riceva totalmente. Egli sarà vostro socio nei vostri Nomi e conoscerà le realtà essenziali delle vostre comunicazioni (*anbāʾ*). E da questo essere menzionato, emanante dalla vostra Presenza – ed indicò alcuni dei loro Nomi: la Generosità (*ǧūd*) e la Luce – sarà l’esistenza contingente [(*kawn*), o la situazione], il come ed il dove, ed in lui si manifesteranno, per mezzo del Nome “l’Apparente”, le vostre realtà essenziali, e verso di lui si estenderanno, per mezzo del Nome “il Benefattore (*al-mannān*)” e dei suoi compagni, le vostre fini realtà (*raqāʿiq*)”.

Ed essi dissero: “Ci hai avvertito di una cosa che noi non sapevamo, e questo Nome – ed essi indicarono “Colui che preferisce (*al-mufaddīl*)” – è immenso per noi. Quando sarà questa cosa (*amr*) e apparirà questo segreto (*ṣirr*)?”

Egli disse: “Voi avete chiesto all’Informato (*ḥabīr*) ed avete preso per guida il Vedente. Noi non siamo in un tempo, sì che vi sia tra Noi e l’esistenza di questo essere una durata od un momento. Il massimo (*gāya*) [a cui può arrivare] il tempo riguardo a Noi è l’osservanza da parte del Volere della Presenza dell’essere prima e dell’essere dopo. Andiamo dunque ad interrogare questo Nome che è comprensivo nel suo genere e che è trascendente in se stesso” - ed indicò il Volente.

Gli venne chiesto [al Volente]: “Quando ci sarà il Mondo dell’essere vincolati nell’esistenza, in cui avremo il regime (*ḥukm*) e l’autorità (*ṣawla*) e domineremo (*naǧūlu*) con la manifestazione dei nostri effetti su di esso nell’esistenza contingente, secondo ciò che ha menzionato il Nome “il Saggio”?”.

Il Volente rispose: “È come se già fosse, poiché esiste nelle entità (*aṣyān*)”.

Ed il Nome “il Sapiente” disse: “Si chiama Uomo e lo ha prescelto il Nome “il Misericordioso”, ed il Nome “il Beneficente (*muḥsin*)” ed i suoi compagni lo colmano di benevolenza (*iḥsān*)”.

Il Nome “il Misericordioso” si rallegrò e diede un caloroso saluto al Beneficente, dicendo: “Che eccellente fratello e che eccellente compagno!”, e così pure [fece] il Nome “Colui che dona (*al-wahhāb*)”, ed il Nome “Colui che dona” si levò e disse: “Io sono Colui che dà contando (*bi-ḥisāb*) e senza contare”.

Ed il Nome “Colui che conta (*al-ḥasīb*)” disse: “Io registro ciò che voi donate e conto ciò che date, con la testimonianza del Nome “il Testimone”. Io sono il responsabile dell’esattezza (*dabt*) e della registrazione (*taqyīd*), sennonché il Nome “il Sapiente” talvolta conosce ciò che ottiene colui a cui è dato, e talvolta il Nome “il Volente” è per lui incomprensibile: egli lo sa ma non lo ratifica. Egli vuole la cosa e vuole il suo contrario e quindi non la porta a termine. Io sono strettamente legato a voi due

[Il Sapiente ed il Volente] e non mi separo mai da voi due. Io sono inseparabile da voi [tutti], io sono l'eccellente vicino, l'intimo!”.

Tutti i Nomi si divisero il regno (*mamlaka*) del servitore umano secondo questa misura (*hadd*) dominicale, si gloriarono nella Presenza divina essenziale per le loro realtà essenziali e mostrarono il regime dei loro percorsi e dei loro metodi. Essi affrettarono l'esistenza di questo essere per il desiderio che un'entità si manifestasse loro e quindi ricorsero al Nome “il Volente”, da cui dipende la specificazione dell'esistenza.

Essi dissero: “Noi ti chiediamo, per questa presenza che ci riunisce e per l'Essenza che ci raccoglie, di collegare Te stesso a questa esistenza attesa e di volerla. E tu, oh Potente, ti chiediamo di darle l'esistenza. E tu, oh Sapiente, ti chiediamo di renderla conforme alla Saggezza. E tu, oh Misericordioso, ti chiediamo di essere misericordioso verso di essa”. Ed essi tutti non cessarono di chiedere reciprocamente l'un l'altro, eretti e seduti.

Il Potente disse: “Fratelli miei, spetta al Volente la connessione ed a me l'esistenziazione!”, ed il Sapiente disse: “Al Potente spetta [dare] l'esistenza ed a me la conformità alla Saggezza!”, ed il Misericordioso si alzò e disse: “Ed a me [spetta] il legame di parentela (*ṣilat al-arḥām*), poiché egli è mio parente (*ṣaġāna*) ed egli non può sopportare di stare senza di me!”, ed il Potente gli disse: “Tutto ciò è sotto il mio regime ed il mio dominio coercitivo (*qahr*)”, ed il Dominatore (*qāhir*) disse: “Fermo! Ciò spetta a me e tu sei il mio servo, anche se sei il mio compagno ed il mio intimo”, ed il Sapiente disse: “Quanto a colui che ha detto: “sotto il mio regime”, ciò è per la precedenza della mia Scienza!”.

La faccenda dipese così dall'insieme dei Nomi, e per la loro totalità si avverò l'esistenza del Mondo della Terra, del Cielo e di ciò che è tra di essi, fino alla stazione dell'Assise.

Se ti aprissimo la porta della loro mutua dipendenza e del ricorso dell'uno all'altro, vedresti una cosa il cui spettacolo ti terrorizzerebbe e la cui notizia ti rallegrerebbe. Ma in ciò che abbiamo menzionato vi è un avvertimento riguardo a ciò che abbiamo taciuto e tralasciato.

Torniamo all'argomento e diciamo, “ed Allāh dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-40): quando ebbe luogo questo discorso molto prezioso (*anfas*), in questa assemblea nobile e santissima, i Nomi divennero assetati di manifestare i loro effetti nell'esistenza, e soprattutto il Nome “l'Adorato (*al-ma'būd*)”. Per questo Egli, Gloria a Lui, li ha creati [gli uomini ed i ġinn] perché Lo conoscessero per mezzo di ciò che ha fatto loro conoscere e fossero caratterizzati da ciò con cui li [i Nomi] ha qualificati. Ed ha detto: “Non ho creato i ġinn e l'uomo se non perché Mi adorassero, non voglio da loro sussistenza né voglio che Mi nutrano” (Cor. LI-56 e 57).

Tutti i Nomi fecero ricorso al Nome supremo [di] Allāh, l'Angolo (*rukn*) forte ed assolutamente infallibile, ed Egli disse: “Cos'è questo ricorso e per cosa questo soccorso?”, ed essi risposero: “Oh Tu che sei l'Imām che riunisce le realtà essenziali ed i benefici (*manāfi'*) che ci caratterizzano, non sei forse Colui che sa che ciascuno di noi è in se stesso conforme ad una realtà essenziale, una norma (*sunna*) ed una via? Tu sai per certo che ciò che impedisce la percezio-

ne (*idrāk*) della cosa, malgrado l'esistenza della considerazione (*nazar*), è il tuo/Tuo essere in essa, non di più. Se si separasse da te/Te, mettendosi in disparte, la vedresti, saresti trascendente per la sua manifestazione e la conosceresti. Noi siamo uniti alle nostre realtà essenziali e non sentiamo notizia di esse, né vediamo traccia di esse. Se apparisse questa esistenza contingente e si manifestasse questo Mondo detto d'in alto e d'in basso, le nostre fini realtà si estenderebbero verso di esso ed in essi si manifesterebbero le nostre realtà essenziali, e noi lo vedremmo contemplandolo coi nostri occhi, perché sarebbe in un "dove (*ayna*)" rispetto a noi, ed uno stato di separazione (*faṣl*) e di disunione (*bayna*). Noi resteremmo secondo la nostra santificazione rispetto alla "condizione del dove (*ayniyya*)" e secondo la nostra trascendenza dalla loro comprensione di noi sotto il profilo della quiddità e della modalità. Il massimo a cui possono arrivare [gli uomini ed i ġinn] è di dedurre le nostre realtà essenziali per mezzo delle nostre fini realtà, con una deduzione fondata sulla similitudine e le vie dell'immaginazione. Per questo abbiamo fatto ricorso a Te, necessariamente, e siamo venuti da Te di proposito!".

Il Nome supremo fece ricorso all'Essenza, così come i Nomi e gli Attributi avevano fatto ricorso a Lui, e menzionò la faccenda (*amr*) e comunicò il segreto. E rispose Lui stesso "Colui che parla" per mezzo di Se stesso "il Sapiente": "Invero quello c'è già per il Misericordioso". Dì dunque al Nome "il Volente" di dire al "Loquente" di ordinare il "Fiat (*kun*)". Ed il Potente si connetta con l'esistenziazione delle entità e si manifesti quindi ciò che auspicate ed appaia ai vostri occhi ciò che desiderate".

Si connessero quindi la Volontà, la Scienza, la Parola ed il Potere e si manifestò l'origine del numero e della moltitudine. E quello per la Presenza della Misericordia e l'Effusione del Favore.

C – I CERCHI DELLA INCOMPARABILITÀ E DELLA COMPARABILITÀ



Manoscritto Veliyuddin 1686, f. 23r,
per gentile concessione della Beyazit
Kütüphanesi di Istanbul



Manoscritto Bayazid 3750, f. 189v,
per gentile concessione della Beyazit
Kütüphanesi di Istanbul

D – TABELLA DEI NOMI

Manoscritto Veliyuddīn 1686, f. 24r, per gentile concessione della Beyazıt Kütüphanesi di Istanbul

جدول اسماء الصفات	جدول اسماء الاعمال	جدول اسماء الصفات
المبدي الوكيل الباعث	المبدي الوكيل الباعث	الله الرب الملك
المحيي الواسع الحبيب	المحيي الواسع الحبيب	الغفور الرحيم
المقتل الحافظ الخالق	المقتل الحافظ الخالق	المؤمن المهيمن العزيز
البارئ المصور الوهاب	البارئ المصور الوهاب	المجيد المتكبر العلي
الرازق الفتح القابض	الرازق الفتح القابض	العظيم الظاهر الباطن
الواسط الحافظ الرازق المذل	الواسط الحافظ الرازق المذل	الملك الحليم المجيد
المعز المذل للظلم اللطيف	المعز المذل للظلم اللطيف	المهيمن الواحد الماجد
المهيمن الوالي التواب	المهيمن الوالي التواب	المتقن الاول الاخر
المستطير الحاسط الجامع	المستطير الحاسط الجامع	المتعالى العفي
المغني المانع الصاد	المغني المانع الصاد	المتوكل الوارث
الناصح الهادي	الناصح الهادي	ذو الجلال والارباب
البديع الرشيد	البديع الرشيد	

Manoscritto Bayazid 3750, f. 190v, per gentile concessione della Beyazıt Kütüphanesi di Istanbul

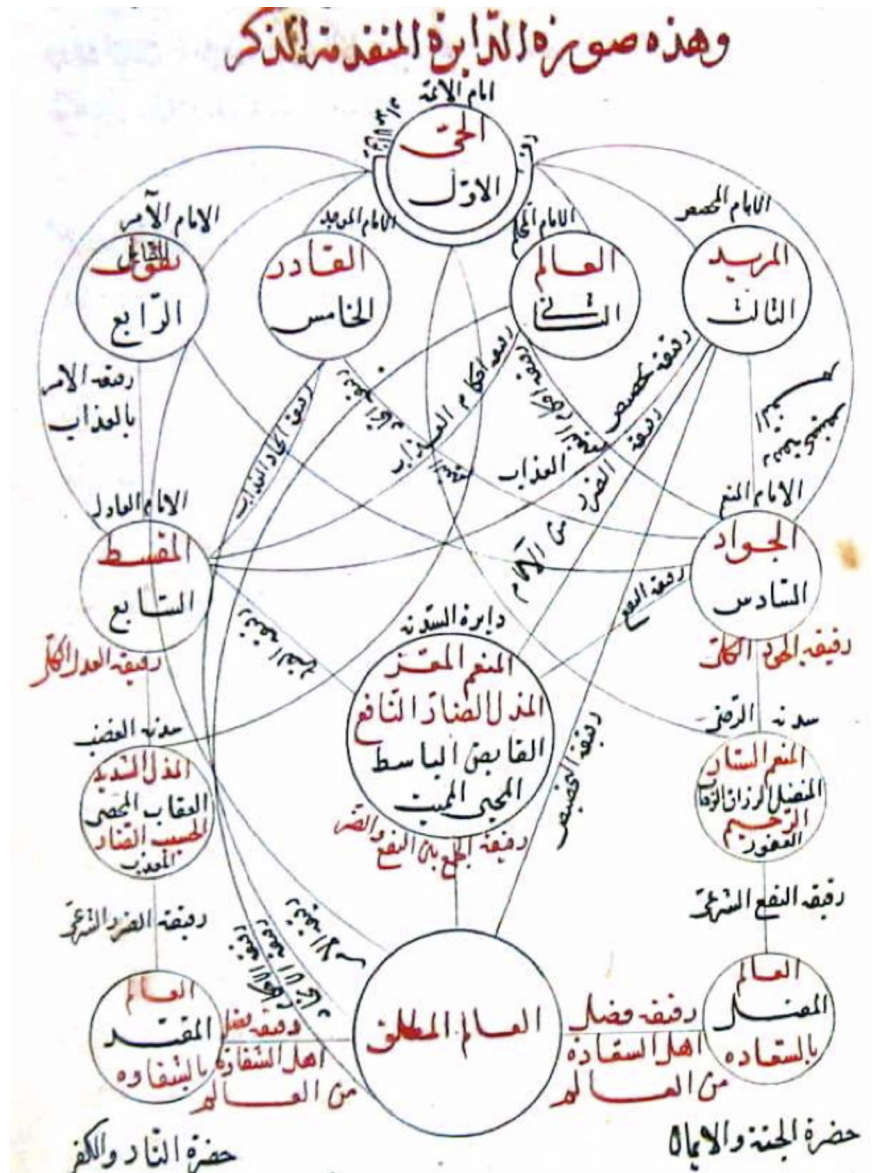
جدول اسماء الصفات	جدول اسماء الاعمال	جدول اسماء الصفات
المبدي الوكيل الباعث المحيي	المبدي الوكيل الباعث المحيي	الله الرب الملك القدوس السلام
المقتل الحافظ الخالق البارئ المصور	المقتل الحافظ الخالق البارئ المصور	المؤمن العزيز الخبير المتكبر
الرازق الفتح القابض	الرازق الفتح القابض	العظيم العظيم الخبير المانع الخبير
الواسط الحافظ الرازق المذل المعز	الواسط الحافظ الرازق المذل المعز	المجيد الخبير المهيمن الواحد
المعز المذل للظلم اللطيف المحيي	المعز المذل للظلم اللطيف المحيي	الماجد القهار الاول الاخر
المهيمن الوالي التواب المستطير	المهيمن الوالي التواب المستطير	المتعالى العفي النور الوارث
المستطير الحاسط الجامع	المستطير الحاسط الجامع	ذو الجلال
المغني المانع الصاد الرشيد	المغني المانع الصاد الرشيد	الرشيد
البديع الرشيد	البديع الرشيد	

In entrambe le tabelle i Nomi corrispondono a quelli del manoscritto Manissa, con l'unica differenza, tra i Nomi dell'Essenza, del Nome *al-wāhid* al posto del Nome *al-wāḡid*. La differente disposizione degli Attributi messi in corrispondenza con i Nomi degli Attributi non è spiegabile con un errore di trascrizione, ma può essere conseguente ad una revisione di Ibn 'Arabī stesso, o, meno verosimilmente, di uno dei suoi compagni più stretti.

E - FIGURA DEL CERCHIO DEL MONDO SECONDO

Manoscritto Veliyuddīn 1686, f. 26r, per gentile concessione della Beyazıt Kütüphanesi di Istanbul

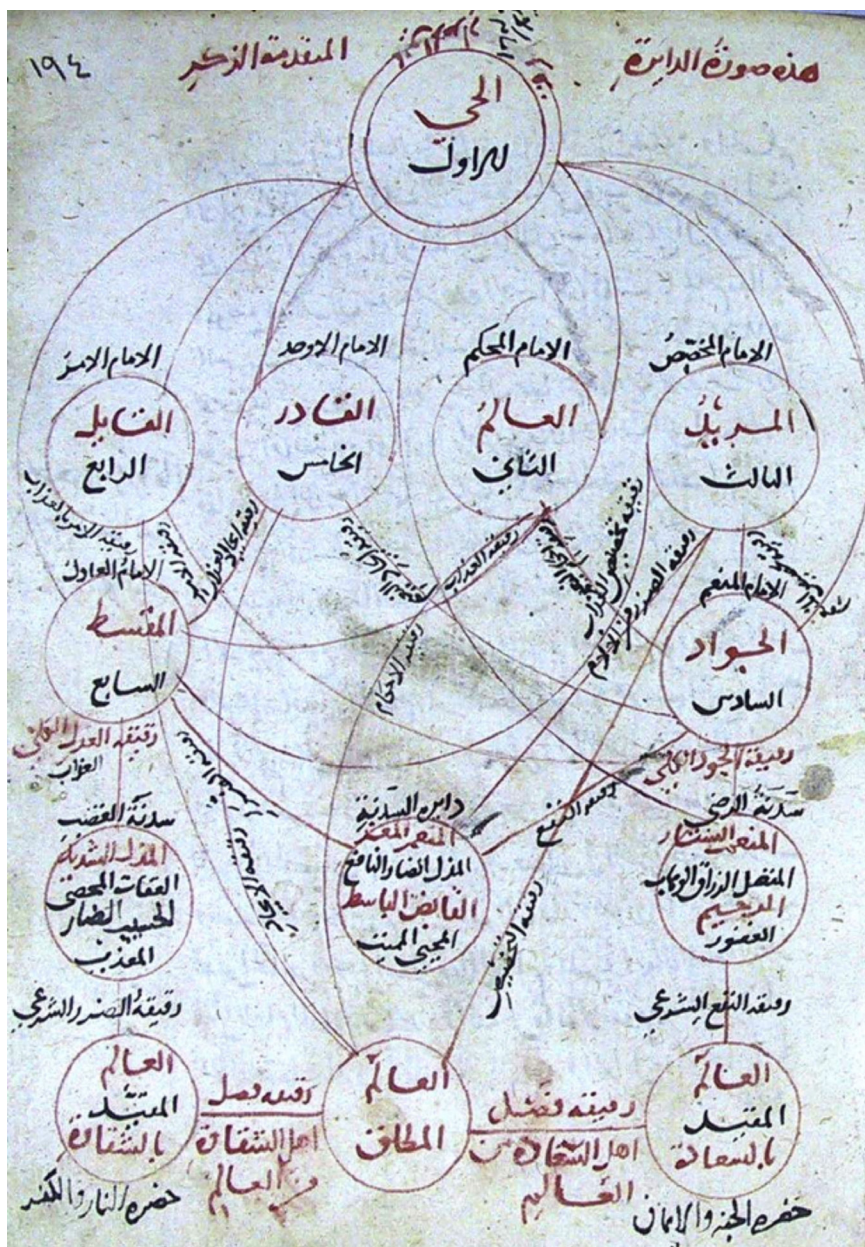
A parte il maggior numero di linee curve e non rette, questa figura si differenzia da quella del manoscritto Manissa per l'assenza delle linee 24 e 25 che congiungono il cerchio 8 rispettivamente con il 9 ed il 10, e per l'aggiunta di due linee che congiungono il primo cerchio rispettivamente con il cerchio 9 e con il cerchio 10. Inoltre il primo cerchio non ha una doppia circonferenza, ma quella esteriore è sostituita dalla scritta *raqā'iq al-īmdād*, le fini realtà dell'estensione.



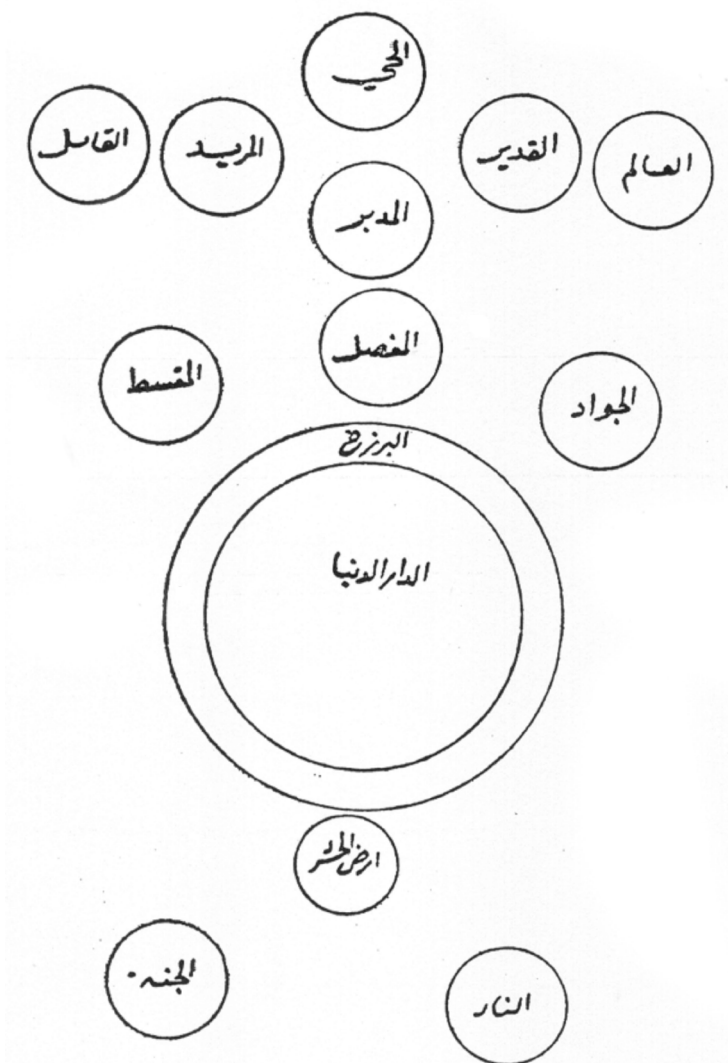
F - FIGURA DEL CERCHIO DEL MONDO SECONDO

Manoscritto Bayazid 3750, f. 194r, per gentile concessione della Beyazıt Kütüphanesi di Istanbul

Rispetto alla figura del manoscritto Veliyuddin manca la linea 15, che congiunge il cerchio 4 al cerchio 7, pur essendovi la scritta che la qualifica, la linea 26, che congiunge il cerchio 8 al cerchio 11, e la linea che congiunge il primo cerchio con il cerchio 10.



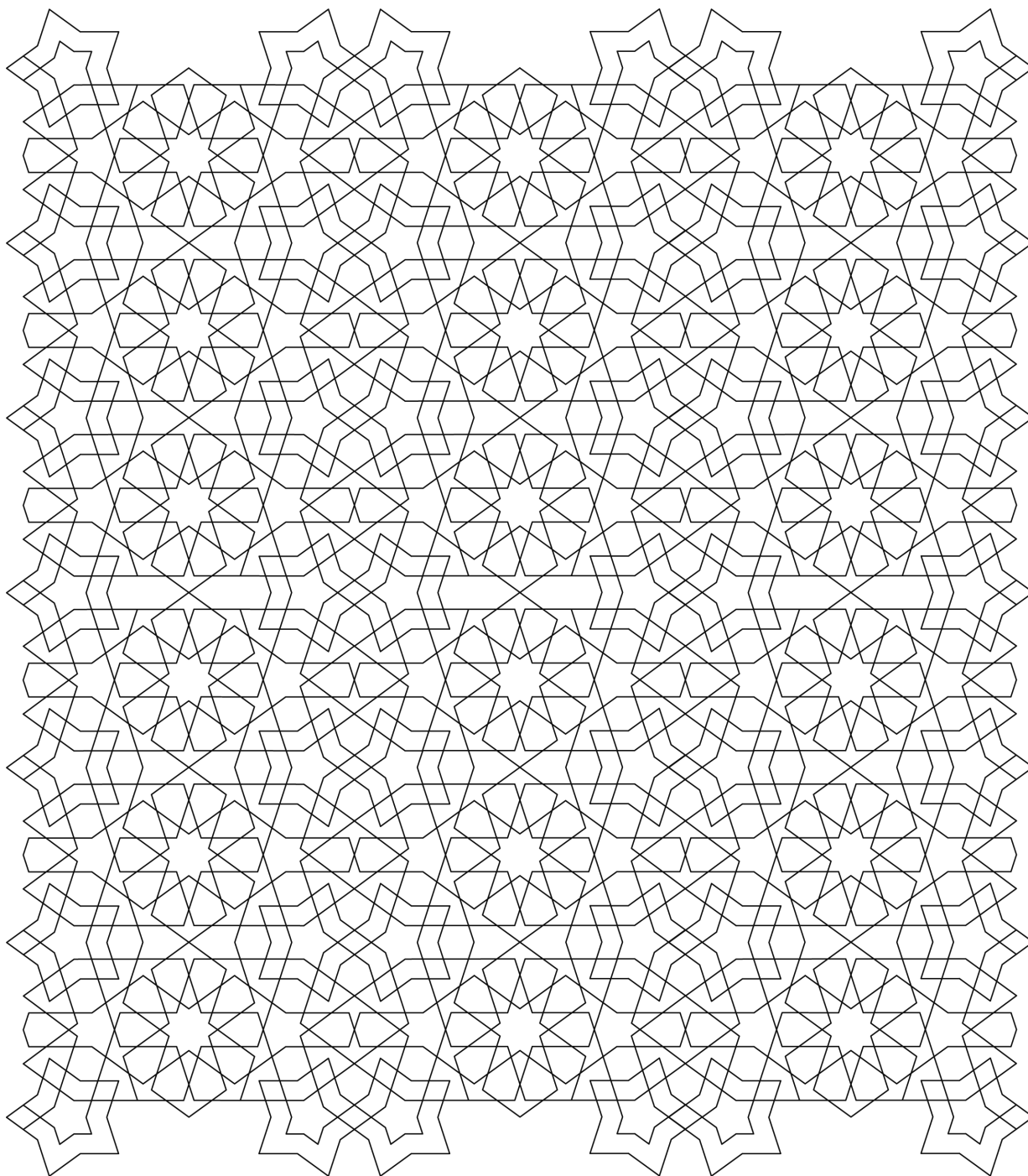
G – FIGURA DELLA “PRESENZA DEI NOMI DIVINI, DI QUESTO MONDO, DELL’AL-DILÀ E DEL *BARZAḤ*” RIPORTATA NEL CAP. 371 [III 427]



Rispetto alla figura del cerchio del Mondo del *Libro della Produzione dei cerchi*, la posizione dei cerchi dei Nomi 2-5 è diversa [da destra a sinistra: il Sapiente, il Potente, il Volente, il Loquente]; inoltre sotto al primo cerchio si trovano i cerchi dei Nomi “il Pianificatore” e “il Ripartitore” [cfr. nota 153]. I cerchi 8-11 sono sostituiti da due cerchi concentrici [all’interno del primo vi è la scritta “la dimora di questo basso mondo (*ad-dār ad-dunyā*)”; in quello esteriore vi è la scritta “il *barzaḥ*”] e da un cerchio più piccolo in cui vi è la scritta “la Terra del raduno (*arḍu-l-ḥaṣr*)”. La posizione dei cerchi 12 e 13 è invertita. Infine mancano tutte le linee e le relative scritte.

⋮

EDIZIONE DEL *KITĀB INŠĀ' AL-DAWĀ'IR*





[118 r]

إنشاء الدوائر الإحاطية على الدقائق
على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق
في الصور المحسوسة والمعقولة والخلائق
وتنزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق

تأليف العبد الآبق المقترف المعترف مسترق الحضرة الإلهية
محمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن العربي الطائي الحاتمي
عفا الله عنه وختم له بالحسنى

رواية عبد الله بدر الحبشي الحراني عنه

[118 v]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

(مقدمة)

الحمد لله الذي خلق الإنسانَ على صورته، وخصّه بسريرته، وجعل المضاهاة والمباهاة مقدمتين لتصحيح نتيجة معرفته؛ فطوّرا يضاھي به حضرة ذاته وصفاته، وطوّرا يضاھي به حضرة مخلوقاته. والصلاة على النبيّ الجامع للمبادئ الأولى، والمقابل حضرة الأزل، النور الساطع الذي ليس له فيء، والمستور خلف حجاب ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ذلك حقيقة الحقائق، والنشء الأوّل المنزه على صورة المخلوقات والخالق: منه من باب الشكل، ومنه من باب الحقيقة، ومنه من باب الاسم والوصف، ومنه من باب الخلاق، محمد ﷺ وعلى آله وشرف وكرم.

أمّا بعد؛ فإنّ الله سبحانه و تعالى لما عرّفني حقائق الأشياء على ما هي عليه في ذواتها، وأطلعني كشفا على حقائق نسبها وإضافاتها، أردتُ أن أدخلها في قالب التشكيل الحسّي ليقرب مأخذها على الصاحب الولي عبد الله بدر الحبشي، وليتضح لمن كلّ بصره عن إدراكها ولم تسبح دراري أفكاره في أفلاكها [119 r] فيتبين له: أين مرتبته في الوجود، وما الشرف الذي تحصّل له حتى خضعت له الملائكة بالسجود، وإذا سجد له الملك الكريم الأخلص فما ظنك بالملأ الأسفل الأنقص؟! ألا ترى خير الحقّ الصدق عنه، حيث قال: ﴿وَسَحَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ فأدخل العالم كلّه أجمع تحت تسخير هذا الإنسان الأرفع.

فما من ملأ أعلى إلا بك مُشْتَغِلٌ، وما من ملأ أدنى إلا يتضرع إليك ويتنهل، فهم بين مستغفر لك ومصلّ عليك، ومَلَكٌ سلام يوصله من الحقّ تعالى إليك. وإذا كان السيّد الحقّ يصلّي عليك فكيف بملائكته؟! وإذا كان ناظرا لك، فما ظنّك بخليفته؟! وما من فاكهة ونعمة عند تناهيها إلا متضرعة لك خاضعة أن تؤدّي لك ما أودع الله تعالى من المنافع فيها؛ فما في الوجود كلّ حقيقة ولا دقيقة إلا ومنك إليها ومنها إليك رقيقة، فعدد الرقائق على عدد الحقائق والدقائق.

فلولا ما صحّ لهذا الإنسان: ﴿أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ﴾ وفُطِرَ على صورة القديم، واستُخرج من قصيره الحوَاءَ لما سكن له وبه تعشّق، ولما صحّ عنه وجود خلق، [119v] ولا كان له الملك الأعلى ولا ظهر بالموقف الأجلّي، ولا عَنَتْ له وجوه الأملاك، ولا دارت بنفسه أجرامُ الأفلاك.

فاشكر الله ثانياً أيّها الإنسان على ما خصّك به الجوادُ الرحمن من كمال هذه النصبية، وأوقفك على معاني حقائق هذه النسبة. فابحث عن وجودك، وأين مرتبتك من معبودك، وميّز بينك وبين عبيدك، فإنّك إن فعلت هذا حُشرت في الاستواء الرحماني والإنبائي. وهذا قد أوضحته لك في هذا الكتاب الذي سمّيته: "إنشاء الدوائر الإحاطية على الدقائق على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق، في الصوَر المحسوسة والمعقولة والخلائق، وتنزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق" فنصبتُ الأشكال وضربتُ الأمثال وبيّنتُ ما هو في الإنسان بما هو إنسان، وما فيه بما هو صاحب إيمان أو إحسان، تقرّياً للفهم وتوصيلاً للعلم، ومن موجد الكون نسأل التأييد والعون.

فصل: (العدم والوجود)

اعلموا - وفقكم الله لطاعته، وجعلكم من الفائزين بمعرفته برحمته - أنه لما كان الغرض في هذا الكتاب: أين مرتبة الإنسان في الوجود، ومنزلته في حضرة [120 r] الوجود، وبروزه في عينه لعينه؟ وهل كان متصفاً بحالٍ قبل كونه؟ احتجنا أن نتكلم على العدم والوجود، ولماذا يرجعان؟ وهل بين الوجود والعدم ما لا يتصف بهما أم لا؟ فجعلتُ هذا الفصل لهذا الأمر ومعرفته. ثم بعد ذلك - إن شاء الله - ننشئ الدوائر والجدول، ونمدّ الرقائق والحبال، ونبرز الأصول والفروع، ونفرّق بين المفروق والمجموع وما يتخلّق به من الأسماء، وأين الأرض في الإنسان والسماء، وكيفيات التجليات وترتيبها على المقامات، كلّ ذلك وأشباهه في أبواب ميوّبة في هذا المجموع، وأشكال منصوبة بصناعة عملية ليقرب على الطالب مأخذ الفوائد والمعاني منها، ويتصوّر المعنى في نفسه صورة متجسدة تسهل عليه العبارة عنها لقوّة حصولها في الخيال، ويحرّض الناظر على استيفاء النظر حتى يقف على كليّة معانيها؛ إذ المعنى إذا دخل في قالب الصورة والشكل تعشّق به الحسّ، وصار له فرجة يتفرّج عليها، ويتنزّه فيها فيؤديه ذلك إلى تحقيق ما نُصب له ذلك الشكل وجُسدت له تلك الصورة، فلهذا [120 v] أدخلناه في التصوير والتشكيل.

فاعلم أنّ الوجود والعدم ليسا بشيء زائد على الموجود والمعدوم، لكن هو نفس الموجود والمعدوم، ولكنّ الوهم يتخيل أنّ الوجود والعدم صفتان راجعتان إلى الموجود والمعدوم، ويتخيلهما كالبيت، والموجود أو المعدوم قد دخل فيه، ولهذا يقول: «قد دخل هذا الشيء في الوجود بعد أن لم يكن»، وإنما المراد بذلك عند المتحدلقين إنما معناه: «أنّ هذا الشيء وُجد في عينه». فالوجود والعدم عبارتان عن إثبات عين

ذلك الشيء أو نفيه. ثم إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الاتصاف بالعدم والوجود معاً، وذلك بالنسبة والإضافة، فيكون زيد الموجود في عينه موجوداً في السوق، معدوماً في الدار.

فلو كان العدم والوجود من الأوصاف التي ترجع إلى الموجود كالسواد والبياض لاستحال وصفه بهما معاً، بل كان إذا كان معدوماً لم يكن موجوداً، كما أنه إذا كان أسود لا يكون أبيض، وقد صح وصفه بالعدم والوجود معاً في زمان واحد، وهذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت [121 r] العين. فإذا صح أنه ليس بصفة قائمة بموصوف، ولا بموصوف معقول وحده دون إضافة، فيثبت أنه من باب الإضافة والنسب مطلقاً، مثل المشرق والمغرب، واليمين والشمال، والأمام والوراء، فلا يختص بهذا الوصف وجود دون وجود.

فإن قيل: كيف يصح أن يكون الشيء معدوماً في عينه يتصف بالوجود في عالم ما أو بنسبة، فيكون موجوداً في عينه معدوماً بنسبة ما؟ فنقول: نعم لكل شيء في الوجود أربع مراتب. إلا الله تعالى، فإن له في الوجود المضاف إلينا ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: وجود الشيء في عينه، وهي المرتبة الثانية بالنظر إلى علم الحق بالحدوث. والمرتبة الثانية: وجوده في العلم وهي المرتبة الأولى بالنظر إلى علم الله تعالى بنا. والمرتبة الثالثة: وجوده في الألفاظ. والمرتبة الرابعة: وجوده في الرقوم. ووجود الله تعالى بالنظر إلى علمنا على هذه المراتب ما عدا مرتبة العلم، هذا هو الإدراك الذي حصل بأيدينا اليوم. ولا أدري إذا وقعت المعاينة البصرية المقررة في الشرع؛ هل يحصل في نفوسنا علم [121 v] إثبات أو مزيد وضوح في جنس العلم الذي بأيدينا اليوم منه في علمنا به سبحانه؟ فإن كان كذلك فليس له إلا ثلاث مراتب، وإن

كان يوجب النظر إثباتاً في الدار الآخرة أو حيث وقعت المعاينة لمن وقعت، فقد نصّفه بالمرتبة الرابعة. فتحقق هذه الإشارة في علمنا بالله تعالى فإنها نافعة في الباب.

ثم هذه المراتب -بالإضافة إلينا كما قدّمناه- يتقدّم وجود العين أو وجود ما يماثل العين أو وجود أجزاء العين مبدّدة غير مجموع بعضها إلى بعض، بالإضافة إلى شكلٍ ما يخترعه العاقل، كلّ هذا لا بد من تقدّمه، أعني واحداً منها، ثم بعد هذا ينضبط في العلم ويُتصوّر في الذهن، هذا بالإضافة إلينا. وبالإضافة إلى الله تعالى إنّما العلم متقدّم من غير زمان بالشيء قبل عينه، فوجود الشيء المحدث في علم الله تعالى قبل وجود الشيء في عينه ومتقدّم عليه.

غير أنّ ثمّ سرّاً سنومى إليه في هذا الفصل -إن شاء الله تعالى- ونبيّن لك؛ أنّ وجود العين متقدّم على وجود العلم بالمرتبة ويساويه في الوجود أزلاً، لا من جهة كونها محدّثة، وهذا في حقّ الحقّ والخلق. وأمّا في حقّ الخلق فسنبيّن لك أنّ إدراك الحقّ [122 r] للموجود في عينه تفصيلاً أنّه قد كانت له حالةٌ ما بالنظر إلى أمرٍ ما لا يتصف فيها بالوجود ولا بالعدم مع عدمه في عينه.

ثم نرجع ونقول: فأما تبين تلك المراتب الأربع المتقدمة، فهي أن نقول: "زيد" باللسان فيُعقل معناه، أو ترقمه في الكاغد "زيد" فيُعقل معناه، أو يظهر في عينه فيُعقل معناه، أو أتخيله في نفسي وهو غير حاضر فيُعقل معناه، وهذا هو الوجود في العلم. فكلّ واحدة من هذه المراتب متّحدة المعنى لم يزد باختلافها معنى في زيد. فكلّ شيء، قديم أو محدّث، لا يخلو من أن يكون في بعض هذه المراتب أو في كلّها.

وإذا تقرر هذا، وثبت أنه الحق، فنقول: إنَّ الإنسان قديم محدث، موجود معدوم.

أمّا قولنا: "قديم" فلائنه موجود في العلم القديم متصوّر فيه أزلاً، وهي من بعض مراتب الوجود المذكورة. وأمّا قولنا: "محدث" فإنَّ شكله وعينه لم يكن، ثمَّ كان. فيخرج من هذا أنّ زيدا موجود في العلم، موجود في الكلام، معدوم في العين أزلاً مثلاً، فقد تُصوّر اتصافه بالوجود والعدم أزلاً. فصحَّ من هذا أنّ الوجود ليس بصفة للموجود.

وإذ قد تقرر هذا، فيبقى لنا أن ننظر بماذا يتعلّق العلم: [122 v] هل بالموجود أو بالمعدوم؟ ولا نعلم ذلك ما لم نعلم: ما هو العلم؟ وإلى ماذا تنقسم المعدومات؟ فنقول أولاً: إنّ العلم عبارة عن حقيقة في النفس تتعلّق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي: هو عليها، أو يكون (عليها) إذا وُجد. فهذه الحقيقة هي العلم. والمعدومات تنقسم أربعة أقسام:

معدوم مفروض لا يصحّ وجوده البتة، كالشريك والولد للإله، والصاحبة له، ودخول الجمل في سمّ الخياط.

ومعدوم يجب وجوده وجوبا ترجيحيا اختياريا لا اضطراريا؛ كشخص من الجنس الواحد، وكنعيم الجنّة للمؤمنين.

ومعدوم يجوز وجوده؛ كعدوبة ماء البحر في البحر، ومرارة الحلوى، وأشباه ذلك.

ومعدوم لا يصحّ وجوده قطعاً اختيارياً، لكن وُجد شخص من جنسه.

وهذا كله - أعني ما يجوز وجوده، وما لا يصح اختياراً - إنما أريد به الشخص الثاني من الجنس فصاعداً.

على أن الحقيقة تثبت الإرادة وتنفي الاختيار، كما تثبت العلم وتنفي التدبير وإن كان ورد في السمع: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ وورد: ﴿وَرُبُّكَ يُخَلِّقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾. ولكن من وقف على سرّ وضع الشريعة؛ عرف موضع هذا [123 r] الخطاب بالتدبير والاختيار. وسأبيته - إن شاء الله تعالى - في كتابي هذا: أنه سبحانه مريدٌ غير مختار، وأنه ما في الوجود ممكن أصلاً، وأنه منحصر في الوجوب والاستحالة، وأنه كل ما ورد في القرآن من قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ﴾، واقتران المشيئة بحرف الامتناع؛ لسبب موجود قديم يستحيل عدمه فيستحيل ضد مسببه. فخرجت المشيئة عن بابها المعقول في العادة إلى بابها المعقول في الحقيقة. فمهما ذكرت، في كتابي هذا، ما يدل على الإمكان أو الاختيار أو التدبير وغير ذلك مما تأباه الحقائق؛ فإتّما أسوقه للتوصيل والتفهم الجاري في العادة. وصاحب الحقيقة يعرف مرتبة الموضوعات، ومعه أتكلم بالحقائق وإياه أخاطب. ومن نزل عن هذه الحقائق فإنه يحمل الكلام على ما استقر في عرف العادة الذي يتخيل فيه أنه حقيقة. فيقبل كل واحد منهما المسألة ولا يرمي بها، لكن من وجهين مختلفين، وبينهما ما بين مفهوميهما. فإذا علمت هذا، فالعلم لا يتعلّق من هذه الأقسام إلا بالثلاثة.

وأما المعدوم الذي لا يصح وجوده البتة، فلا يتعلّق به علم أصلاً؛ لأنه ليس شيئاً يكون. فالعلم إذن لا يتعلّق إلا بوجود، ولا يتعلّق بمعدوم رأساً، إذ عدم المحض لا يُتصوّر تعلّق العلم به [123 v] لأنه ليس على صورة، ولا مقيد بصفة، ولا له حقيقة تنضبط. إلا النفي المحض؛ والنفي المحض لا يحصل منه في النفس شيء؛ إذ لو حصل لكان وجوداً، والعدم من جميع الجهات لا يكون وجوداً أبداً؛ فإنّ الحقائق لا

سبيل إلى قلبها. ألا ترى علمك بنفي الشريك عن الله تعالى، إن تأملت إلى ما تقرّر لك في نفسك، وما انضبط لك في قلبك من نفي الشريك، فما تجد في النفس شيئاً إلا الوجدانية، وهي موجودة، وهي التي ضبطتها النفس؟

وإن آييت قبول هذا، وعسر عليك، فارجع إلى نظرٍ آخر؛ وهو أنّ الشريك معلوم عندك، موجود في عينه في المحدثات، في حقّ زيد، فتلك النسبة التي أضفت بها الشريك إلى زيد موجودة، هي بعينها لم تضيفها إلى الله تعالى. فانظر علمك بالمحال راجعاً إلى العلم بأجزاء متفرقة موجودة، ولولا ذلك ما عقلت نفيها عن الله تعالى.

فمهما تُصوّر لك العلم بعدم ما فليس عندك إلا العلم بوجود ضده، أو بوجود الشرط المصحح لنفيه، أو بأجزاء موجودة في العالم نفيت نسبتها وإضافتها لموجود ما، لحقيقة ذاتية موجودة لذلك الموجود هو عليها علمتها أنت، فنفيت عنه ما منعت [124 r] تلك الحقيقة قبول من اتصف بها لذلك، وأثبتها لآخر لحقيقة أيضاً موجودة يتصف هذا الموجود الذي أثبتتها له بها. فتحقق هذه المسألة فإنها نافعة - إن شاء الله تعالى.

وهذا هو القسم الواحد من أقسام المعدومات. وما عداه فقد جعلناه إمّا وجوباً أو جوازاً أو محالاً اختياراً مع فرض وجود شخص من الجنس. فكلّها راجعة إلى الوجود، وما كان راجعاً إلى الوجود فالعلم يضبطه ويحصّله.

واعلم أنّ الإنسان لولا ما هو على الصورة، لما تعلّق به العلم أزلّاً؛ إذ العلم المتعلّق أزلّاً بالحادث إمّا حصل، ولم يزل حاصلًا، بالصورة الموجودة القديمة التي

خُلِقَ الإنسان عليها. والعالم كلّه بأسره على صورة الإنسان، فهو أيضًا على الصورة التي خُلِقَ الإنسان عليها. فالعلم إنّما يتعلّق بالمعدوم لتعلّقه بمثله الموجود، فافهم.

فإذا تقرّر هذا، فقد يمكن أن يحدس في النفس أن تقول لي: إنّي أريد أن أعلم من أيّ طريق يتعلّق العلم بالمعلوم المعدوم الذي يجوز وجوده؟ فإنّي فهمتُ من كلامك أنّه لا بد من الرؤية، فحينئذ يحصل العلم في زمان الرؤية، أو في تقدير زمانٍ إن كان الرائي لا يجوز عليه الزمان، وإنّما المراد حصول [124 v] العلم عند رؤية المعلوم بالإدراك البصري أو مثل المعلوم أو أجزاء المعلوم. فلتعلم أنّ الأمر كما فهمت وأشرت إليه، كذا هو عندي في حقّ كل عالم سواء، ولا أحاشي من الأفتوام من أحد. غير أنّي سأنبّهك على ما سكّت عنه من الاعتراض أدبًا منك وخوفًا على القلوب العمي الذين لا يعقلون، ولمعرفتك بتفطني لما أوّمتُ إليه رمزًا.

فاعلم أنّه ليس من شرط تعلّق العلم بالمعلوم عند الإدراك أن تكون أشخاص ذلك الجنس موجودة في أعيانها، لكنّ من شرطه أن يكون منها موجود واحد أو أجزاء في موجودات متفرقة، بجمعها يظهر موجود آخر فتعلمه، وما بقي معدومًا فهو مثل له. فعلمك إذن إنّما تعلّق ورؤيتك بذلك الموجود وتلك الحقيقة. وليس سماع الأصوات معرفة أعيانها، وإنّما تُعرف عينها من باب الرؤية، وهكذا كلّ معلوم على مساق ما تقدّم. فما بقي معدومًا فمدركٌ حقيقةً عندك إدراكًا صحيحًا؛ لأنّه مثل، أو أجزاء موجودات لا سبيل إلّا هذا. وضرورة أنّ كلّ عالم أحاطه من غير تخصيص موجود في نفسه وعينه عالم بنفسه مدرك لها، وكلّ معلوم سواء إمّا أن يكون على صورته بكمالها [125 r] فهو مثل له، أو على بعض صورته. فمن هذا الوجه يكون عالما بالمعدومات؛ لأنّه عالم بنفسه، وذلك العلم ينسحب عليها انسحابًا، خذ هذا عمومًا في كلّ موجود ولا تقيّد. غير أنّك يجب عليك التحفظ

من التشبيه، إن دخلت إلى الحضرة الإلهية والتمثيل. فهذا هو إدراك المفصل في
المجمل.

وأما نحن فما أدركنا المجمل إلا من المفصل الحادث الحاصل في الوجود، ثم أدركنا
في ذلك المجمل تفصيلاً مقدراً يمكن أن يكون وأن لا يكون. فنفهم ما أومأنا إليه في
قولنا: «عمومًا في كل موجود ولا تقيّد»؛ فإنه من وجد على صورة شيء، فذلك
الشيء أيضًا على صورته. فبنفس ما يرى نفسه رأى من هو على صورته، وبنفس
ما يعلم نفسه علم من هو على صورته، لا ينقصه من ذلك شيء. فإذا تحصل هذا
في سمعك، ونفت به روح القدس في روعك؛ فألقِ السمع، وأحضِر القلب، وخذ
الذهن، وخلص الفكر لما أذكره لك - إن شاء الله تعالى.

فاعلم أنّ الأشياء على ثلاث مراتب، لا رابع لها، والعلم لا يتعلّق بسواها، وما
عداها فعدم محض لا يُعلم ولا يُجهل ولا هو متعلّق بشيء، فإذا فهمت فنقول:

إنّ هذه الأشياء الثلاثة؛ [125 v] منها ما يتصف بالوجود لذاته، فهو موجود بذاته
في عينه، لا يصحّ أن يكون وجوده عن عدم، بل هو مطلق الوجود لا عن شيء،
فكان يتقدّم عليه ذلك الشيء، بل هو الموجد لجميع الأشياء: خالقها ومقدّرها
ومفصلّها ومدبّرها، وهو الموجود المطلق الذي لا يتقيّد سبحانه، وهو الله الحيّ القيوم
العليم المرید القدير الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

ومنها موجود بالله تعالى، وهو الوجود المقيّد المعبر عنه بالعالم: العرش، والكرسيّ،
والسماوات العلى وما فيها من العالم، والجوّ والأرض وما فيها من الدوابّ
والحشرات والنبات وغير ذلك من العالم؛ فإنه لم يكن موجودًا في عينه، ثمّ كان من
غير أن يكون بينه وبين موجدّه زمان تقدّم به عليه فيتأخّر هذا عنه فيقال فيه:

"بعد" أو "قبل"، هذا محال، وإنما هو متقدم بالوجود كتقدم أمس على اليوم فإنه من غير زمان، لأنه نفس الزمان. فعدم العالم لم يكن في وقت، لكن الوهم يتخيل أن بين وجود الحق ووجود الخلق امتدادًا، وذلك راجع لما عهده في الحسن من التقدم الزماني بين المحدثات وتأخره.

وأما الشيء الثالث؛ [126 r] فما لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، وهو مقارن للأزلي الحقّ أزلًا، فيستحيل عليه أيضًا التقدم الزماني على العالم أو التأخر، كما استحال على الحقّ، وزيادة: لأنه ليس بوجود؛ فإنّ الحدوث والقدم أمر إضافي يوصل إلى العقل حقيقة ما؛ وذلك أنه لو زال العالم لم يُطلق على واجب الوجود: "قديم"، وإن كان الشرع لم يجيء بهذا الاسم، أعني القديم، وإنما جاء باسمه الأوّل والآخر. فإذا زلت أنت لم يُقل: أوّلًا ولا آخرًا؛ إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ليس ثمّ، فلا أوّل ولا آخر، وهكذا «الظاهر والباطن» وأسماء الإضافات كلّها. فيكون: موجود مطلق من غير تقييد بأولية وآخرية. وهذا الشيء الثالث الذي لا يتصف بالوجود ولا بالعدم مثله في نفي الأولية والآخرية بانتفاء العالم كما كان الواجب الوجود سبحانه، وكذلك لا يتصف بالكلّ ولا بالبعض، ولا يقبل الزيادة والنقص.

وأما قولنا فيه: «كما استحال على الحقّ وزيادة» فتلك الزيادة كونه لا موجودًا ولا معدومًا، فلا يقال فيه: «أوّل وآخر».

وكذلك لتعلم أيضًا أنّ هذا الشيء الثالث ليس العالم يتأخر عنه أو يحاذيه بالمكان؛ إذ المكان من العالم. [126 v] وهذا أصل العالم، وأصل الجوهر الفرد، وفلك الحياة، والحقّ المخلوق به، وكلّ ما هو من العالم. وعن هذا الشيء الثالث والموجود

المطلق ظهر العالم. فهذا الشيء هو حقيقة حقائق العالم الكليّة المعقولة في الذهن، الذي يظهر في القديم قديماً وفي المحدث حادثاً.

فإن قلت: إن هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلت: إنه الحق القديم سبحانه صدقت، وإن قلت: إنه ليس العالم ولا الحق تعالى، وإنه معنى زائد صدقت، كل هذا يصح عليه. وهو الكليّ الأعم، الجامع للحدوث والقدم، وهو يتعدّد بتعدّد الموجودات، وينقسم بانقسام المعلومات، وهو لا موجود ولا معدوم، ولا هو العالم وهو العالم، وهو غير ولا هو غير؛ لأنّ المغايرة في الموجودين، والنسبة انضمام شيء إلى شيء آخر، فيكون منه أمر آخر يسمّى صورة ما، فالانضمام نسبة.

فإذا أردنا أن نحدث مثلثاً ضمنا أجزاء انضماماً مخصوصاً، فحدث ثلاثة أركان فقلنا: «هذا مُثلث» وأنواع ذلك من التشكيل والتصوير والألوان والأكوان معلوم في الكليّ الأعم، وهذا ملك وإنسان وعقل وغير ذلك، وهذا مقدار ومكان ووضع وانفعال ما ومنفعل ما. وبانضمام الجزئيات [127 r] التي تحت الأجناس الكليّات بعضها إلى بعض يحدث عالم التفصيل؛ علواً وسفلاً من غير افتراق، إلا ما حصل في الوهم، هذا وجه قولك: «إنّ هذا الشيء هو العالم» وتصدق في ذلك.

وكذلك أيضاً إن قلت: «إنه ليس العالم» صدقت؛ فإنّ العالم قد كان معدوم العين، وهذا على حالته لا يتصف بوجود ولا عدم. لكنّ العلم القديم يتعلّق بما يتضمنه هذا الشيء الثالث المحمل من التفصيل كما قدّمناه قبل، كما يتعلّق علمنا ببعض التفصيلات ويتعلّق بمجملاتها غير مفصّلة، لكن يفصّلها متى شاء. وهذا سرٌّ؛ فإنّ علمنا به كذلك؛ لصحة المضاهاة بيننا وبين الحقّ، ولهذا الإشارة من الإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله: «وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم» إذ لو

كان وادّخره لكان عجزا ينافي القدرة، وبخلاً يناقض الجود. ولهذه العلة قُطع الإمكان. وهذا ليس هو عندي على وجه واحد، وأكمل الوجوه عندي في هذا كونه وجد على الصورة فافهم. ولأنّه أيضاً دليلٌ موصل إلى معرفة الله سبحانه، فلا بد أن يكون مستوفي الأركان، فلو نقص ركن منه لما كان دليلاً ولم تصح معرفة، وقد صحّت، فقد ثبتت دلالاته. قال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ [127 v] رَبَّهُ».

ثمّ نرجع ونقول: هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله، لا يقدر أحد أن يقف على حقيقته عبارةً، لكن نوميّ إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحقّ الذي لا يدخل تحت المثال إلّا من جهة الفعل، لا أنه ينبئ عن حقيقته، فكنا نحيط به علماً، وهذا لا سبيل إليه، وقد قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾.

فنقول: نسبة هذا الشيء الذي لا يُحدّد، ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم إلى العالم، كنسبة الخشبة إلى الكرسي والتابوت والمنبر والمحمل، أو الفضة إلى الأواني والآلات التي تصاغ منها كالمكحلة والقرط والخاتم. فبهذا تعرف تلك الحقيقة. فخذ هذه النسبة، ولا تتخيل النقص فيه، كما تتخيل النقص في الخشبة بانفصال المحبرة عنها. واعلم أنّ الخشبة أيضاً صورة حسّية مخصوصة في العودية، فلا تنظر أبداً إلّا للحقيقة المعقولة الجامعة التي هي العودية، فتجدها لا تنقص ولا تتبعض؛ بل هي في كلّ كرسي ومحبرة على كمالها، من غير نقص ولا زيادة، وإن كان في صورة المحبرة حقائق كثيرة، منها: الحقيقة العودية، والاستطالية، والتربيعية، والكمّية، وغير ذلك [128 r]، وكلّها فيها بكمالها، وكذلك الكرسي والمنبر.

وهذا الشيء الثالث هو هذه الحقائق كلّها بكمالها، فسّمّه إن شئت: "حقيقة الحقائق" أو "الهيولى" أو "المادة الأولى" أو "جنس الأجناس"، وسّم الحقائق التي

يتضمنها هذا الشيء الثالث: "الحقائق الأولى" أو "الأجناس العالية". فهذا الشيء الثالث أزلًا يقارن الواجب الوجود، محاذيًا له من غير وجود عيني؛ فانتفت الجهات والتلقاءات. وحتى لو فرضناه موجودًا ولم نجعله متميزًا، لانتفت عنه التلقاءات والإزاءات. فتحقق هذا الفصل واعلمه.

فصل: (الموجودات وأصنافها)

ولمّا تكلمنا على أقسام المعدومات وتبيّنت مراتبها، أردنا أن نتكلم على الموجودات بأصنافها، وهي على أقسام، منها:

موجود مطلق لا تُعقل ماهيته ولا تجوز عليه الماهية، كما لا تجوز عليه الكيفية، ولا تُعلم له صفة نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى. وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدنا اليوم من صفات السلب مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فعلى ما قدّمناه من أنّ العلم لا يتعلّق إلاّ بموجود، فهنا متعلّق العلم نفي ما لا يجوز عليه [128 v]، ونفي ما لا يجوز عليه ثابت عندنا موجوداً فينا منسوبٌ إلينا، هذا قسم.

ومنها: موجود مجرّد عن المادة، وهي العقول المفارقة الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير، ذوات الرقائق النورية، وهي المعبر عنها بالملائكة؛ وهي لا تتحيز، ولا تختصّ بمكان دون مكان لذاتها، وليس لها شكل تختص به ولا صورة، وإن كانت الصورة التي تظهر فيها متحيزة. وهو سرٌّ شريف عجيب. وبهذه النسبة هي القوى الروحانية النارية المعبر عنها بالجنّ، غير أنّها تحت قهر الطبيعة، فإنّ الحرارة من صفات ذواتها، والملائكة ليست كذلك.

ومنها موجود يقبل التحيز والمكان؛ وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد عند الأشعريين.

ومنها: موجود لا يقبل التحيز بذاته لكن يقبله بالتبعية، ولا يقوم بنفسه لكن يحلّ في غيره، وهي الأعراض: كالسواد والبياض وأشباه ذلك.

ومنها: موجودات التّسب، وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها وبين الأعراض: كالأين، والكيف، والزمان، والعدد، والمقدار، والإضافة، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل. وكلّ واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياء كثيرة [129 r] لا يحتاج إلى ذكرها هنا.

فالأين: كالمكان مثل الفوق والتحت وأشباه ذلك.

والكيف: كالصحة والسقم وسائر الأحوال.

والزمان: كالأمس واليوم وغد والنهار والليل والساعة، وما جاز أن يُسأل عنه بمتى.

والكم: كالمقادير والأوزان وتذريع المساحات وأوزان الشعر والكلام، وغير ذلك مما يدخل تحت كم.

والإضافة: كالأب والابن والمالك.

والوضع: كاللغات والأحكام.

وأن يفعل: كالذبح.

وأن ينفعل: كالموت عند الذبح.

وهذا حصر الموجودات. فالموجودات كلها عشرة: جواهر، وأعراض، وهذه الثمانية المذكورة. وفي الإنسان وحده -من بين سائر ما ذكرناه من الموجودات- هذه الموجودات كلها، وهي في العالم متفرقة.

فإذا نُفخ في الإنسان روح القدس التحق بالموجود المطلق التحاقاً معنوياً مقدّساً، وهو حظه من الألوهية. فلهذا تقرر عندنا أنّ الإنسان له نسختان: نسخة ظاهرة

ونسخة باطنة. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قرّره من الأقسام، ونسخته الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلّي [129 v] على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك.

فإنّ كلّ جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية؛ بل العالم كلّهُ عبْدٌ، والحقّ وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الاتصاف بما يناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتصاف بما يناقض الأوصاف الحادثة العبادية. والإنسان ذو نسبتين كاملتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية، فيقال فيه: "عبْدٌ" من حيث أنّه مكلف، لم يكن ثمّ كان، كالعالم، ويقال فيه: "ربُّ" من حيث أنّه خليفة، ومن حيث الصورة، ومن حيث: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾.

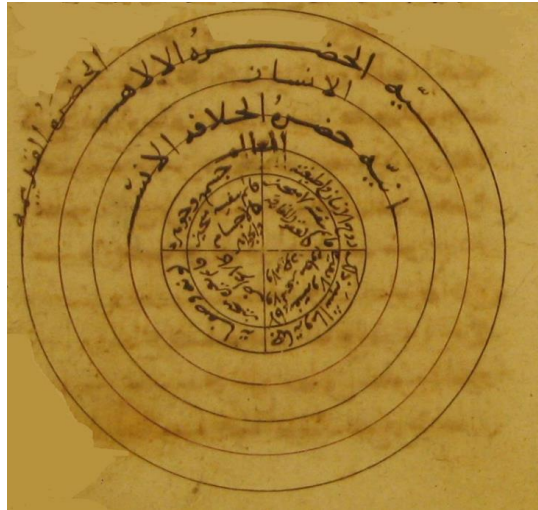
فكأنّه برزخٌ بين العالم والحقّ، وجامعٌ لخلقٍ وحقٍّ، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس، وهذه حقيقته. فله الكمال المطلق في الحدوث والقدم، وللحقّ الكمال المطلق في القدم، ليس له في الحدوث مدخل، تعالى عن ذلك، والعالم له الكمال المطلق في الحدوث، ليس له في القدم مدخل، يخسأ عن ذلك. فصار الإنسان [130 r] جامعاً، لله الحمد على ذلك.

فما أشرفها من حقيقة وما أظهره من موجود، وما أحسنها وما أدنسها أيضاً في الوجود؛ إذ قد كان منها محمد ﷺ وأبو جهل، وموسى عليه السلام وفرعون. فتحقّق: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ واجعله مركز الطائعين المقرّبين، وتحقّق: ﴿أَسْفَلَ

سَافِلِينَ ﴿١٠٠﴾ واجعله مركز الكافرين الجاحدين. فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ﴿١٠١﴾.

وهذه دوائر ما قررناه على التنزيه والتشبيه:

الدائرة البيضاء التي بين الخطين الأسودين المحيطة هي مثال الحضرة الإلهية على التنزيه، ولما كانت محيطة بكل شيء كما قال تعالى: والله ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ ﴿١٠٢﴾ وقال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ ﴿١٠٣﴾



[130 v]

والدائرة البيضاء التي في جوفها اللاصقة بها، التي يشقها الخط المستدير الأصغر، هي دائرة الإنسان. فمن الخط المستدير الأصغر إلى جهة الحضرة الإلهية هو مضاهاة الإنسان الحضرة الإلهية، ومن الخط الأصغر إلى الدائرة الصغرى مضاهاة الإنسان عالم الكون. والفصل الذي وقع فيها على التربع هو لتعدد العوامل على الجملة. والدائرة الصغرى المحيطة بالمركز هي دائرة العالم الذي الإنسان خليفة عليه وتحت تسخير.

⋮

والخطوط الأربعة الخارجة من المركز إلى محيطها (هي) الفصول التي بين العوالم.
فتحقق ذلك المثال تعثر على السر الذي نصبناه له، والله المرشد لا ربّ سواه.

باب الجدول الهيولاني

وهي الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد، وهي الحاوية على جميع الحقائق المعلومة لا الموجودة ولا المعدومة، وفيها الحياة المعقولة التي هي في القديم [131 r] قديمة وفي المحدث حادثة، وفيها العلمية والإرادية. وهذا مثال صورتها أن لو كانت لها صورة، ولكن لما كانت معقولة معلومة عندنا قدرنا على إبرازها في المثال، ولكن مجمّلة.



فتكون نقطة الجوهر عبارة عن كل ذات قائمة بنفسها قديمة أو حادثة. ويكون العَرَض منها عبارة عن كل ذات لا تقوم بنفسها، فيدخل تحتها أجناس الأعراض من كونٍ ولونٍ وغير ذلك، والصفات كالعلوم والقُدَر وغير ذلك.

وكذلك الزمان والمكان وسائر النَّسب على حسب ما تراه - إن شاء الله تعالى

القول في هذه الدائرة.

وفي هذه الدائرة المذكورة: الجوهر، العَرَض، الحال، الزمان، المكان، العدد، الإضافة، الوضع، أن يفعل، أن ينفعل.

اعلم أنّ هذا الجدول الهيولاني هو الحقيقة التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات؛ فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات. فهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتية لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعض ولا زيادة ولا [131 v] نقص.

فوجودها عينُ بروز أعيان الموجودات قديمها وحديثها، ولولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات. فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوف على العلم بها. إذ مَنْ لم يعرفها لم يفرّق بين الموجودات، وقال مثلاً: إنّ القديم والملك والجماد شيء واحد؛ إذ لا يعرف الحقائق، ولا بماذا تتميز الموجودات بعضها من بعض؛ فهي متقدمة في العلم ظاهرة في الموجودات. فإن أُطلق عليها: "تأخّر" فلتأخّر الوجود الشخصي، لا لعينها.

فهي بالنظر إلى ذاتها كئيّة معقولة لا تتصف بالوجود ولا بالعدم؛ فهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات، وما بقي شيء يوجد بعد. ولهذا قال الإمام أبو حامد: «وليس في الإمكان أبدع من هذا العالم إذ لو كان وادّخره لكان بخلاً يناقض الجود وعجزاً ينافي القدرة». ووصفُ الباري تعالى بهذا مُحال؛ فالذي يفضي إليه محال. فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبدٍ لا يتناهى لكان مثلاً لهذا العالم، وأما أنّه يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، [132 r] وإذا لم تصحّ زيادة حقيقة فما في الإمكان أبدع منه، وقد تقرّر هذا في أوّل الكتاب.

باب جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء الحسنی

اعلم - وفقك الله - أنّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده، وكونه قادرًا عالمًا متكلمًا مريدًا حيًا قيومًا سمیعًا بصيرًا. وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات بصفةٍ هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يقال فيه سبحانه: «ما هو؟» إذ لا ماهية له، ولا: «كيف هو؟» إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلق علم العالمين به سبحانه إلا تلويحًا من حيث الوجود، إن حققت النظر، حتى تقع الرؤية - إن شاء الله تعالى - حيث قدرها تعالى لمزيد الكشف والوضوح. فمن جهة أنه «لا إله إلا الله» قلنا: «عرفنا الله»، ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأنّ الجوهر هو الذي لا ينقسم، المتحيز القابل للأعراض قلنا: «لم نعرف».

ولهذا لا تجوز الفكرة في الله تعالى؛ إذ لا تُعقل له حقيقة. فيُخاف على المفكر في ذاته [132 v] من التمثيل والتشبيه؛ فإنه لا ينضبط ولا ينحصر، ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته.

جدول أسماء الذات

الله	الربّ	الملك	القدوس	السلام	المؤمن
المهيمن	العزیز	الجبار	المتكبر	العلي	العظيم
الظاهر	الباطن	الكبير	الجليل	المجيد	الحق
المبين	الواجد	الماجد	الصمد	الأول	الآخر
المتعالی	الغني	النور	الوارث	ذو الجلال	الرقیب

جدول أسماء الصفات

الحَيّ	الشكور	القادر	القوي	المقتدر	القهار
القاهر	الكريم	الرحمن	الغفار	الرحيم	الغفور
الودود	الرؤوف	الحليم	البر	الصبور	العليم
الخبير	المحصي	الحكيم	لشهود	السميع	البصير

[133 r] جدول الصفات السبع

الحياة	الكلام	القدرة	الإرادة	العلم	السمع	البصر
--------	--------	--------	---------	-------	-------	-------

جدول أسماء الأفعال

المبدي	الوكيل	الباعث	المجيب	الواسع	الحسيب
المقيت	الحافظ	الخالق	الباري	المصور	الوهاب
الرزاق	الفتاح	القابض	الباسط	الخافض	الرافع
المذل	المعز	الحكم	العدل	اللطف	المعيد
المحيي	المميت	الوالي	التواب	المنتقم	المقسط
الجامع	المغني	المانع	الضار	النافع	الهادي
		البديع	الرشيد		

وهذه الأسماء الحسنى التي سُمّي بها نفسه توصيلاً إلينا في كتابه العزيز على لسان نبيّه الصادق. فمنها ما يدلّ على ذاته جلّ وتعالى، وقد يدلّ مع ذلك على صفاته

أو أفعاله أو معًا، ولكنّ دلالتها على الذات أظهر. فما كان من الأسماء على هذا النحو جعلناه من أسماء الذات، وإن كان كما ذكرناه يدلّ على بعض الصفات أو الأفعال أو عليهما معًا. وهكذا فعلنا في أسماء الصفات وفي أسماء الأفعال [133 v] من جهة الأظهر، إلا أنّه ليس لها مدخل في غير جدولها الذي جعلناه لها؛ كالربّ مثلاً، فإنّ معناه: "الثابت" فهو للذات، ومعناه: "المصلح" فهو من أسماء الأفعال، وهو بمعنى "المالك" فهو من أسماء الصفات.

واعلم أنّ هذه الأسماء التي جعلناها في هذا الجدول، ما قصّدتنا بها حصراً الأسماء، ولا أنّه ليس ثمّ غيرها، إنما سقناها بهذا الترتيب تنبيهاً على ما سنذكره -إن شاء الله تعالى-. فمتى رأيتَ اسمًا من أسمائه الحسنی فألحقه بالأظهر فيه واكتبه في جدول، إذ الأسماء كثيرة جدًّا من طريق الاختلاف الذي حصل فيها، وإنما جعلنا هذا فتح باب لك إلى ما يصحّ عندك من الأسماء.

وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لها أن يتخلق العبد بهذه الأسماء حتى يرجع عنده منها حقائق يُدعى بها وينتسب إليها من أولها إلى آخرها. قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ثمّ وصف لنا من خلقه، فقال تعالى: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

فإذا عرفت ما أردنا بهذا الجدول ورّبّناه، علمت المتخلّق به، إذا رأيتَ عليه في وقتٍ ما اسمًا من الأسماء نَسَبْتُهُ إلى ذلك الاسم [134 r] وإلى تلك الحضرة في ذلك الوقت، فتقول: «فلان الآن في حضرة الأفعال» إن كان من أسماء الأفعال، أو في حضرة الصفة الفلانية، أو في حضرة الذات، كيف شئت، على حسب حضرة ذلك الاسم. فإن كان الاسم فيه معاني الثلاث الحضرات فتتظر إلى ما غلب عليه من

تلك المعاني، فتنسب إليه وتلحقه بتلك الحضرة في الحال، وإن كان من جهة المقام فوقها، ولكن تحكم عليه بما هو في الحال. غير أنّ المكمل منّا لا يحجبه ذلك في حقّ هذا الشخص إذا كان أعلى من حاله، فإنّه لا يخفى عليه من ينزل لذلك الاسم على ما يعطيه الوقت ممّن سلطانه ذلك الاسم وحاكم عليه، وبهذا يفرّق بينهما الكامل منّا. ومن دون هذا إنما يحكم عليه في الحال بذلك الاسم، لا يعرف غير ذلك، فهذا فائدة هذا الجدول.

وبدأنا به في الموجودات؛ إذ هو الأول الذي لا أولية له، والأشياء كلّها معدومة، ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهولاني ومعه، لما كان مقارنا له في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها، لكنها معلومة له سبحانه، يعلمها بحقيقة [134 v] من حقائقها؛ فهو يعلمها بما لا غيرها، إذ هي الشاملة للكلّ، وكان الحقّ أزلاً لها ظاهراً وهي له باطن إذ هي صفة للعلم وليس العلم بشيء غيرها ولا هي العلم، فإنّ العلم منها من باب العالمية، وليست منه لكنّها ظهرت فيه من باب الحقيقة. ولهذا جعلنا وجود الحقّ يقابل ما يأتي بعد هذا من أكبر العوالم وجداوله، وسقناه بالأسماء لأنّ مستند الأفعال إليها ولأنّ الذات لا سبيل إلى تصويرها في الذهن، ولا بد أن يحصل في النفس أمر يُستند إليه، فليكن الأسماء، فلم يكن بدّ من ذكرها.

فهذا الجدول من باب الجوهر المذكور في الهولوى لا من غيره؛ إذ الجوهر عبارة عن الأصل، وأصل الأشياء كلها وجود الحقّ تعالى؛ إذ لو لم يكن هذا الأصل الإلهي موجوداً وهذه المادة الهولانية معقولة لما صحّ هذا الفرع المحدث الكائن بعد أن لم يكن، ولما تُصوّر. فتحقق ترشد - إن شاء الله تعالى - وهو المستعان.

باب سبب بدءِ العالم ونشئه [135 r]

اعلم - وفقك الله وسددك - أنه لما نظرنا العالم على ما هو عليه، وعرفنا حقيقته وموردّه ومصدره، ونظرنا ما ظهر فيه من الحضرة الإلهية بعد ما فصلناه تفصيلاً، فوجدنا الذات الإلهية منزّهة عن أن يكون لها بعالم الكون والخلق والأمر مناسبة أو تعلق بنوع ما من الأنواع؛ لأنّ الحقيقة تأبى ذلك، فنظرنا: ما الحاكم والمؤثر في هذا العالم؟ فوجدنا الأسماء الحسنى ظهرت في العالم كلّه ظهوراً لا خفاء به كلياً، وحصلت فيه بآثارها وأحكامها، لا بذواتها لكن بأمثالها، لا بحقائقها لكن برقائقها.

فأبقينا الذات المقدّسة على تقديسها وتنزيهها، ونظرنا إلى الأسماء فوجدناها كثيرة، فقلنا: الكثرة جمعٌ، ولا بد من أئمة متقدّمة في هذه الكثرة، فلتكن الأئمة هي المتسلطة على العالم، وما بقي من عدد الأسماء (فالتبعية) إذ الأئمة الجامعون لحقائقها.

فالإمام المقدّم الجامع اسمه "الله" فهو الجامع لمعاني الأسماء كلّها، وهو دليل الذات، فنزّهناه كما نزّهنا الذات. وأيضاً فإنّه من حيث ما وضع جامع الأسماء. فإن أخذناه لكون ما من الأكوان؛ [135 v] ما نأخذه من حيث ما وُضع، وإمّا نأخذه من جهة حقيقة ما من حقائقه التي هو مهيمن عليها، ولتلك الحقيقة اسم يدلّ عليها من غير اسمه "الله". فلنأخذها من جهة ذلك الاسم الذي لا يحتمل غيرها، ونُبرز الكون منها، ونترك اسمه "الله" تعالى على منزلته من التقديس. فإذا تقرّر هذا، وخرج الاسم الجامع عن التعلق بالكون وبقي على مرتبته حتى لا تبقى حقيقة إلا برزت؛ فحينئذ يظهر سلطان ذاته كلياً.

فلنرجع إلى الأئمة الذين هم من جملة حقائقه، ونقول: إنّ أئمة الأسماء كلّها عقلاً وشرعاً سبعة، ليس غيرها، وما بقي من الأسماء فتبع لهؤلاء. فهو الحيّ، العليم، المرید، القائل، القادر، الجواد، المقسّط.

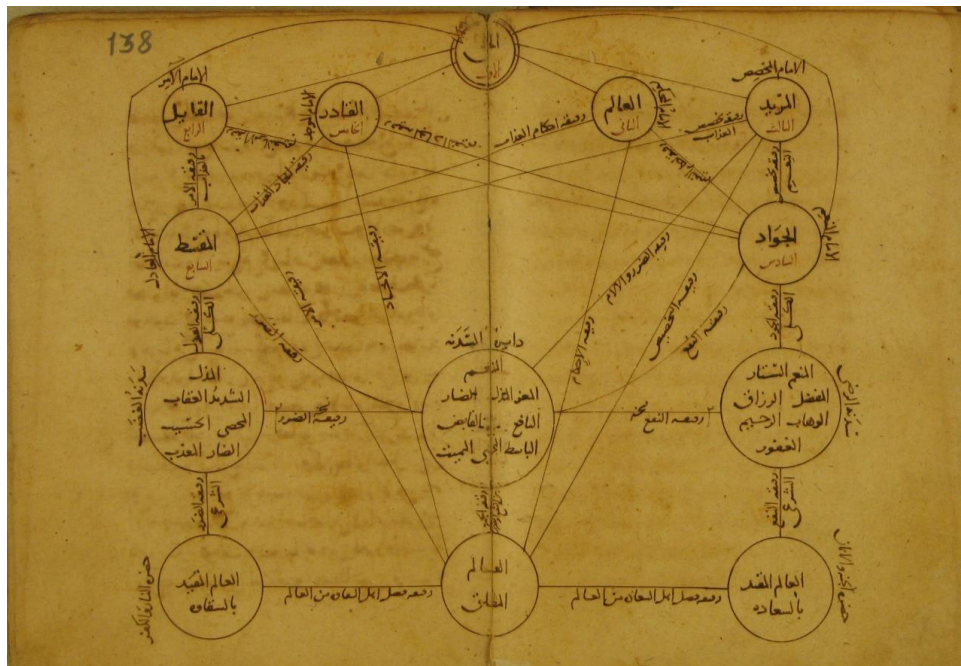
فالحيّ إمام الأئمة ومقدّمهم، والمقسّط آخر الأئمة، والقائل أدخله الشرع في الأئمة خاصة، وقبّله المقام وسرّ به، وما بقي فالروح العقلي اقتضاه إماماً. وانفرد الروح القدسي بالقائل خاصة، وله مدخل في المقسّط من جهة ما وفي اسمه الجواد لا غير. فاسمه الجواد يعمّ كلّ اسم رحمني يعطي سرّاً ونعمةً فهو المهيمن على هذا القبيل من الأسماء، والمقسّط يعمّ كلّ اسم غصبيّ يعطي ضرّاً [136 r] ونقمةً فهو المهيمن على هذا القبيل من الأسماء. وليس في العالم إلا هؤلاء الأئمة وهذان القبيلان من الأسماء لا غير. ولولا ظهور الأحكام الشرعية ما احتجنا إلى الاسم المقسّط احتياجاً ضرورياً، فالعقاب والوعيد اضطرّنا إلى إمامة الاسم المقسّط. وليس إيلام البهائم وما في ضمن ذلك من حكم اسمه المقسّط، ولكن من حكم اسمه المرید، وهو من الأئمة المقدّمين.

فتحقّق الشكل إذا رسمناه لك ليثبت في خيالك، فإني سأقيم لك دائرة العالم من غير نظر إلى شريعة وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة، وسأقيم لك دائرة السعادة من العالم ودائرة الشقاوة وما يحكم فيه من هؤلاء الأئمة. فانظر امتداد الرقائق من حضرات الأئمة إلى العالم ومراتب الأئمة: الأول فالأوّل، الأعلى فالأعلى. وسأقيم لك القبيلين من الأسماء بين دوائر العالم وحضرات الأئمة، وأجعل لهم ثلاث دوائر: دائرة تضم القبيلين في مقابلة دائرة العالم الكبرى المطلقة، ودائرتان في مقابلة عالم السعادة وعالم الشقاوة؛ فتميّز القبيلين. فانظرها وتحققها حتى تحصّلها في خيالك.

وسأجعل الرقائق من الأئمة تمتد إلى السدنة من الأسماء، [136 v] ومن السدنة إلى العوالم. وقد تمتد الرقيقة من بعض الأئمة إلى بعضهم، وحينئذ تنزل وتتصل بالعالم لوقوف بعض الأئمة على بعض، وأكتبُ على الرقائق أثرها حتى تعقل. فألقِ بالك، واشحد فؤادك، واشكر الله الذي سخرني لك حتى علمت من الوود ما غاب عنه أكثر الخلق بأقرب محاولة وأصح مثال، وذلك بمنّ الله وبمّنه وقدرته، وهذه صورة الدائرة المقدّمة الذكر.

[137 r] [صفحة خاوية].

[138 r] و [137 v]



[138 v]

فاعلم أنّ سبب نشء العالم، على ما اقتضاه الكشف المثالي والحكم الإلهي، ما ذكرناه في كتاب "عنقاء مغرب" في باب "محاضرة أزلية على نشأة أبدية"، وسأذكر منه في هذا الكتاب ما يُحتاج إليه في هذا الموضوع. وذلك أنّ السدنة من هذه الأسماء لما كانت بأيديهم مقاليد السماوات والأرض، ولا سماوات ولا أرض، بقي كلُّ سادن بمقلاده ولا يجد ما يفتح! فقالوا: يا للعجب؛ حُزَنَ بمفاتيح مخازن، لا نعرف مخزناً موجوداً؛ فما نصنع بهذه المقاليد؟ فأجمعوا أمرهم وقالوا: لا بدّ لنا من أئمتنا السبعة الذين أعطونا هذه المقاليد، ولم يُعرفونا المخازنَ التي نكون عليها.

فقاموا على أبواب الأئمة: على باب الإمام المخصّص، والإمام المنعم، والإمام المقسط، فأخبروهم الأمر. فقالوا: صدقتم؛ الخبرُ عندنا وسنعيّنها لكم - إن شاء الله تعالى -، ولكن تعالوا نصل إلى مَنْ بقي من الأئمة، ونجتمع على باب حضرة الإمام الإلهي إمام الأئمة. فاجتمع الكلّ وهم بالإضافة إلى الإمام المعروف بالله سدنة.

فوقف الجميع ببابه، فبرز لهم وقال: ما الذي جاء بكم؟ فذكروا له الأمر، وأنهم طالِبون وجود [139] السماوات والأرض، حتى يضعوا كلّ مقلاد على بابه. فقال: أين الإمام المخصّص؟ فبادر إليه المرید فقال له: أليس الخبر عندك وعند العليم؟ قال له: نعم. قال: فإن كان؛ فأرخ هؤلاء مما هم فيه من تعلق خاطر وشغل البال. فقال العليم والمرید: أيها الإمام الأكمل؛ قل للإمام القادر يساعدا، والقائل؛ فإنّه لا نقوم به بأنفسنا إلا أربعتنا. فنادى الله تعالى القادرَ والقائلَ وقال لهما: أعينا أخويكما فيما هما بسبيله. فقالا: نعم.

فدخلوا حضرة الجود، وقالوا للجواد: عزمنا على إيجاد الأكوان وعالم الحدثان، وإخراجهم من العدم إلى الوجود، وهذا من حضرتك حضرة الجود، فادفع لنا من الجود ما نبرزهم به!. فدفعت لهم الجود المطلق.

فخرجوا به من عنده، وتعلقوا بالعالم؛ فأبرزوه على غاية الإحكام والإتقان، فلم يبق في الإمكان أبدع منه؛ فإنه صدر عن الجود المطلق، ولو بقي أبدع منه لكان الجواد قد بخل بما لم يُعطِ وأبقاه عنده من الكمال، ولم يصحّ عليه إطلاق اسم الجواد إذ وفيه شيء من البخل. فليس اسم الجواد عليه فيما أعطى بأولى [139 v] من اسم البخيل عليه فيما أمسك، وبطلت الحقائق، وقد ثبت أنّ اسم البخيل عليه محال. فكونه إن أبقى عنده ما هو أكمل مُحال.

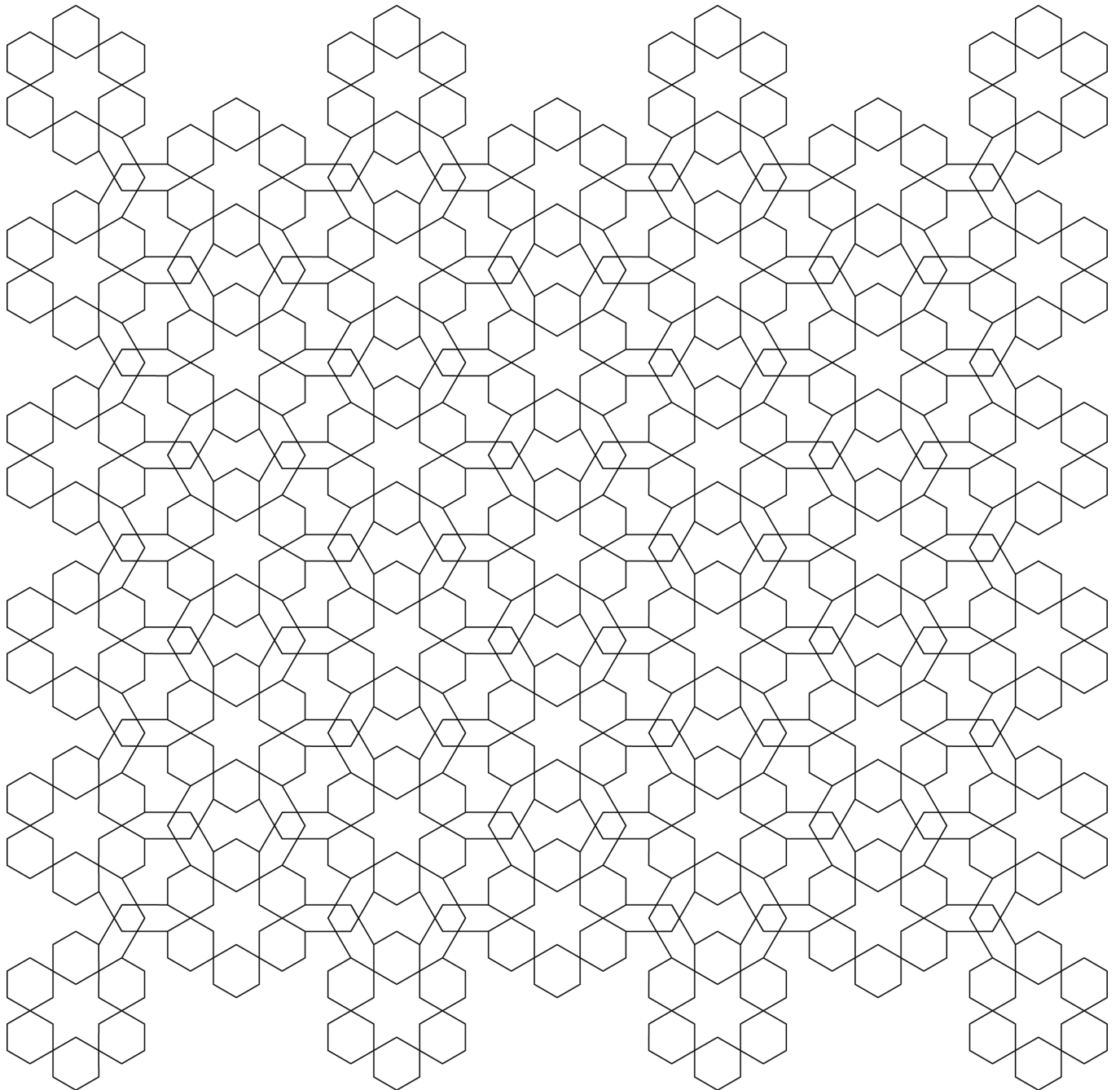
فهذا أصلُ نشءِ العالم وسببُه. وما ظهر الإمام المقسط إلا بعد نزول الشرائع.

فباهت الأسماء بمقاليدها، وعلمت حقيقة ما كان عندنا وما هي عليه بوجود الأكوان. فتحقق هذا الفصل المختصر العجيب فإنه نافع في الباب والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وسلم تسليمًا كثيرًا.

.....

**COMPARARAZIONE DEI MANOSCRITTI DEL
*KITĀB INŠĀ' AL-DAWĀ'IR***



Edizione di Nyberg	Manisa 1183	Veliyuddin 1686	Bayazid 3750	University A4408
3.3 <i>al-muḍāhā wa-l-mubāhā</i>	<i>al-muḍāhā wa-l-mubāhā</i>	<i>al-muḍāhāt wa-l-mubāhāt</i>	<i>al-muḍāhā wa-l-mubāhā</i>	manca
4.4 <i>min ayna</i>	<i>ayna</i>	<i>ayna</i>	<i>ayna</i>	manca
4.17-5.1 <i>ustuḥriḡa man quṣayrā-hu l- ḥaqq</i>	<i>ustuḥriḡa min quṣayrā-hu l-ḥawwā'</i>	<i>ustuḥriḡa man quṣarā-hu l-ḥaqq</i>	<i>ustuḥriḡa man quṣarā-hu l-ḥaqq</i>	manca
5.2 <i>lā dāna la-hu l-malā'</i>	<i>lā kāna la-hu l-mulk</i>	<i>lā kāna la-hu l-mulk</i>	<i>lā kāna la-hu l-mulk</i>	manca
5.8 <i>al-iḥāṭiyya</i>	<i>al-iḥāṭiyya 'alā d-daqa'iq</i>	<i>al-iḥāṭiyya 'alā d-daqa'iq</i>	<i>al-iḥāṭiyya 'alā d-daqa'iq</i>	manca
5.16 <i>min gaybi-hi bi 'ayni-hi</i>	<i>fī 'ayni-hi li-'ayni-hi</i>	<i>fī 'ayni-hi bi-'ayni-hi</i>	<i>fī 'ayni-hi bi-'ayni-hi</i>	manca
6.5 <i>mā yataḥallaqu bi-hi mā</i>	<i>mā yataḥallaqu bi-hi</i>	<i>mā yataḥallaqu bi-hā</i>	<i>mā yataḥallaqu bi-hā</i>	manca
6.6 <i>min al-insān</i>	<i>fī l-insān</i>	<i>fī l-insān</i>	<i>fī l-insān</i>	manca
6.14 <i>li-hādā mā adḥalnā-hu</i>	<i>li-hādā adḥalnā-hu</i>	<i>li-hādā mā adḥalnā-hu</i>	<i>li-hādā adḥalnā-hu</i>	manca
6.17 <i>yataḥayyalu-humā</i>	<i>yataḥayyalu-humā</i>	<i>yataḥayyalu-hu</i>	<i>yataḥayyalu-humā</i>	manca
6.18 <i>qad daḥalā</i>	<i>qad daḥala</i>	<i>qad daḥala</i>	<i>qad daḥala</i>	manca
7.3 <i>'ayn aš-šay'</i>	<i>'ayn dālīka aš-šay'</i>	<i>'ayn aš-šay'</i>	<i>'ayn aš-šay'</i>	manca
7.10 <i>hādā</i>	<i>wa-hādā</i>	<i>wa-hādā</i>	<i>wa-hādā</i>	manca
7.11 <i>bi-mawṣūf maḥsūs</i>	<i>bi-mawṣūf</i>	<i>bi-mawṣūf</i>	<i>bi-mawṣūf</i>	manca
7.13 <i>yuḥaṣṣu</i>	<i>yaḥtaṣṣu</i>	<i>yuḥaṣṣu</i>	<i>yuḥaṣṣu</i>	manca
7.15 <i>bi-nisbat^m mā</i>	<i>bi-nisbat^m</i>	<i>bi-nisbat^m mā</i>	<i>bi-nisbat^m mā</i>	manca
7.17 <i>al-wuḡūd al-muḍāf</i>	<i>al-wuḡūd al-muḍāf ilay-nā</i>	<i>al-wuḡūd al-muḍāf ilay-nā</i>	<i>al-wuḡūd al-muḍāf ilay-nā</i>	manca
8.9 <i>qaddamnā bi-taqaddum</i>	<i>qaddamnā-hu yataqaddamu</i>	<i>qaddamnā bi-taqaddum</i>	<i>qaddamnā-hu yataqaddamu</i>	manca
8.17 <i>yataqaddamu</i>	<i>mutaqaddim</i>	<i>mutaqaddim</i>	<i>mutaqaddim</i>	manca
8.18 <i>fī ḥaqqi l-ḥaqq</i>	<i>fī ḥaqqi l-ḥaqq wa-l-ḥalq</i>	<i>fī ḥaqqi l-ḥaqq wa-l-ḥalq</i>	<i>fī ḥaqqi l-ḥaqq</i>	manca
9.3 <i>tabyīn</i>	<i>tabayyun</i>	<i>bi-tabyīn</i>	<i>tabyīn</i>	manca
9.4 <i>na'qilu</i>	<i>yu'qalu</i>	nessun punto diacritici	nessun punto diacritici	manca
9.5 <i>nataḥayyalu-hu</i>	<i>ataḥayyalu-hu</i>	<i>nataḥayyalu-hu</i>	<i>nataḥayyalu-hu</i>	manca
10.10 <i>wuḡūd</i>	<i>wuḡūda</i>	<i>wuḡūda</i>	<i>wuḡūd</i>	manca
11.1 <i>mašī'ati-hi</i>	<i>musabbabi-hi</i>	<i>mašī'ati-hi</i>	<i>mašī'ati-hi</i>	manca
11.5 <i>fī l-ḥaqā'iq</i>	<i>bi-l-ḥaqā'iq</i>	<i>bi-l-ḥaqā'iq</i>	<i>bi-l-ḥaqā'iq</i>	manca
11.17 <i>mā taqaddara</i>	<i>mā taqarrara</i>	<i>mā taqaddara</i>	<i>mā yuqarraru</i>	manca

12.11 <i>qubūla mā</i>	<i>qubūla man</i>	<i>qubūla man</i>	<i>qubūla mā</i>	manca
13.6 <i>taḥdisu</i>	<i>yaḥdisu</i>	<i>yaḥdisu</i>	<i>taḥdisu</i>	manca
13.15 <i>tatafaṭṭanu</i>	<i>bi-tafaṭṭunī</i>	<i>bi-tafaṭṭunī</i>	<i>bi-tafaṭṭunī</i>	manca
14.2 <i>ṣarṭi-hā</i>	<i>ṣarṭi-hi</i>	<i>ṣarṭi-hā</i>	<i>ṣarṭi-hā</i>	manca
14.11 <i>bi-l-ma lūmāt</i>	<i>bi-l-ma lūmāt</i>	<i>bi-l-ma lūmāt</i>	<i>bi-l-ma lūmāt</i>	manca
15.12 <i>ṣay'</i>	<i>aṣ-ṣay'</i>	<i>aṣ-ṣay'</i>	<i>aṣ-ṣay'</i>	manca
16.1 <i>yataqaddamu</i>	<i>taqaddama</i>	<i>yataqaddamu</i>	<i>yataqaddamu</i>	manca
16.6 <i>wa-t-ta' aḥḥur</i>	<i>aw at-ta' aḥḥur</i>	<i>wa-t-ta' aḥḥur</i>	<i>wa-ta' aḥḥuru-hu</i>	manca
16.15 <i>mawḡūd^m muṭlaq^m</i>	<i>mawḡūd muṭlaq</i>	<i>mawḡūd muṭlaq</i>	<i>mawḡūd muṭlaq</i>	manca
17.5 <i>ulḥiqa al-maḥlūq</i>	<i>al-ḥaqq al-maḥlūq</i>	<i>al-ḥaqq al-maḥlūq</i>	<i>al-ḥaqq al-maḥlūq</i>	manca
17.6 <i>wa-kullu mā hiya 'ālam min al-mawḡūd al-muṭlaq</i>	<i>wa-kullu mā huwa min al-'ālam</i>	<i>wa-kullu mā huwa min al-'ālam</i>	<i>wa-kullu mā huwa min al-'ālam wa-l-mawḡūd al-muṭlaq</i>	manca
17.7 <i>aṣ-ṣay' at-tālīt</i>	<i>aṣ-ṣay' at-tālīt wa-l-mawḡūd al-muṭlaq</i>	<i>aṣ-ṣay' at-tālīt</i>	<i>aṣ-ṣay' at-tālīt</i>	manca
17.12 <i>wa-lā yanqasimu bi-inqisām al-mawḡūdāt</i>	-----	-----	-----	manca
18.19 <i>ʿibārata-hu</i>	<i>ʿibāran</i>	<i>ʿibāran</i>	<i>ʿibāran</i>	manca
19.8 <i>ṣūra maḥsūsa</i>	<i>ṣūra ḥissiyya maḥsūsa</i>	<i>ṣūra maḥsūsa</i>	<i>ṣūra maḥsūsa</i>	manca
19.17 <i>lā yufāriqu</i>	<i>yufārinu</i>	<i>yufārinu</i>	<i>lā yufāriqu</i>	manca
20.2 <i>wa-aṣnāfi-hā</i>	<i>bi-aṣnāfi-hā</i>	<i>wa-aṣnāfi-hā</i>	<i>wa-aṣnāfi-hā</i>	manca
20.2 <i>wuḡūd</i>	<i>mawḡūd</i>	<i>wuḡūd</i>	<i>wuḡūd</i>	manca
20.4 <i>yu lamu</i>	<i>tu lamu</i>	<i>tu lamu</i>	senza vocalizzare	manca
20.13 <i>laṭīf</i>	<i>ʿaḡīb</i>	-----	<i>ʿaḡīb</i>	manca
21.10 <i>aḥṣaru</i>	<i>ḥaṣr</i>	<i>ḥaṣr</i>	<i>ḥaṣr</i>	manca
21.11 <i>fī l-insān</i>	<i>wa-fī l-insān</i>	<i>wa-fī l-insān</i>	<i>fī l-insān</i>	manca
21.12 <i>tuḡma 'u</i>	-----	-----	<i>taḡmi 'u</i>	manca
21.15 <i>nushatān</i>	<i>la-hu nushatān</i>	<i>nushatān</i>	<i>la-hu nushatān</i>	manca
21.16 <i>fā-n-nusha</i>	<i>fā-n-nushatu-hu</i>	<i>fā-n-nusha</i>	<i>fā-n-nushatu-hu</i>	manca
21.16 <i>qaddarnā</i>	<i>qarrarnā-hu</i>	<i>qarrarnā-hu</i>	<i>qaddarnā</i>	manca
22.7 <i>wa-lam yakun</i>	<i>lam yakun</i>	<i>wa-lam yakun</i>	<i>wa-lam yakun</i>	manca
24.2 <i>qāl Allāh</i>	<i>kamā qāl Allāh</i>	<i>kamā qāl Allāh</i>	<i>kamā qāl Allāh</i>	manca

24.14 <i>al-mawǧūda wa-l-ma'dūma wa-lā l-ma'dūma</i>	<i>lā al-mawǧūda wa-lā l-ma'dūma</i>	<i>al-mawǧūda wa-l-ma'dūma wa-lā l-ma'dūma</i>	<i>lā al-mawǧūda wa-lā l-ma'dūma</i>	manca
25.5 <i>fī hādīhi d-dā'ira wa-hiya hādīhi ad-dā'ira al-madkūra</i>	<i>al-qawl fī hādīhi d-dā'ira – wa fī hādīhi d-dā'ira al-madkūra: al-ǧawhar, al-'arad, al-ḥāl, az-zamān, al-makān, al-'adad, al-idāfa, al-waḍ', an-yuḥ'al, an-yanfa' il.</i>	<i>fī hādīhi d-dā'ira wa-hiya hādīhi d-dā'ira al-madkūra</i>	<i>fī hādīhi d-dā'ira wa-hiya hādīhi d-dā'ira al-madkūra</i>	manca
28 Tabella in accordo con al-Isfarā'inī	Tabelle senza correlazioni	Tabella in accordo con al-Isfarā'inī	Tabella in accordo con al-Isfarā'inī	Tabelle senza correlazioni
29.4 <i>li-ṣifa</i>	<i>bi-ṣifa</i>	<i>li-ṣifa</i>	<i>li-ṣifa</i>	<i>bi-ṣifa</i>
29.12 <i>naḥāfu</i>	<i>yuhāfu</i>	<i>yuhāfu</i>	<i>yuhāfu</i>	<i>yuhāfu</i>
29.17 <i>'alay-himā</i>	-----	-----	<i>'alay-himā</i>	manca
30.2 <i>lā anna-hu</i>	<i>illā anna-hu</i>	<i>lā anna-hu</i>	<i>lā anna-hu</i>	manca
30.12 <i>yarǧi'ū min-hā</i>	<i>yarǧi'ū 'inda-hu min-hā</i>	<i>tarǧi'ū 'an-hu min-hā</i>	<i>yarǧi'ū min-humā</i>	manca
30.12 <i>yunsabu</i>	<i>yantasibu</i>	<i>yunsabu</i>	<i>yunsabu</i>	manca
31.7 <i>alay-nā</i>	<i>'alay-hi</i>	<i>'alay-nā</i>	<i>'alay-nā</i>	manca
31.13 <i>la-hā</i>	<i>la-hu</i>	<i>la-hu</i>	<i>la-hu</i>	manca
31.17 <i>lā hiya l-'ilm</i>	<i>lā hiya l-'ilm</i>	<i>lā hiya l-'ilm</i>	<i>lā hiya l-'ilm</i>	manca
31.17 <i>al-'ālimiyya</i>	<i>al-'ālimiyya</i>	senza vocalizzare	senza vocalizzare	manca
32.2 <i>min akbari 'awālimi wa- ḡadāwili-hā</i>	<i>min akbari al-'awālimi wa- ḡadāwili-hi</i>	<i>min akbari al-'awālimi wa- ḡadāwili-hi</i>	<i>min akbari al-'awālimi wa- ḡadāwili-hi</i>	manca
33.2 <i>al-musallaṭa 'alā l-'ālamīn</i>	<i>al-mutasallaṭa 'alā l-'ālamīn</i>	<i>al-musallaṭa 'alā l-'ālamīn</i>	<i>al-musallaṭa 'alā l-'ālamīn</i>	manca
33.8 <i>min gayri ismi llāh</i>	<i>min gayri ismi-hi llāh</i>	<i>min gayri ismi-hi llāh</i>	<i>min gayri ismi llāh</i>	manca
33.14 <i>wa-hiya l-ḥayy</i>	<i>wa-huwa l-ḥayy</i>	<i>wa-hiya l-ḥayy</i>	<i>wa-huwa l-ḥayy</i>	manca
34.17 <i>wa-bi-tamayyuz</i>	<i>fa-tamayyuz</i>	<i>bi-tamyīz</i>	<i>fa-tamayyuzu</i>	manca
35.1 <i>sadana</i>	<i>as-sadana</i>	<i>as-sadana</i>	<i>as-sadana</i>	manca
35.3 <i>ilā ba'd</i>	<i>ilā ba'di-him</i>	<i>ilā ba'di-him</i>	<i>ilā ba'di-him</i>	manca
35.9 to 36.15 manca	manca	manca	manca	manca
37.16 <i>fa-daḥalā</i>	<i>fa-daḥalū</i>	<i>fa daḥalū</i>	<i>fa-daḥalū</i>	<i>fa-daḥalū</i>
38.7 <i>wa-fī-hi</i>	<i>id wa-fī-hi</i>	<i>id wa-fī-hi</i>	<i>id wa-fī-hi</i>	<i>id wa-fī-hi</i>
38.11 <i>fa-ta'ahhabat</i>	<i>fa-bāhat</i>	<i>fa-nāhat</i>	<i>fa-bāhat</i>	<i>fa-bāhat</i>

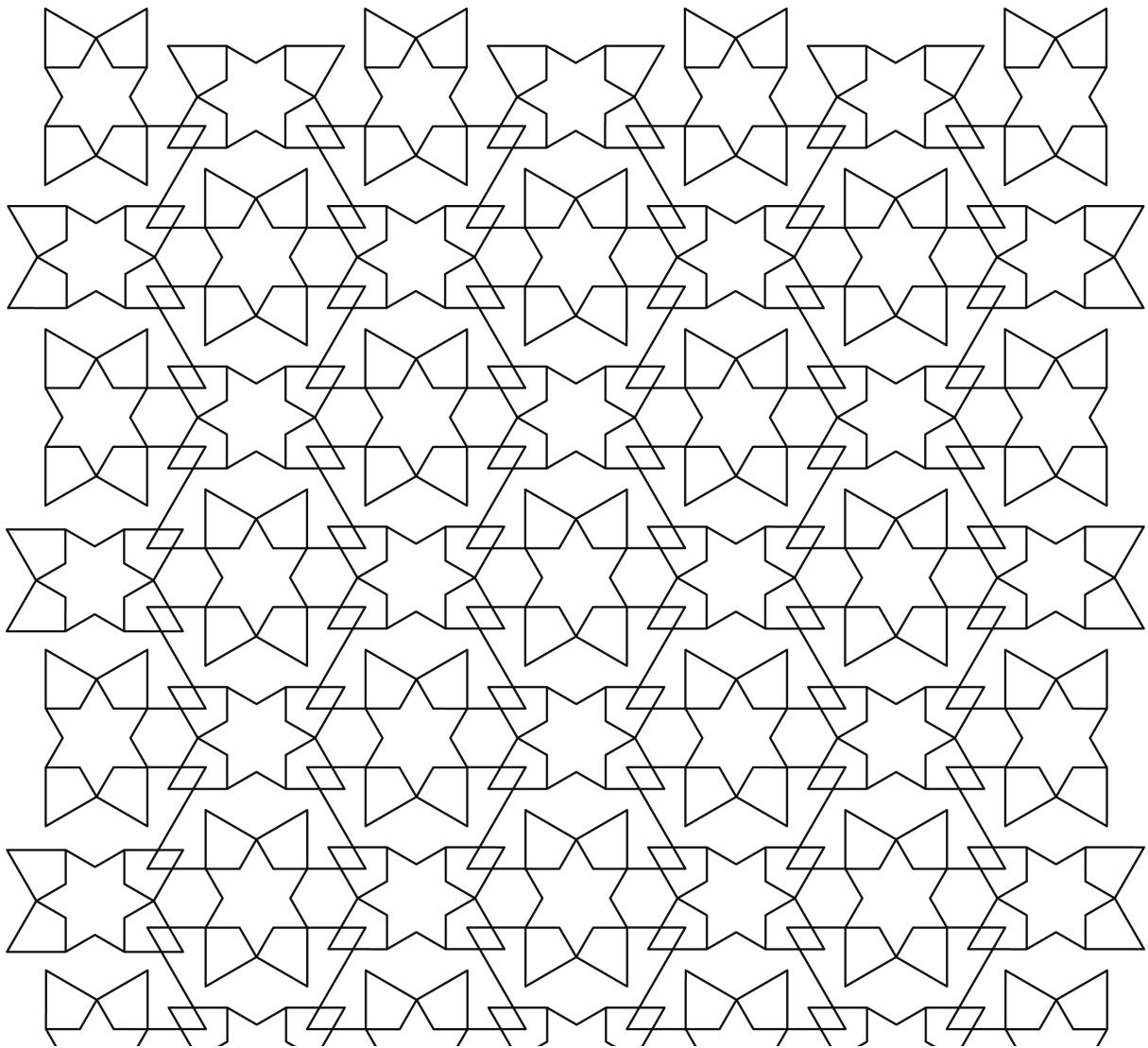


TEORÍA Y PRAXIS EN EL PENSAMIENTO ANDALUSÍ: EL CASO DE LOS “ALEJANDRINOS”.

ESTUDIO DE CAMPO SOBRE LAS *HIKAM* DE IBN ‘ATĀ’ ALLĀH*

Ricardo Felipe Albert Reyna (Universidad Autónoma de Madrid)

Recibido el 29/03/2017. Aceptado el 20/09/2017



*Ponencia presentada originalmente en el congreso internacional *Al-Andalus fi l-Iskandariyya* los días 14-17 de diciembre de 2017.

⋮

Resumen: Ensayo de interpretación de los conceptos subyacentes en las *Hikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría sobre el conocimiento y la acción. Se inicia el ensayo con un estudio fenomenológico de los textos más expositivos, que son los de las cuatro epístolas que figuran como apéndice de los aforismos. En un segundo momento se procede a contrastar y complementar ese primer estudio con un recorrido por los 34 discursos íntimos que siguen a las epístolas y por los 264 aforismos que conforman el texto propiamente dicho.

Palabras clave: Sufismo. siglos XIII-XIV. Escuela *ṣādhilī*. Egipto. Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Teoría y praxis.

Abstract: An essay to interpret the underlying concepts that appear in the *Hikam* of Ibn ‘Aṭā’ Allāh of Alexandria about knowledge and action. The essay is started by a phenomenological analysis of the most explanatory texts that belong to the four epistles presented as the annexes of the aphorisms. At a second stage, there’s an attempt to go ahead to contrast and complement the first study with a journey throughout the 34 intimate speeches that follow the epistles and the 264 aphorisms which compose the text itself.

Key words: Sufism. The XII and XIV centuries. The *shādhilī* School. Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Theory and praxis.

∴

PRESENTACIÓN

En la presente investigación trataré de responder a la siguiente pregunta:

¿Qué relación hay entre el concepto de conocimiento teórico y el concepto de acción práctica en el pensamiento de los personajes andalusíes que han recalado en la ciudad de Alejandría, en Egipto?

Ciertamente, la pregunta es muy amplia; demasiado amplia como para ser respondida en detalle dentro del marco de una investigación circunscrita a una sola intervención en un congreso. Por ello me he centrado en una cuestión en particular dentro de dicha problemática, reduciendo el campo de estudio a un único personaje, el cual representa la figura más emblemática de la relación entre al-Andalus y Alejandría: Abū l-‘Abbās de Murcia.

Busco respuesta a esa pregunta en la obra escrita de su discípulo más conocido, Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría. Y para hacer hablar a esa obra escrita utilizo un método hermenéutico en el que, mediante una reducción eidética que permita acceder a los datos en sí tal y como se presentan a la consciencia, procedo a una elaboración especulativa de los presupuestos teóricos del pensamiento así intuido.

Aplicado ese método a la materia objeto de este estudio llego a los resultados que expongo en el capítulo correspondiente de este trabajo.

ANTECEDENTES

Esta investigación sigue la línea de algunas de mis investigaciones anteriores.

Ya en mi tesis doctoral sobre la antropología de las *Rasā'il Ihwān al-ṣafā'* (2004)¹ dediqué todo un apartado a las dimensiones cognitivas del ser humano, sobre todo al conocimiento, pero también a la racionalidad y al lenguaje.

Partí de una concepción del conocimiento en las *Rasā'il* como una confección de formas por parte del alma, formas que son idénticas a las de los seres objeto de conocimiento en virtud de una capacidad imitativa del alma, depósito de esas formas. Por otro lado, la acción era concebida como una proyección de formas sobre los cuerpos. Así llegaba a un punto común entre el conocimiento y la acción a modo de tareas de proyección de formas, diferenciadas solamente por la materia sobre la que se ejercía esa proyección: proyección de formas sobre la “materia” del alma, en el caso del conocimiento; y proyección de formas sobre la “materia” de los cuerpos, en el caso de la acción. Y así llegaba a una jerarquización del conocimiento por encima de la acción en la medida en que sus respectivas “materias” (el alma y el cuerpo) estaban a una distancia ontológica diferente del origen primero de todos los seres, con el mundo de las almas más cerca del origen de todo que el mundo de los cuerpos.

No entro ahora en la cuestión, que ya abordé en mi tesis doctoral, de la manera en que hay que entender términos como espíritu, alma y cuerpo en las *Rasā'il Ihwān al-ṣafā'* y que no afecta a la esencia de esta concepción del conocimiento y de su relación con la acción.

En una investigación posterior, todavía en espera de publicación², realicé un estudio de la teoría del conocimiento que podemos encontrar en la *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Ṭufayl. En una revisión³ de lo que escribía en un primer momento expuse mi lectura de la relación que encontraba entre conocimiento y praxis en dicha obra en los siguientes términos⁴: *no ultimate knowledge can be attained without the right behaviour that Ḥayy discovered along his quest of the truth*. Es decir, ya no estamos en la postura evidente de que la acción es rehén del conocimiento y de que toda acción depende en última instancia

1 Una versión de la tesis fue publicada con el título de *Humanismo Islámico. Una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Almodóvar del Río: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, Junta Islámica, 2007. Otra versión ligeramente diferente se puede descargar desde aquí: http://www.webislam.com/biblioteca/5388-humanismo_islamico.html.

2 Como parte de una obra colectiva sobre las teorías del conocimiento en el pensamiento árabo-islámico medieval, a aparecer en la editorial Vrin (París). La publicación será un resultado palpable del proyecto “Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabo-musulmane des IXe -XVIIe s.” de Daniel De Smet y de Meryem Sebti (ambos del CNRS).

3 Albert Reyna, Ricardo Felipe: “Ibn Tufayl’s Theory of Knowledge Revisited”. En: *Ишрақ: Ежегодник исламской философии*. № 3 / Гл. ред. Я. Эшотс * *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 3 / Ed. Yanis Esots. — М.: Издательская фирма “Восточная литература РАН (Российской Академии Наук)”, 2012. Consultable en http://iph.ras.ru/uplfile//smirnov/ishraq/3/29_reyna.pdf.

4 *Ibid.*, p. 411.

o, al menos, entre otros factores del conocimiento del que disponga el sujeto actuante, sino que se han invertido los términos de la relación y resulta que es la praxis adoptada por el sujeto la que condiciona e incluso determina el conocimiento que el sujeto puede llegar a alcanzar. Este giro copernicano en la concepción de las relaciones entre teoría y praxis es el que me hizo prestarle una mayor atención a la naturaleza de esas relaciones en los distintos pensadores a los que he venido acercándome.

Pero hay otra razón, también derivada de esta, para prestarles atención a las concepciones sobre las relaciones entre teoría y praxis. Se trata de la importancia transcendental que puede llegar a tener ese tipo de ideas en las discusiones sobre el papel de la *šarīʿa* en la sociedad y en la vida del individuo. Si una conducta dada condiciona o determina qué conocimientos puede adquirir, o incluso meramente comprender, un individuo o una sociedad, entonces una búsqueda del conocimiento y de la verdad tiene que partir de una discusión sobre las conductas prohibidas, toleradas y obligadas que impiden, permiten y producen un conocimiento verdadero. Una *šarīʿa* determinada sería prohibida, tolerada u obligatoria en función de su capacidad de llevarnos a la verdad.

CAMPO DE INVESTIGACIÓN

Estas concepciones quiero investigarlas en diversos ambientes intelectuales. Un ambiente intelectual especialmente atractivo por la confluencia de ideas que en él se produce es el de los personajes andalusíes que en distintas épocas han venido parando en Alejandría y sus alrededores. Cualquier cruce de caminos puede presentar una riqueza de concepciones en convivencia que, por ese mismo hecho, puede dar a luz nuevas visiones del mundo e incrementar el grado de detalle con que otras visiones se aplican a interpretarlo y, en su caso, a incidir sobre él mediante proyectos de actuación. Ahora bien, el hecho de haber sido un punto de referencia y punto de encuentro intercultural desde su fundación convierte a esta ciudad en un candidato ideal en el que buscar este tipo de fenómeno de fecundación entre culturas.

Pero un campo de estudio tan amplio como los cruces producidos en Alejandría es de hecho inabarcable. Incluso reduciendo el foco a los principales personajes de la época dorada del pensamiento andalusí se excede el marco de un trabajo empírico de alcance limitado. Para inaugurar mi toma en consideración de este campo de estudio voy a limitarme al personaje emblemático del fenómeno de fecundación cruzada del que hablo: Abū l-ʿAbbās de Murcia.

FUENTES

Podría decirseme que acabo de incurrir en una contradicción al anunciar, de algún modo, que emprendo un trabajo empírico y, a la vez, que me dirijo a un personaje del que no nos consta que haya dejado ninguna obra escrita. No obstante esa innegable dificultad he persistido en mi empeño redirigiendo mi atención a la obra de un discípulo, también emblemático, de nuestro hombre: Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría. Por motivos prácticos y de coherencia me limito a una sola obra, sus

archiconocidas *Hikam*⁵. En un segundo momento será posible ampliar la muestra de escritos a otras obras de este discípulo de nuestro hombre.

Ya existen precedentes de esta manera de actuar, de modo eminente en el caso de Sócrates, que suele quedar retratado en la imagen que de él nos transmite su discípulo Platón, cuanto menos para lo que se refiere a la historia del pensamiento.

Esta forma de tratar el pensamiento de un personaje puede ponerse en entredicho porque la validez del estudio queda sometida a la veracidad de la imagen estudiada. Y es verdad que, como en el caso de Sócrates y Platón, quizás en el caso que ahora estudio el pensamiento del maestro esté siendo amplificado al plasmarse en la obra del discípulo. Sin embargo, y en ausencia de fuentes directas, la relación discipular en el ámbito de una vía espiritual hace muy probable la coincidencia del núcleo del pensamiento cuando solo hay una generación de distancia y estando en un mismo entorno cultural.

EXPOSICIÓN

La edición que he utilizado presenta el material de la obra dividido en tres apartados:

- 1) 264 aforismos (*hikma*), repartidos a lo largo de 25 capítulos.
- 2) 4 epístolas (*risāla*).
- 3) 34 discursos íntimos (*munāǧā*).

Para un estudio especulativo sobre una concepción general el segundo tipo de material, las epístolas, es el mejor punto de partida ya que es lo más parecido a un discurso de contenido racional. Una vez estudiadas las ideas expuestas en ese discurso se pueden contrastar o complementar esas ideas con las que se puedan trazar en los discursos íntimos. Por último, el contenido presuntamente suprarracional de los aforismos pueden servir de piedra de toque para comprobar lo acertado de la interpretación hecha de los pensamientos expuestos en las otras secciones.

En la primera epístola⁶ se establece una distinción entre el mundo de lo efímero y el mundo de lo permanente. Lo efímero, equiparable al ámbito de los sentidos, ha de ser dejado atrás en el camino hacia Dios, que es donde se consigue el conocimiento directo.

5 De entre las diversas ediciones y traducciones disponibles he seleccionado la traducción que tenía más a mano en el momento de realizar mi investigación. Se trata de la traducción comentada por Alí Laraki Perellón bajo el título de *Al-Hikam. Aforismos Sufíes*, publicada en Mallorca (Editorial Kutubia Mayurqa) en 2003. Dado que mi intención es penetrar el sentido de conjunto de toda la obra en el campo de la concepción del conocimiento y de sus relaciones con la acción, hasta cierto punto es indiferente qué versión tomo como base. No intento explotar la literalidad de cada pasaje sino intuir la visión que está en la base de dicha concepción, como queda explícito en el apartado en el que hablo sobre el método seguido en mi investigación. En una segunda fase de este estudio cabría proceder a hacer un estudio textual que confirme, matice o desmienta este ensayo de interpretación.

6 *Ibid.*, pp. 53-54.

En la segunda epístola⁷ el foco se desplaza hacia una gradación y jerarquización en el campo del conocimiento. Si la ignorancia de la verdad absoluta consiste en prestar atención a los sentidos, atribuyendo a los seres particulares las causas últimas de los fenómenos (*širk*), la estación suprema del conocimiento no consiste en estar ausente a las criaturas en la mera visión del Creador donde quiera que se dirija la mirada, sino que esa ausencia ha de ser trascendida abarcando también la presencia de las criaturas. La misma idea básica se expresa con otras imágenes: la extinción del sujeto en el conocimiento ha de ser trascendida al abarcar también cierta permanencia del sujeto. La unión ha de ser trascendida al abarcar también la separación. La ebriedad ha de ser trascendida al abarcar también la sobriedad.

Por lo tanto, si la primera epístola pudiera parecer compatible con cierto dualismo gnoseológico, ya esta segunda epístola inmediatamente previene contra el riesgo de caer en esa simplificación y avisa de que la situación es más compleja: la distinción entre lo efímero y lo permanente no llega a ser una oposición ya que lo permanente, de alguna manera, abarca en su seno también a lo efímero. Se trata de una concepción más cercana al monismo que al dualismo.

En la tercera epístola⁸ se presenta una equivalencia entre la oración ritual y la contemplación. Pero lo que interesa más particularmente es la relación proporcional entre disfrute y contemplación en la medida, además, del objeto contemplado. Se añade, además, la idea de que la contemplación del objeto supremo de conocimiento es una vía hacia el deleite supremo.

Así, pues, dentro de la gnoseología monista en la que lo permanente incluye a lo efímero, o por lo menos el conocimiento de lo permanente incluye el conocimiento de lo efímero, resulta que ese conocimiento es inseparable de una dimensión fruitiva.

En la cuarta epístola⁹, si ya estaba establecida la correspondencia entre las dimensiones cognitivas y fruitivas del ser humano, ahora se distingue entre tres tipos de disfrute de acuerdo con factores cognitivos. Así, el disfrute del ignorante se debe a la inmediatez del objeto al que atribuye su disfrute. Por otro lado, está el disfrute debido a la consciencia del origen de los objetos de disfrute. Y por último está el disfrute de Dios mismo sin distracción alguna: ni por los objetos de disfrute interno ni por la contemplación interna de su origen.

Existe, pues, un conocimiento y un disfrute que están por encima de la distinción entre sujeto y objeto. Ese ámbito del conocimiento y del disfrute de lo divino es un ámbito del que dependen tanto el sujeto como el objeto, ya que “los asuntos están en manos de Dios”¹⁰. Cuanto ocurre está determinado desde ese ámbito y el ser humano se limita a conocerlo, a menos que se engañe en su ignorancia.

Es decir, Dios es la realidad suprema de la que depende toda acción, todo conocimiento y todo

7 *Ibid.*, pp. 54-56.

8 *Ibid.*, pp. 56-57.

9 *Ibid.*, pp. 57-58.

10 *Ibid.*, p. 53.

disfrute. En ese marco hay una gradación desde la negación de la acción divina, desde la ignorancia de Dios, desde el disfrute de bienes efímeros, pasando por la afirmación exclusiva de la actividad de Dios como único agente, de Dios como único objeto de conocimiento, por el disfrute de los bienes en consideración de su origen divino, hasta una concepción de la acción en la que los actos de la criatura se remiten al Creador, hasta una concepción del conocimiento en la que el ser particular no queda meramente anulado y aniquilado en la realidad divina sino que conserva una existencia relativa pero real, hasta un disfrute que va más allá de la existencia de los bienes de los que disfrutaban quienes se quedan en los objetos externos o en la consideración interna de su origen.

Una vez establecido este esquema de interpretación solo queda ir comprobando su aplicación en el resto de la obra considerada.

Efectivamente, a lo largo de los discursos íntimos se va viendo que existencia, conocimiento y felicidad tienen un mismo origen. Y si Dios es el origen de toda existencia, conocimiento y felicidad, entonces toda acción procede también de Dios, ya que la acción no es más que una creación o existenciación continua. Es decir, se confirma que conocimiento y acción son aspectos paralelos de la misma realidad, como lo es también la felicidad. Esa creación continua aparece en los aforismos como decreto intemporal¹¹, que no es consecuencia de nada¹².

Siguiendo con los aforismos, se ve que las limitaciones del conocimiento tienen su fundamento en la criatura¹³ (que se resiste al conocimiento¹⁴) ya que la fuente continua de todo conocimiento no puede tener limitación alguna sino que es pura extroversión generosa, mientras que la naturaleza de los seres particulares es la limitación y la negación aunque participando a la vez de lo universal. De hecho, es lo universal lo que está limitado y parcialmente afirmado (y en virtud de la limitación es también parcialmente negado) en cada ser particular. Por esta participación en lo universal los seres particulares existen, actúan, conocen y disfrutan relativamente; y por su limitación inherente se extinguen, son pasivos, ignorantes y sufren, también relativamente y hasta cierto punto. Sin embargo, por la conjunción de participación y limitación son receptivos; es decir, tienen cualidades y actúan, aunque sus cualidades y acciones son relativas mientras que las de Dios son absolutas.

Lo dicho sobre el carácter limitado del conocimiento que pueden recibir los seres particulares vale para los otros aspectos del ser. Por ejemplo, se puede elaborar una teodicea basada en la idea del mal como autoprivación del bien¹⁵ ya que el mal, en sí, no puede existir¹⁶.

11 *Hikma* 167 y *hikma* 168.

12 *Hikma* 169.

13 *Hikma* 33.

14 *Hikma* 195.

15 *Hikma* 24.

16 *Hikma* 37.

También se puede elaborar una antropología de la diversidad humana a partir de afirmaciones como la que establece la existencia de un temperamento activo frente a otro afectivo¹⁷. En esa antropología la voluntad juega un papel motor (como aspiración) para la adquisición del conocimiento verdadero¹⁸; ahora bien, conviene no olvidar que también la voluntad está determinada por el manantial de la existencia¹⁹, con lo cual se cierra el círculo y la referencia vuelve a ser el decreto divino. En este contexto hay que recordar que se trata de la voluntad particular; porque la voluntad universal, la voluntad de Dios, no depende de nada y todo depende de ella²⁰.

CONCLUSIONES

Concluyo, después de este breve periplo por la concepción del conocimiento en las *Hikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría, presuntamente heredada de su maestro ‘Abū l-‘Abbās de Murcia, que el foco de la misma está puesto en una idea del conocimiento como contemplación de una realidad dada, que es permanente y que incluye y supera al mundo de los sentidos. Esa contemplación puede faltar y puede ser completa o incompleta. En cualquier caso, el conocimiento tiene asociada una dimensión frutiva, inseparable de él. En cuanto a la dimensión práctica, es igualmente paralela al conocimiento; la acción plena es obra del ser pleno, y una acción particular cabe ser atribuida a un ser particular solo desde un conocimiento parcial. No hay jerarquización entre acción y conocimiento, sino que acción, conocimiento y disfrute son distintos aspectos de una misma realidad.

En el excursus final que he hecho por las conversaciones íntimas y los aforismos he mostrado que esta concepción sigue estando presente y que además se entreteje con otras facetas del pensamiento, de las que he mencionado, a modo de ejemplo, la ontología, la teodicea y la antropología, puntos que merecen un estudio individualizado, así como el cariz particular que presentan en este tipo de escritos las cuestiones éticas y morales, que no dependen tanto de las dimensiones afectivas del ser humano como de sus dimensiones gnoseológicas.

PERSPECTIVAS

Después de esta investigación se abren diversas perspectivas que pueden ser investigadas como contribución a un cuadro de las concepciones de las relaciones entre conocimiento y acción, entre teoría y praxis, en los distintos ámbitos del pensamiento humano, y en particular en los distintos entornos en los que se desarrolla el pensamiento islámico. Es mi deseo poder emprender tales investigaciones a partir de los resultados provisionales que vengo alcanzando hasta ahora a fin de matizar la validez de estos conforme se vaya añadiendo elementos adicionales al cuadro total.

17 *Hikma* 68.

18 *Passim*.

19 *Hikma* 156.

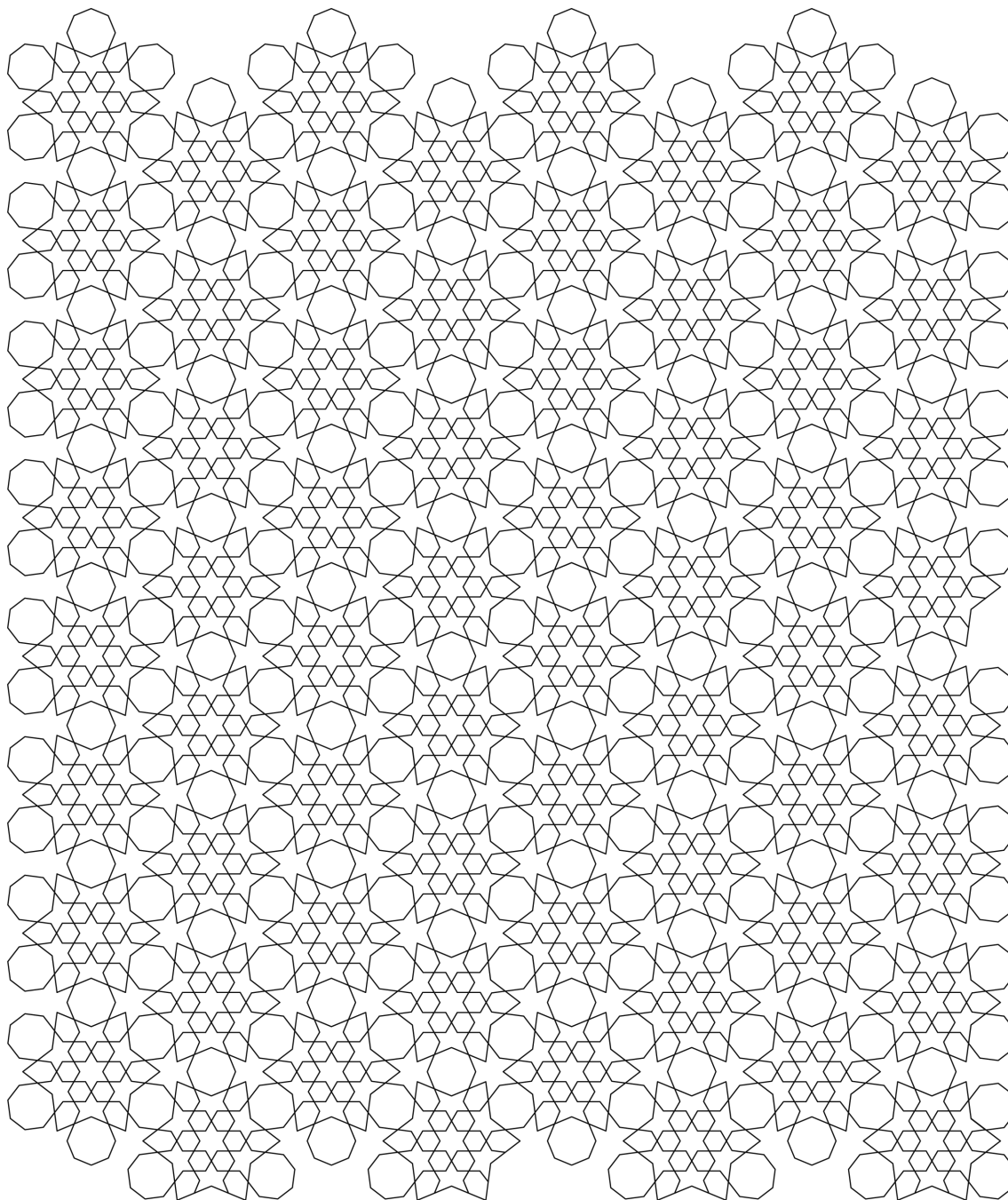
20 *Hikma* 171.



ENTRE A RAZÃO E A LEI SIMBÓLICA: RASTROS DE IBN ‘ARABĪ

Bia Machado (Faculdade da Imaginação)

Recibido el 16/06/2017. Aceptado el 25/09/2017.



⋮

Resumo: Apropriando-me de certas formulações de Derrida, procuro fazer ver como o pensamento de Ibn 'Arabī oferece um vasto campo para a abordagem de problemas contemporâneos. A impressionante riqueza com que o Sufismo trata, por exemplo, a ideia de “escrita” e suas várias concepções de linguagem, ou os desdobramentos da relação de profunda intimidade com a revelação corânica, na qual a responsabilidade do sujeito perante o Outro-em-cada-outro é quase esmagadora, fazem dessa via mística em geral, e de Ibn 'Arabī em particular, uma trajetória indispensável para o Pensamento atual.

Palavras-chave: Derrida. Ibn 'Arabī. Interpretação. Língua. Pensamento actual. Sufismo

Abstract: Taking advantage of certain formulations of Derrida, I try to show how Ibn 'Arabī's thought offers a vast field for approaching contemporary problems. The impressive richness with which Sufism deals, for example, with the idea of “writing” and its various conceptions of language, or the unfolding of the relationship of deep intimacy with the Quranic revelation, in which the subject's responsibility to the Other-of-each-other is almost overwhelming, make this mystical path in general, and of Ibn 'Arabī in particular, an indispensable trajectory for the current Thought.

Key words: Derrida. Ibn 'Arabī. Interpretation. Language. Current Thought. Sufism.

∴

Exatamente como num caleidoscópio, em que uma harmonia rigorosamente geométrica é sempre e inexoravelmente mantida enquanto as imagens são sempre e inexoravelmente outras a cada movimento, o Corão é ao mesmo tempo fixo e mutável.

Lā tabdīla fī kalīmātī Llāh, “As Palavras de Allāh não mudam”, diz um verso do Livro (C.10: 64); por outro lado, suas possibilidades de significação são inesgotáveis, pois um outro verso nos diz: “Se todas as árvores da terra se tornassem cálamos, se o mar se tornasse tinta e fosse aumentado de sete outros mares, ainda assim a Palavra de Deus não se esgotaria” (C. 31: 27). Este é um dos grandes temas do Sufismo¹: a Revelação é sempre outra.

Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, considerado um dos maiores mestres sufis, viveu entre os séculos XII e XIII, na Espanha moura. Sua vasta obra passou a ser estudada recentemente em ambiente acadêmico não apenas pelo interesse histórico ou pela busca de conhecimento específico do Islam, mas, sobretudo, pela radicalidade de suas posições.

Claro está que o conhecimento místico opera por meio de faculdades diferentes da que habitualmente chamamos “razão”, portanto, um “estudo comparativo” entre Derrida e Ibn 'Arabī, por exemplo, parece praticamente inconcebível. Não obstante, é possível utilizar o pensamento filosófico, basicamente racional, para fazer ver algumas, por assim dizer, vias de ressonância entre ambos, tarefa a que se propôs Ian Almond².

.....
1 Via mística islâmica.

2 Ver *Sufism and Deconstruction: A comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, Londres, Routledge, 2004.

Aqui, o que proponho é seguir a via aberta por Almond e expor alguns dos principais temas de Ibn ‘Arabī, fazendo ver, pela evidência mesma dos enunciados, uma espécie de “Derrida *avant la lettre*”, ainda que essa expressão seja, a rigor, pouco derridiana; de resto, pressupor uma linearidade histórica que torne surpreendente o fato de um autor, no século XIII, dizer coisas que “só seriam pensadas séculos mais tarde” é uma tentativa a ser evitada. Sem falar no fato de que a estatura da obra de Ibn ‘Arabī – conhecido como *al-Šayḥ al-akbar* (o maior de todos os mestres) – torna insensato tomá-lo por qualquer outro, mesmo que esse outro seja Derrida.

A Revelação é sempre outra. Eis algumas metáforas sufis para isso: a Revelação tem a estrutura de um tapete, a urdidura – os fios que ficam presos verticalmente no tear – é fixa e invisível enquanto as tramas, isto é, o desenho, o que se vê do tapete, variam conforme a decisão de cada tecelão a cada momento. Do mesmo modo, pensemos em um navegante que utiliza o céu para navegar. As estrelas são fixas, isto é, estão acima do mar e são independentes dele, mas elas não podem, *a priori*, indicar ao navegante aonde ele quer ir; elas só podem dizer-lhe – a partir do momento em que ele deseja certo lugar aonde ir – *por onde* ir para chegar lá. Quanto mais obediente às estrelas ele for, mais seguramente chegará ao destino desejado. Sem o desejo, no entanto, as estrelas são mudas. Elas só se tornam linguagem perante este algo anterior decidido no íntimo do sujeito e cujo nome é destino. O destino, portanto, está escrito nas estrelas e, porque está escrito, não está definido nelas. Dito de outro modo, o que está escrito nas estrelas é a urdidura, a trama sendo o avesso do desejo, isto é, sua realização fictícia, sua descobridura, a flor como a mostraçãõ da semente³. E se é verdade que a flor que surge da semente estava prevista já em seu DNA, *esta* flor, esta aparição singular e atual, diferente de todas as outras, devemos admiti-lo, é precisamente o que não seria possível prever em momento algum desde a semente até o fim.

«As pessoas de nossa Via – que Allāh esteja satisfeito com elas! – jamais pretenderam trazer o que quer que seja de novo no que se refere à espiritualidade, mas apenas descobrir novos significados na Tradição imemorial. A legitimidade dessa atitude é confirmada por meio da palavra do Profeta, segundo a qual a inteligência de um homem só é perfeita quando ele descobre no Corão múltiplas significações [...] Ou ainda por meio da assertiva de Ibn ‘Abbās: “Nenhum pássaro agita suas asas no céu sem que isto esteja inscrito no Livro de Allāh...” É por isso que cada vez que surge alguém a quem Allāh abriu o olhar interior (*baṣīra*) e iluminou o coração, nós o vemos tirar de um versículo ou de um hadith um sentido que ninguém antes dele havia sido levado a descobrir.

3 O termo “desejo” não aparece, na Mística, com a sua acepção moderna e sua relação com uma ideia particular de destino, como mostra Marilena Chauí, em “Laços do Desejo” (in *O desejo*, São Paulo, Cia das Letras, 1990). O Sufismo possui variados termos, para dar conta de variadas nuances daquilo que, numa visão genérica, chamamos hoje, sobretudo na psicanálise, de desejo. Alguns termos da Mística podem ser traduzidos por “aspiração”, “chamado”, “vocaçãõ”, “intençaõ”, “energia espiritual” etc.

⋮

E assim será até o levantar da Hora! Ora, tudo isso se deve ao caráter infinito da Ciência de Allāh, que deles é o Mestre e o Guia⁴».

“Nenhum pássaro agita suas asas no céu sem que isto esteja inscrito no Livro de Allāh”: não há nada no universo que não esteja escrito, que não seja escrita. E porque é escrita há relações de tradutibilidade entre as coisas, o universo é uma “língua”, o Corão é outra, tudo o que é dito no universo é traduzível no Corão e vice-versa. A palavra árabe que podemos traduzir por “sinal” ou “signo”, *āyāt*, é a mesma palavra utilizada para dizer “verso”, o verso corânico é idêntico ao acontecimento no mundo, ambos são sinais de Deus – *āyāt Allāh*.

Questão crucial é que toda tradução exige o tradutor, aquele que conhece ambas as línguas. Pensado com um sujeito agente, o homem surge como definido não por uma essência, mas por uma posição: sendo ele mesmo uma “língua” a ser traduzida, é ele quem traduz. O termo “*tarǧūmān*”, traduzido adiante como “intérprete” também possui a acepção de “tradutor”.

«O universo é um livro, um “grande Corão” [...]. Reciprocamente, o Livro é um universo. Falar de um é falar do outro. Entre estes dois universos – ou dois Livros – há um intermediário: o homem – trata-se, evidentemente, do *insān kāmīl*⁵ – que participa da natureza de um e de outro (ele é “irmão do Corão” e é também *‘alām sagīr*, “pequeno mundo”, microcosmo). É a ele que se dirige o discurso divino sob essa dupla forma, é a ele que cabe decifrar este discurso, de ser ao mesmo tempo *tarǧūmān al-qur’ān* e *tarǧūmān al-‘alām*, o intérprete do Corão e o intérprete do mundo criado, aquele que lhes dá sentido. A manifestação universal é o desdobramento dos *āyāt Allāh*, dos “sinais de Deus” (mas igualmente dos “versículos”, tendo a palavra “*āyāt*” um e outro significado). Esses *āyāt* são constituídos de “palavras”, *kalimāt*, que por sua vez são constituídas por letras, *ḥurūf*, que, num certo sentido, são as partículas elementares do Livro revelado⁶».

Mas a ideia de uma escrita “fixa”, como são fixos os fios do tear ou as estrelas, não deve nos despistar. Não há uma dualidade hierarquizante entre urdidura e trama, escrita e significação, não há nada realmente “fixo”.

«A existência tem sua origem no movimento. Não pode, portanto, haver imobilidade nela, pois se ela permanecesse imóvel, ela voltaria à sua origem que é o nada. [...] Os movimentos dos quatro elementos, dos seres gerados a cada minuto, a mudança e as transformações geradas por cada

4 Emir Abd el-Kader, sufi do século XIX, *Écrits spirituels (kitāb al-Mawāqif)*, trad. M. Chodkiewicz, Paris, Éditions du Seuil, 1982 pp. 158 e 159.

5 O “Homem Perfeito”.

6 Michel Chodkiewicz e outros, *les illuminations de La Mecque* (trechos do *Futūḥāt al-Makkiyya*), Paris, Albin Michel, 1997, pp. 51-2.

sopro, a viagem dos pensamentos nas categorias do louvável e do reprovável, a viagem dos sopros emitidos por aquele que respira, a viagem dos olhares, despertados ou no sono, através das coisas vistas e sua passagem de um mundo a outro pela transposição de sua significação; tudo isso é sem nenhuma dúvida viagem para qualquer homem dotado de inteligência. [...] Na realidade, não cessamos nunca de estar em viagem desde o instante de nossa concepção original e da constituição de nossos princípios físicos,⁷ até o infinito. Quando aparece uma morada, tu te dizes: eis o termo; mas, a partir dela, abre-se uma outra via da qual tomas um viático para uma nova partida. Assim que percebes uma morada, te dizes: eis o meu termo. Mas, nem bem chegado, não tardas a sair para retomar a estrada⁸».

O homem-tradutor é, portanto, o viajante, e sua viagem é entre mundos, do microcosmos para o macrocosmos, do Livro para si, do mundo para o Livro etc. Porque seu destino está escrito nas estrelas, na urdidura, nos versos do Corão, o viajante-tradutor é aquele que utiliza a Revelação para viajar, para tecer suas tramas entre os universos, para torná-los visíveis ou legíveis. A escrita é o que nele permite a disposição da viagem, o sair de casa, o abandonar do porto; cito a frase que não é nem de Caetano, nem de Fernando Pessoa, é rastro do Encantamento⁹: navegar é preciso, viver não é preciso.

LUGARES DA IDEIA DE TRADUÇÃO

A escrita não é, portanto, nem exatamente uma estrutura nem exatamente uma linguagem, embora possa ser vista como uma, como outra ou como diferente de ambas. A escrita é inteiramente plástica e inapreensível, não obstante real, concreta e atual: o verso corânico *não* é um significante portador de um significado, o verso é sempre outro:

«Aquele cuja compreensão é idêntica, por ocasião de duas recitações sucessivas (do Corão), é perdedor. Aquele cuja compreensão é nova a cada recitação, é ganhador. Quanto àquele que recita sem nada compreender, que Deus lhe tenha misericórdia!¹⁰».

A compreensão em questão não é uma compreensão do significado no sentido moderno do termo, trata-se, na prática, de uma realização, de uma operação simbólica.

7 *Uṣūl*: deve-se compreender com este termo: os princípios de nossa constituição física, o calor, o frio, o seco, o úmido ou os da “manifestação informal”, o intelecto, a alma, a matéria-prima e a natureza.

8 Ibn ‘Arabī, *Le dévoilement des effets du voyage (Kitāb al-isfār ‘an natā’ig al-asfār)*, ed. e trad. D. Gril, Paris, Éditions de l’éclat, 1994.

9 Mundo Encantado ou Encantamento são termos que passei a utilizar a partir da conhecida expressão de Max Weber, “desencantamento do mundo”.

10 Ibn ‘Arabī, cit. e trad. por Michel Chodkiewicz, em *Un Océan sans rivage*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 47.

As implicações desta pequena distinção são vastíssimas, evidentemente. Faço observar apenas *en passant* que Ibn ‘Arabī não se furta às implicações políticas deste olhar:

«Deus fez da divergência nas questões legais uma misericórdia para Seus servidores e um alargamento daquilo que Ele lhes prescreveu fazer para testemunhar sua adoração. Mas os *fuqahā’* (doutores da lei) de nossa época proibiram e restringiram, para aqueles que os seguem, aquilo que a Lei sagrada havia ampliado em seu favor. [...] A Lei afirmou a validade do estatuto daquele que faz um esforço pessoal de interpretação para si mesmo ou para aqueles que o seguem. Mas, hoje, os *fuqahā’* condenaram esse esforço pretendendo que isso conduz a uma zombaria da religião. Isto, de sua parte, é o cúmulo da ignorância¹¹».

Igualmente, é preciso atenção para a ideia de um “esforço pessoal de interpretação”. Não se trata do esforço racional da ética protestante, nem da interpretação subjetiva do romantismo, experiências modernas. O termo *tarǧumān*, que, como vimos, traduz-se por “tradutor-intérprete”, conserva duas acepções que, no senso comum, dissociaram-se historicamente: de um lado, o rigor da tradução acurada; de outro, a liberdade da livre interpretação. Para não entrar, por motivos óbvios, no vasto campo dessa discussão, retomo a metáfora das estrelas fixas: o viajante obedece rigorosamente ao mapa celeste, seguindo o imprevisível desejo sem o qual o céu é silêncio. A liberdade não se opõe ao rigor, aquela é para este como a equação de Guimarães Rosa: “se não fosse a borboleta, a lagarta teria razão?”

A tradução, nesse caso, sendo um processo pelo qual uma língua se transforma em outra, trata-se de uma tradução *entre urdiduras* – a urdidura do Livro e a urdidura do tradutor-intérprete, o “pequeno mundo” (*‘alām sagīr*) – e a relação, portanto, só pode ser singular.

«Entre as significações possíveis de uma palavra, de um verso, não há que escolher por meio de um processo mental: o “verdadeiro” sentido – o que é verdade neste instante preciso, para este ser preciso – é o que surge, na nudeza do espírito, da letra mesma do discurso divino. É a esta letra, e a ela somente, que prestará atenção aquele cujo coração está pronto a acolher esta “chuva de estrelas” que cessará apenas no dia em que o Corão não for mais recitado “em voz alta ou em segredo”¹²».

A ideia de singularidade está aqui expressa por meio do termo “coração”. Trata-se de um termo simbólico – portanto operativo, técnico – e não de um conceito. Para fazer ver aspectos deste simbolismo, podemos estabelecer um contexto, o que faremos por meio de uma travessia pela estrutura da língua semítica.

11 Ibn ‘Arabī, cit. e trad. por Claude Addas, em *La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 67.

12 Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*, p. 54.

«No árabe, diferentemente das línguas indo-europeias, a combinação das letras produz não apenas sentidos mas, sobretudo, paradigmas. As palavras são formadas por raízes, em geral, de três consoantes (encontram-se também, embora raramente, raízes de duas ou quatro consoantes). Seus diversos sentidos surgem a partir das modificações sobre a raiz, pelo acréscimo de vogais, de prefixos, sufixos etc.

Por exemplo, tome-se a palavra *malik* (= rei). O paradigma, isto é, a raiz, é formado pelas três consoantes MLK. Se acrescentarmos a estas consoantes as vogais “a” e “i”, temos o significado “rei”. Conforme alteramos as vogais, alteram-se as palavras e obtemos novos significados: *malak* (anjo), *mulk* (reino terrestre) ou *malakūt* (reino celeste).

Vejamos a respeito algumas considerações de Maurice Gloton. Depois de citar uma passagem do capítulo 178 do *Futūhāt al-Makkīyya*¹³, em que o mestre andaluz afirma que a “Estação do Amor” possui quatro nomes e explica os significados de cada um, Gloton passa a analisar as raízes destes nomes.

“De acordo com esta citação, pode-se obter facilmente uma profunda compreensão do significado quanto à etimologia, seja considerando uma relação de significado entre duas palavras que derivam da mesma raiz:

1) *Ḥubb* = amor; *Ḥabba* = grão ou semente (semente de amor). Há uma total interligação entre os dois significados: o amor produz a semente e esta germina devido ao efeito do amor contido nela.

2) *ʿAṣāqa* = convólculo (o que cresce numa espiral em torno de sua origem); *ʿIshq* = amor crescente, espiral como uma trepadeira. Os dois sentidos também são interligados: *ʿIshq* representa o Amor numa forma ascendente, de forma espiral como um dos aspectos de movimento que pertence ao Espírito (*rūḥ*) e como um convólculo.

Seja considerando-se a polissemia da raiz de uma única palavra:

3) *Wadd* = estaca, prego, prendedor; *Wadd* = amor. O Amor designado pelo termo *Wadd* é sólido, enraizado e fiel.

4) *Hawā* = paixão; *Hawā* = amor. O Amor designado pela palavra *Hawā* é o surto do amor, a paixão de amar.

Temos aqui quatro nomes e portanto quatro diferentes conotações de

13 Uma das obras fundamentais de Ibn ‘Arabī.

⋮

Amor, embora, nas traduções, encontremos somente esta mesma palavra “amor” para todos os quatro aspectos.

Além disso, podemos destacar que o terceiro aspecto do Amor que Ibn ‘Arabī qualifica de *ʿiṣq* implica um movimento ascendente, enquanto o quarto, *Hawā*, também significa, no dicionário, “cair de cima para baixo” e dá origem à expressão: ar, atmosfera. Assim, a Emissão do Sopro Divino em seu duplo movimento espiral de expansão e contração, circula ou expande-se na Economia divina ou na criatura, de acordo com um movimento de ascensão e de descida como o ar aquecido pelo sol ou resfriado pela noite”¹⁴.

Esta polissemia das raízes é um dos motivos pelos quais cada tradução do Corão costuma aparecer com um subtítulo “tradução de alguns dos sentidos de seus versos”, já que uma tradução integral seria impossível¹⁵».

Além da polissemia estrutural da língua árabe, devemos também considerar o sistema ABĠAD, que consiste no estabelecimento de valores numéricos para cada letra do alfabeto. Desse modo, temos uma espécie de Cabala árabe.

Segundo o valor numérico de cada palavra, obtido pela soma das letras, é possível obter outras palavras e, assim, “revelar” outros significados implícitos:

- tomemos a palavra que designa o primeiro nome do Profeta, Muḥammad:
- as consoantes são M, Ḥ, M, M, D, e a soma equivale a:
- $(m=40) + (h=8) + (m=40) + (m=40) + (d=4) = 132$
- 132 é igual a $100 + 30 + 2$, ou seja, três outras letras, a saber, q=100, l=30 e b=2, formando a raiz *qlb*, que é a raiz da palavra *qalb*, coração.

Nesta meditação, isto é, nesta operação simbólica, todo homem que possui um coração – ou seja, todo homem – é Muhammad e, assim como o Profeta, é o receptáculo do Corão sempre novo. Ou, dito de outro modo, o coração é o órgão profético por excelência, capaz de receber o conhecimento do singular ou do atual, ou, se preferem, o conhecimento singular e atual.

O que permite a existência e a operatividade de um sistema como o ABĠAD é a compreensão da realidade como escrita.

14 M. Gloton, M., “The Quranic Inspiration of Ibn ‘Arabī’s Vocabulary of Love”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. XXVII (2000), p. 42.

15 Machado, Beatriz, *Sentidos do Caleidoscópio. Uma leitura da Mística a partir de Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī*, São Paulo, Humanitas, 2004, p. 122.

Se, com Saussure, estabelecemos uma dualidade estrutural para a linguagem, na qual o significante veicula um significado, e essa dualidade foi desconstruída, entre outros, por Derrida, aqui, com Ibn ‘Arabī, a ideia ganha uma perspectiva além, pois,

«A letra (*ḥarf*) de uma coisa é sua dimensão manifesta, o “significado” (*ma‘nā*) é sua dimensão não manifesta. Em síntese, “O mundo é integralmente uma letra que veio a expressar um significado. Seu significado é Deus... portanto, o significado nunca cessa de estar conectado à letra: Deus diz, ‘Ele está convosco onde quer que estejais’ (C. 57: 4) (*Fut. III* 148.10)»¹⁶.

Assim, a significação não é um processo paralelo à realidade. Ela não se refere à experiência segundo a qual alguém diz: “eu amo esta rosa” como se estas palavras em nada afetassem a realidade da rosa. Ao contrário, os processos de significação são os de realização. Dizer (e escrever) é ser, pois a vida é a Escrita.

«Perguntaram a Mālik b. Anas¹⁷: Qual é tua opinião sobre a licitude da carne do porco d’água (*ḥinzīr al-mā’*): expressão que designa os cetáceos em geral ou, mais precisamente, os golfinhos]? Ele respondeu (*fa-afṭā*: trata-se de uma *responsa* jurídica e não de uma simples troca de réplicas) que era ilícita. Objetaram-lhe: Este animal não faz parte dos animais marinhos [literalmente “peixes” cuja carne é lícita]? – Certamente, disse. Mas, vós o chamastes de porco (*ḥinzīr*)»¹⁸.

Esta anedota nos é contada por Ibn ‘Arabī para explicar o tema da ciência da nomeação (*tasmīyya*). Se tivessem dito “golfinho”, a resposta seria que a sua carne seria lícita. Em uma perspectiva, por assim dizer, racional, o animal é o mesmo, seja ele chamado de golfinho ou de porco d’água. No entanto, nesta perspectiva, o animal não pode ser o mesmo já que o seu nome não o é, é a palavra que inaugura a realidade e não o contrário. Ou seja, não há uma linguagem, com leis próprias, e um conjunto de referentes que formam a realidade. Não há referentes, não há coisas. A realidade é a linguagem.

Tudo isso é estranho. E, para um leitor de Derrida, de certo modo, familiar. Evoco, propositalmente, a ideia de *unheimlich* não no sentido freudiano do termo, mas no de Schelling, tal como analisado por Bernardo Carvalho, em interessante artigo da revista *Percurso*¹⁹.

«Em primeiro lugar, o conceito de símbolo defendido nos textos estéticos de Schelling como modelo de produção artística ilustra exatamente esse caso de que fala Freud, quando se refere a “um símbolo (que) toma a importância e a força daquilo que era simbolizado”, caso em que ocorre uma

16 W. Chittick, em *Meccan Revelations I*, Nova York, Pir Press, 2002, p. 241.

17 Grande jurista do século VIII, fundador da escola jurídica *mālikī*.

18 Ibn ‘Arabī, cit. e trad. por Michel Chodkiewicz, em *Un Océan sans rivage*, p. 39.

19 Carvalho, Bernardo, “O Unheimlich em Freud e Schelling”, *Revista Percurso* 3, ano II, 2º (Semestre 1989).

⋮

total indiferença entre a representação e aquilo que ela representa, onde “nem o universal significa o particular, nem o particular o universal, mas fazem apenas um absolutamente”.

Se para a psicanálise essa situação denota, como mostra o ensaio de Freud, uma dissolução de limites, uma ausência de delimitação do sujeito em relação ao outro, que produz necessariamente angústia e terror, para Schelling será somente com essa identificação, com essa dissolução de limites, que poderá vir à luz a realização mais alta da cultura humana: a mitologia. Esta é nada mais nada menos do que a identificação transparente do mundo da natureza com o mundo do espírito e da arte, do real com o imaginário, do natural com o sobrenatural, experimentados como um mundo único e indivisível. Ou seja, para um grego helênico, a narrativa homérica não é uma representação ou uma explicação do mundo, mas o próprio mundo.

A mitologia não é a explicação fornecida pelo espírito humano para dar conta de fenômenos incompreensíveis, de um mundo natural incompreensível, mas a própria criação desse mundo. O mundo nasce com a mitologia. Da mesma forma, uma escultura helênica de um deus não é, para os helênicos, apenas a representação desse deus, mas o próprio deus. “O que uma mitologia requer não é que seus símbolos signifiquem somente ideias, mas que sejam significantes por si mesmos, que sejam seres independentes”. Nesse sentido, a definição schellinguiana de símbolo é esclarecedora: algo que *é* ao mesmo tempo aquilo que *significa*».

Claro está que o romântico Schelling encontra-se, no tempo e nas implicações, distante da perspectiva aqui estudada. Não obstante, a dissolução da separação moderna entre mito e realidade é uma aproximação mais precisa que a habitual – e imprópria – ideia de que o campo simbólico seria “a explicação fornecida pelo espírito humano para dar conta de fenômenos incompreensíveis”.

EGO E CORAÇÃO

«O Corão é perpetuamente novo para cada um daqueles que o recitam [...]. Mas nem todo recitador está consciente de sua descida (*nuzūl*) porque seu espírito está ocupado por sua condição natural. O Corão desce então sobre ele oculto atrás do véu da natureza e não resulta em gozo. É a este caso que alude o Profeta quando fala de recitadores que leem o Corão sem que este vá além de suas gargantas. Este é o Corão que desce sobre as línguas e não sobre os corações. Deus disse, ao contrário, a respeito daquele que saboreia [esta descida]: “O Espírito fiel desceu com ele [= o Corão] em teu coração” (C. 26: 193). Este é aquele a quem esta descida faz provar uma doçura incomensurável que excede qualquer gozo. Quando ele a

experimenta, ele é [verdadeiramente] aquele sobre quem desceu o Corão sempre novo. A diferença entre esses dois tipos de descida é que, se o Corão desce ao coração, traz com ele a compreensão: o ser em questão tem o conhecimento daquilo que recita ainda que ele ignore a língua da Revelação, ele conhece o significado daquilo que recita ainda que o sentido que têm essas palavras fora do Corão lhe seja desconhecido porque elas não existem em sua própria linguagem: ele sabe o que essas palavras significam em sua recitação e no momento mesmo em que as recita. A estação do Corão e sua morada, sendo aquilo que dizemos, resulta em que cada um encontra nele aquilo a que aspira. É por esta razão que o *Šayḥ* Abū Madyan dizia: o aspirante (*al-murīd*) só o é verdadeiramente quando encontra no Corão tudo aquilo a que aspira. Qualquer palavra que não possua esta plenitude não é realmente Corão»²⁰.

Façamos uma “tradução” possível desse texto. Ibn ‘Arabī, como vimos, afirma expressamente que “o universo é irmão do Corão”. Assim, a escrita é a revelação, isto é, a realidade. Tudo o que é real é escrita e, nesse plano, a escrita não se distingue do escrito nem do “escritor”. Deus é escrita, pois o Corão “...é um atributo divino – e o atributo é inseparável daquilo que ele qualifica”²¹. Ou, a existência é “uma escrita inscrita, testemunhada por aqueles que foram tornados próximos (C. 83: 20-1) mas ignorada por aqueles que não são próximos”²². Isto é, o discurso divino não é *sobre* a realidade, ele é a realidade. A frase inicial do texto pode, então, ser lida como: “A realidade é perpetuamente nova para cada um daqueles que a recitam/ experimentam/ conhecem / com ela entram em contato [...]”

A realidade está sempre mudando porque os tempos, os lugares e as pessoas mudam, porque, nesse sentido, há algo de único, concreto e atual a cada momento. Mas o ego não é capaz de perceber essa atualidade porque “seu espírito está ocupado por sua condição natural”, isto é, o ego tende à fixidez, à repetição, aos processos identitários: “isso é uma mesa”, “eu sou assim”, “defina negritude”, “amor é angústia”, “Derrida é filósofo”, “Lacan é psicanalista”.

O que é traduzir-interpretar então? É tramar, é tecer as tramas por meio da aspiração encontrada no Livro, o que se traduz sendo, portanto, as tramas do desejo. Como tradutor-intérprete, o homem é quem dá sentido aos *āyāt*, porém, e isso é crucial, o sentido dado pelo ego é diferente do sentido que “desce” ao coração. A interpretação egoica é racional, essencializadora e asseguradora. O ego não é capaz de perplexidade, mas o coração é. O coração é o órgão da percepção sutil²³. O “sutil” é, sinteticamente falando, o aspecto “não denso”, “não cristalizado” da percepção e que possui “plasticidade” e “capacidade” para assumir “todas” as formas.

20 Ibn ‘Arabī, cit. e trad. por Michel Chodkiewicz, em *Un Océan sans rivage*, p. 46.

21 Idem.

22 Ibn ‘Arabī, *Meccan Revelations*, p. 43.

23 Cabe observar que não há propriamente *uma* percepção sutil, nem *um* órgão de percepção sutil. Cada autor sufi, em diversas passagens diferentes, refere-se a conjuntos variáveis de “órgãos” e “percepções das sutilezas” (os *latā’if*).

E, antes que o leitor suponha que Ibn 'Arabī está estabelecendo uma dualidade hierarquizante entre o coração e o ego, deixe-me dizer que aqui não se trata de duas coisas. Ao contrário, o processo alquímico a que se referem os sufis consiste na transformação do ego em coração, trata-se, na realidade, de aspectos do mesmo campo possível.

A radicalidade desta concepção não reside na distinção entre o ego e o coração – distinção essa que é mais uma operação propiciatória que uma conceituação –, mas no modo técnico como ela se vincula a uma prática: o Livro é um lugar concreto de revelação atual. A Escrita – a realidade – é um guia de viagem real, não metafórico, não imaginário. Tudo se passa como se fosse de fato possível operar sobre o ego de modo que ele responda com suas aspirações, de modo que ele co-responda ao chamado da Palavra que lhe diz de si, de modo que ele se desvista em coração.

Nem o céu nem a terra Me contém, mas o coração do meu servidor fiel Me contém, diz um hadith transmitido por Muhammad. O coração é este órgão “capaz de Deus” e uma das maneiras de descrever a operação (ou as múltiplas operações ao longo de uma vida) pela qual esse órgão se desenvolve reside na identificação com o Livro. O homem deve tornar-se Corão, este Outro cuja totalidade lhe permite transitar pelas totalidades de todas as coisas, que lhe faculta a percepção da realidade como tradutibilidade, imprevisto, movimento e rigor. “Perdido para aquele que parece não ligar, sinto dor, ainda que mesmo isso seja bem-vindo do Outro que exige tudo o que sou”²⁴.

A radicalidade dessa autonomia²⁵ – no sentido de que a Lei se torna própria pela identificação integral com a Lei simbólica, que, ao ser alteridade, não pode ser exterioridade – reside em que se tornar o Outro não é apenas uma proposta filosófica de Ibn 'Arabī, é, na perspectiva, por exemplo, do sufismo, o destino próprio de todos os homens.

BIBLIOGRAFIA

ABD EL KADER, Emir (1982), *Écrits spirituels* (trechos *kitāb al-Mawāqif*), trad. Michel Chodkiewicz, Paris, Éditions du Seuil.

ADDAS, Claude (1989), *La quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard.

ALMOND, Ian (2004), *Sufism and Deconstruction – a comparative study between Ibn 'Arabī and Derrida*, Londres, Routledge.

CARVALHO, Bernardo (1989), “O Unheimlich em Freud e Schelling”, *Revista Precursor* 3, ano II, 2°. Semestre.

CHAUÍ, Marilena (1990), “Laços do Desejo”, in *Desejo*, São Paulo, Cia das Letras.

CHODKIEWICZ, Michel (1986), *Le Sceau des Saints*, Paris, Gallimard.

—— (1992), *Un Océan sans rivage*, Paris, Éditions du Seuil.

24 Rumi, um dos mais importantes mestres sufis, m. século XIII. “Lost to one who seems not care,/ I feel pain, though even that is welcome/ from the Other who demands everything I am”. Rumi, *Unseen Rain, quatrains of Rumi*, by John Moyne and Coleman Barks, p. 23.

25 Etimologicamente, se pensarmos *nómos* junto com Sófocles – em *Antígona*, por exemplo – e certa parte da tradição grega que o pensou como norma celeste.



—— (1997), *Les illuminations de la Mecque*, Paris, Albin Michel.

DERRIDA, Jacques (1967), *A Escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (2002), *Às Margens*. Rio de Janeiro, PUC-Rio.

—— (2002), *Espectros de Derrida*, Rio de Janeiro, PUC-Rio.

HADDOCK-LOBO, Rafael (2008), *Derrida e o Labirinto de Inscrições*, Porto Alegre, Zouk.

GLOTON, M (2000), “The Quranic Inspiration of Ibn ‘Arabi’s Vocabulary of Love”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol XXVII.

IBN ‘ARABI, Muhyiddîn (1996), *L’Interprète des Désirs (Turjumân al-Ashwâq)*, trad. M. Gloton, Paris, Albin Michel.

—— (1992), *La Parure des Abdal (Hilyatu-l-Abdâl)*, trad. Michel Vâlsan, Paris, Les Éditions de l’Oeuvre.

—— (1974), *La Sagesse des Prophètes (trechos Fusûs al-Hikam)*, Trad. Titus Burckhardt, Paris, Albin Michel.

—— (1994), *Le Dévoilement des Effets du Voyage (Kitâb al isfâr ‘na natâ’ij al-asfâr)*, trad. Denis Gril, Paris, Éditions de l’Éclat.

—— (1997), *Les illuminations de la Mecque (trechos do Futûhât al Makkîyya)*, trad. M. Chodkiewicz e outros, Paris, Albin Michel.

—— (2002), *Meccan Revelations*, Nova York, Pir Press.

LACAN, Jacques (1966), *Écrits*. Paris, Ed. du Seuil.

MACHADO, Beatriz (2004), *Sentidos do Caleidoscópico*, São Paulo, Humanitas.

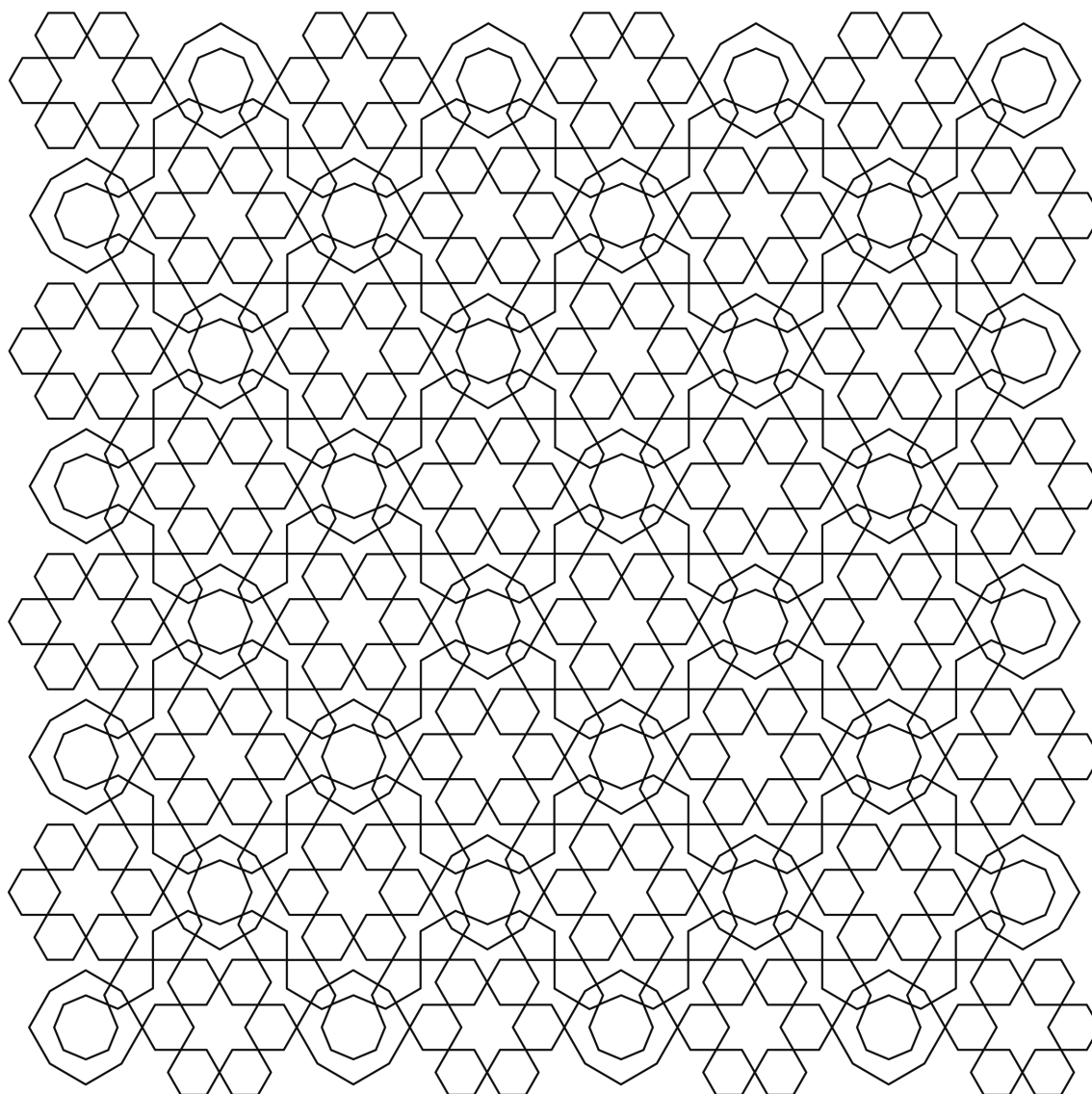
RUMI (1986), *Unseen Rain, quatrains of Rumi*, trad. John Moyne e Coleman Barks, Nova York, Threshold Books.

.....
**EL INTÉRPRETE DE LOS DESEOS DE IBN 'ARABĪ
Y LA VITA NOVA DE DANTE ALIGHIERI**

**LOS CONCEPTOS COMPARTIDOS DE AUSENCIA,
MEMORIA E INDEFINIDO***

Riccardo Paredi (Université Saint-Joseph)

Recibido el 15/02/2017. Aceptado el 20/11/2017



*VI Simposio Internacional Ibn Arabi: Presencia (2016), celebrado en Murcia.

Resumen: El presente artículo se propone comparar y llevar a dialogar *El intérprete de los deseos* de Ibn ‘Arabī y la *Vita Nova* de Dante Alighieri bajo tres aspectos profundamente presentes a lo largo de los escritos: el concepto de Ausencia, de Memoria y de Indefinido. Según el presente análisis, la búsqueda de la Amada en las dos obras presupone la Ausencia y valora la Presencia como meta final del Amante; en segundo lugar, el vacío causado en la Memoria, por la ausencia de Nizām y de Beatrice, se llena con evocaciones y recuerdos; finalmente, es el Indefinido espacio-temporal lo que permite a las dos obras de ser tan universales, sin otras referencias concretas que la Amada o, aún más, la búsqueda espiritual misma.

Palabras clave: Sufismo. Mística Islámica. Ibn ‘Arabī. Dante Alighieri. Memoria. Ausencia. Presencia. Deseo divino. Amor cortés. Amor divino.

Abstract: The following article aims to compare and to bring into dialogue the *Interpreter of Desires* by Ibn ‘Arabī and the *Vita Nova* by Dante Alighieri, under three aspects which are deeply represented in these two works: the concept of Absence, of Memory and Indefinite. According to this analysis, the quest for the Beloved, in both works, implies the Absence and values the Presence as the final aim of the Lover; secondly, the void caused by the absence of Nizām and Beatrice is fulfilled by the mnemonic faculty, thanks to evocations, souvenirs and memories; lastly, the space-time indefiniteness allows the works to be considered universal. No other concrete references are found except the Beloved and her Spiritual Quest in itself.

Key words: Sufism. Islamic Mysticism. Ibn ‘Arabī. Dante Alighieri. Memory. Absence. Presence. Divine Desire. Courtly Love. Divine Love.

∴

INTRODUCCIÓN

Desde la teoría de Miguel Asín Palacios en los años veinte, la cual sugería una influencia directa de Ibn ‘Arabī sobre la *Commedia* de Dante Alighieri, se han llevado a cabo numerosos estudios concernientes a la relación entre los dos autores, intentando buscar un enlace concreto y, a veces, afanándose en probar o refutar la afirmación de Palacios.

El presente artículo es un extracto de una tesis más desarrollada que intenta profundizar este campo de investigación: los trabajos que quise tratar son *El intérprete de los deseos* de Ibn ‘Arabī y la *Vita Nova* de Dante Alighieri. Ambas obras proceden del mismo destello: el fulgurante encuentro con la amada (Beatrice o Nizām), en el cual los límites entre amor erótico y amor espiritual se desvanecen, en un deslizamiento de perspectiva en el cual la diferencia ya no existe. La amada aparece por lo que realmente es: el reflejo perfecto del Amor divino. En un frágil equilibrio entre opuestos se lleva a cabo una búsqueda personal de los dos autores¹: esta “investigación interior” está intrínsecamente vinculada a

.....
 1 Ibn ‘Arabī, *El intérprete de los deseos* (*Tarǧumān al-ašwāq*), Carlos Varona Narvión (traducción y comentarios), Murcia, Editora Regional de Murcia, 2002, p. 4.

la vida de los autores y a sus contextos socioculturales, dos aspectos que influirán en la redacción de las obras aquí analizadas y, en general, de todos sus escritos.

La semejanza entre los dos trabajos es evidente: el lenguaje poético utilizado para “abordar” a la amada, el esfuerzo lingüístico para llegar a decir lo inefable, la estratificación semántica que permite una poderosa mezcla entre misticismo y erotismo, la figura de Beatrice y Nizām, la elevación espiritual, las visiones, el estrecho enlace entre los elementos ojos-corazón, la presencia de un comentario para explicar los versos y evitar cualquier malentendido, y muchos otros temas.

El presente trabajo se focalizará solamente sobre tres aspectos profundamente presentes a lo largo de los escritos: el concepto de Ausencia, de Memoria y de Indefinido. ¿En qué medida y forma están presentes en ambos textos? ¿Cuál es su papel? ¿Qué lección pueden dejar los dos autores al lector de hoy a través de estos conceptos?

Este artículo no pretende sugerir una posible influencia de Ibn ‘Arabī en las obras de Dante, ni una ineludible relación; se trata simplemente de un análisis comparativo, basado en una estructura dicotómica, que quiere subrayar las numerosas asonancias y similitudes de las obras, favoreciendo una perspectiva inclusiva. Antes de pasar a esta visión comparativa, presentaré separadamente las dos colecciones de poemas, introduciendo rápidamente sus respectivos temas y estructuras.

El intérprete de los deseos una de las más importantes obras de Ibn ‘Arabī. Se trata de una colección de 61 poemas, independiente uno del otro, en el cual el autor evoca la deslumbrante experiencia del deseo de Absoluto, originada del encuentro y la consecuente búsqueda de Nizām, la amada, es decir, el Amor Divino. A estos versos está irremediamente unido el *al-Dahā’ir wa-l-ā’lāq sharḥ tarḡumān al-ašwāq*, el comentario de los poemas, adición esencial para entender mejor no solo los escritos, sino también el contexto histórico². Parafraseando las palabras de Carlos Varona Narvió³, la esencia de estos versos puede ser descrita como la búsqueda de la amada entre diferentes elementos atrapados en una cadena intermitente de gozo y sufrimiento⁴.

No existe una verdadera *fábula*: cada poema presenta su trama independiente, a veces simplemente aludida, a veces convertida en una historia completa. Como resultado, la ausencia de un orden cronológico crea una “estructura desestructurada” compuesta de poemas cortos, que evocan a menudo inestabilidad e inseguridad, como un viaje de caravanas en el desierto entre halos y espejismos. La estratificación semántica impregna los versos con metáforas, elipsis y otras figuras retóricas que permiten al lector desplazarse libremente entre un nivel interpretativo y otro.

El deseo de Amor, analizado en todas sus infinitas y contradictorias manifestaciones, representa el motor de los poemas, mientras que el eje central es la búsqueda de un equilibrio perfecto, en una suspensión continua entre presencia y ausencia, erotismo y misticismo, a lo largo de una cadena de monólogos entre el poeta y un presunto camellero.

2 Ibn ‘Arabī, *L’Interprete delle Passioni*, Rossi Testa, Roberto y De Martino, Gianni (eds.), Milán, Urra-Apogeo, 2008.

3 Traductor de *El Intérprete de los Deseos*, (Ibn ‘Arabī, 2002).

4 Ibn ‘Arabī, *El Intérprete de los Deseos*, p. 16.

La dinámica de la *fábula* es el viaje (concreto y abstracto), lleno de pasajes y elementos sugestivos (desiertos, montañas, lugares de peregrinación, etc.). Cada verso es a la vez algo palpable e inconsistente, una emanación de otra realidad, más alta y difícil de alcanzar. Aunque el objetivo es el Absoluto (a menudo conjugado en Belleza o en Sabiduría Divina) es la unión con el Amado que es propulsión, causa y consecuencia de la búsqueda.

Por otro lado, la *Vita Nova* es la primera obra orgánica de Dante Alighieri, así como una de las primeras autobiografías modernas y uno de los trabajos cruciales del *Dolce Stilnovo*. Se trata también de un célebre ejemplo de *prosimetrum*, que consta de treinta y un poemas y cuarenta y dos capítulos en prosa, a través los cuales Dante transporta al lector a su juventud y a sus recuerdos.

Los pilares de la narración son los raros encuentros con Beatrice, en los cuales la mujer dirige o niega su saludo al poeta⁵. Estos extraordinarios encuentros engendran en el poeta un inmenso amor (cortés) para Beatrice (la mujer-ángel, el reflejo de Dios, el puente hacia su Perfección) que lo eleva a una nueva poética y a una *vita nova*. Como en Ibn ‘Arabī, el deseo humano de Amor es la raíz de los versos de Dante, aunque el esfuerzo para alcanzarlo, encontrarlo y contemplarlo choca continuamente con su misma alteridad, con su ser Amor Divino.

Ese choque pasa también por el lenguaje poético, que, en el intento de describir lo indescriptible y decir lo indecible, busca una poética nueva. Gracias a este esfuerzo lingüístico Dante elevará la *poetica dell’amore cortese* (perteneciente a la escuela sículo-toscana) en una más efectiva *poetica della lode*, capaz de “desvelar” y dignamente alabar a Beatrice. Finalmente, a través de la prosa, el poeta italiano comenta sus versos y crea una trama lineal, armonizando poesía y prosa, sagrado y profano, el nuevo y el extraordinario con el cotidiano.

SON (GEMELOS) PUES LOS DESEOS, TANTO EN LA LEJANÍA COMO EN LA PRESENCIA

La poética de Ibn ‘Arabī presenta una preciosa habilidad para encontrar una armonía perfecta entre dos opuestos: su búsqueda, como sus poemas, se sitúan “en el medio”: «entre su lejanía y vecindad tal vez mi suerte se halle» (XLV, 5)⁶. El poeta marcha a través de oasis y desiertos, a través de la vida y muerte; viaja de día y de noche; canta las virtudes de la amada entre eros y mística; afronta montañas y valles y se enfrenta al deseo de expresar el Absoluto y la infabilidad de tal encuentro.

En efecto, una de las dicotomías más sobresalientes está formada por el concepto de *ḥadra* (presencia) y *gayba* (ausencia). Es interesante considerar la riqueza etimológica de estos dos términos de la lengua árabe: la raíz *ḥā’ - dād - rā’* (de la cual se forma el verbo *ḥadāra*) no sólo indica el concepto de presencia, sino también “acudir a un lugar”, “visitar un lugar”, “presentarse”; en su segunda forma (*ḥaddāra*),

5 El verbo italiano *salutare* (“saludar”, “dar saludos”) comparte la misma etimología del verbo *salvare* “salvar”, “rescatar”. Beatrice salva o niega la salvación a Dante con su Presencia y su saludo.

6 Todas las citas de *El intérprete de los deseos* refieren a Ibn ‘Arabī, *El intérprete de los deseos* (*Tarḡumān al-ašwāq*), Carlos Varona Narvión (traducción y comentarios), Murcia, Editora Regional de Murcia, 2002, p. 4.

entre los diferentes sentidos, se encontraría “ser sedentario”, que da también el adjetivo *ḥadārī*, “sedentario”.

Estos significados sugieren una intuición intrigante: la presencia de la amada es la meta final, el destino último; la búsqueda del poeta y su viaje interior hallan su fin en la amada / en el Amado. Una vez en frente de ella, ya no hay necesidad de seguir viajando y vagando. Al revés, es posible pararse y descansar, reposar en ella; se alcanzó la cumbre. Desafortunadamente, no es éste el caso de Ibn 'Arabī: entre los dos extremos, el que prevalece claramente en su poética es la ausencia. El verbo *gāba* en su primera forma significa “ser ausente”, “quedarse ausente”, “alejarse”; seguido de la preposición *ʿan* adquiere el sentido de “estar escondido”, “desaparecer”, “desmayarse”: de allí, el adjetivo *gayb*, “escondido”, “invisible”, “transcendental”. Un matiz particular de esta raíz (al que se hará alusión más adelante en este artículo) viene del adverbio *gayban*, “de memoria”, “memoria”, “mnemónico”. Dejando aparte esta última connotación, el concepto árabe de ausencia se funde con la idea de distancia, de ocultamiento, de misterio. La poética del sufi crece espontáneamente en este vacío paradójico en el cual Ibn 'Arabī viaja incansablemente. Incluso la ayuda que llega por parte de dos compañeros del poeta (que simbolizan la razón y la fe)⁷ parece ser inútil: el viandante no consigue alcanzar tal Amor Divino, o, por lo menos, no es capaz de alcanzarlo “completamente” y “a tiempo”.

Incluso antes de ver las ruinas del campamento, el poeta descubre abatido que las caravanas ya se han marchado: «el que las amadas ensillaron sus monturas al amanecer y partieron» (XLI, 2); «traté de alcanzarlas entre las sombras de la noche, gritando y siguiendo sus huellas» (XLI, 4). A partir de entonces, nacen las dudas sobre la posibilidad de alcanzar una verdadera presencia: «existe un camino acaso hacia las bellas, hacia las (jóvenes) preciosas?» (LVIII, 1). Otras veces llegan las lágrimas, seguidas del pesimismo y la oscura premonición de que nunca jamás podrá volver a ver a su amada: «tan opuestos son (esos estados) que jamás se encuentran, y mi separación nunca conoce la armonía. ¿Qué puedo hacer? ¿Qué inventar? [...] Me vienen impetuosos los suspiros, y las lágrimas por mis mejillas corren [...] ¿Qué es tras su partida mi vida, sino extinción?» (V, 2-6); «señores, visteis acaso, u oísteis que dos opuestos nunca llegarán a unirse?» (XX, 19). Es notable destacar que la ausencia se hace aún más pesada al saber que la presencia sí se puede lograr, pero solo en parte, y por un período corto de tiempo: consecuentemente, la esperanza de ser salvado a través de la unión de la amada atormenta al autor constantemente. Sin embargo, el encuentro fugaz sólo aumenta su pena, ya que las “revelaciones” no son continuas y el pasaje progresivo desde un estado inferior a un estado superior produce inevitablemente en él una pasión gradualmente e infinitamente más intensa que la anterior:

«El deseo me aniquila cuando estás ausente y hallarte no me alivia
 Son (gemelos) pues los deseos, tanto en la lejanía como en la presencia.
 Encontrarme con Él me trae cuanto nunca imaginé ¡una pasión
 aún más fuerte es el (único) remedio!
 Pues siempre que Le hallo, contemplo una figura que en su belleza

7 “¡Compañeros! Más que a mi vida amo a una grácil (joven) que sus favores me otorgo”. En la versión inglesa: “O my two comrades, ...” (XXIX, 13).

aumenta, tanto en esplendor como en majestad.

Remedio no hay para la pasión, que hacia la total armonía (Nizām)
pareja crece a la belleza (LV)».

En esta espiral de sublimación, las ansias se hacen cada vez más intensas y la unión de los cuerpos y el placer del abrazo final nunca llega a cerrar la escena, quedándose en una espera eterna⁸; este mismo Deseo por la Ausente genera aquel particular erotismo romántico que está basado en la inaccesibilidad, la no-realización. Ninguna de las dos partes (ausencia - presencia) tendrá paz, porque estos opuestos cambian y se alternan de forma inesperada, como en todas las historias de amor, y el amante nunca llega a encontrar el punto de estabilidad en la búsqueda. A partir de ahí nace su necesidad de interpretar sus deseos, sus pasiones, para encontrar un equilibrio, al menos en su alma.

También en la obra de Dante Alighieri la dicotomía presencia / ausencia juega un papel fundamental, desarrollando un frágil equilibrio entre la amada y el poeta. Se tiende a limitar el concepto de ausencia a la segunda parte de la obra, que coincide con la muerte física de Beatrice. Sin duda, este episodio dramático es la manifestación más clara de la Ausencia Divina y al mismo tiempo representa el estímulo más impactante para el poeta. En cambio, analizando la *Vita Nova*, el lector está sumergido desde el principio en la “no presencia” de la mujer, puesto que Dante expone ya en los primeros capítulos las pocas ocasiones en que vio a Beatrice, enfatizando la rareza de estos momentos: los dos protagonistas se encuentran en dos circunstancias (entre una distancia de tiempo considerable) y “hablan” solamente una vez (más bien, la mujer saluda al poeta). Los sentimientos crecen en el espacio de la ausencia, en ausencia de un diálogo genuino y de una relación concreta. Además Dante, consciente de ello, vive en la espera de perder a la amada, como afirma de manera explícita: «allí donde existe alguien que espera perderla» (XIX, 8)⁹. El miedo del poeta surge de la conciencia de que Beatrice, al tratarse de un ser Divino, tendrá que volver al paraíso, su verdadero hogar, pues la presencia de la amada no es nada más que temporal. Por otra parte, Beatrice *diparte* (“sale”) de la escena mucho antes del momento de su muerte oficial (lo que sucederá en el capítulo XXVIII), negando el “saludo” al poeta:

«Aquella noble criatura que destruyó todos los vicios y fue la reina de las virtudes, al pasar por un sitio en que me encontraba, me negará su dulce saludo en el que residía toda mi felicidad (X, 2)»

y concretizando la ecuación: negación del saludo = muerte, donde “muerte” se refiere tanto a la ausencia de la mujer como a la muerte interior del poeta. Sin embargo, de acuerdo a Dante el concepto de ausencia también es un empuje necesario, un elemento indispensable para progresar espiritual y poéticamente.

8 Ibn ‘Arabī, *El Intérprete de los Deseos*, p. 16.

9 Todas las citas de la *Vita Nova* se refieren a Dante Alighieri, edición de Alicia Pérez Vega, *La vida nueva*, trad. M. A., Ediciones de la Isla de Siltolá (1ª ed.), 2012.

Paradójicamente, nuevas palabras, nuevos sentimientos y una nueva poética “brotarán” de la ausencia de Beatrice, fenómeno lingüístico que se podrá verificar claramente pocos años después, en la *Commedia*:

«Después de haber terminado este soneto, tuve una visión extraordinaria durante la cual fui testigo de tales cosas que me hicieron tomar la firme resolución de no hablar de aquella Bienaventurada hasta que pudiera hacerlo de un modo enteramente digno de ella, con cuyo objeto estudio cuanto puedo, según a ella le consta (XLII)».

«La fuerza del sentimiento dantesco, como en Ibn 'Arabī, no se esfuma con la desaparición / desvanecimiento de la mujer; sino que, por el contrario, se vuelve aún más fuerte. Para ambos poetas sólo un pequeño porcentaje de la perfección de la mujer es ya bastante para amarla, en la vida como en la muerte, en presencia como en ausencia (XXVI, 15)».

RECORDANDO A SU AMADO, SE EXTASÍA Y DESVANECE

El siguiente paso es idéntico para ambos autores y es relativamente lógico: para llenar el vacío causado por la ausencia, Ibn 'Arabī y Dante confían en sus propios recuerdos. De hecho, las dos obras pertenecen al espacio del recuerdo, a la esfera de la memoria: los eventos y los episodios a los que se refieren los autores pertenecen al pasado, a la juventud florentina de Dante o bien a los primeros encuentros a la Ka'ba¹⁰. La presencia de Nizām puede ser evocada sólo en el espacio de la memoria, despertando emociones de “separación” en lugar de “unión”; de hecho es su memoria la que permite la experiencia mística del amada, incluso en su ausencia: «cuando partieron sin yo advertirlo, en lo más íntimo de mi ser quedé vigilante» (XIX, 3); «mas es absurdo, no existen sino en mi pensamiento [...] ¿no es mi imaginación su Oriente ni su ocaso mi corazón?» (XLVI, 12-13); «sus campamentos (de primavera) desaparecieron ya, mas el deseo está en mi corazón siempre fresco, y jamás se desvanece» (VIII, 1-2). Sin embargo, el recuerdo de ella no es suficiente, y el intérprete siempre necesita emprender un nuevo viaje, “desvanecerse” a otro estado: «nada tiene de extraño [...] que un árabe se enamore de las bellas, pues cuando la tórtola arrulla, recordando a su amado, se extasía y desvanece» (XXV, 19-20). El recuerdo de ella consuela al viajero: «mi mal (de amores) es por la de los lánguidos párpados ¡Consoladme con su recuerdo! ¡Consoladme!» (XX, 1); hasta darle esperanza en el esfuerzo: «nunca se cerró para mí la noche, pues como bajo el brillo de la luna llena me hace marchar su recuerdo» (XXXIX, 3).

Lo que acabo de exponer sobre el místico murciano se puede aplicar también al poeta florentino. La *Vita Nova* es en efecto el “libro de la memoria”, como el mismo Dante lo describe en su *incipit*:

10 Ibn 'Arabī, *The Tarjamán al-Ashwáq. A Collection of Mystical Odes*, Nicholson, Reynold (trad.), Ulan Press, 2011. pp. 3-4.

«En esta parte del libro de mis memorias, antes de la cual es poco importante su lectura, se halla una nota que dice: *Incipit vita nova*. Debajo de este rótulo, veo escrita una porción de cosas y palabras que intentaré coordinar en este libro, si no textualmente, por lo menos de modo que permita formarse una idea de su sentido (I)»

En su prefacio, el *Sommo Poeta* introduce al lector en un ambiente que recuerda a un *scriptorium* medieval: el escritor dice estar concentrado en *asemplare* (“ensamblar”) en un pequeño texto (llamado *libello*, “librito”) el contenido de un libro más grande, el libro de su memoria¹¹. A partir de este punto de la narración, el público se enfrenta a dos aspectos diferentes de la facultad de recordar. Por una parte, está la memoria existencial, honesta, real y objetiva que evoca episodios verdaderos del pasado: «encontrándome algún tiempo después en un sitio donde reflexionaba en el pasado, me sentí abatido por recuerdos tan dolorosos» (XXXV, 1), caras y personas (VIII, 2) o informaciones (XII, 9). Por otro lado, los recuerdos de Dante son deliberadamente ambiguos y mezclados con su imaginación, en un equilibrio bien estudiado y calculado. Este segundo aspecto es ciertamente más “productivo”, dado que representa un elemento indispensable de la *fiction*, convirtiendo la *Vita Nova* desde un diario personal a una invención artística, en la cual Dante utiliza el aura mágica y el encanto sutil que el paso del tiempo genera en la mente humana. Una posible diferencia entre las dos obras se puede remontar al mayor énfasis que Dante pone en la descripción de la dificultad o bien imposibilidad de recordar: «cuando sonrío su aspecto es tal que no puede expresarse ni conservarse en la memoria» (XXI, 8).

Sin embargo, como en Ibn ‘Arabī, incluso para el poeta florentino el acto de recordar a la amada es la única llave para “vivirla” en la ausencia y, sobre todo, para proceder con su búsqueda.

El episodio de la *donna gentile* puede ser un buen ejemplo: una gentil mujer (nótese la ausencia del superlativo *gentilissima* –muy gentil-, utilizado de manera exclusiva para Beatrice) aparece para consolar a Dante tras la muerte de su amada. Este episodio (capítulo XXXV) es todavía bastante oscuro y los dantistas no tienen una interpretación común. Esta segunda mujer podría representar la Filosofía, como el mismo Dante parece aclarar en su obra posterior *Convivio* (teoría defendida por Corti); por otra parte, su presencia puede ser considerada como una “delicia breve y sensible”, un amor consolador (posición asumida por Barba)¹². Sin embargo, independientemente de las interpretaciones posibles, Dante “regresa” a Beatrice gracias a su memoria: la voluntad de recordarla sobrepasa la atracción por la gentil mujer: «pues que mayor anhelo tenía yo de recordar a mi gentilísima amada que de ver a esta, si bien tenía de ello cierta apetencia, ligera al parecer, con lo cual se demuestra que lo allí dicho no se opone a lo que aquí se dirá» (XXXVIII, 6); «entonces mis ideas se dirigieron todas hacia ella, y al repasar en mi imaginación todos los sucesos de que formaba parte, según la sucesión de las épocas en que tuvieron lugar, mi corazón empezó a arrepentirse dolorosamente» (XXXIX, 3). Ciertamente, Dante mismo hace una amonestación: «hasta que muráis, no debéis nunca olvidar a vuestra Señora, que ha muerto. Así dijo mi corazón entre suspiros» (XXXVII, 12-14).

11 Es un modelo mental típico de la literatura medieval. Otros ejemplos se pueden encontrar en los trabajos de Boezio o Pier delle Vigne.

12 Alighieri, Dante, *Vita Nuova*, Colombo, Manuela (ed.), Milán, Feltrinelli Editore Milano, 2010, p. 98.

EN ALGUNA PARTE, *IN ILLO TEMPORE*

Los conceptos expuestos hasta ahora dan al lector una sensación de fugacidad, como si las obras no pertenecieran a un mundo concreto; ésta, de hecho, es la intención de los autores: transmitir, a través del concepto de ausencia (espacial) y de memoria (temporal), un contexto indefinido y, por contra, siempre adecuado para cualquier realidad.

En ambas obras faltan referencias temporales: aunque los libros están basados en recuerdos, como se ha explicado antes, tendrían cabida pocas fechas exactas. Ibn 'Arabī establece su primer *rendez-vous* con Nizām en 1201 y escribió probablemente sus versos en 1215; Dante cuenta que encontró a Beatrice a los ocho y a los dieciocho años, especificando también la fecha de su muerte: 8 junio 1290. Más allá de estas pocas referencias históricas, las dos obras se desarrollan en una cadena de eventos extra-temporales.

Las locuciones utilizadas por Dante con el fin de contextualizar su narración, recuerdan mucho a algunas expresiones bíblicas: «en este espacio de tiempo» (II, 2) que evoca la frase evangélica «*in illo tempore*» (Mt 11,25; Mt 12,1; 14,1); «En esta situación» (XIX, 1); «Cuando hubieron transcurrido tantos días» (III, 1) que recuerda la fórmula de Marcos y Mateo «*et post dies sex*» (Mc 9, 2; Mt 17, 1)¹³.

En *El intérprete de los deseos* la atmósfera es aún más indefinida: «el día de la separación» (II, 1); «el día de su partida» (II, 10); «clareabas apenas» (XXIII, 2). La única referencia temporal presente es la edad del sufi durante la composición de los poemas, que aparece dos veces en el texto de manera explícita: «quien por cincuenta años os saludaron, una y otra vez lo hace, para de nuevo comenzar» (XXXVI, 2); «tras cincuenta peregrinaciones (años) pasadas en larga meditación» (XXXII, 2). Este ambiente tan surrealista e indefinido entrega al lector una obra extra temporal.

La misma indeterminación impregna los lugares donde los eventos se desarrollan: el único sitio histórico y geográfico que cuenta es La Meca (y precisamente la Ka'ba), como da a conocer el sufi en su prólogo. El resto de referencias geográficas son indefinidas y deliberadamente genéricas. Aún más, los topónimos nunca se referencian por sus verdaderas posiciones geográficas, sino por el valor lingüístico-etimológico, el simbolismo místico y su importancia religiosa.

El texto está lleno de ejemplos: a nivel etimológico, la montaña granítica llamada 'Arafat (al este de La Meca) comparte sus radicales (*'ayn - rā' - fā'*) con el verbo que aquí le sigue inmediatamente, 'arafa ("saber, conocer, percibir"). «Fue en 'Arafat (donde) supe cuánto de mí deseaba» (LIX, 2). La montaña, en este caso, es el lugar del conocimiento, como el juego de palabras lo evidencia. *Ağād* (LXI, 7), sede de la amada (cerca de La Meca), evoca el plural de la palabra *ğād* ("cuello, tráquea"): como este "tubo natural" permite el paso del aire, la amada que vive en *Ağād* es el canal que permite el aliento vital. *Al-Halba*, lugar de teofanías, fue una vez el nombre del hipódromo cerca de Bagdad. Ibn 'Arabī, inspirándose en las carreras de caballos, representa las realidades divinas como corredores listos para la competición, para manifestarse al ser humano: «pregúntale si en *al-Halba* reside la joven que sonriendo hace surgir el sol» (III, 10).

13 Conferenza Episcopale Italiana, *La Sacra Bibbia*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2008.

En cuanto al simbolismo místico, el mismo Ibn ‘Arabī aclara a menudo el significado oculto de los lugares y los espacios que menciona: *‘Irāq* indica el origen (XX, 18); *Ṭayba* simboliza la estación de *Yātrīb*, La Meca representa la Verdad y *al-Aqsà* es la estación de la Santidad y de la Pureza. *Bagdān* (heterónimo de Bagdad) es la morada del *Qutb*, perfecta manifestación de la forma de la presencia divina¹⁴. Por último, muchos lugares mencionados a lo largo de los poemas tienen una relevancia en el contexto religioso del Islam: «No olvidaré el día que en *Mina* lanzaron las piedras, ni lo ocurrido en (el altar) *al-Manḥar al-a‘lā* y en (el manantial de) *Zamzam*» (III, 3) donde estas tres ubicaciones son lugares clave de la peregrinación a La Meca.

El lugar donde l’actio se desarrolla también es extremadamente indefinido en Dante. El término *cittade* (ciudad) aparece doce veces y solamente en la prosa de la *Vita Nova*: se refiere seguramente a Florencia, la amada capital de Dante, aunque nunca es mencionado explícitamente. La diferencia con el místico árabe es evidente: mientras que el poeta florentino vaga en un único entorno urbano, Ibn ‘Arabī se lanza entre múltiples paisajes, aunque constantemente indefinidos. Florencia no es la única ciudad mencionada: Santiago de Compostela, Roma y Jerusalén están también nombradas, creando un obvio fondo religioso que une a estas tres ciudades de “peregrini”. La *cittade* es de hecho asociada a la Jerusalén bíblica: primeramente, es un lugar de tránsito de peregrinos (XL); en segundo lugar, es también ciudad provisoria para la criatura amada, que sólo “pasa” por allí (VI), santificándola antes, y dejándola después de su muerte como “viuda despojada” (XXX, 1).

Muchas otras referencias topográficas quedan indefinidas: «aconteció, pues, que andando por un camino» (XIX, 1), «sucedió que un día en que me había sentado a reflexionar en algún sitio» (XXIV, 1). La indeterminación de todos estos lugares es de hecho lógica: en una búsqueda tan profunda, en un viaje lleno de peligros y dolores, en un equilibrio inestable, solo la amada es el centro, el Polo, mientras que el contexto pierde toda su importancia hasta desvanecerse, dejando una perspectiva exclusivamente antropocéntrica / teocéntrica.

Asignar connotaciones más precisas reduciría las obras en un espacio y en un tiempo real, humano y contingente, mientras que estos poemas “escapan” cualquier límite y quieren quedarse en el indefinido. Parafraseando el Corán¹⁵, el camino místico es una aventura, un viaje vertical que se apodera de otra forma del espacio¹⁶.

14 Ibn ‘Arabī, *The Tarjumān al-Ashwāq. A Collection of Mystical Odes*, Nicholson, Reynold (trad.), pp. 122-123.

15 Emil M. Cioran (1911-1995) fue un escritor y filósofo rumano.

16 Cioran, Emil, *La tentación de existir*, Madrid, Taurus, 1979, p.137. Citado en Ibn ‘Arabī, *El intérprete de los deseos*, p. 31.

⋮

CONCLUSIÓN

La amada, el reflejo de una perfección inefable, se halla en “alguna parte”. Los poetas ansían encontrarla, alcanzarla, contemplarla y quedarse en su presencia, de nuevo, durante un tiempo más largo. Pero su búsqueda está caracterizada por la *Ausencia* y, en consecuencia, por el *Recuerdo*. Se trata de un viaje difícil en un entorno *Indefinido*, en algún lugar, en algún tiempo, anhelando el Amor Divino.

Todavía hay una pregunta que queda sin resolver: ¿qué lección pueden dejar los dos autores al lector de hoy a través de estos conceptos, de esta búsqueda?

Tales personalidades complejas y completas ofrecen al lector de cualquier tiempo un número infinito de pistas. Sin embargo, me inclino a colocar en la base de sus pensamientos, como principio, como origen de sus versos, la importancia de búsqueda de la Alteridad, poco importan los posibles esfuerzos que esta búsqueda pudiera implicar. Ambos autores están dispuestos a aceptar tal desafío; están listos y determinados a sacrificarse a sí mismos en esta experiencia para alcanzar la Teo-fanía, y a través de sus poéticas, alcanzar una Teo-fonía.

Pero ¿cuál es la fuerza motriz que les permite continuar en esta búsqueda, cuando no se entrevé ninguna presencia, cuando ningún recuerdo es nítido, ni ningunas coordenadas les guían? La amada no es solamente la causa primera, no es solamente el objetivo final, sino que es ella misma la fuerza motriz que infunde en ellos una sed de ella, un deseo del alma de Amor Divino:

«Lo que llamamos amor divino presenta dos facetas distintas: bajo un aspecto, es el Deseo que Dios tiene de la criatura, el Suspiro apasionado de la divinidad en su Esencia, que aspira a manifestarse en los seres, a fin de ser revelado por ellos y para ellos; bajo otro aspecto, es el Deseo que la criatura tiene de Dios, y que es en realidad el Suspiro de Dios epifanizado en los seres, que aspira a regresar a sí mismo¹⁷».

La búsqueda de ambos poetas no es nada más que un movimiento circular, un viaje espiritual hacia el Amor. En efecto, no es sorprendente, si se toma en cuenta la etimología de la palabra “espiritualidad”, del latín *espīritus*, “espíritu”, “alma”, “aliento”, “respiración”, “respirar”. Cabe destacar que también en árabe, *rūhāniyya* (espiritualidad) comparte las mismas raíces de *rūh* (espíritu, soplo vital, alma): exactamente como el aire pasa a través de nuestros pulmones y nos da Vida en un movimiento circular, así hace el Amor, el Soplo Vital, que pasa a través del ser humano y nos reconduce a la Fuente. Ambos autores vivieron una experiencia espiritual, encontraron este soplo, fluyeron en esta respiración, e intentaron respirar de esta fuente más y más, queriendo ser este soplo y en este soplo.

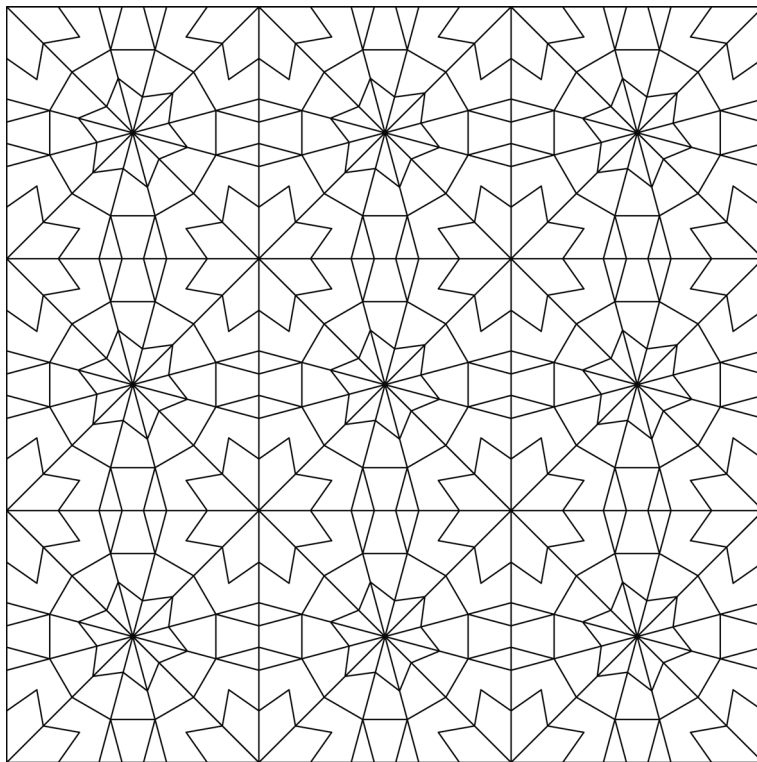
«¿Y qué es este soplo? Es el Amor del padre para el hijo, de la madre para el hijo [...] y de nuevo, ¿qué es este Amor? Es el deseo del Amor. El Amor es el

17 Corbin, Henry, *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, traducido del francés por Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 147. Citado en Ibn 'Arabī, *El intérprete de los deseos*, p. 26.



deseo de amar: ‘Amor, que no dispensa de amar al que es amado’. El deseo de amar permite que nada del Amor [...] se pierda. No hay amor gastado, está escrito. El amor que nosotros damos, lo recibiremos de Nuevo. Es el deseo de amar: todos deseamos de amar y ser amados»¹⁸.

Dante e Ibn ‘Arabī nos llaman a ser *interpreter interpretis*, nos inducen a encontrar pacientemente un equilibrio entre nuestras pasiones; nos animan a revivificar nuestro Deseo de Amar / de ser Amado; nos incitan a alcanzar el único Soplo que nos puede dar nuevamente Vida, o mejor, *Vita Nuova*.



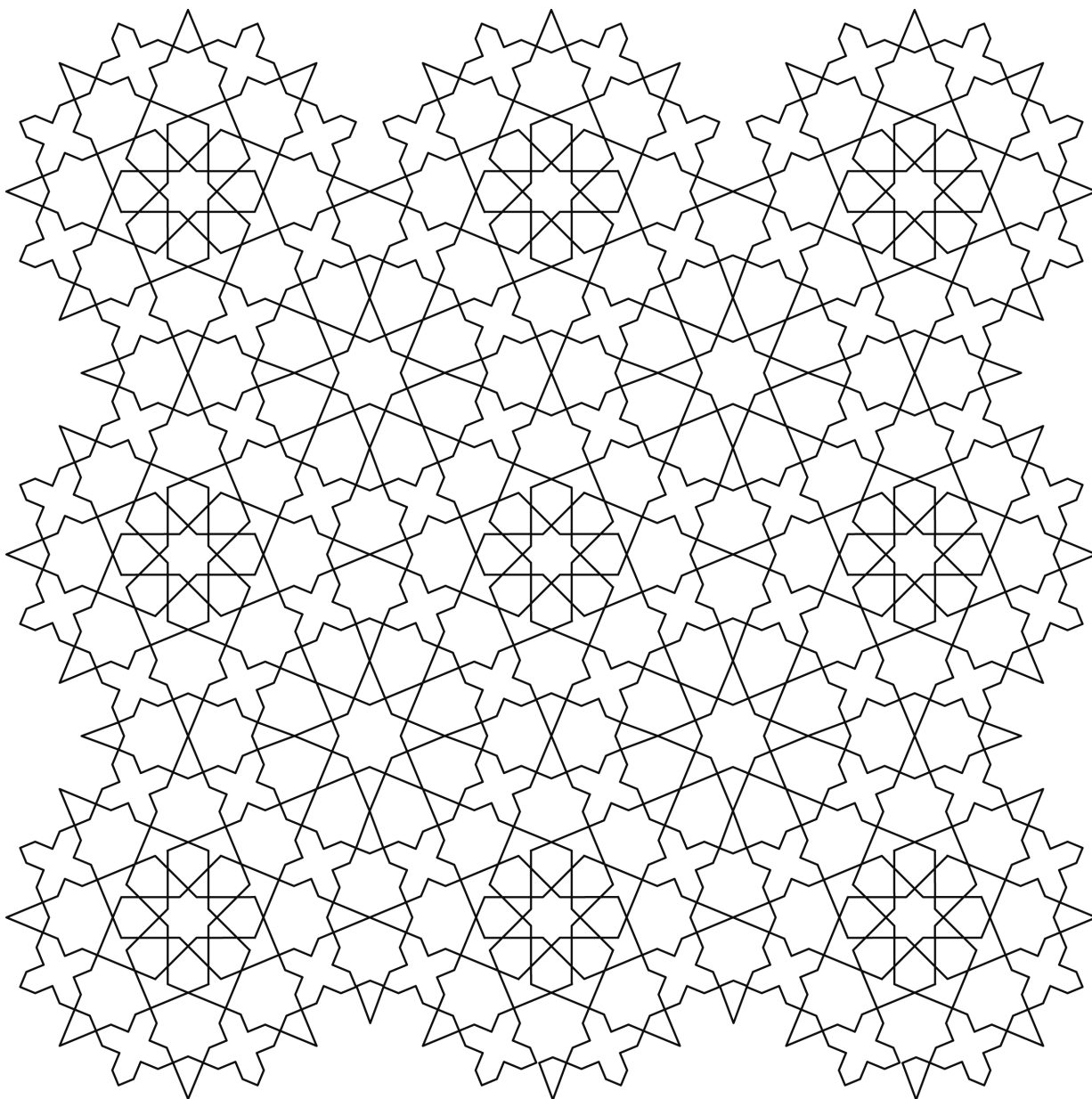
18 Benigni, Roberto Remigio, “Spirito Santo per Benigni”, en *La Divina Commedia: l’ultimo del Paradiso. Lettura e commento del XXXIII canto del Paradiso*, 2002, RAI UNO <http://www.youtube.com/watch?v=Cz00oioLz78>. Traducción personal del italiano.

⋮

ESPEJO Y METÁFORA: HACIA UNA LECTURA COMPARADA DE SAN JUAN DE LA CRUZ E IBN 'ARABĪ

Manuela Ceballos (University of Tennessee)

Recibido el 20/04/2017. Aceptado el 10/07/2017.



Resumen: Este ensayo propone una lectura simultánea de los escritos de Ibn ‘Arabī de Murcia (1165-1240) y San Juan de la Cruz (1542-1591) a través del uso de la metáfora. Como bien lo ha sugerido Luce López-Baralt, la metáfora del “espejo pulido” de Ibn ‘Arabī ofrece modos inesperados de entender la presencia constante de ojos, fuentes y reflejos en el *Cántico espiritual*. Ambos autores describen la búsqueda de la unión con la divinidad como un proceso de autoconocimiento. Asimismo, la lectura de un texto a través del reflejo del otro saca a la luz significados que estaban ocultos antes del encuentro intertextual. Estos procesos espirituales y de lectura indican que la conciencia de lo ajeno (sea divino o humano) es indispensable para la revelación de la identidad propia.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī. San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. *Tarḡumān al-aṣwāq*. Poesía mística. Intertextualidad.

Abstract: This essay proposes a simultaneous reading of the writings of Ibn ‘Arabī of Murcia (1165-1240) and St. John of the Cross (1542-1591) through the use of metaphor. As has been initially suggested by Luce López-Baralt, the metaphor of the “polished mirror” in the works of Ibn ‘Arabī serves as a lens through which images of eyes, reflections, and fountains in the *Cántico espiritual* reveal new semiotic possibilities in both texts. Just as, in the works of both authors, the search for union with the divine is also a journey of self-discovery, reading one text as a reflection of the other may reveal previously concealed meanings, implying in a broader sense how confronting the divine other as well as the religious other helps, in turn, to construct and reveal self-identity.

Key words: Ibn ‘Arabī. San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual*. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. *Tarḡumān al-aṣwāq*. Mystical poetry. Intertextuality.

∴

En este artículo¹ quisiera concentrarme en una lectura, o mejor, en una manera de leer, que es característica de ciertos estudios sobre el legado musulmán en España. La investigación sobre la presencia del árabe y del Islam en la península ibérica ha sido, durante varios momentos del siglo XX y tal vez hasta del siglo XXI, controvertida por sus implicaciones políticas, históricas y teológicas. La hispanista puertorriqueña Luce López-Baralt ha caracterizado la tradición arabista española (refiriéndose a Miguel Asín Palacios) como angustiada y angustiosa de leer, dada la urgencia emotiva que subyace bajo el rigor académico. Así, desde ciertas esquinas de América Latina, los debates sobre el Ser de España en los cuales la cuestión del papel de al-Andalus en “lo español” tiene una presencia central, son a la vez íntimos y lejanos. Son íntimos por la relación neo-colonial que persiste en el imaginario cultural y político de varias regiones latinoamericanas, y lejanos porque las preguntas fundacionales alrededor de las cuales se conciben las identidades individuales y colectivas en América Latina, al igual que las premisas que las sustentan, son distintas. Hay que sumarle a esto el hecho de que las

.....
¹ Presentado en el *V Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia: 850 – Un legado vivo. Cien años de estudios sobre Ibn Arabi. Homenaje a Miguel Asín Palacios*, celebrado en Murcia los días 15-17 de mayo de 2015.

.....

Españas que pintamos desde fuera seguramente son irreconocibles para los peninsulares. Sin embargo, como colombiana que soy, creo comprender al menos de manera intuitiva el ímpetu detrás de la búsqueda de un vínculo esencial (una identidad común) que justifique el proyecto nacional, sobre todo después de rupturas, violencias y conflictos.

En esa búsqueda de la identidad, en el proceso de delimitación y definición de lo propio y lo ajeno, parece existir una demanda ética que enmarca la lectura del pasado árabe y musulmán de la península y de los textos que deja este pasado. Regreso entonces a la metáfora del espejo pulido de Ibn 'Arabī y a la lectura comparativa entre el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz y de los escritos akbarianos que ha hecho Luce López-Baralt. Quiero sugerir entonces que, a partir de la metáfora del espejo pulido de Ibn 'Arabī, es posible imaginar un nuevo modo de lectura (es decir, un método que traslada, vincula y traduce) que además responde a la demanda ética que surge de la búsqueda de la identidad en España.

En la poesía pre-islámica e islámica, y en la tradición literaria árabe del amor cortés (*ḥubb 'udrī*) los ojos y la mirada guardan y revelan secretos entre amantes. Del mismo modo, en los relatos místicos cristianos y sufíes es común documentar visiones extraordinarias. Entre los poetas y místicos cuyos escritos hacen énfasis en el ver y el mirar están San Juan de la Cruz (1542–1591) y el murciano Ibn 'Arabī (1165–1240) Como sabemos, mucho se ha escrito acerca de la posible influencia de Ibn 'Arabī en la tradición mística cristiana, especialmente en España. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión genealógica y hagamos en cambio énfasis en la resonancia poética y en la figura literaria de la metáfora, siguiendo el camino de López-Baralt y su lectura del *Cántico espiritual* de San Juan a la luz de Ibn 'Arabī. Más específicamente, intentemos leer el *Cántico* a través de “El engarce de una sabiduría divina en un verbo de Adán,” el primer capítulo de *Los engarces de las sabidurías* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*) de Ibn 'Arabī, y de algunos poemas del *dīwān* (*Tarḡumān al-ašwāq*)². Esta apuesta literaria tiene como fin reinterpretar el significado de la mirada en el *Cántico* enfrentándola a la metáfora del espejo pulido.

En el *Cántico espiritual* se juega con la mirada, la vista, la apariencia y el reflejo. Cuando la Esposa deambula en busca del Amado, le pregunta a las Criaturas si lo han visto pasar. Ellas responden que el Amado:

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura» (5).

.....

² Traducciones de Andrés Guijarro (trad.), *Los engarces de las sabidurías*, Madrid, EDAF, 2008 y Carlos Varona Narvión (trad.), *El Intérprete de los Deseos*, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2002.



Así, en el *Cántico*, no se mira pasivamente. Al contrario: se transforma lo que se mira, se viste al objeto con la mirada, se juega con el vestir y desvestir, con lo que se muestra y lo que se esconde. En los versos anteriores, el Esposo pasa mirando pero es su imagen (su sola figura) la que cubre o viste a los bosques de hermosura, según el testimonio de las Criaturas.

Luego de conversar con las Criaturas, la Esposa se queja, enferma de amor, de la ausencia del Esposo. Esta ausencia se manifiesta como la falta de un objeto físico, de una forma visible. Dice:

«¡Apaga mis enojos,
pues que ninguno basta a deshacellos,
y véante mis ojos,
pues eres lumbre dellos,
y sólo para ti quiero tenellos! (10)

Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y hermosura
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura(11).

¡Oh cristalina fuente,
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!» (12)

Concentrémonos ahora en los reflejos de la fuente y en la luz de los ojos del poema. En *Asedios a lo Indecible* (1998) López-Baralt propone una lectura provocativa del *Cántico*: ¿Qué pasaría acaso si leyéramos el poema desde el árabe? En árabe, la palabra ‘*ayn* es tanto “fuente” como “ojo,” y también puede significar “identidad,” “sustancia,” “individualidad” o “lo mismo”³. Además, en el capítulo de Adán en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ‘Arabī insiste en que la palabra también quiere decir “ser humano” y “pupila del ojo”⁴.

Fuente y ojo, entonces, se unen en la palabra ‘*ayn* y en el *Cántico* mismo, pues en el poema las referencias a los ojos están casi siempre acompañadas del agua. En la última estrofa, la Esposa quisiera que en el agua aparecieran “los ojos deseados” que están tallados en sus entrañas; que los “semblantes plateados” reflejen, como espejos, sus más íntimas profundidades. Sin embargo, el agua de las fuentes

3 López-Baralt, *Asedios a lo indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtasis Transformante, Madrid, Trotta, 1998, p. 49.

4 Guijarro, *Los engarces de las sabidurías*, pp. 21–22.

corre y la imagen reflejada no es fija: cambia de acuerdo al movimiento. Así, el poema sugiere una forma imposible de captar, o tal vez un énfasis en el acto de reflejar más que en el reflejo mismo.

Es aquí en donde entra la metáfora del espejo pulido de Ibn 'Arabī, una de las más bellas de su obra. Iniciemos con el texto *Fuṣūṣ al-ḥikam*. En esta obra, cada capítulo describe cómo los profetas del Islam (empezando por Adán y terminando con Muḥammad) forman una montura especial para engarzar la joya de una sabiduría divina. En la versión del momento de la creación narrada en “El Engarce de una sabiduría divina en un verbo de Adán”, Ibn 'Arabī habla de cómo la Realidad (*al-Ḥaqq*, uno de los nombres de Dios) en su estado no manifiesto, quiso conocerse a sí misma a través de sus nombres divinos. Escribe, “Dios quiso ver en Sus Más Bellos Nombres (cuyo número es incontable), sus esencias (o, si quieres, puedes decir “quiso ver Su Esencia”), en un ser que encerrara la realidad total, por estar cualificada por la existencia total, a fin de manifestar por él Su propio secreto a Sí mismo”⁵. Esta lectura se basa en al menos dos tradiciones. La primera es el hadiz que narra que “Dios creó a Adán en su imagen” (*fa-inna Allāha ḥalaqa ādam 'alā ṣūratihī*). Es importante señalar que el pronombre “su” es gramaticalmente ambiguo: ¿se refiere este “su” a Dios ó a Adán? Hay que anotar también que la ambigüedad y el juego con los pronombres son también característicos de la obra de Ibn 'Arabī. La segunda tradición es el siguiente hadiz *qudsī*, en donde es Dios quien habla por medio del profeta: “Yo era un tesoro oculto y quise (o amé) ser conocido y por eso creé la creación, para que entonces se me conozca.” (*kuntu kanz^{an} mahfiyy^{an} fa-aḥbabbtu an u'rafa fa-ḥalaqtu al-ḥalq likay u'rafa*.) Los nombres no manifiestos, entonces, encontrarían expresión a través de lo creado, y así la Realidad se conocería también a sí misma en su forma manifiesta.

Aclaro aquí que no debe interpretarse deseo como necesidad, pues Ibn 'Arabī no insinúa que Dios necesite de la creación. De hecho, la tradición islámica normativa parte de la suposición de que Dios no necesita de nadie ni de nada. No hay entonces un argumento basado en la causalidad. El texto sugiere, en cambio, que la creación es un acto de generosidad divina (como en la tradición neoplatónica) y que hay reciprocidad posible entre el creador y lo creado. Digo posible y no automática, pues incluso después de la creación, el universo es como un espejo empañado en el que la Realidad no puede verse reflejada. A este dilema responde la creación de Adán como *ḥalīfa* (representante) de Dios en la tierra, ya que en el ser humano se unen tanto el acto de pulir y el espejo pulido. Según Sells:

«La realidad crea el mundo como su espejo y por ende revela su misterio a sí misma a través del espejo pulido. El aspecto mítico de este dilema es que para producir ese reflejo, el espejo debe, de alguna manera, volverse invisible»⁶.

La aniquilación del ego (*nafs*) de Adán, como prototipo del ser humano, permite que el espejo se bruña y que la realidad se vea a sí misma. En el *Cántico*, la Esposa declara que el esposo es la luz de sus ojos (*eres lumbre dellos*), declaración que merece considerarse más allá del simple piropo, y que *sólo para ti quiero tenellos*. Como no tiene más oficio (rito, trabajo, deber) es esta su función: mirar y que la

5 Guijarro, *Los engarces de las sabidurías*, p. 20.

6 Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 73.

miren, reflejar la imagen del Esposo para que pueda verse a sí mismo, ser simultáneamente el espejo y quien lo pule, como Adán en el texto de Ibn ‘Arabī. La confrontación de imágenes y de reflejos en ambos textos aparece como precursora a la unión mística. Es importante notar la relación entre amor erótico y conocimiento, y a la vez, la responsabilidad ética que yace sobre el amante. El conocer y conocerse para enseñar y enseñarse, o sea, la función pedagógica, es aquí una manifestación de deseo y amor.

En la siguiente estrofa, la Esposa desea que las superficies del agua reflejen los ojos grabados en su interior. Como lo expresa López-Baralt:

«La amada del *Cántico* contempla los ojos en la fuente, que están simultáneamente allí y en sus entrañas; ella los mira y ellos la miran desde las aguas y no es posible establecer diferencias entre ambas miradas que se auto contemplan»⁷.

La tensión erótica expresada en este encuentro de un ser en otro, del propio cuerpo, de los sentidos y afectos en el otro (¡los ojos están *tallados* en las entrañas de la Esposa!) está también presente en los poemas de Ibn ‘Arabī. Esto es especialmente notorio en la oda X:

«Dijo Ella: “¡Cómo me maravilla el amante, que (orgullosa) de sus venturas, por entre las flores y el jardín camina”.
“¡No te asombres por cuanto veas!” dije,
pues en el espejo del hombre es a ti a quien contemplas»⁸.

En estos versos hay un intercambio de identidades en el que las distinciones entre lo femenino y lo masculino colapsan, al igual que aquellas entre amante y amado. Hasta las jerarquías son ambiguas. De hecho, es difícil descifrar quién es el espejo, quién el reflejo de quién. En el comentario sobre este poema, Ibn ‘Arabī dice que cuando el ser humano entiende y encarna el sentido de “soy Su oído y Su vista” esta estación (*maqām*) justifica que se le atribuya todo lo que se le atribuye a Dios. Aquí hay una clara referencia a un hadiz *qudsī*: “cuando amo a mi siervo, me convierto en el oído con que oye, en la vista con que ve, en la mano que mueve y en los pies con los que anda...” (*fa-idā aḥbābtu-hu kuntu sam‘a-hu alladī yasma‘u bi-hi wa-baṣāra-hu alladī yubṣiru bi-hi wa-yada-hu alladī yabḥiṣu bi-hā wa-riġla-hu allatī yamṣi bi-hā*) y en algunas versiones, también, la lengua con la que habla. Para los sufíes este hadiz sustenta el concepto de *fanā*’ o aniquilación del ego. El “yo” se sacrifica y se convierte en un espejo invisible, en el cual lo único que puede verse es el reflejo del otro.

El ser humano (o el amante, en términos de poesía sufí) es también la “pupila del ojo” del bien-amado en el capítulo sobre Adán, su percepción visual. Escribe Ibn ‘Arabī:

7 López-Baralt, *Asedios a lo indecible*, p. 50.

8 Varona, *El Intérprete de los Deseos*, p. 123.

⋮

«El [hombre] es a Dios lo que la pupila [*insān*] es al ojo, que es el órgano de la visión. Como esta facultad es designada como 'la vista' el hombre recibe en árabe el nombre de 'hombre' [*insān*]: por él, Dios mira a las criaturas y lleva a cabo con ellas su Misericordia infinita»⁹.

El ser humano también es descrito más adelante en el texto como “el grabado y el signo del sello que el rey pone sobre sus tesoros”, donde la deidad deja su marca escrita, su huella¹⁰. Aquí se equiparan el acto de escribir con el de ver y el espejo humano con la página en blanco, reinterpretando así la metáfora de la revelación profética al introducir el cuerpo con sus transformaciones y capacidades creativas y creadoras. De forma paralela, el “intercambio de ojos” en el *Cántico*, está marcado también con el juego erótico: los ojos del amante y el amado son armas con las que se hieren el uno al otro y que quedan grabados en lo más hondo del cuerpo. Escribe San Juan en el *Cántico*:

«En solo aquel cabello
que en mi cuello volar consideraste,
mirástele en mi cuello,
y en él preso quedaste,
y en uno de mis ojos te llagaste».

Así, el Esposo queda atrapado y herido por la Esposa (brevemente, por supuesto, dado el constante fluir de las imágenes). De ese modo, el poema sugiere que la mirada es transgresora. Hay una tensión evidente entre deseo el revelar, de dejarse ver y de esconder el secreto (*sirr*) de la relación amorosa, siguiendo los códigos de conducta que rigen el amor cortés (o *adab*, palabra que también significa “literatura”). También se oscila entre el deseo de mostrar y el de ocultar lo que se sabe del otro y de sí mismo a través de ese intercambio. En varios versos del *Tarǧumān*, Ibn 'Arabī también evoca ojos que matan, ojos como flechas, ojos que dejan heridas en la memoria como parte de lo que Carlos Varona llama “anatomía mística”¹¹.

Más adelante en el *Cántico*, la Esposa le pide a su amado que se esconda y que vuelva su cara a la montaña, imagen que nos recuerda el encuentro entre Dios y Moisés. Uno de los momentos más conmovedores del *Cántico* es aquel en el cual se describe la impronta de la gracia/mirada sobre la Esposa, razón por la cual, según ella, él la ama:

⁹ Guijarro, *Los engarces de las sabidurías*, pp. 21–22.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Varona, *El Intérprete de los Deseos*, p. 53.

«Cuando tú me mirabas,
 su gracia en mí tus ojos imprimían;
 por eso me adamabas,
 y en eso merecían
 los míos adorar lo que en ti vían».

Aquí observamos que la reciprocidad de la mirada/reflejo/espejo nos remite al intercambio de identidades. Esta dinámica es, de cierta manera, un ciclo continuo de conocimiento de sí y de amor propio a través del otro: el Esposo ama la gracia de la Esposa, que es a su vez su gracia. Hay una fusión semántica que impide saber quién actúa sobre quién y cuáles son los referentes de los pronombres. Es aquí donde el espejo está tan perfectamente pulido que las barreras entre seres se funden: los ojos de la Esposa se convierten en los ojos del Esposo. Sells anota:

«La fusión de perspectivas marca una transformación de identidad... La identidad *entre* lo humano y lo divino se construye a través de la imagen del espejo pulido, y la identidad de ambos se constituye *dentro de* esa imagen; el nombre de Dios es realizado y un lenguaje de afirmación se convierte en un lenguaje de realización»¹².

El lenguaje de amor erótico del *Cántico*, la mirada y el reflejo, simultáneamente, revelan la identidad propia al igual que la ajena, creando el espejo y puliéndolo a la vez, mientras que los llamados de la Esposa producen la unión anhelada.

CONCLUSIÓN

Quisiera volver ahora a la pedagogía como práctica que encierra, además de conocimiento, deseo y amor. Hay un encuentro narrado en el *Tarğumān* que muestra estos vínculos entre la afectividad y la transmisión del saber. Se encontraba Ibn ‘Arabī una noche en la Kaaba, cuando, inspirado, recitó unos versos. En ese momento, Nizām, la joven mujer a quien Ibn ‘Arabī dedica el *dīwān*, le toca los hombros y critica, uno por uno, los versos del maestro sufi. Cuando Ibn ‘Arabī le pregunta quién es, ella responde que se llama *qurrat al-‘ayn* (el consuelo del ojo) a lo que él replica que eso (*qurrat al-‘ayn*), en efecto, representaba ella para él¹³. La amada es aquí la maestra, y la transmisión del conocimiento propio y ajeno se relaciona, de nuevo, con el ver y reflejar. El vínculo con los maestros y el proceso de enseñanza y transmisión hacen parte del *adab*, de unas formas éticas y estéticas de relacionarse con lo humano, con lo divino y con la palabra.

Así, la metáfora del espejo pulido permite que la obra de Ibn ‘Arabī actúe como plano de reflexión sobre el cual la poesía de San Juan de la Cruz puede conocerse y reconocerse. Los ojos y el reflejo del poema de San Juan adquieren nuevas dimensiones cuando se leen a través del espejo pulido de

12 Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, pp. 88–89.

13 Varona, *El Intérprete de los Deseos*, pp. 102–103.

⋮

Ibn ʿArabī. Sin embargo, dadas las múltiples conexiones que se han encontrado entre ambos autores, esta lectura simultánea es algo que el texto mismo parece desear, casi como si fuera una traducción de lo que se esconde entre líneas y versos. Pienso aquí en *La Tarea del Traductor* de Walter Benjamin, un texto que plantea la posibilidad de algo parecido a un encuentro místico a partir de una forma de traducción implícita. Es así como se justificaría una lectura simultánea. Escribe Benjamin:

«La verdadera traducción es transparente; no le hace sombra al original, no cubre su luz, sino que permite al lenguaje puro, como si se viera fortalecido por su propio medio, resplandecer con más fuerza en el original»¹⁴.

Este modo de lectura, entonces, pone en práctica la metáfora del espejo que examina. Digamos entonces que la unión mística aquí es una unión semántica: un texto se ve reflejado sobre otro, expandiendo, en esa intimidad, el conocimiento propio y ajeno.

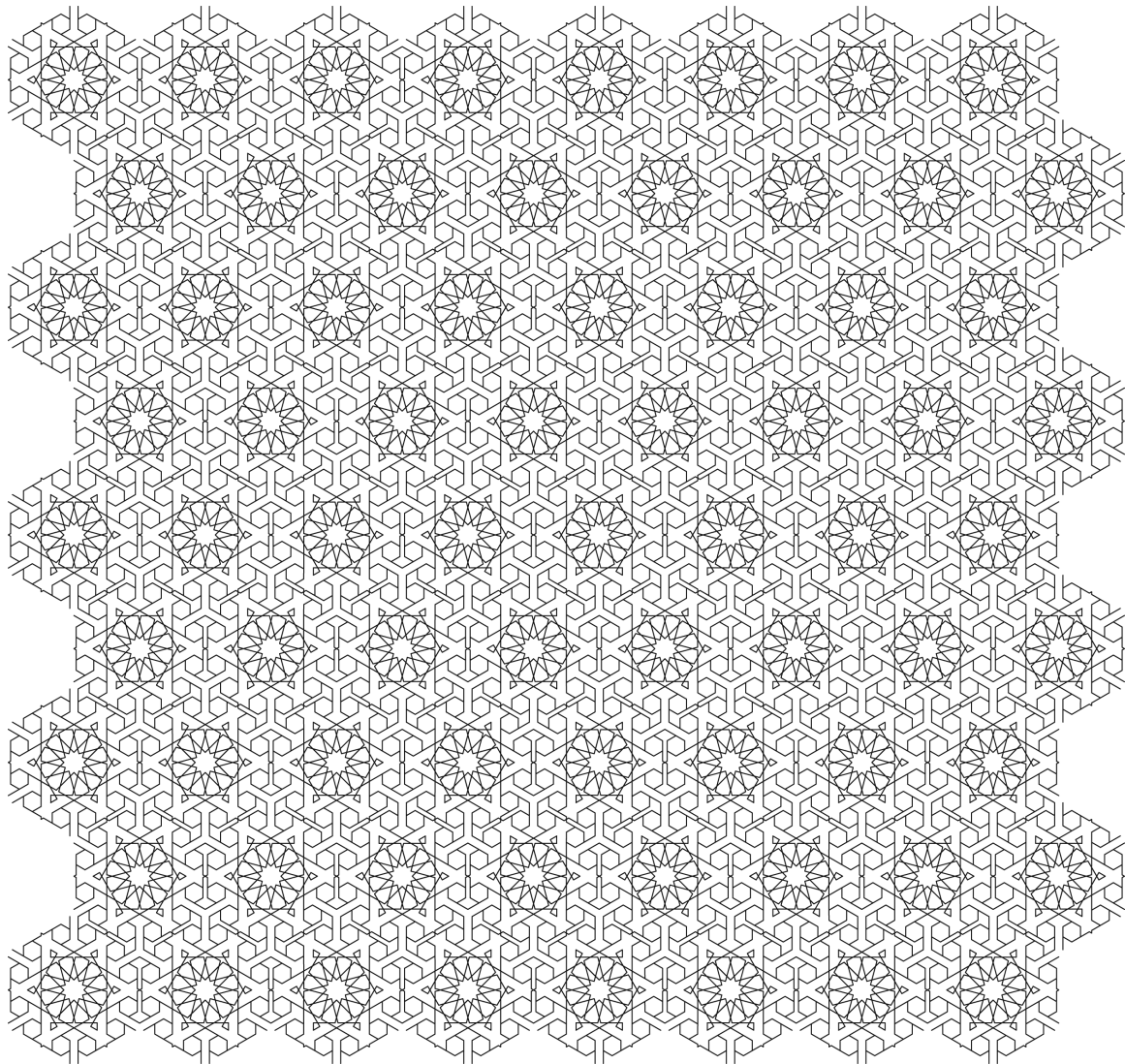
En el contexto español, los alcances de esta manera de leer y leerse a través de un pasado árabe y musulmán han llevado a revisar la historiografía de la península y, a la vez, los modelos de identidad nacional. En la metáfora del espejo pulido, conocerse hace parte de la demanda ética que a su vez determina la relación entre ser humano, la deidad y el lenguaje. Esta no es una labor menor. Con una traducción en árabe implícita (recordemos al Quijote) escondida entre las líneas de la escritura de la historia española, parecería entonces que mucho está en juego al reconstruir estos mundos. Quizás de ahí parte la sensación de estar leyendo, en Asín Palacios y en otros, un diario íntimo, un reflejo simultáneo de “ellos” y de “nosotros”.

14 Walter Benjamin, *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica y otros textos*, Micaela Ortelli (traductora), Buenos Aires, Ediciones Godot, 2012, p. 142.

EL MANTO DE ḤIDR¹. MISTERIO, MITO Y SIGNIFICADO SEGÚN MUHYIDDĪN IBN ‘ARABĪ²

Stephen Hirtenstein (MIAS-UK –The The Institute of Ismaili Studies)

Recibido el 23/11/2016. Aceptado 27/04/2017



1 Su nombre original parece haber sido al-Ḥaḍir (“el Verde”), que con el tiempo se convirtió en algunos lugares en “al-Ḥidr”, “Ḥidr” o “Ḥizr”. En el Oriente Medio actual, la forma “Ḥoḍor” se utiliza a menudo como nombre de persona. A efectos de este artículo utilizaré la forma acortada, Ḥidr.

2 Presentado en la conferencia de ARAM «Iconografía y mitología del profeta Elías, San Jorge y al-Ḥoḍor en el oriente sirio», del 4 al 6 de junio de 2006, Oxford.

Resumen: La misteriosa figura de al-Ḥiḍr, tradicionalmente considerado el que aparece en C. 18: 65-82 como mentor espiritual de Moisés, ocupa un lugar muy importante papel en las enseñanzas sufíes. Este artículo explora el papel trascendental de al-Ḥiḍr, como la puerta de entrada a la aniquilación, en tres partes: al-Ḥiḍr como figura semi-histórica; al-Ḥiḍr en el contexto de su encuentro con Moisés; y los propios encuentros de Ibn ‘Arabī con al-Ḥiḍr.

Palabras clave: Al-Ḥiḍr. Ibn ‘Arabī. Moisés. Tipología espiritual. Siervo de Dios.

Abstract: The mysterious figure of al-Khiḍr, who is traditionally understood to be the one referred to in the Quran (18:65–82) as the esoteric instructor of Moses, is given a very important place in Sufi teachings. This paper explores Ibn ‘Arabī’s profound characterisation of al-Khiḍr as the gateway to annihilation, in three parts: al-Khiḍr as a semi-historical figure; al-Khiḍr in the context of his meeting with Moses; and Ibn ‘Arabī’s own meetings with al-Khiḍr.

Key words: Al-Ḥiḍr. Ibn ‘Arabī. Moses. Spiritual typology. God’s servant.

∴

INTRODUCCIÓN

A primera vista, no parece haber mucha conexión entre Elías, Jorge y Ḥiḍr, excepto el hecho de que, en Oriente Medio, diferentes tradiciones religiosas les suelen vincular a un mismo lugar. ¿Estamos, por tanto, ante un simple caso de tradiciones que se solapan – judía, cristiana y musulmana –, todas ellas con el foco en Tierra Santa como parte de su propia herencia y con Abrahán como antepasado? Ciertamente, una postura sugiere que Ḥiḍr/ Ḥaḍīr (el Verde) es para los musulmanes lo que Elías para los judíos en la medida en que ambos actúan como iniciadores del verdadero creyente. Dicha postura muestra a su vez los intentos de encontrar puntos en común entre las tres tradiciones. Los lugares sagrados vinculados a ellos a lo largo de los siglos parecen haberse ganado la devoción de diversas formas – tanto es así que unos se asientan literalmente sobre los otros o quedan justo al lado. Estos lugares muestran a menudo atributos similares. Un ejemplo de ello es la presencia de agua y verdor, que simboliza la fertilidad en tierras yermas; o quizás la existencia de una cueva, que representa el punto de encuentro de dos mundos, el manifiesto y el oculto (pudiéndose dar ambos elementos en ocasiones, como en el caso de Banias). Así, está la visión antigua de que el lado espiritual del hombre domina al material, tal y como sugieren las historias del jinete sagrado sobre un carro o un caballo (o en el caso de Ḥiḍr, un pez³). Esta es la viva imagen del humano divinizado que viene a otorgar la humanidad: Elías se muestra como el ferviente soporte de Dios y destructor de los falsos profetas, mientras que San Jorge se alza como el conquistador de la animalidad representada

3 Esta imagen, por ejemplo, se conoce bastante en el Subcontinente indio.

mediante el dragón. El papel de Ḥiḍr, por el contrario, es mucho menos bélico – es portador del verdadero conocimiento de sí mismo, aquello que salva al individuo de la naturaleza engañosa y vulgar de su alma. En los tres casos queda patente la polaridad entre el monoteísta o verdadero creyente y el pagano o ignorante: Elías y los profetas de Baal, San Jorge y el emperador Diocleciano y quizás, de manera más sorprendente a este respecto, Ḥiḍr, que señala el significado intrínseco de esta oposición, convirtiéndose así en el maestro de Moisés⁴.

No obstante, cabe mencionar las diferencias notables respecto al estatus de ambos, que en parte refleja el contexto religioso en el que se sitúan: Elías es un profeta, dentro de una larga línea de profecía; San Jorge es un santo hecho mártir por su fe en la tradición del cristianismo. A diferencia de estos, Ḥiḍr es prácticamente un desconocido – no es ni un santo, ni un profeta, sino una persona normal agraciada con la inmortalidad y con una significación iniciática. Mientras que a los dos primeros se les retrata a caballo, Ḥiḍr mantiene los pies en la tierra (en algunas historias levita) o camina sobre las aguas. Como veremos, tiene un papel más particular que desempeñar en la enseñanza mística.

El presente trabajo se centra en algunas de las formas en las que el gran maestro de la espiritualidad islámica, Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī (1165-1240) ha tratado la figura de Ḥiḍr. Al igual que su contemporáneo Maimónides, Ibn ‘Arabī fue un andalusí que pasó sus años de juventud en el Magreb y que después se desplazó al Māshreq, más concretamente a Damasco, donde está enterrado. Su vida coincidió con la expansión de tres imperios (el Almohade, el Ayubí y el Selyúcida), tiempos de poder y confianza para los árabes previos de la catástrofe de la invasión mongola. A menudo se le considera junto con Maestro Eckhart y Shankaracharya como el exponente más importante de la unidad no-dualista (La Unidad del Ser o *wahdat al-wuḥūd*, como se le conocería posteriormente a su escuela). Sus numerosas y profundas escrituras han influenciado a la mayoría de los autores espirituales posteriores del mundo islámico; incluso la planta de uno de los edificios más bonitos del mundo, el Taj Majal, se basa en uno de sus dibujos que representa la resurrección. Actuó como un puente entre la tradición esotérica oral y la escrita y entre las formas de espiritualidad islámicas occidentales y orientales. En la actualidad se le considera también uno de los fundadores de lo que se conoce como “ecumenismo en sentido amplio”, es decir, una enseñanza espiritual humana universal que no se limita a una única tradición⁵. Ibn ‘Arabī propone un contexto espiritual y psico-cosmológico para el estudio de cada una de estas tres figuras, que nos permite ver cómo pueden relacionarse entre sí como tipologías de «hombres de Dios».

4 A primera vista podría parecer descabellado sugerir que Moisés sea espiritualmente pagano o ignorante, pero en el contexto del mito de Ḥiḍr ésta es la manera en la que se le retrata.

5 El “ecumenismo en sentido restringido” hace referencia a la interrelación entre las tres tradiciones monoteístas – judaísmo, cristianismo e islam. No es mi intención en este trabajo estudiar cómo se influyen mutuamente las representaciones de estas figuras, sino explorar la manera en la que Ibn ‘Arabī las trata como significados universales.

HIDR Y EL CORÁN

Es rica la tradición que existe en el Islam sobre la figura de Ḥiḍr. Generalmente se le ha asociado con la historia de la decimoctava sura, la Sura de la Cueva (*kahf*), que relata el encuentro misterioso entre Moisés y «uno de Nuestros siervos, a quien Nosotros le hemos concedido Nuestra misericordia y a quien le hemos mostrado el conocimiento desde Nuestra propia Presencia (*ladunna*)»⁶. En esta historia observamos que Moisés, el gran profeta de su tiempo, fue el único que habló con Dios y Le miró frente a frente, profundamente desconcertado ante la Verdad que este siervo le plantea. A pesar de haber prometido conformidad, no puede asumir las contradicciones aparentes en las acciones de esta persona sin nombre: agujerear un barco en perfecto estado, matar a un niño y reconstruir un muro sin pedir recompensa para la gente que le había negado la hospitalidad que se debe esperar. En cualquier otra situación, ya sea negociando con el faraón o con los problemáticos israelitas, Moisés se presenta con confianza en Dios, con mucho conocimiento y capaz de hablar y obrar. Aquí aparece impaciente, incomprensivo e incapaz de contener sus palabras o mantener su promesa. Perturbadas por esta razón, algunas autoridades se han llegado a preguntar si el Mūsā mencionado en esta sura era realmente otro Moisés⁷. Precisamente, lo que desconcierta de esta historia es que Moisés, uno de los profetas de Dios más importantes, seguramente no se hubiera comportado así. También desconcierta que la Sagrada Escritura apunte a otro tipo de enseñanza distinta de la que traiga un profeta – una que por consiguiente solo el Corán, como revelación que todo lo abarca, puede albergar.

Sin lugar a dudas, su fin es constituir una historia con moraleja, no un mero hecho histórico. Esto no quiere decir que no sea verdad – al contrario, es de naturaleza mitológica y muestra una verdad y realidad que pueden llegar a ser mucho más importantes que nuestras verdades sobre este mundo. Por esta razón, algunos han afirmado que esta figura que enseña a Moisés es realmente un significado ajeno a este mundo. A la figura sin nombre, “uno de Nuestros siervos”, se le conoce como Ḥiḍr, la persona misteriosa que no es un profeta y que tampoco está en posición de convertirse en mentor de un profeta⁸.

Ibn ‘Arabī aborda la figura de Ḥiḍr desde cuatro secciones diferentes:

- a) la propia figura, sus orígenes tras el diluvio y la historia de cómo consiguió la inmortalidad;

6 C. 18:65 y ss.

7 Mencionan a Mūsā b. Miša (= Manasseh) b. Yūsuf b. Ya‘qūb, es decir, el nieto del profeta José (véase, por ejemplo, al-Rāzī, *Mafātīḥ al-gayb* iv.333).

8 Hasta donde yo sé, éste es el único caso en el que una anomalía tan aparente se da en la tradición occidental: mientras que se acepta la idea de que los ángeles sean portadores de inspiración al estar hechos luz y no de barro, plantea muchos más problemas aceptar que un ser humano haya recibido conocimiento divino especial – estando en posición de enseñar algo a un profeta que porte una nueva dispensa divina.

b) su papel como mentor espiritual de Moisés, que ofrece una base textual para una enseñanza esotérica e interior dentro del Islam – presentando a su vez muchas doctrinas importantes; entre ellas la tensión creativa entre lo externo y lo interno, entre la conformidad y el entendimiento, la no aceptación del conocimiento de los misterios divinos por parte de la mente humana ordinaria, etc⁹;

c) su estatus espiritual como integrante de los cuatro Soportes (*awtād*) del mundo. Según Ibn ‘Arabī, hay cuatro guías inmortales que jamás han probado la muerte (Enoch/Idrīs; Elías/Ilyās; Jesús/‘Īsā; Ḥiḍr). Entre ellos, dos se encuentran en el cielo tras haber ascendido (Enoch y Jesús) y dos en la tierra (Elías y Ḥiḍr). Entre otras cosas, cada uno de ellos está asociado con una de las esquinas de la Kaaba, la Casa de Dios¹⁰;

d) su función como iniciador de santos y, por ende, de los encuentros personales del propio Ibn ‘Arabī con él. En el sufismo cabe señalar que al Ḥiḍr no se le relaciona únicamente con los milagros (*karāmāt*) como ocurre en las mitologías populares, sino que es representado como un “maestro”, un iniciador en los misterios divinos del uno mismo; tal y como refleja la cita coránica mencionada anteriormente, «a quien le hemos mostrado el conocimiento desde Nuestra propia Presencia».

EL SIERVO DE DIOS: UNA TIPOLOGÍA ESPIRITUAL

La descripción coránica de Ḥiḍr como “uno de Nuestros siervos” evoca una de las obras de Ibn ‘Arabī menos conocidas pero muy importantes, *Kitāb al-‘Abādila* (El Libro de los ‘Abd Allāhs, es decir, los siervos de Dios¹¹). En él establece una sorprendente visión global de los tipos espirituales – de gran relevancia a efectos de este trabajo. Esta tipología se basa en la noción del verdadero siervo de Dios, aquel que ha culminado su entendimiento y al que por lo tanto se le puede llamar con propiedad un ‘*abd Allāh*, siervo del Omnicomprensivo. El libro contiene las supuestas expresiones de 117 “personas” o modalidades espirituales. Cada una recibe normalmente el nombre de ‘Abd Allah hijo de X (un profeta) hijo de Y (un nombre divino). Así, encontramos por ejemplo a ‘Abd Allah b. Ilyās b. ‘Abd al-Ḥayy o también ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Muḥsin. Dichas expresiones reflejan una combinación de la sabiduría del profeta y del nombre divino mencionado en particular.

9 Este es un tema complejo que Ibn ‘Arabī trata con detalle en el capítulo de Moisés en sus *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

10 Hay por lo tanto una conexión con el cuadrado que enmarca el círculo, tal y como representan algunas secciones del suelo de numerosas sinagogas.

11 Actualmente, el profesor Pablo Beneito está revisando esta obra desde una perspectiva crítica.

En esta agrupación de 117 parece haber tres tipos de figuras proféticas y sagradas: coránicas/bíblicas (como, por ejemplo: Idrīs, Abrahán, Lot, José, Moisés, Yehoshua//Josué, David, Salomón, Job, Zacarías, incluyendo también a Ḥiḍr); judías/bíblicas (Set, Samuel); y cristianas (Yuhanna/Juan el Bautista, Ğirġis/Jorge). En sí misma, esta combinación de fuentes que abarcan las tres tradiciones religiosas parece ser bastante única en la escritura de Ibn ‘Arabī, que normalmente usa las bases de la exégesis musulmana, el Corán y la Sunna – no he encontrado ningún tratamiento similar comparable en otros autores sufíes. Es como si estuviera experimentando con la explicación de sus enseñanzas mediante un tapiz tan amplio, espiritual y religioso como fuera posible, valiéndose de los innumerables elementos que se encuentran en las tradiciones levantinas.

Al observar nuestras tres figuras en el *K. al-‘Abādila*, encontramos algunas entradas interesantes. Hay numerosos tipos de ‘Abdallah b. Ilyās: aquellos con los nombres al-Bāsiṭ (El que expande) o al-Ḥayy (el Viviente), denotando su conocida asociación con la resucitación, el agua, la vida y la muerte; el nombre al-‘Alī (el Sublime), dando a entender su ascetismo y su elevación espiritual; el nombre al-Šahīd (el Testigo), ¿quizás haciendo referencia a su presencia en la mesa o en la ceremonia de la circuncisión?; y el nombre al-Raḥmān (el Omnicompasivo), que muestra su misericordia con los creyentes. Aparentemente, aquí nos encontramos frente a una especie de resumen de los aspectos de Elías, aquellas cualidades que él mismo encarnaba dada su dimensión universal de la que permitía a todos tomar parte¹². En el caso de Ḥiḍr hay únicamente una entrada, que aparece con el Nombre de al-Wahhāb (el Dador), que evoca la cita coránica «uno de Nuestros siervos a quien le hemos mostrado el conocimiento» y que sugiere que el atributo más destacado que encarna Ḥiḍr es dicho conocimiento directo de Dios (*al-‘ilm al-ladunmī*), que se le otorgó libremente sin pedir nada a cambio, excepto el cumplimiento absoluto de sus requisitos, y que es diametralmente opuesto al conocimiento de la mente humana ordinaria. Tal y como le dice Ḥiḍr a Moisés en la historia coránica, «Yo tengo algún conocimiento que Dios me han enseñado, el cual no te ha enseñado a tí, mientras que tú tienes algún conocimiento que Dios te ha enseñado y que yo no conozco». Al final hay una entrada para Ğirġis/Jorge¹³ bajo la rúbrica del nombre Šahīd (el mártir/el testigo). Dicha asociación no es para nada sorprendente puesto que la historia de Oriente Medio de San Jorge precisamente hace hincapié en su martirio (a diferencia de la versión inglesa que únicamente le considera un héroe patriótico de grandes éxitos militares). Lo que es aún más curioso es que él es el único personaje que habla en verso, sugiriendo una conexión entre el caballo que monta (*ḥayl*) y la esfera de la imaginación (*ḥayāl*) que, tal y como explica Ibn ‘Arabī en algún lugar, únicamente pueden expresarse en verso y no en prosa. Lo que aparece en este trabajo nos muestra claramente que para Ibn ‘Arabī, el hecho de haber vivido muchos años en Damasco, Alepo y en la Anatolia meridional debió de suponer un conocimiento profundo de las tradiciones asociadas con San Jorge.

12 Según el hijastro y heredero de Ibn ‘Arabī, Šadrudīn al-Qunawī, Elías/Ilyās representa “un istmo entre lo angelical y lo humano”.

13 En lo que a mí respecta, ésta es la única referencia a la figura cristiana en las escrituras de Ibn ‘Arabī.

Lo que es importante señalar es que a todos estos “personajes” se les ve como siervos de Dios, ya sean profetas o santos. No están vinculados a ningún nombre divino o atributo en especial hasta después de haber sido el Nombre Divino Absoluto que todo lo abarca, Allāh, el que les ha capacitado. De acuerdo con la visión de Ibn ‘Arabī, es aquella la premisa fundamental del ser humano completo o del Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), aquel que conoce su realidad como *imago dei*, creado a imagen de Dios. Esta imagen es idéntica a su origen en todos los aspectos, con la salvedad de que su existencia es absolutamente dependiente de dicho origen. Puesto que todo procede del original, la imagen no tiene nada de ella misma – excepto su capacidad inherente e ilimitada de reflejar y manifestar todo aquello que se le otorga.

EL ENCUENTRO CON ḤIDR

Los encuentros directos con Ḥidr son parte y ámbito de la tradición sufi, que comienza con cuentos de un encuentro entre Ḥidr y el mismo Muḥammad. En todos los casos, se trata de acontecimientos profundamente personales, la transmisión del conocimiento de sí mismo desde un aparentemente “otro” al propio sujeto mismo. Por esta razón se ha dicho «trata a quienquiera te encuentres como si fuera Ḥidr», haciendo alusión a la posibilidad de hallar el entendimiento personal en cualquiera de los encuentros que suceden en nuestra vida. El maestro de Asia central ‘Abd al-Ḥālīq Guḡdwānī, cuyo padre se dice que era un íntimo de Ḥidr, fue llevado por este último ante su maestro terrenal, Yūsuf al-Hamaḡānī. Farīduddīn al-‘Aṭṭār habla de muchos maestros que estaban relacionados con Ḥidr, como Ibrāhīm al-Ḥawāṣṣ o Ibn al-Daqqāq¹⁴. El agua destaca de manera prominente en estas historias: se dice que Ḥakīm al-Tirmiḡī, que tomaba lecciones diarias de Ḥidr, había hecho que uno de sus alumnos tirara un libro al río Oxus para que Ḥidr pudiera leerlo. También está el famoso *uwaysī* otomano ṣayḡ Yaḡyā Efendi (c. 1492-1570), de quien se dice que recibió el *‘ilm ladunnī* de parte de Ḥidr y que además fue el consejero de Solimán I el Magnífico y de Selim II. En un barco cruzando el Bósforo con el sultán, el compañero del Ṣayḡ, un joven (que posteriormente se identificó con Ḥidr) de repente agarra el *tesbih* del propio sultán y, ante el horror de éste, lo tira al agua, únicamente para recuperarlo milagrosamente más tarde.

Muchos de los contemporáneos de Ibn ‘Arabī fueron privilegiados con este tipo de encuentros. Rūzbehān al-Baqlī, por ejemplo, que describe a Ḥidr como «uno de esos siervos especiales de Dios que vuelan en amor»; cuenta que, en su primer encuentro de joven con él, éste le dio una manzana. Tras comérsela tal y como le dijo, «vi como si bajara un océano desde el Trono hasta la tierra, y fue lo único que vi – fue como el brillo del sol. Se me abrió la boca sin yo desearlo y todo se me metió dentro. Me lo bebí hasta que no quedó ni una sola gota de él»¹⁵.

14 Sin embargo, no debería vincularse a una afiliación *uwaysī*. En ella, se tiene conexión directa con un maestro invisible. En el caso de Ḥidr, la presencia viva es mucho más física.

15 Rūzbehān Baqlī, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master (Kaṣf al-asrār)*, trad. de Carl Ernst, p. 14.

Uno de los propios maestros de Ibn ‘Arabī, Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Ḥarrār, también habló de algunos encuentros con Ḥiḍr: «Dejamos Sevilla como un grupo deseoso de emprender su camino. Nos acompañaba Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī. Designamos a alguien llamado Ibn ‘Ammār como *amīr al-sunna* para que dirigiera nuestros pasos. Mientras recorríamos un área desértica, vimos la figura de Ḥiḍr que se aproximaba hacia nosotros. Se subía las vestimentas por encima de los tobillos y sus pies no tocaban el suelo. Tan pronto como lo vimos, supimos quién era. Un estado de parálisis y preocupación imperó en el grupo. Vino hacia nosotros y nos saludó, pero yo fui el único que fue capaz de devolverle el saludo puesto que el resto se vio afectado por los rastros de sus pretensiones individuales»¹⁶.

De todos estos maestros, Ibn ‘Arabī parece ser el único que ha tratado con detalle el lugar y el significado espiritual de Ḥiḍr dentro de la jerarquía de profetas y santos. Sus explicaciones autobiográficas son a su vez un tanto particulares. En el capítulo 25 de la *Futūḥāt*¹⁷, dedicada al conocimiento espiritual del Soporte, distinguido para una larga vida, Ibn ‘Arabī hace mención a la historia coránica de las tres lecciones a Moisés hablando de tres ocasiones diferentes en las que conoció y supo aprovechar la presencia Ḥiḍr: la primera en Sevilla, la segunda en la Bahía de Túnez y la tercera cerca de la costa meridional de Cádiz¹⁸. De manera análoga a la historia de Moisés, dos episodios enfatizan el quebrantamiento de las reglas a través de manifestaciones milagrosas de poder; y otro representa una acción corriente que se opone a las leyes de la naturaleza. Después aparece la descripción de un encuentro en Mosul, donde tuvo lugar su investidura con el manto a la manera de Ḥiḍr; y luego ya el resto de los capítulos no parecen estar relacionados – están dedicados a las enseñanzas de uno de sus maestros de Granada y acaban con una breve sección de explicación metafísica. La tentación de ver este capítulo simplemente como una parte aislada sin relación alguna con el resto implicaría pasar por alto la visión más amplia a la que se refiere Ibn ‘Arabī– las perlas del fondo del océano a las que anima a sus lectores a buscar. Ésta es una problemática específica que plantean los escritos de Ibn ‘Arabī: ciertos pasajes pueden ser bastantes claros para el lector, pero a la hora de relacionarnos con lo que viene antes o después, pueden resultar inescrutables.

16 *La Risāla de Ṣafī al-dīn Ibn Abī al-Mansūr Ibn Ṣāfir: biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe*, trad. Denis Gril, El Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986, p. 10 (árabe) y p. 93 (francés). Tal y como señala Gril, esta historia podría ser una manera de dar a entender la superioridad de al-Ḥarrār sobre Ibn ‘Arabī, al menos según la visión de su discípulo.

17 Fut. I. pp, 185-88, Beirut s.a. El título completo es “El capítulo 25 sobre el conocimiento de un Soporte que ha sido distinguido y que ha recibido una vida prolongada, los misterios de los Polos diferenciados por 4 tipos de conocimiento, el secreto de la morada y moradas espirituales (*manzil wa-manāzil*) y acerca del que entra en ellas desde este mundo”.

18 Podemos sospechar que ha habido otros encuentros. No obstante, al mencionar únicamente tres, el Ṣayḥ mantiene con cortesía espiritual la referencia al número de episodios coránicos relativos a Moisés y al Ḥiḍr.

CAPÍTULO 25 DE *FUTŪHĀT AL-MAKKIYYA*

(a) **Los encuentros**

Existen dos relatos del primer encuentro. En él, se le muestra al joven Ibn ‘Arabī la condición de confiar en los maestros espirituales y de no cuestionarlos.

«Le conocí en Sevilla y me enseñó a confiar en los maestros espirituales y a no cuestionarlos. Ese mismo día, había puesto en entredicho a un maestro por un tema concreto y abandoné su presencia. Me encontré con Ḥiḍr en el barrio de Qaws al-Hanniyya [de Sevilla], y me dijo: «“¿Confía en lo que te diga el *šayḥ*!”». Por ello, me fui directo a ver de nuevo al maestro y cuando llegué a su casa, fue él el que me habló antes de que yo pudiera articular palabra alguna: “Oh, Muḥammad, ¿esto quiere decir que cada vez que me pongas en entredicho en algún asunto, tengo que pedirle a Ḥiḍr que te diga que confíes en el maestro?”. A lo que respondí: “Maestro, ¿me estás diciendo que la persona que me instruyó era Ḥiḍr?” “Así es”, afirmó. En ese momento, exclamé: “¿Alabado sea Dios por esta enseñanza! No obstante, siempre he tenido la razón en lo de antes...”»

Este es un ejemplo breve y delicado de un comportamiento adecuado en un contexto educativo (ya sea espiritual, religioso o académico). ¿Estuvo acertado Ibn ‘Arabī en opinión? Sí. Hasta donde sabemos, la disputa fue sobre la identidad del Mahdī y su fuerte intuición resultó ser verdad posteriormente. ¿Estuvo acertado en la manera en que expresó su opinión? Claro que no. Podemos imaginarnos el tono de intercambio entre un joven brillante de unos veinte y años y un anciano y venerable *šayḥ*. Para que ocurra la enseñanza, es vital que el alumno respete a su maestro y que acepte su autoridad externa, incluso en el caso de que el maestro no parezca estar en lo cierto. Sin ese acto de reverencia al maestro, ¿cómo va a haber progreso alguno en la senda espiritual? En el caso de Ibn ‘Arabī, el desafío fue sin lugar a dudas más sutil. Él mismo añade que si se hubiera tratado de una cuestión de prescripciones religiosas, no hubiera estado, de ninguna manera, en posición de contradecir a su maestro. La importancia que se le otorga al buen comportamiento de cara a los superiores es algo que puede encontrarse en infinidad de lugares: «Pídele a Dios por los dirigentes y autoridades, no en contra de ellos, incluso cuando se muestren opresivos»¹⁹.

Lo realmente importante de este principio de sumisión a los maestros, tal y como lo representa Ibn ‘Arabī, es la manera en la que el mismo guía eterno enseña la lección – como si enfatizara la fuerza de la obediencia interna en la propia vida de Ibn ‘Arabī. Mientras que Ibn ‘Arabī fue en algunos aspectos «un perfecto ejemplo de *mysticus autodidactus uwaysī*, sin ningún maestro (visible) de entre los

19 Tomado de *Nasab al-Hirqa (The Descent of the Mantle of Initiation)*, trad. Gerald Elmore, *JMIAS (Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society)*, vol. XXVI, 1999, p.18.

hombres»²⁰, cabe señalar la paradoja aparente de que esta confianza interior en Dios no excluya la obediencia a maestros espirituales – al contrario, la refuerza. Esta instrucción es idéntica a la regla de San Benito que establece que «obediencia a los superiores es obediencia a Dios».

El segundo encuentro tuvo lugar por la noche en el mar, bajo la luna llena en la Bahía de Túnez en el año 590/1194, cuando Ibn ‘Arabī ya estaba cercano a la treintena de años. Ibn ‘Arabī regresaba de una visita a uno de sus *ṣuyūh*, al-Kināni, en Marsā, un pueblo cerca de Túnez. Mientras todos dormían, levantó la vista desde su barco hacia el mar y vio que alguien se le acercaba caminando sobre las aguas. Cuando alcanzó el barco, «se sostuvo sobre una pierna y levantó la otra para mostrarme que no estaba mojada. Luego hizo lo mismo con la otra y tampoco lo estaba. Tras hacerlo, conversó conmigo en una lengua especial. Se despidió y se marchó en dirección al faro que se alzaba en lo alto de una colina a un par de millas de distancia. Él las recorrió en dos o tres pasos. Podía oírlo encima del faro glorificando a Dios. En ocasiones fue a visitar al *ṣayh* Ibn Ḥamīs al-Kināni».

A la mañana siguiente le preguntaron a Ibn ‘Arabī sobre su noche con Ḥiḍr, dando a entender que por el momento no reconoció por completo quién era o que se necesitaba confirmación externa de su identidad. De nuevo encontramos un motivo mosaico, el del barco, aunque esta vez sin agujeros. Si el primero de los encuentros denotó el uso erróneo del poder de la intuición al no estar de acuerdo con una autoridad externa, el segundo muestra el poder real de la fe interior en forma de acontecimientos aparentemente milagrosos: la habilidad de Ḥiḍr de caminar sobre las aguas y de cruzar grandes distancias en un abrir y cerrar de ojos y su manera especial de comunicarse.

El tercer y último episodio tuvo lugar en una mezquita en ruinas en algún emplazamiento en la costa atlántica cercano al actual Cabo Trafalgar a finales de mismo año. Viajando en compañía de un joven que se negaba a creer en los milagros, Ibn ‘Arabī llega a la mezquita con tiempo para llevar a cabo la oración:

«Un grupo de peregrinos errantes encerrados en sí mismos llegó también con la intención de llevar a cabo la oración. Entre ellos estaba el que me había hablado en el mar, el que según me dijeron era Ḥiḍr. Entre ellos también estaba un hombre de méritos que estaba por encima de él. Le había conocido antes y había sido su amigo. Me puse de pie y me apresuré a saludarlo. Me saludó también y estaba muy contento de verme de nuevo. Entonces se dispuso a rezar. Al terminar... Nos pusimos a hablar en la puerta de la mezquita cuando el hombre que me habían dicho que era Ḥiḍr tomó una alfombra de oración del mihrab de la mezquita, la estiró en el aire siete codos por encima del suelo y se subió a ella para llevar a cabo los rezos

20 “The Uwaysi Spirit of Autodidactic Sainthood as the Breath of the Merciful”, Gerald Elmore, *JMIAS* XXVIII, 2000.

supererogatorios. Le pregunté a mi amigo: “¿Has visto a este hombre y lo que está haciendo?” Me respondió que fuera a preguntarle a él... Cuando Ḥiḍr acabó de rezar, le saludé y le recité algunos versículos... Me dijo: “La única razón por la que hice lo que viste es por el bien de aquel que se negaba a creer”, señalando a mi compañero de viaje que se negaba a creer en los milagros y que estaba sentado en el patio de la mezquita. Mirándole, continuó: “Para hacerle saber que Dios hace todo aquello que estima con quien Él estima”. Regresé con el que se negaba a creer [mi compañero], le pregunté si tenía algo que decir y me respondió: “¿Hay algo que se pueda decir después de ver esto?”»

Esta historia pone de manifiesto de manera muy clara el poder de Ḥiḍr, alguien que no se contenta simplemente con hacer milagros, sino que se comunica directa e irresistiblemente, dejando a los demás sin palabras. Incluso quien rechaza la posibilidad de milagros deja de hacerlo. Tal y como apunta Ibn ‘Arabī, Ḥiḍr pide que no haya objeciones; pero de igual manera, se dice también que representa objeciones inútiles a través del poder de conocimiento indiscutible.

Son dos las ideas centrales de estos encuentros: en primer lugar, la presencia de uno de los maestros espirituales de Ibn ‘Arabī: al-‘Uryānī, al-Kinānī y el hombre sin nombre de rango superior a Ḥiḍr. Esto sugiere que para Ibn ‘Arabī, la aparición de Ḥiḍr está ligada de forma directa a la compañía espiritual de los maestros y no únicamente, como algunos presuponen, a la práctica espiritual en retiro solitario o a ser, como lo expresó Corbin, «el maestro de los que no tienen maestro». Su aparición coincide con la persona que necesita oír algo sobre su condición interna de una manera totalmente directa e inequívoca. Y, en segundo lugar, en cada ocasión siempre es *otro alguien* el que confirma que en realidad esta persona se trata, en efecto, de Ḥiḍr, lo cual sugiere que uno tiene que ser muy cauteloso a la hora de dar por sentado algo sobre esta figura por uno mismo. De todos estos apuntes, debería hacerse especial hincapié en que Ḥiḍr no se presenta como un personaje imaginario/simbólico que sólo se muestra en sueños o visiones, sino como un ser humano físico y real a la vista de otros.

(b) El cuarto episodio, imposición de la *ḥirqa*

El cuarto episodio describe brevemente la investidura que recibió Ibn ‘Arabī en el año 601/1204 a las afueras de Mosul, donde se le puso formalmente el “manto de Ḥiḍr” a modo de gorro.

«El *ṣayḥ* [‘Alī b. ‘Adallāh b. Ğāmi] me impuso la *ḥirqa* exactamente en el mismo lugar de su jardín en el que Ḥiḍr se la había impuesto a él y bajo el mismo estado espiritual que le vino a él cuando se le impuso...»

La investidura con una prenda de vestir, que supone un cambio en el estado interno del *ṣayḥ* para perfeccionar así a su acompañante, era muy conocida entre los maestros espirituales. No obstante, la

importancia que tenía para Ḥiḍr fue lo que hizo de Ibn ‘Arabī un abierto defensor de la misma y que se la impusiera a otros, incluyéndose sus numerosas discípulas mujeres. Como un juez que se pone la toga en su despacho del juzgado con el propósito de representar a la justicia en acción, esta ceremonia le otorga a quien la recibe el estado espiritual de Ḥiḍr. De esta manera, no sólo se encuentra con Ḥiḍr en persona, sino que también, de algún modo, se *convierte* realmente en él o lo representa. La transmisión de la gracia espiritual se salvaguarda cuando se le transmite a otra persona, siempre y cuando este proceso se lleve a cabo exactamente de la misma forma, con plena consciencia y receptividad. Dicha transmisión hace referencia directamente a la historia de la increíble transformación de Eliseo con el manto de Elías que el propio profeta le dejó durante su ascensión en el carro. Fue así como se convirtió en su heredero espiritual absoluto. Por su parte, Ḥiḍr habría investido a muchos de la misma forma, tal y como se ha ido practicando en círculos sufíes durante siglos, como medio de transmisión y transformación espiritual. Por ello, Ibn ‘Arabī añade: «Ésta es la investidura tal y como la conocemos, la transmitida por los verdaderos realizados (*al-muḥaqqiqūn*) de entre nuestros maestros». Podemos apreciar que este episodio revela que el “manto” no sólo adopta la forma de una capa, sino que también puede tratarse de otros tipos de vestimenta que “cubran”, aquí un simple gorro.

(c) Los cuatro tipos de hombres espirituales

Después de estos cuatro encuentros, Ibn ‘Arabī cambia de rumbo y pasa a tratar, sin que haya relación aparentemente alguna con lo anterior, cuatro grados en los que se puede clasificar al pueblo de Dios. Enlazando esta estructura con la tradición profética que aparece en los versículos del Corán de que «no hay versículo/signo (*āya*) alguno en el que no esté presente un exterior (significado exotérico), un interior (significado esotérico), un límite (alcance, *ḥadd*) y una elevación (lugar de completo conocimiento, *muṭṭalaḥ*)»²¹, añade:

«[...] los hombres de Dios se dividen en cuatro grados: hombres que poseen el exterior, hombres que poseen el interior, hombres que poseen el límite y hombres que poseen la elevación [...] Hay gente en los cuatro tipos, y para cada uno de estos grupos hay un Polo, alrededor del cual la esfera de este develamiento gira».

En ese momento describe cómo uno de sus maestros andalusíes, Abū Muḥammad ‘Abdallāh al-Šakkāz, que vivió en Granada, le mostró estos cuatro tipos de hombres y cómo se les hace alusión en algunos versículos del Corán que mencionan “hombres” (*riḡāl*):

«Visité a nuestro Šayḥ en la provincia de Granada en el año 595, uno de los más importantes de cuantos he conocido en este Sendero espiritual...

21 Al-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āyāt al-Qu’rān*, Egipto, Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1954-7, p. 12.

Me dijo: “Hay 4 tipos de seres humanos espirituales (*riġāl*)²²”:

1. (*entre los creyentes se encuentran*) *hombres fieles a la unidad que forman con Dios* (C.33:23), que son los hombres del exterior;
2. *hombres a quienes ni el comercio ni los negocios les apartan del recuerdo de Dios* (C.24:37), que son la gente del interior, los que se sientan con Dios el Altísimo y Le consultan;
3. *hombres de las Almenas (Aḥrāf), que son los hombres del límite. Dios afirmó que “sobre las almenas hay hombres [a los que se les conoce por su marca]”* (C.7:46), gente de elevada sensibilidad (lit: olfato, *šamm*) y discernimiento, liberados de atributos al no presentar ninguno. Abû Yazîd al-Bistāmî era uno de ellos;
4. “hombres que, a la llamada de Dios, acuden a Él a pie (*riġl*)²³, apresurándose a responder, sin caballo: *Anuncian la peregrinación entre la humanidad. Siempre irán a tu encuentro a pie* (C.22:27), y estos son los hombres de la elevación”».

Estos cuatro grados evocan la imagen de un fuerte medieval, como aquellos que aún pueden encontrarse en algunas ciudades de Andalucía como Almería o Granada – una muralla alta de piedra de protección que divide la ciudad entre aquellos que se encuentran fuera y dentro de la medina; las almenas en lo alto de la muralla que les permiten a los soldados vislumbrar ambos lados y las imponentes torres de vigilancia (llamadas en árabe *muṭṭalaʿ*, que le confieren una posición estratégica a cualquiera que mira desde allí) que se alzan por intervalos a lo largo de la muralla. Cuando se está fuera de la muralla, el interior escapa a la vista. Al revés también, alguien de dentro tampoco puede ver el mundo de fuera de la medina. Únicamente aquellos que se encuentren en la muralla pueden mirar al exterior y al interior. La muralla en sí misma está “desprovista de atributos”, puesto que no pertenece a ninguno de los dos lados. Sin embargo, es aquello que delimita los dos lados y que se “eleva” sobre ellos – sin muralla no habría distinción entre dentro y fuera. Las torres de vigilancia que aparecen por intervalos a lo largo de las almenas ya no están sobre la superficie del suelo, sino que se elevan en una dimensión diferente, la vertical. Esta imagen representa muy vívidamente los cuatro grados del exterior, el interior, la línea que los une e, incluso, los separa y la posición elevada que todo supervisa²⁴.

22 Ibn ‘Arabî señala que, en términos espirituales, no hay distinción posible tomando el género como base. Por ello, al término *raġul* (hombre) le asigna el significado de «alguien» que ha alcanzado la madurez espiritual, tanto si es un hombre o una mujer. En el Corán, el término *riġāl* (hombres) tiene dos acepciones: algunas veces significa lo opuesto a mujeres (*nisāʾ*) y otras denota al conjunto de ambos sexos. Para Ibn ‘Arabî, el *raġul*, el individuo viril espiritualmente hablando es equivalente al término *ʿarīf*, el que conoce su realidad.

23 Aquí estamos frente a un juego de palabras imposible de traducir. La raíz árabe *r-ġ-l* significa tanto ir a pie como comportarse como un hombre. Ser “hombre” implica una respuesta total a la llamada Divina.

24 Dicha tetralidad se manifiesta también en formas geométricas, como lo puede ser un círculo normal: el centro, el dominio que abarca, el límite y el dominio que excluye.

Ibn ‘Arabī pretende entonces decir algo más con estos cuatro grados: la gente del exterior son aquellos que manifiestan su acción y poder espiritual (*taṣarruf*) en el mundo exterior visible, mientras que aquellos del interior hacen lo mismo, pero esta vez en el mundo del interior, lo Oculto (*gayb*). Los hombres del límite tienen el poder de actuar en el mundo del Istmo (*barzakh*) y son los que experimentan la mayor felicidad puesto que «son testigos las líneas imaginadas entre cada par de puntos opuestos [...] hombres de la Compasión que lo abarca todo. Tienen la facultad de introducirse en cualquier presencia y de tener una visión completa (*istiṣrāf*)²⁵». El último grupo, aquellos de la elevación, tienen poder sobre todos los nombres divinos y abarcan las otras tres categorías: los mejores hombres, la gente de la autocensura (*malāmiyya*)... que parecen semejantes a la gente normal». Este último grupo representa para Ibn ‘Arabī el punto álgido de la santidad, el grupo que verdaderamente ha realizado el significado de la servidumbre²⁶.

Según la manera en la que se dispone el capítulo, Ibn ‘Arabī muestra una de las características peculiares de su escritura: que el texto no se reduce simplemente a lo que figura en él, sino que presenta una serie de enigmas en diferentes niveles. Una vez descifrado, el lector tiene la clave para acceder a su propia experiencia interna. En lugar de explicar la Realidad, lo que hace Ibn ‘Arabī es alentarnos a ir más allá y a explorar las alusiones que él mismo nos presenta. Cuando leemos el capítulo como un todo, la sensación de desunión entre las diferentes partes que nos invade desemboca en la siguiente pregunta: ¿cuál es la conexión entre sus encuentros personales con Ḥiḍr y los tipos de espiritualidad? Ibn ‘Arabī no explica en ningún momento quién es Ḥiḍr. En su lugar, establece una relación sutil entre los cuatro episodios dramáticos de su propia vida y las cuatro categorías de hombres espirituales. Ésta es precisamente la clave para un entendimiento más profundo del mismo Ḥiḍr:

- su instrucción durante el día en una calle secundaria de Sevilla en la que se le dijo que debía confiar en los maestros demuestra el poder de la gente del exterior, como por ejemplo los *ṣuyūh*;
- su noche a solas con Ḥiḍr en la Bahía de Túnez muestra el poder de la gente del interior;
- su episodio de la alfombra voladora en la mezquita, el milagro dentro del rezo ritual, muestra el poder de la gente del límite, la visión desde las almenas;
- y finalmente, la investidura con el gorro en Mosul muestra cómo una acción aparentemente ordinaria puede tener un significado espiritual primordial, puesto que muestra el poder de la gente de la autocensura. Esta es una participación total en el estado de Ḥiḍr que va más allá del nivel de verle a él actuar – de hecho, la propia forma de Ḥiḍr desaparece aquí por completo.

25 El término implica que son capaces de observar algo incluso bajo el sol más deslumbrante dando sombra espiritual a sus ojos.

26 Para ampliar información, véase mi libro *The Unlimited Mercifier* (Oxford 1999), pp. 135-36.

¿Cuál es el papel de Ḥiḍr en estos cuatro episodios y grados? Como figura humana individual en el mundo, interactúa con el que busca y le guía por estos niveles, acercándose cada vez más a la completa aniquilación. Aquellos que llegan a la realidad de esta manera, pudiéndose considerar hombres de Dios, han sido “hidarizados”, llevados a la vida del espíritu más inmediata e interior. Cada uno de estos hombres de Dios es partícipe del estado de Ḥiḍr como guía inmortal. En palabras de Henri Corbin, «convertirse en Ḥiḍr es haber conseguido la aptitud necesaria para la visión teofánica, para el encuentro con el Divino Alter Ego, para el diálogo inexpressable – que, sin embargo, el genio de Ibn ‘Arabī sí será capaz de narrar»²⁷. Ḥiḍr es el símbolo vivo de esta novedad del espíritu que cala en todos los niveles y que permanece activa en los cuatro grados.

El capítulo acaba con un breve resumen de la realidad de este mundo como «la manifestación de Dios habiéndose revelado en todas las formas excepto en la Suya... A través de Su manifestación y revelación, el mundo se halla en un estado de permanencia (en otras palabras, no de aniquilación). Nuestros compañeros lo son de acuerdo con este Camino, y es éste el Camino de los profetas».

Por lo tanto, el verdadero misterio o “secreto” es la paradoja esencial de que es Dios el que se manifiesta en todo lo que aparece como otro, sin volverse otro que Él mismo y sin que lo otro se vuelva Él. Es el Único que aparece en tanto que número, sin que Él se vuelva múltiple y sin que la multiplicidad se convierta en Uno. No se trata pues de la expresión de al-Ḥallāğ, «Yo soy la Verdad» (*anā-l-ḥaqq*), que destruye la existencia aparente, sino de la profundidad inmensurable de la transfiguración y de la transfigurada Verdad del Hombre que yace en el corazón de cualquier tradición profética. La Manifestación Divina en “otros» se describe también por parte de Ibn ‘Arabī, en un sentido más interior, como «la aparición de Dios en el Corazón de Su Siervo»²⁸. Según el hadiz *qudsī*²⁹, no sólo *el corazón de Mi siervo creyente me contiene*, sino que se puede decir que Dios “lleva puesto” el manto del corazón del siervo.

Por implicación, éste es también el camino del mismo Ḥiḍr. De este modo, Ḥiḍr no es sólo un hombre de mito y misterio, sino que es un significado oculto que simboliza la viviente revelación Divina bajo una forma humana, la naturaleza teofánica de todo el mundo y la verdad interior directamente manifiesta. Lo que parece ser un universo exterior se convierte en experiencia interior. La singularidad incomparable de Ḥiḍr es el reflejo de nuestra propia realidad verdadera, que también es incomparable. El hecho de que no parezca estar a la vista nos hace intuir que quizás no hayamos entendido todavía lo que su presencia significa para nosotros. Su forma y su manto sólo siguen existiendo como manifestación eterna del amor y deseo divinos para revelar la cara de la realidad a y de cada corazón humano.

Traducción del inglés de José Antonio Carrillo.

27 *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Londres, 1970, p.62.

28 *Nasab al-ḥirqa*, trad. Elmore, *JMIAS*, XXVI, p.10.

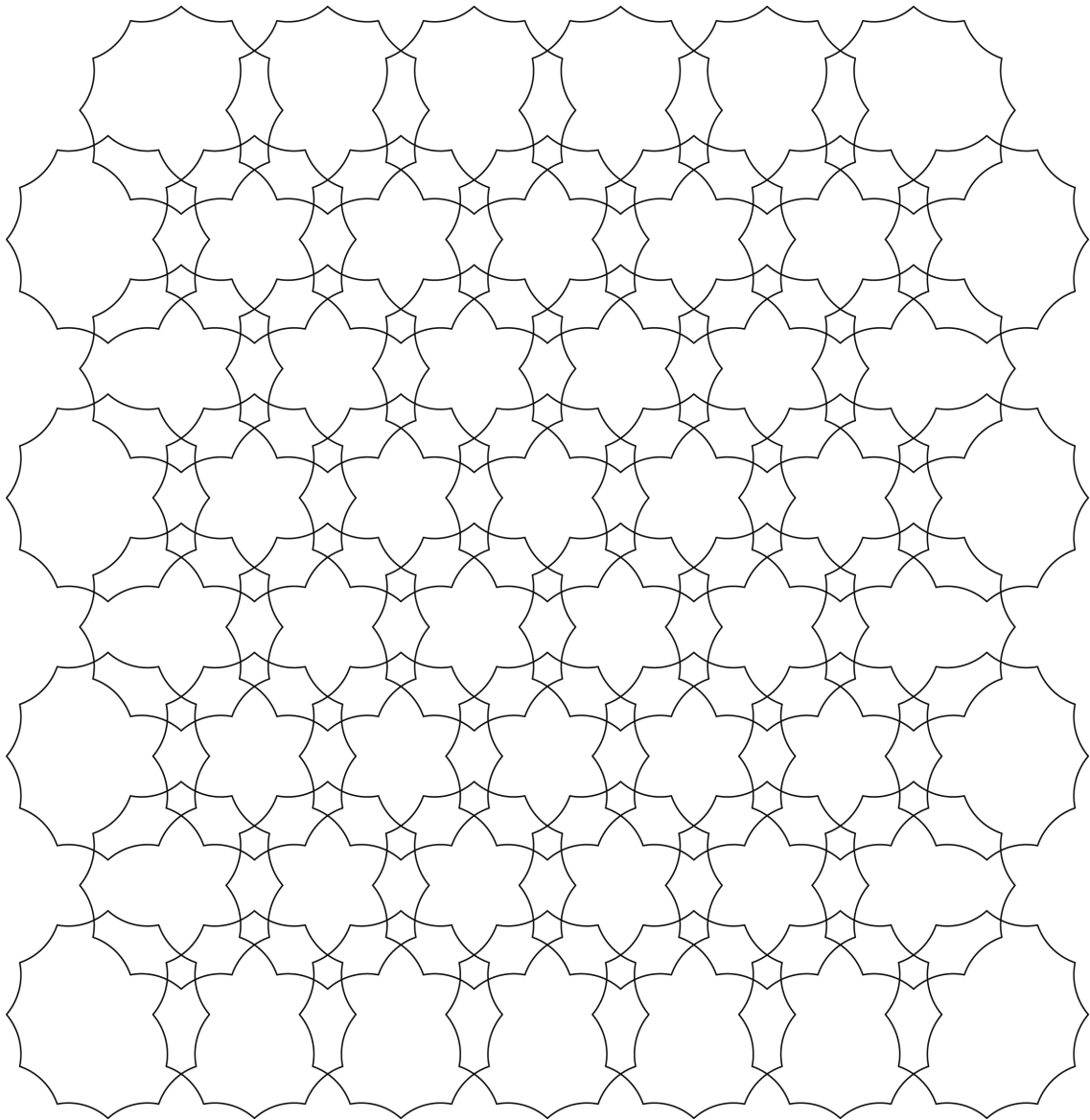
29 “Ibn al - ‘Arabī’s Testament on the Mantle of Initiation (Nasab al-ḥirqa”. «Ni Mis cielos ni Mi tierra pueden contenerme, sólo el corazón de Mi siervo creyente Me contiene».

⋮

ABRAHAM: LA UNIDAD QUE SUBYACE A LA DIVERSIDAD DE LAS CREENCIAS

Cecilia Twinch (MIAS-UK)

Recibido el 10/01/2017. Aceptado el 12/10/2017



Resumen: Abraham es reconocido por judíos, cristianos y musulmanes como el patriarca de la tradición monoteísta. Se sometió a la realidad única que abarca todo y no se asoció con nada más. Esta sumisión a lo más esencial comienza en un nivel unificado que trasciende la diversidad de las formas de creencia. El místico murciano, Ibn ‘Arabī, relata cómo estuvo bajo la protección de Moisés, Jesús y Muhammad, los mensajeros de estas tres religiones monoteístas. Tuvo una relación cercana con Abraham, la cual es explorada por referencia a sus propios relatos e historias coránicas y bíblicas. En el Corán, a Abraham se le conoce como el “Ḥalīl”, el amigo íntimo de Dios. Abraham se sacrificó a sí mismo, representado por su hijo en forma de carnero, y se impregnó de cualidades divinas. Estaba rebosante de amor divino y presente a la Realidad en todo momento. Los escritos de Ibn ‘Arabī muestran cómo esta figura atemporal representa una presencia que subyace a la diversidad de creencias y está disponible para toda la humanidad.

Palabras clave: Abraham. *Khalīl Allāh*. Monoteísmo. Ibn ‘Arabī. Única Realidad Absoluta.

Abstract: Abraham is recognized by Jews, Christians and Muslims as the patriarch of the monotheistic tradition. He submitted to the One Reality which encompasses everything and associated nothing else with that. This submission to what is most essential starts at a unified level which transcends the diversity of forms of belief. The Murcian mystic, Ibn ‘Arabī, relates how he came under the protection of Moses, Jesus and Muhammad, the messengers of these three monotheistic religions. He had a close relationship with Abraham, which is explored by reference to his own accounts and Quranic and biblical stories. In the Quran, Abraham is referred to as the “*Khalīl*”, the intimate friend of God. Abraham sacrificed his own self, as represented by his son in the form of a ram, and became permeated by divine qualities. He was suffused with divine love and present to the Reality at every moment. Ibn ‘Arabī’s writings show how this timeless figure represents a presence which underlies the diversity of beliefs and is available to the whole of humanity.

Key words: Abraham. *Khalīl Allāh*. Monotheism. Ibn ‘Arabī. Unique Absolute Reality.

∴

INTRODUCCIÓN

Navegando sobre las olas de la red mundial, el explorador de Internet puede acceder en un segundo a todas las conexiones con Ibn ‘Arabī que han sido exploradas y lanzadas al aire en una pantalla. A medida que nos aproximamos al Tercer Milenio esto nos da una pequeña idea de la tremenda oleada de reciente interés por este místico de la Era Medieval. Más allá de los tiempos en que vivimos, de la cultura, de la religión, de la esfera intelectual del conocimiento, ¿qué hay en el pensamiento de Ibn ‘Arabī que le habla a la gente de hoy, gente que no necesariamente comprende la lengua árabe, gente que no necesariamente es erudita y que no sigue, necesariamente, la religión de Muhammad? ¿En qué consiste aquello que trasciende las barreras del idioma, del paradigma, la cultura y las creencias y mueve los corazones de la gente que busca la Verdad, que está abierta a la Realidad y anhela la totalidad?

⋮

El estudio serio de las obras de Ibn ‘Arabī y la práctica piadosa de lo que él recomienda va más allá de un interés meramente académico o casual, ya que nos invita a entrar en un campo que requiere el mayor discernimiento, campo en el que la totalidad de nuestro ser se ve impregnado de la realidad de la unidad. Es un asunto de tal delicadeza, de tal altura y magnificencia, que cualquier cosa que no alcance el nivel previsto se pierde en la insignificancia. Incluso intelectualmente hablando: la tolerancia del pensamiento de Ibn ‘Arabī y, la aceptación de la unidad de la existencia, la infinitud de la Misericordia de Dios, el reconocimiento de que «en efecto, Dios es extremadamente bello y ama la Belleza»¹, y la respuesta a la llamada de la Verdad: la aceptación de todo esto en cualquier plano debe ser motivo de gozo.

Estamos reunidos aquí en la ciudad donde nació Ibn ‘Arabī hace 831 años, para honrarlo y honrar lo que nos legó y por lo tanto para honrar lo que más amó y valoró. Ibn ‘Arabī escribió que: «Lo que aprendemos de la tradición son simples palabras, y lo que nos toca a nosotros es descubrir lo que estas palabras significan»². Si no podemos alcanzar y penetrar lo que quiso decir con las palabras que escribió y dejó para nosotros, permítasenos entonces dejar de lado nuestras propias cualidades y capacidades y roguemos que el significado penetre en nosotros. De este modo superamos las diferencias y fijamos nuestra atención en lo que ya está unido.

Hace años, un estudiante iraní se mostró sorprendido de que yo, una mujer occidental moderna, estuviese interesada en la obra de Ibn ‘Arabī. Quizá se hubiese quedado perplejo si hubiese sabido que en el pasado se me pidió hablar sobre Ibn ‘Arabī en el Registro Nacional de Amas de Casa, y del gran interés que esto despertó. Lo atractivo del pensamiento de Ibn ‘Arabī es su pasión por la Verdad y su asimiento a lo Esencial. Su pensamiento se eleva sobre el pensamiento ordinario, ya que abre la posibilidad de percibir el significado directamente. Para él, el pensamiento especulativo no puede ser comparado con el conocimiento directo o con ver por uno mismo: lo que nos ha legado con la huella de sus ideas es una guía que va más allá de las fronteras, no sólo *entre* diferentes formas de pensamiento, sino más allá de los límites del pensamiento en sí mismo.

UN HOMBRE DE SU TIEMPO

Ibn ‘Arabī nació en un ambiente cultural muy rico, imbuido de la corriente de ideas de la tradición de Abraham y las ideas de los grandes filósofos griegos. Finalmente se ha reconocido que los árabes que gobernaron el sur de España tuvieron un tremendo impacto sobre la civilización y el mundo europeo. Quizás este impacto se hace más evidente a través de su legado de acceso a la civilización griega y a través de la traducción al latín de los textos griegos mediante la lengua árabe. Asimismo, parece interesante destacar que gran parte de estas traducciones fue llevada a cabo por los sabios judíos de Toledo. De este modo, el conocimiento de la filosofía griega se hizo accesible a los cristianos a través de los musulmanes y los judíos, quienes en aquella época vivían en relativa armonía en el sur de España.

1 Conocido hadiz.

2 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-makkiyya*, citado en A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1979, p.165.

Los judíos, por su parte, fueron expulsados de España en 1492 y más tarde fueron expulsados los musulmanes que se negaron a convertirse al cristianismo (1499). De hecho, los judíos y los musulmanes no recuperaron la igualdad ante la ley hasta hace poco, en el aniversario de los quinientos años del descubrimiento de América por Cristóbal Colón³. Gracias a esto, recientemente se ha vuelto a fijar la atención en un pasado que continúa teniendo impacto en el presente.

Ibn ‘Arabī fue un hombre muy de su tiempo, que aportó la originalidad de unas ideas que su propia conexión con una verdadera visión universal le inspiró. Habiendo nacido en Occidente, fue capaz de expresarse con claridad y de un modo explícito, cosa que la mentalidad occidental aprecia. Su fuente de inspiración garantizó que su pensamiento tuviese un nivel duradero de madurez, aún antes de sus viajes a Oriente.

La atmósfera general en la que vivimos en la actualidad, en Europa y en Occidente es muy diferente, pero no es necesario que intentemos reconstruir el pasado para poder apreciar su pensamiento. Y es verdad que intentar hacerlo sería negar la nueva creación de cada instante, a la que Ibn ‘Arabī se refiere con frecuencia. Los tiempos en que vivimos son para nosotros la clave para la eternidad, pues son la revelación actual y presente de la Realidad. El mismo Ibn ‘Arabī nos recuerda la tradición del Profeta: «No injuriéis a la época, porque Dios, Él es la época». Estar vivo hoy en día implica permanecer completamente y estar totalmente integrado en este mundo con todo lo que conlleva en todos los niveles de realidad, porque la realidad no está en otro lugar, en algún otro plano trascendental que existe en el pasado o en el futuro. Está totalmente presente en este momento para aquellos que están despiertos a ella.

ABRAHAM Y LA UNIDAD RELIGIOSA

Estar consciente de la Realidad en cada instante está de acuerdo con el consejo de Abraham al buscador; es el consejo que Ibn ‘Arabī menciona mientras describe la ascensión espiritual cuando Abraham le dice que esté “en presencia a Dios en cada momento”⁴. Sobre este aspecto volveremos más adelante, puesto que quisiera antes examinar el elemento de lo ilimitado que Ibn ‘Arabī nos muestra, analizando alguna de sus referencias a Abraham. Cuestión que me parece muy pertinente en este momento como en cualquier otro, ya que Abraham representa un punto de unión en la religión, no sólo para los seguidores de las tres grandes tradiciones monoteístas practicadas en Occidente y el Medio Oriente, que tienen un lenguaje religioso común, sino también, por extensión, para todas las personas del mundo.

Mientras que Muhammad representa el conocimiento global revelado por la sucesión de profetas y en su realidad representa la perfección esencial a la que cada ser humano es invitado, Abraham es visto como el padre de la religión monoteísta. Como tal, es aceptado por judíos, cristianos y musulmanes y este aspecto profético proporciona un centro común. Sin embargo, él también tiene un aspecto san-

3 En 1992. Véase Martin Notcutt, “Equal Footing after 500 years”, *Beshara Magazine*, Oxford, issue 12 (1990) pp. 8-10.

4 Véase Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, Cambridge, The Islamic Texts Society, 1993, p.16.

to, que Ibn ‘Arabī desarrolla en su libro *Fuṣūṣ al-ḥikam*, en el que presenta a 27 de los profetas, desde Adán hasta Muhammad, según la sabiduría interna de Muhammad. La sabiduría de Abraham está caracterizada en esta obra por el amor extático en el que la voluntad personal se rinde ante el Amado.

Abraham rechazó la religión de su padre y de sus antepasados, que adoraban ídolos terrenales. Según el relato del Corán, él aplastó a los ídolos en el templo y buscó el Dios que es permanente. Miró hacia los cielos buscando a Dios en las estrellas y cuando, de noche, Dios le mostró una estrella, él dijo: «Éste es mi Señor». Pero cuando la estrella desapareció, dijo: «Yo no amo a aquellos que desaparecen». Del mismo modo, vio la luna salir en todo su esplendor y luego ponerse, seguida por el sol. Después de esto, volviéndose de las cosas creadas hacia el Creador, le dijo a su pueblo: «Pueblo mío, estoy libre de aquello con lo que vosotros os relacionáis»⁵. A través de la fuerza de su amor y de su búsqueda de la Belleza de la Verdad, se aniquiló en el Ser de Dios y se liberó de todo lo que es diferente del Ser.

En nuestra época, la gente puede adorar las cosas materiales de un modo menos evidente, pero los ídolos y las esferas celestiales que adoramos son frecuentemente nuestras opiniones, nuestras creencias fijas y nuestras ideas trascendentes. La gente perpetúa su propia visión limitada del mundo, atribuye poder e influencia a todo tipo de causas y concibe el mundo como una multiplicidad caótica – todo esto implica dar vida a cosas fuera del Uno y de la Existencia Única, o asociar la alteridad con Dios. Lo que una vez se manifestó externamente como una adoración a los ídolos, se ha interiorizado cada vez más. De un modo parecido, la orientación general hacia la Verdad ha llegado a ser más interior. Ibn ‘Arabī señala con relación a la comunidad de Muhammad que «las Señales que fueron dadas a los Hijos de Israel fueron visibles, aquellas que se nos dieron a nosotros están en nuestros corazones»⁶.

NUESTRO PADRE EN FE⁷

Hay una ilustración en una Biblia⁸ del siglo XII que muestra dentro de la A de Adán una imagen de Abraham⁹, sosteniendo en su regazo a todos sus hijos en la fe, judíos, cristianos y musulmanes. Aquí en Murcia, en el Congreso de 1990 titulado *Desde Él y hacia Él*, se nos mostró una ampliación de esta ilustración, en la ponencia de Sylvester Houédard¹⁰. Como monje de la orden benedictina, responsable de un extenso diálogo interreligioso y búsqueda de la unión de las diferentes confesiones religiosas y poeta reconocido, tenía a menudo la ocasión de hablar con budistas tibetanos o con estudiosos de Ibn ‘Arabī y era un vivo ejemplo de lo que significa un amplio ecumenismo, al reconocer «la unidad de

5 C. 6: 74 – 79.

6 Véase, Chodkiewicz, *Seal of the Saints*. p. 73.

7 Canon Romano de la Misa.

8 Libro de Crónicas, *Bible de Souvigny*, manuscrito conservado actualmente en la Biblioteca de Moulins, Giraudon.

9 La imagen puede verse online si buscamos en internet “Abraham *Souvigny Bible*”. También véase: la imagen en VV.AA., *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al‘Arabí)*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1992, p. 212.

10 *Los dos Horizontes (Textos sobre Ibn Al‘Arabí)*, ed. Alfonso Carmona González, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 211-255.

la raza humana y la unidad de lo que está revelado»¹¹. Hoy, al igual que siempre, nuestra herencia común requiere ser recordada. En 1195, las generosas palabras del rey Hussein de Jordania, en su elogio al último primer ministro de Israel, Yitzak Rabin, fueron transmitidas al mundo entero. Dijo a sus oyentes: «Creemos que nuestro Único Dios desea que vivamos en paz y desea que la paz reine entre nosotros, ya que esas son Sus enseñanzas a todos los seguidores de las tres grandes religiones monoteístas, a los hijos de Abraham»¹². Abraham es considerado el patriarca de las tres grandes religiones monoteístas que se establecieron a través de sus dos hijos, Isaac e Ismael. Moisés y Jesús descienden de Isaac, mientras que Muhammad proviene de la rama de Ismael. Las sagradas escrituras de estas tres religiones se remontan a Abraham. Para los judíos, el libro del Génesis relata en detalle la historia de la vida de Abraham. En el Génesis, Dios le dice a Abraham: «Yo haré de ti una nación grande, te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú mismo serás bendecido ...y en ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra»¹³. Vemos así que Abraham fue proclamado como una bendición para todas las personas y no sólo para un grupo en particular.

Los cristianos comparten con los judíos esta misma tradición. En el Nuevo Testamento, las disputas legales que surgieron entre los judeocristianos y los gentiles fueron tratadas por San Pablo en sus cartas a los Romanos y a los Gálatas al referirse a la religión premosaica de Abraham. San Pablo destacó la ley de la fe por encima de la ley de las escrituras cuando preguntó: «¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley o por la aceptación de la fe? ...Así Abraham creyó a Dios y esto le fue contado por justicia. Tened, pues, presente que los que son de fe, éstos son los hijos de Abraham»¹⁴. San Pablo explica: «Porque la promesa a Abraham o a su descendencia de que él sería heredero del mundo, no fue hecha por medio de la ley, sino por medio de la justicia de la fe...»¹⁵.

La sumisión de Abraham ante Dios está implícita en la Torá y en el Evangelio debido a su obediencia al Único Dios. En el Corán, Abraham es llamado *muslim* porque se sometió al Único Dios, sin relacionar nada más a Él y por permanecer firme en su fe. Fue llamado *muslim* antes que se produjera la religión de Muhammad porque se sometió a la ley de Dios, y no por las reglas determinadas que siguió.

Está claro que para el «Pueblo del Libro», la sumisión al Dios de Abraham y a su fe tiene prioridad sobre sus actos religiosos concretos. En efecto, el mensaje a su comunidad incluye a todas las personas. Como sostiene Ibn ‘Arabī: «[...] cada comunidad tiene un mensajero... y no hay nada entre todo lo existente que no sea [parte de] una comunidad determinada [...] De modo que el mensaje divino abarca completamente a todas las comunidades, tanto grandes como pequeñas [...]»¹⁶. A pesar de

11 Véase, “Ibn ‘Arabī’s Contribution to a Wider Ecumenism” en *Muhyiddin Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume*, eds. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Shaftesbury, Dorset, Element, 1993, p. 293.

12 6.11.95. Extraído de Internet.

13 Génesis 12: 2-3.

14 Gálatas 3: 2,6,7.

15 Romanos 4. 12-16.

16 James W. Morris, “Ibn ‘Arabī’s Spiritual Ascension” en Ibn ‘Arabī, *Les illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, París, Sindbad, 1988, p. 380.

que el mensaje que trae un profeta se transmite en un idioma apropiado para su pueblo, su propósito es invitar a una única Realidad Absoluta, destinada a toda la humanidad.

ÓRDENES CORÁNICAS

Ibn ‘Arabī destaca que Dios ordenó, tanto a nosotros como a Su Enviado, seguir la comunidad de nuestro padre Abraham, siguiendo su religión, ya que este mandato fue enviado en distintas ocasiones a Muhammad y también a su pueblo en el Corán¹⁷. En esas ocasiones, la fe de Abraham también se caracteriza por la sumisión a Dios sin asociar ninguna otra cosa con él, es decir, sin atribuir la existencia a nada que no sea Dios. Esta es la base sobre la cual se fundamenta la religión monoteísta. Una prueba de la firmeza de esta base ocurrió cuando se estaba reconstruyendo la Ka‘aba en la época de Muhammad. Antes de que pudiese comenzar la reconstrucción, había que derribar los viejos muros, pero cuando se alcanzaron los cimientos contruidos por Abraham, un temblor de tierra advirtió que estas bases debían permanecer intocables.

Además, a Muhammad no se le ordenó que siguiese al mismo Abraham, sino más bien que siguiese la fe de Abraham a través de la guía que recibió. Ésta es la guía de Dios, que todos los profetas reciben¹⁸. En su momento, Muhammad dijo: «Si amáis a Dios, seguidme y Dios os amará»¹⁹. Muhammad tomó la religión de Abraham como propia, al no asociar nada con Dios. Cuando llamaba a la gente a Dios, él invitaba a la visión interior, de modo que la unidad de Dios pudiera verse y experimentarse directamente, no sólo de oídas y por creencia. Se le ordenó decir, usando algunas palabras de Abraham: «Éste es mi camino. Os invito a Dios y a la visión, yo y los que me siguen, y no soy de aquellos que asocian»²⁰.

El epitafio de la tumba de Ibn ‘Arabī, al lado del monte Qāsiyūn en Damasco, que yacía olvidado antes de ser reconstruido por el sultán Selim I en 1517, fue extraído de la misma parte de la Azora de la Abeja, que se refiere a la fe de Abraham: «Invita (a todos) al camino de tu Señor, con sabiduría y con bellas exhortaciones, y discute con ellos del modo más cortés: pues tu Señor sabe quién se extravía de Su camino y sabe quiénes son los bien dirigidos»²¹. Existe también una tradición que dice que en el monte Qāsiyūn, donde está enterrado Ibn ‘Arabī, fue donde a Abraham le fue revelada la Unidad de Dios.

17 C. 3:95, C. 16:12 y C. 2:130.

18 Cf. C. 6:90 e Ibn ‘Arabī, *Los engarces de las sabidurías (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, trad. Andrés Guijarro, Madrid, EDAF, 2008, p.183 (Capítulo sobre David).

19 C. 3:31.

20 C. 12:108.

21 C. 16.125. Epitafio mencionado por el sufi marroquí, Alī Ibn Maymūn de Fez (m.1511). Véase Ryad Atlagh, *Paradoxes of a Mausoleum*, trad. Cecilia Twinch en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. XXII, Oxford (1997), pp. 1-24.

EL SITIO ESPIRITUAL DE ABRAHAM

En su juventud, Ibn ‘Arabī estuvo bajo la protección de estos tres mensajeros que procedieron de la raíz de Abraham. En el *Futūḥāt* nos dice: «Vi a Dios en una visión. Él me recitó estos versos [del Corán]: “És Él quien envía los vientos anunciando Su misericordia...”²² Yo entendí que estos versos se referían a mí, y me dije a mí mismo: “Él me está indicando, a través de esto, mi éxito inicial en el que Dios me guio bajo la protección de Jesús, Moisés y Muhammad, la paz sea con ellos»²³.

La discreción del modo de expresarse de Ibn ‘Arabī es importante cuando escribe que es Dios quien lo guio bajo la protección de Jesús, Moisés y Muhammad. Pues, a pesar de que Ibn ‘Arabī estuvo con muchos maestros, tanto vivos como muertos, de quienes recibió enseñanzas, y aunque fue el heredero de una serie de diferentes profetas, siguió el consejo de su primer maestro al-‘Uraybī, «...toma al Generoso (*al-Wahhāb*) como tu única compañía, y Él te enseñará sin necesidad de ningún intermediario»²⁴.

Ibn ‘Arabī nos cuenta que fue durante un retiro en Sevilla cuando recibió la herencia de Abraham. Escribe:

«En la noche de mi retiro, recibí la iluminación correspondiente al *dīkr* (o invocación a Dios) que estaba realizando y cuya luz reveló lo que hasta el momento había permanecido oculto para mí; entonces, esta luz reveladora fue eclipsada y me dije a mí mismo “Ésta es la visión contemplativa de Abraham”. Entonces supe que desde ese momento en adelante, yo sería el Heredero de la comunidad que Dios nos había ordenado y ordenó seguir a su Enviado a través de Sus palabras: “La comunidad de tu padre Abraham, es él quien os ha llamado Musulmanes (*al-muslimīn*)²⁵ Comprendí su categoría de padre y mi categoría de hijo»²⁶.

Fue muchos años después de su retiro en Sevilla, mientras permanecía en el recinto sagrado de La Meca, que Ibn ‘Arabī relata su iniciación en el sitio espiritual de Abraham. En esa época Ibn ‘Arabī estaba escribiendo un capítulo del *Futūḥāt*, cerca del sitio físico de Abraham (*maqām Ibrāhīm*) que se refiere a la piedra donde Abraham permaneció mientras construía la Ka‘aba con su hijo Ismael. Al tiempo que Ibn ‘Arabī escribía en ese lugar, el sueño lo venció y escuchó a uno de los espíritus elevados hablar en nombre de Dios: «”Entra en el sitio de Abraham, el amigo íntimo de Dios”- sitio que consistía para

22 C. 7:57.

23 Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, París, Éditions Gallimard, pp. 63-64; traducción al español: Claude Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, trad. Alfonso Carmona, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 53.

24 R. W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, Allen & Unwin, 1971, p. 63.

25 C. 22:78.

26 C. Addas, *La quête du Soufre Rouge*, p.155; *La búsqueda del azufre rojo*, pp. 129-30.

él en ser tierno y benigno; luego me recitó el versículo “Ciertamente Abraham es tierno y benigno”»²⁷
Ibn ‘Arabī también debió conocer la declaración del Corán:

“Quienquiera que entre en el sitio de Abraham estará a salvo”²⁸ pues Dios hizo de la casa, que es la Ka‘aba, un lugar de refugio y ordenó que el sitio de Abraham debía ser usado como un lugar de oración»²⁹.

Abraham era uno de los profetas con quien Ibn ‘Arabī decía estar en compañía, y curiosamente fue Abraham quien le enseñó a recitar el Corán. Ibn ‘Arabī relata su encuentro con Abraham en el séptimo cielo (el más alto de los cielos) durante su ascensión espiritual. Este cielo está asociado con la Casa de Dios o la Ka‘aba celestial, que está unido al corazón puro. Abraham alude a esta relación entre el corazón y la morada de Dios cuando le dice a Ibn ‘Arabī: «Haz tu corazón como esta Casa, estando presente ante Dios en todo momento»³⁰.

EL SACRIFICIO DEL SER

Si bien Abraham proporciona un ejemplo de entrega a Dios hacia donde aspira toda la gente de fe; también señala el lugar donde se inicia el viaje de unión, después de haber comprendido que no hay nada en la existencia sino Dios. Se trata del viaje que se inicia con el sacrificio del ser limitado, en favor del ser Real. La piedra donde Abraham preparó el sacrificio de su hijo, que fue reemplazado por el carnero simbólico de su propio ser, es el mismo lugar donde Muhammad inició su ascensión espiritual. Esto sucedió durante el viaje nocturno que incluyó tres lugares de la tierra también sagrados para Abraham. Muhammad fue llevado desde el lugar sagrado de la Meca a través de los tradicionales lugares de parada: El monte Sinaí, Hebrón (donde Abraham se encuentra enterrado) y Belén, hasta el lugar donde Abraham hizo su sacrificio³¹. Allí se encontró y habló con una serie de profetas, encabezados por Abraham, Moisés y Jesús, con los que volvió a reunirse (en su forma espiritual) durante su ascensión. La ascensión espiritual de Ibn ‘Arabī sigue el modelo de la ascensión de Muhammad, pero, mientras que Muhammad fue llevado físicamente, el viaje de Ibn ‘Arabī fue puramente interior.

La santidad del lugar que yace ahora debajo de la Colina de la Piedra de Jerusalén (donde Abraham realizó su sacrificio y Muhammad empezó su ascensión) levanta tales pasiones que sigue siendo centro de atención de noticias mundiales, debido a que la gente llega a matar por sus creencias acerca de ella. El reconocimiento de la herencia común de Abraham es en sí mismo un paso enorme. El reconocimiento del significado del sacrificio de Abraham, del sacrificio de su propio ser en la imagen del carnero, que es el lugar desde donde se inicia el viaje espiritual, es un paso aún mayor. No es necesario

27 C. 9:114. *La búsqueda del azufre rojo*, p. 130 y *Futūhāt* I, p. 722.

28 C. 3:97

29 C. 2:125

30 Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, p.164.

31 Véase *The Miraculous Journey of Mahomet (Miraj Nameh)*, introd. y comentario por Marie-Rose Seguy, Londres, Scholar Press, 1977, p. 11.

juzgar y matar a otros que tienen creencias diferentes. Lo que sí es necesario es el abandono del ser que implica «morir antes de morir»³².

LA CASA DEL CORAZÓN

Después del viaje nocturno de Muhammad hasta ‘la casa de adoración lejana’³³ en Jerusalén, que está relacionado con el sacrificio de Abraham, de donde la ascensión tiene lugar, volvió a la sagrada casa de oración en Meca, también establecida por Abraham. Al igual que la Casa de Dios, el lugar físico, es un lugar de pureza totalmente dedicado a la adoración, así es el corazón espiritual el que recibe las revelaciones de Dios y el que necesita mantenerse puro y libre de asociaciones de cualquier cosa con Dios. Según un dicho del Profeta: «El corazón es una Ka‘aba Divina. Quienquiera que permita que entren en su corazón pensamientos que no estén relacionados con Dios, llenará su corazón de ídolos»³⁴. El amor de Abraham era sólo hacia Dios y no hacia alguna otra cosa que se pueda imaginar existiendo fuera de Él. El Amor Esencial de Dios fluyó dentro de él de modo que Dios llegó a ser «su oído y su vista»³⁵. Luego vino la aniquilación del ser y la subsistencia de la Esencia Divina, representada por el sacrificio del «ser» de Abraham en la imagen del carnero, decretando de ese modo el pacto de unión, en sumisión a Dios.

Aquel que ha abandonado las limitaciones de su propio ser ve a Dios en cada lugar y en cada forma. Él es aquel cuyo «corazón se ha vuelto capaz de todas las formas»³⁶. Ibn ‘Arabī escribe:

«Aquel que limita la Realidad [a su propia creencia] lo niega a Él [cuando se manifiesta] en otras creencias, afirmándolo sólo cuando Él es manifiesto en su propia creencia. Aquel que no Lo limita así, no Lo niega, sino que afirma Su Realidad en cada transformación formal, adorándolo en Sus formas infinitas, ya que no hay límites para las formas en las que Él se manifiesta a Sí Mismo»³⁷.

EL AMIGO INTIMO DE DIOS (*ḥalīl Allāh*)

En el *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn ‘Arabī se refiere a los profetas no sólo como personajes históricos, sino según su significado en la extensa sabiduría de Muhammad. Abraham fue llamado el amigo íntimo o *ḥalīl Allāh* de Dios, porque penetró y fue penetrado por las Divinas Cualidades (la palabra *ḥalīl* deriva de

32 Hadiz. Cf. La muerte espiritual ‘muero porque no muero’ en los poemas de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila.

33 Véase C. 17:1.

34 Muhyiddin Ibn ‘Arabī, *Kernel of the Kernel*, Sherborne, Beshara Publications, s.a., p. 42

35 Véase *Los Engarces*, pp. 64 y 28. (*Fuṣūṣ*: Capítulos sobre Abraham y Adán).

36 Ibn ‘Arabī, *The Tārjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muḥyī Al-Dīn Al-Arabī*, trad. R.A. Nicholson, London, Theosophical Publishing House, 1978, poema XI, p. 67.

37 *Los Engarces*, trad. Guijarro, p. 122; (*Fuṣūṣ al-ḥikam*: Capítulo sobre Šu‘ayb),

⋮

la palabra que significa penetrar o impregnar). Él compara el proceso de penetración con el de teñir la lana, cuando el color del agua penetra profundamente en ella. Una vez que esto ha sucedido, es difícil separar el color y la lana. Cuando se sumerge la lana en el agua, ésta se moja necesariamente. No le interesa cómo ni por qué, porque está bajo las órdenes de la inmersión³⁸.

Ibn ‘Arabī evoca las palabras del profeta:

«Te has hecho íntimo en mí, como el espíritu dentro de mí,
es por eso que al amigo íntimo se le llama el *Ḥalīl*»³⁹.

Para el poeta enfermo de amor, el amado es la base que sostiene su existencia, al igual que el alimento sustenta al ser de aquel que lo ingiere. Abraham fue testigo de que su ser era totalmente sostenido por Dios, mientras que recíprocamente él alimentó a Dios manifestando Sus cualidades. Su corazón estaba entregado a Dios y demostró la más generosa hospitalidad al ofrecer sustento a los ángeles que lo visitaron⁴⁰.

La invitación a la aceptación de la unidad de la existencia requiere algo más que una aceptación intelectual. Requiere movimiento hacia su realización. Es una invitación a todas las personas, sin tener en cuenta su credo, y en nuestra sociedad cada vez más secular, sin tener en cuenta si pertenecen o no a una religión organizada. Es necesario sumergirse, al igual que la lana, dentro del agua, para así permitir que el significado de lo que Muhammad trajo y que Ibn ‘Arabī revela pueda penetrar. Una vez que ese significado se introduce, es igualmente capaz de ser expresado en cualquier lengua, y las palabras que han sido transmitidas cobran vida.

El amor de Abraham por el Único Dios fue tan intenso que aplastó los ídolos de sus antepasados y rechazó la religión de su padre. Nosotros también debemos guardarnos de adorar ídolos inventados y debemos buscar la guía aferrándonos tan solo a lo Esencial. La religión de Abraham no se alcanza unificando formas religiosas, sino más bien partiendo del punto de unión, de la unidad de la cual nacen todas las religiones. Esta es la fuente de la que Muhammad bebió, y es la misma fuente de la que bebió Ibn ‘Arabī.

Traducción del inglés de Marisa Morata Hurtado.

38 C. 2-130-141 sobre la religión de Abraham y el bautismo de Dios. La palabra árabe ‘*sibga*’ (C. 2:138) quiere decir bautismo o inmersión, pero tiene también el significado de tinte o color. Julio Cortés traduce así: “Tinte de Dios! Y quién puede teñir mejor que Dios?”

39 *Los Engarces*, trad. Guijarro, p. 63; (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, Capítulo sobre Abraham).

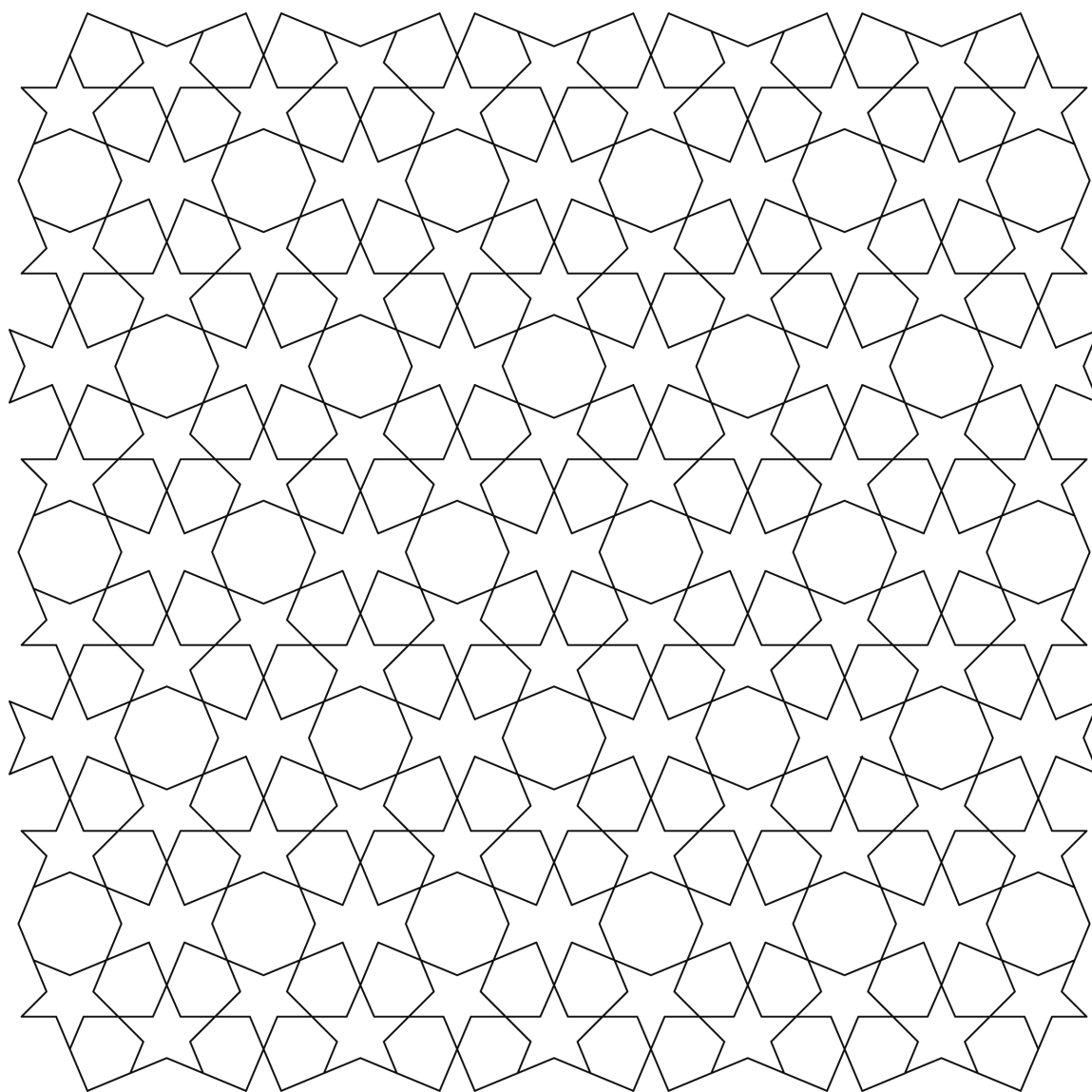
40 C. 11:69 y C. 51:24-27.

.....

EL SILENCIO DEL CORAZÓN Y LA NEGRURA DEL NO SABER. RESONANCIAS DEL PENSAMIENTO DE IBN 'ARABĪ EN LA OBRA DE BILL VIOLA¹

Ana Crespo (Escuela de Artes Plásticas y Diseño de Talavera)

Recibido el 20/06/2017. Aceptado el 15/01/2018.



.....

¹ Texto presentado en el *II Simposio Internacional Ibn Arabi de Murcia: símbolo e imaginación creadora* (2013).

⋮

Resumen: Bill Viola se asoma al universo de Ibn ‘Arabī, bebe de la belleza de sus paradojas y las concreta, a su vez, en enigmáticas paradojas visuales.

En este artículo presentamos una reflexión sobre la cualidad simbólica del negro en la obra de Viola y su relación con el silencio del corazón. Como, desde este silencio interno, se penetra en una dimensión lucida de la conciencia, en el intermundo del *barzah* (*mundo imaginal*). Las formas de Viola nacen y se diluyen en un Negro maravilloso, Noche de Luz, Negro de la sabiduría que todo lo contiene y en el que se disuelven los colores cambiantes de los estados.

Mediante el uso paradójico del tiempo, la luz y el espacio, la obra de Viola induce a una experiencia contemplativa, a un conocimiento por degustación, que en el sufismo se denomina saboreo (*dawq*). La temporalidad de sus imágenes produce un distanciamiento del tiempo cuantitativo y nos conduce a un silencio interno, lo que Ibn ‘Arabī denomina silencio del corazón. Las imágenes de Viola nos llevan a habitar esa intensidad luminosa e inabarcable de la Luz negra.

Palabras claves: Bill Viola. Negro. Luz. Silencio. Ibn ‘Arabī. Imaginación. Color.

Abstract: Bill Viola approaches Ibn ‘Arabī’s universe, drinks from the beauty of his paradoxes and he even specifies them in visual enigmatic paradoxes.

In the following article, we present a reflection about the symbolic quality of the black color in Viola’s work and the relation it has with the heart’s silence, explaining how, from the inner silence, we seek into a lucid dimension of conscience in the interworld *barzah*’s interworld (*imaginal world*). Viola’s figures are born and then are blurred within a marvelous Black, a Light night, a Black of wisdom that contains everything and in which colors of changing states are dissolved.

By the paradoxical use of time, light and space, Viola’s work leads to a contemplative experience which is a knowledge related to taste, a sufi term that means tasting (*dawq*). The temporary nature of Viola’s images produces a distancing from quantitative time and it takes us to an inner silence that Ibn ‘Arabī calls the heart’s silence. The images bring us to inhabit that bright and immeasurable intensity of the dark Light.

Key words: Bill Viola. Light. Silence. Ibn ‘Arabī. Imagination. Color.

∴

Me resulta muy grato hablar de una obra como la de Bill Viola, por ello escribo estas palabras desde la admiración frente a un artista, que mira con penetración y perseverancia, con el valor de volver explícito lo implícito, capaz de jugar con la paradoja para atrapar la lucidez de los destellos y verterlos en formas que estimulan, a su vez, la propia lucidez del espectador. Viola produce ritmos y espacios paradójicos, juego de luces y sombras cuya contemplación afina la mirada del observador. El trabajo de Viola evoca resonancias de esa Noche de la conciencia, que es Luz y que es el lugar de los Secretos, la no manifestación absoluta de la Oscuridad Divina, la Luz en su ocultación.

No pretendemos hacer una presentación de la intensa obra de Viola, tan sólo esbozar unos trazos en torno a un artista maravilloso que toma como referente y punto de inspiración el pensamiento de Ibn ‘Arabī. En concreto, en relación a la cualidad simbólica del color negro. Viola se asoma al universo de Ibn ‘Arabī, bebe de la belleza de sus paradojas y las concreta, a su vez, en enigmáticas paradojas visuales.

La obra de Viola es “develadora” y “reveladora”. Develadora, en cuanto que induce un viaje interior, en distintos planos de conciencia, develando y despojando a las formas, en este caso a los movimientos, de su apariencia externa; y reveladora, en cuanto que el tratamiento paradójico del tiempo y el espacio invita a sumergirnos en un estado contemplativo, en una suerte de silencio del corazón.

«Mediante el estado de silencio se accede al *maqām* de la Revelación (*al-wahy*), en sus diversas formas. El silencio produce el conocimiento de Dios»².

La cuidada lentitud con la que los personajes se mueven en las obras de Viola, ese tiempo “lento”, induce un distanciamiento de la temporalidad física cuantificable. La temporalidad en la que vivimos inmersos y que asumimos como verdadera es puesta en tela de juicio. A través de las obras de Viola se produce una pausa en ese tiempo físico que nos permite descubrir y sentir un tiempo interno. Como Alicia, en el texto de Lewis Carroll, cuando ella duermevela la apariencia racional y explícita de las cosas y, al velarlas, devela lo que contienen, es decir devela entonces el país de las “Maravillas”. Los tiempos exageradamente lentos de las obras de Viola nos permiten penetrar en una *intratemporalidad*, en un itismo o *barzah* más allá del plano evidente:

«Puesto que el *Barzah* es algo que separa lo cognoscible de lo incognoscible, los existentes de los inexistentes, lo inteligible de lo ininteligible y lo afirmativo de lo negado, se le ha dado el nombre de “*barzah*” como término técnico»³.

La presencia o la influencia de esta dimensión imaginal *akbari* en sus obras, en más de una ocasión, es señalada expresamente por el propio Viola:

«Ibn ‘Arabī [...], es la conexión vital que define nuestro mundo imaginal que nos recuerda la condición fundamental expresada por la cámara oscura y su predecesor original, la imagen intensa sobre la superficie de la retina humana»⁴.

Paradójicamente, Viola nos induce, a través de la ralentización del tiempo, a experimentar un tiempo y espacio interno dilatado. A pesar de las muestras de dolor de las figuras, en mi opinión, el suave discurrir de la cámara induce la sensación de un tiempo pleno de belleza, placentero y gozoso: un tiempo fuera del tiempo. Sentimos una pausa interna.

2 Ibn ‘Arabī, *La Parure des abdāl (Ḥilyat al-abdāl)*, trad. M. Vâlsan, París, Les Editions de l’Oeuvre, 1992, p. 28. Ed. portuguesa, *O Adorno dos Abdāl (Ḥilyat al-abdāl) e as Gnoses e Estados Espirituais que dele se Manifestam*, trad. M.N. Vieira, Estremoz, al-Barzakh, 2007, pp. 95- 96.

3 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, cap. 63, trad. en J. Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio: Ibn ‘Arabī y el ‘Barzah””, *Posdata*, vol. 2, época 15 (verano 1995), p. 45.

4 Bill Viola, “More Than Meets the Eye – Art and the Virtual” en *The Role of the Artist in the Digital Age*, Governor’s, *Conference on Technology*, Febrero 1996.

.....

Escribe Ibn ‘Arabī en *Las contemplaciones de los misterios*: «Dios me hizo contemplar la perplejidad (*hayra*) y me dijo “Vuelve”. Pero no encontré adónde. Me dijo “Detente”. Pero no encontré adónde. Me dijo: “No te retires” y me dejó perplejo»⁵.

Mediante el uso de esa lenta y minuciosa temporalidad, la obra de Viola induce una experiencia contemplativa, conocimiento por degustación, que, como hemos mencionado, en el sufismo se denomina saboreo (*dawq*), regusto íntimo, y que se simboliza como el paladeo del vino. En ese tiempo cuidadosamente lento de la imagen, la cámara casi acaricia las formas descubriendo la dilatación del instante, transmitiendo un gozo sereno y pausado. La cualidad de sumergirse en el instante lleva a la percepción de un silencio profundo, las imágenes en cámara lenta del artista nos producen un distanciamiento y una extinción del tiempo cuantitativo, acallando los sentidos externos e induce un silencio interno –lo que Ibn ‘Arabī designa como silencio del corazón. En el *Adorno de los sustitutos* (*abdāl*), Ibn ‘Arabī describe cuatro medios por los cuales se alimentan los corazones, uno de los cuales es el silencio del corazón: «El que acalla su lengua y su corazón [...], purifica su “centro secreto” (*sirr*) y su Señor se le revela»⁶.

Este silencio tiene que ver con otro tema recurrente en Viola, la oscuridad. Cuando el día llega a su fin, con la llegada de la noche se acallan los sonidos, las formas se disuelven, y al difuminar la mirada de lo aparente se penetra en la Negrura del no saber, más allá de los velos de los Atributos Ésta es la Negrura de la iluminación, el rostro ennegrecido del Hombre Perfecto.

En el *Libro de los llamados ‘Abd Allāh o siervos de Dios* (*Kitāb al-‘Abādila*) de Ibn ‘Arabī se lee: «y el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*) es negro de rostro en el mundo y en la Morada Postrera por su constancia en incesante contemplación»⁷.

La obra de Viola se adentra en ese Negro del Misterio, Negro primigenio y Negro de la disolución. Viola, en relación a la “cámara oscura” y a lo que esa oscuridad contiene, escribe:

«Una presencia que nosotros sentimos instintivamente y que ninguna parte de la pura manifestación tiene, para nosotros, una fascinación que desafía el análisis y que habla directamente a nuestros cuerpos»⁸.

La obra de Viola es tan particular que los efectos se producen a través de los contrarios: Por medio de las ausencias se destacan las presencias; a través de la ralentización del tiempo físico nos conduce a una temporalidad eterna y dilatada; mediante el “no-espacio” se evoca un espacio profundo e infinito; a partir de la filmación en cámara lenta de la tensión y dolor de los rostros, los músculos del espectador se distienden; desde la oscuridad y la negrura nos habla de la Luz.

.....

5 Ibn ‘Arabī. *Las contemplaciones de los misterios*, ed. y trad. de S. Hakim y P. Beneito, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1994, p. 97.

6 Ibn ‘Arabī, *La Parure des abdāl*, p. 26; *O Adorno dos Abdāl*, p. 94.

7 Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-‘Abādila*, citado por P. Beneito en Ibn ‘Arabī, *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia, Editorial Regional de Murcia, p. 307.

8 Bill Viola, “More Than Meets the Eye...”.

En sus obras sentimos la proximidad al Misterio. «Ves que benéfica es esta oscuridad, que diáfana es su claridad y que deslumbrante su luz»⁹.

La conexión de Bill Viola con el legado akbarí es muy amplia y aborda muchos aspectos. El mismo artista habla de esa influencia en su obra. Temas destacados como el Mundo Imaginal que Viola reivindica, la búsqueda de “esa Imagen que no es una imagen”, o ese intermundo entre los espíritus y los cuerpos, entre lo Intelectual y lo sensible, allí donde el límite de las formas es el límite de la propia Imaginación. Ese mundo al que se refiere Viola citando las palabras de Corbin en alusión al mundo imaginal *akbari* “no es de aquí y no es de allí, pero es real”¹⁰.

Ibn ‘Arabī compara el *Barzakh* con la imagen reflejada en el espejo, en cuanto que la persona que lo percibe sabe que es su forma y al mismo tiempo no lo es:

«Pero ¿qué es esto de lo cual afirmas que es una cosa existente, mientras que a la vez también lo niegas? Porque esta Imaginación-Imagen (*al-hayāl*) no es ni (enteramente) conocida ni incognoscible, ni (enteramente) afirmada ni negada»¹¹.

Temas como la caja oscura en relación a la Negrura Suprema, el viaje permanente del alma, la metamorfosis, las sucesivas muertes o disoluciones del alma, etc., resuenan en las intensas paradojas visuales y rítmicas de la obra de Bill Viola:

«Muerte por belleza
Muerte por sensibilidad
Muerte por conciencia
Muerte por experiencia
Muerte por paisaje»

Bill Viola (1986)¹²

La obra de Viola expresa ese nacer al movimiento viajero de la conciencia, más allá de los límites del espacio tiempo. Una conciencia rotando, transformándose..., los cuerpos y los espíritus en continua metamorfosis. Un viaje hacia la Luz cuya intensidad por exceso de luz se torna Negro. El trabajo de Viola nos sumerge en un Negro vibrante, un Negro lleno, pleno de Presencia.

La cercanía del Misterio, expresado también en un juego misterioso de oscuridad y de luz. Luces y sombras esculpen y acarician suavemente los rostros exageradamente humanos. Desde la maestría del uso de la parado-

9 Ibn ‘Arabī, *Las contemplaciones de los misterios*, p. 23.

10 Bill Viola, *More than Meets the Eye*.

11 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, cap. 63, en J. Morris, “La imaginación divina y el mundo intermedio”, p. 45.

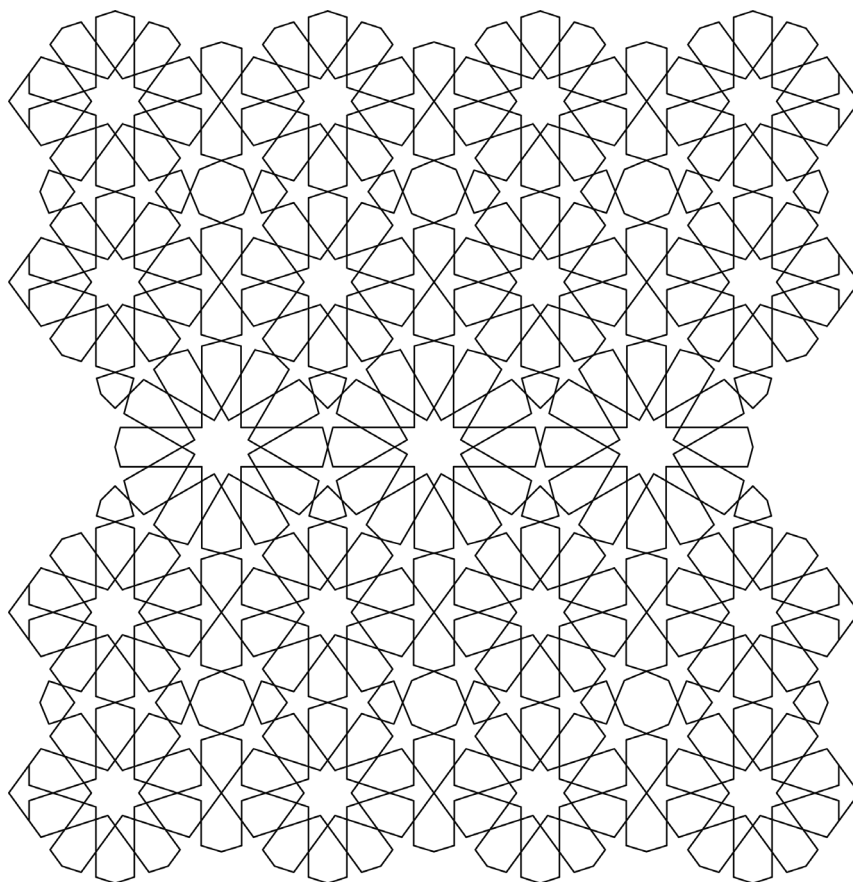
12 Véase la recopilación de escritos y entrevistas en Violette, R., *Reason for Knocking at an Empty House: Writings and Interviews 1973-1994*, Londres, Thame and Hudson and Mit Press, 1995. Traducido en G. Picazo, *El instante eterno: arte y espiritualidad en el cambio de milenio*, Castellón, Espai D’Art Contemporani de Castello, 2001, p. 220.

⋮

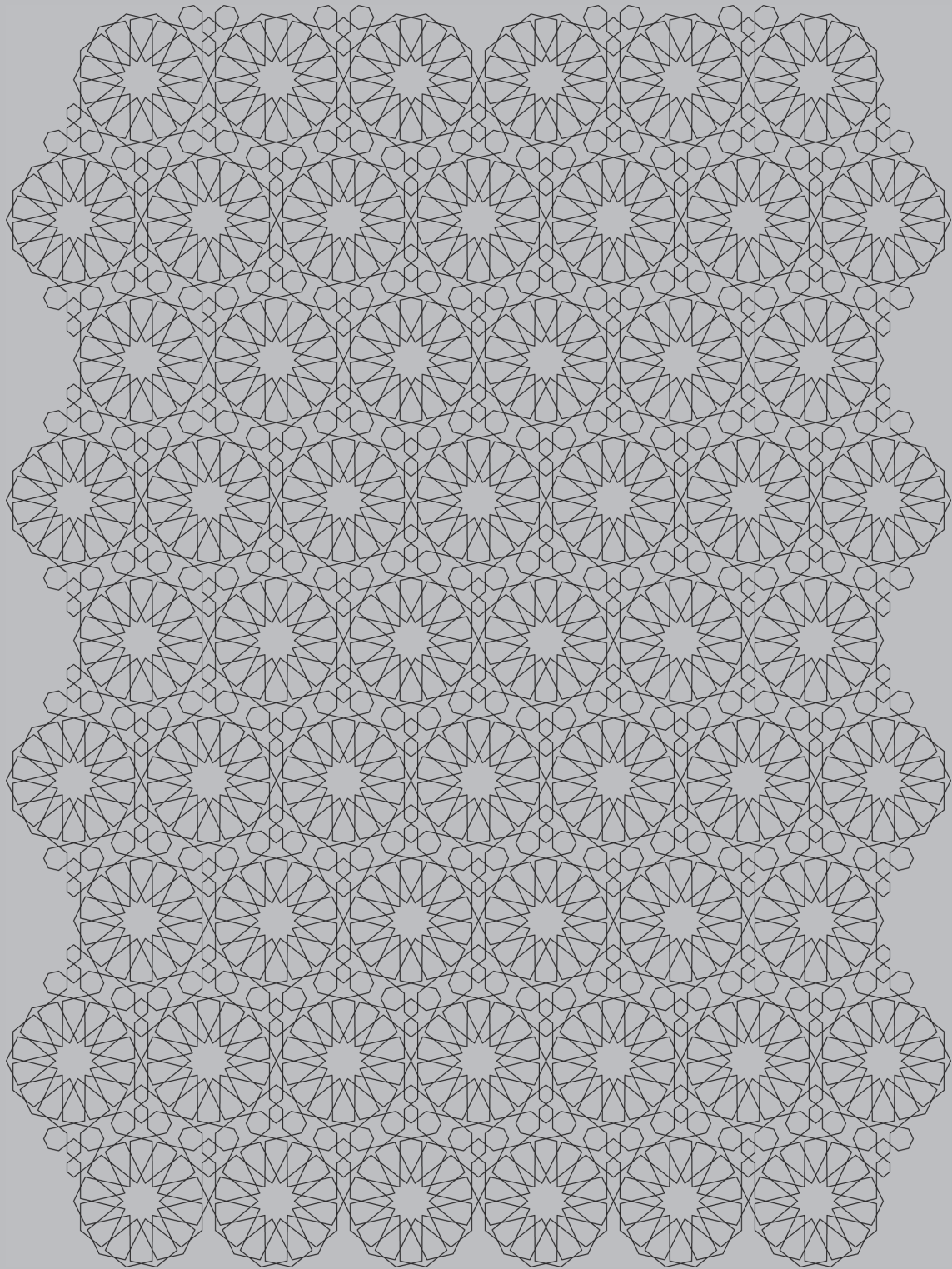
ja, los contrastes de luz y sombra recorren con cuidada precisión los cuerpos físicos. En la fisicidad extrema y palpable de los cuerpos sentimos la grandeza eterna del espíritu. Sentimos el profundo silencio que nos reúne.

Las imágenes de Viola nos hacen sentir próxima a nuestra piel esa inmensidad insondable del Misterio. Esa intensidad luminosa e inabarcable de la Luz negra que la obra de Viola nos invita a habitar.

Formas que nacen y se diluyen en un profundo negro. Y ese Negro evocado en la obra de Viola, el Negro de la sabiduría, el Negro que todo lo contiene, Negro del que surgen los colores y allí donde todos los colores son adsorbidos, se vincula con el tema de la Imaginación y de los colores. Ese Negro maravilloso cuya densidad guarda la diversidad cromática del universo.



RESEÑAS



EL IDEALISMO DE KIERKEGAARD, DE MARÍA J. BINETTI

Universidad Iberoamericana, México, 2015, 188 pp. ISBN: 978-607-417-356-6

Reseña de José Antonio Antón Pacheco

Sin duda alguna la figura de Sören Kierkegaard puede ser enfocada desde varios puntos de vista y puede interesar por diversos aspectos. Nosotros ya hemos propuesto en otros lugares una perspectiva *oriental* (en sentido corbiniano) del pensamiento de Kierkegaard, es decir, una perspectiva en la que quedan revaloradas las dimensiones que afectan a lo espiritual como vivencia existencial y como apertura a una trascendencia personal. En este sentido, el libro de María José Binetti nos puede abrir nuevos horizontes de expectativas.

María José Binetti es doctora en filosofía por la Universidad de Navarra e investigadora adjunta de CONICET de Argentina. No es este el primer trabajo de María J. Binetti sobre Kierkegaard. Conocíamos ya varios de sus artículos sobre el pensador danés publicados en revistas especializadas y siempre nos habían parecido de una extraordinaria profundidad. Pero sin duda este libro supone una culminación de anteriores investigaciones y un auténtico hito dentro de los estudios kierkegaardianos.

La tesis general del libro está expresada paladinamente en el título: el idealismo de Kierkegaard, lo cual parece contravenir una cierta opinión bastante extendida que hace de Kierkegaard un pensador opuesto al romanticismo y al idealismo (fundamentalmente a Schelling y Hegel).

Lo cierto es que nosotros siempre habíamos intuido que la cosa iba por ahí, es decir, que en el fondo el proyecto filosófico de Kierkegaard no difería tanto del programa del idealismo alemán, y que había más tópico que realidad en las supuestas proclamas kierkegaardianas contra Schelling y Hegel. Pero claro está, no basta con tener intuiciones para defender una tesis, es necesario un conocimiento que pruebe de manera satisfactoria aquello que se quiere mantener. Y esto es lo que hace María J. Binetti en el libro que ahora comentamos.

Es verdad que la tesis en cuestión no es completamente nueva y varios autores han insistido sobre ella (Theunissen, Ricoeur, Taylor, Poole, Westphal, Burns, aunque Binetti se siente especialmente deudora de Jon Stewart) pero hasta ahora no la habíamos visto expuesta de una forma tan argumentada y tan especulativamente exhaustiva.

La idea básica que se defiende en el libro consiste en considerar a Kierkegaard un pensador que culmina el programa filosófico del romanticismo y el idealismo: reconciliar lo universal y lo particular, hacerlos realidad en una mediación que evite lo abstracto del puro concepto idéntico a sí mismo y la dispersión de la pura alteridad. A partir de aquí se plantean las principales categorías del pensador danés para analizarlas según esa clave: la postulación de la superación en la vida concreta de

una unidad abstracta y una pluralidad disolvente. ¿Quiere decir esto que tenemos que considerar a Kierkegaard sin más como un romántico o un idealista? Sin duda no como un mero romántico, pues en gran medida la crítica del estadio estético es una crítica al romanticismo en tanto que el mismo romanticismo no es capaz de cumplir su propio proyecto. Se puede hablar entonces de Kierkegaard como un romántico que toma conciencia de las limitaciones del romanticismo (un posromántico, pues), según deducimos de la lectura de este trabajo.

¿Y qué sucede con el idealismo?, ¿se podrá afirmar que nuestro autor es un idealista o un postidealista? María José Binetti nos deja claro el alejamiento de Kierkegaard con respecto a Schelling, cuya filosofía el danés juzgó como incapaz de superar el ámbito de la generalidad abstracta. Sin embargo, en lo que se refiere a Hegel, el tono de la argumentación nos plantea un Kierkegaard muy cercano al alemán. No desde luego como para decir que Kierkegaard era hegeliano, pues precisamente la crítica kierkegaardiana lo que quiere hacernos ver es que el sistema de Hegel no terminó de lograr la realización efectiva de lo universal en lo particular. Ahora bien, no terminamos de ver con nitidez esa diferencia en el tratamiento que la autora hace de la cuestión, es decir, no terminamos de ver lo que distingue Hegel de Kierkegaard. Tal vez suceda que, en el énfasis puesto en mostrar la vinculación de Kierkegaard con el programa idealista, María José Binetti haya desatendido un tanto los desacuerdos entre el alemán y el escandinavo, o al menos haya subrayado más lo que une que lo que separa.

Otro tema que a mi juicio no está marcado lo que suficientemente fuera de desear en este libro, es la especificidad de pensador cristiano por parte de Kierkegaard (un “escritor religioso”, como él mismo se definía); pues tal vez aquí estribe su diferencia radical con respecto al idealismo alemán. Es más, la diferencia se acentúa en cuanto nos hacemos cargo de la inserción de Kierkegaard en la tradición de un cristianismo dramático.

En cualquier caso, *El idealismo de Kierkegaard* nos ofrece un análisis, profundo, denso, difícil a veces, pero muy esclarecedor de las líneas fundamentales no ya de la filosofía kierkegaardiana, sino de la misma existencia kierkegaardiana, dado que todo el proyecto vital del danés va dirigido (y eso es algo que lo deja manifiestamente claro María José Binetti) hacia la reduplicación del concepto en una subjetividad concreta y por eso real (la existencia religiosa como subjetividad real). Ya decíamos antes que uno de los grandes méritos del libro radica en hacernos comprender las grandes categorías de Kierkegaard desde su pertenencia al ámbito abierto por el idealismo; idealismo que, en última instancia, no quería ser rechazado sino cumplido en todo su rigor y radicalidad. Y es que algo muy importante demuestra este libro de María José Binetti: hay que abandonar definitivamente esas ideas imprecisas (pero que sobrevuelan todavía muchos ámbitos académicos) que ven en la figura de Kierkegaard un pensador conceptualmente poco riguroso, difuso en su expresión, ensayístico o llevado por emociones confusas.

En el último capítulo de su libro, la autora plantea la religiosidad del danés como plasmándose en cierto pensamiento actual, en “pionero del pensamiento contemporáneo” según sus mismas palabras.



La filosofía religiosa de Kierkegaard entroncaría entonces con la posmodernidad y el deconstructivismo, con Deleuze, Derrida o Zizek. Pero aquí no podemos seguir a María José Binetti. No creemos en absoluto que un porvenir fructíferamente religioso y metafísico del danés se encuentre en ese tipo de filosofía. Ahora nos remitimos de nuevo al comienzo de esta reseña: es el Kierkegaard *oriental* el que puede seguir aportando un horizonte de expectativas a la filosofía y a la conciencia religiosa. Pero entonces son Eckhart, Abenárabi o Sohrawardí los interlocutores de Sören Kierkegaard.

José Antonio Antón Pacheco

VIAJE A TÁLASA, DE JUAN FRANCISCO JORDÁN MONTÉS

Editorial: Tres Fronteras, Murcia, 2017, 174 pp. ISBN: 978-84-7564-707-4

Reseña de Aurora de la Peña Asencio

Viaje a Tálasa, en román paladino *Viaje al Mar*, es una “novela” –en palabras del autor– publicada dentro de la colección de poesía (nº 17) dirigida por Luis Alberto de Cuenca y perteneciente a la editorial murciana Tres Fronteras.

El libro no es la primera novela del autor; puesto que J. Francisco Jordán, doctor en Historia Antigua y Arqueología, y dedicado también a la etnografía¹, cuenta con diversas publicaciones² a sus espaldas.

Posiblemente sería más apropiado definir el nuevo libro como una balada de espiritualidad, de contemplación, distante de la ortodoxia, pero incardinada en la tradición abierta por los místicos cristianos renanos (Maestro Eckhart; Lanspergio) y castellanos (Miguel de Molinos), por el movimiento sufi islámico y por la sabiduría hindú del *Bhagavad Gita*, libro en el que tantas veces se inspiró Gandhi. Y es una balada con ritmos horacianos en las frases.

El título de la obra sigue la estela, y es un evidente homenaje, del libro *Viaje a Ítaca*, del escritor Constantino Cavafis.

Los distintos puertos o capítulos en los que recalca el lector, letra tras letra de nuestro abecedario, concluyen con una triple reflexión o meditación: una del bíblico *Cantar de los Cantares* (s. X a. C.); otra del combate épico y cosmogónico del *Bhagavad Gita* (siglo III a.C.); y la última del *Lenguaje de los Pájaros*, del poeta místico persa, musulmán, Farīd ad-dīn ‘Aṭṭār (s. XIII). Las tres meditaciones se encuentran mutuamente en sintonía y en alianza benévola con el contenido del capítulo. Respectivamente, mundo judeocristiano, hindú e islámico. No se trata de una alianza de civilizaciones; se trata de una sintonía de seres civilizados, de hombres y mujeres en busca de su trascendencia personal, de la paz del alma

1 Uno de sus trabajos más extensos es el libro titulado *Mentalidad y Tradición en la serranía de Yešte y Nerpio*, IEA, Albacete, 1992. Ha estudiado, además, el fenómeno de las tamboradas y del sonido como elemento sagrado en las religiones y mitologías.

2 En su *currículum* literario publicado hay que destacar algunas novelas históricas, como *Mont Elín de los caballeros* (Tres Fronteras, Murcia, 2009), *Abdul el Esclavo* (Tres Fronteras, Murcia, 2012) o *De emperador a soldado*, (Amazon, 2015). Recientemente, además, ha publicado *Nyktígenes. Nacido de la noche* (Seleer, Málaga, 2017), también de contenido espiritual, aunque en esta ocasión prosigue la estela abierta por San Juan de la Cruz. Ya hace años inauguró esta vía de lo espiritual o contemplativo, con *Poesía en el paisaje* (Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 2010), un poemario al estilo haiku, acompañado con dibujos realizados con bolígrafo. Otras obras literarias suyas, de difícil adscripción, pero llenas de lirismo y contemplación, son *Días de Ángela y Tardes con Ángela* (Ed. Diego Marín, 2015 y 2016).

y de la concordia mutua ante los otros. Es entrañable la evocación final de cada capítulo, a modo de letanía (“Y Tú, Padre, me dices:...” y cómo busca el enlace y el vínculo con una frase o meditación del Bhagavad Gita, en sintonía con el tema al que alude ese capítulo.

Hay que destacar, empero, que Viaje a Tálasa se inicia, tras el necesario prelude donde se declaran los antecedentes literarios, con el famoso poema de Ibn ‘Arabī acerca del Océano como alegoría de Dios: “Con cada ola que mi Océano barre la orilla en que te hallas...” (*Libro de las teofanías*). En efecto, como escribió el murciano Ibn ‘Arabī: “¿Qué sería del mar sin las gotas? No sería el mar. ¿Y qué sería de las gotas sin el mar? Se evaporarían al instante”.

La presencia del Mar en el espíritu humano ha sido tratada también por diversos teólogos y místicos recientes, como el beneditino alemán Willigis Jäger³, el jesuita español Javier Melloni⁴ o bien el teólogo Enrique Martínez Lozano⁵. Del mismo modo, el personaje “principal” se pregunta sobre sí ante los diferentes estados y aspectos del Océano, ante sus distintas formas de manifestarse: mar en calma, mar en tormenta, mar añil, mar azul maya, mar cobalto...

Esta obra, según declara el autor, es para recordar que nuestro itinerario y destino es el regreso al Mar, pese a la existencia de cautivadoras Sirenas, seductoras Circes, Cíclopes violentos y soberbios, Poseidones ambiciosos e ignorantes, y Lotófagos aduladores, que surcan a veces las ondas de nuestra oscuridad personal y que asaltan nuestra nave.

En la balada aparecen dos personajes que el autor rescata de *Días de Ángela*⁶ y *Tardes con Ángela*⁷. El primero de ellos es un viejo profesor de Enseñanza Secundaria cuya vida normal, casi anodina, propia de héroes anónimos, cotidianos, se ve alterada y metamorfoseada por la súbita aparición de un ángel femenino en su existencia, metáfora de los vínculos del ser humano con la trascendencia. Pero si en las obras mencionadas las escenas transcurren en momentos de la vida cotidiana, desde la alcaoba hasta la escoba, o desde las marchas en la montaña hasta las estepas, ahora, en *Viaje a Tálasa*, las secuencias se desarrollan todas ante el océano, en el seno del mar y en torno a los sentimientos que generan y suscitan las olas, las ondas, los reflejos y las tonalidades del ponto.

El otro personaje, la eterna e inocente, pero también la muy incisiva y astuta Ángela, bastante desvaída en esta ocasión, se muestra evasiva, casi esquiva. Pero ella es siempre la voz evocada, la voz que recuerda, la voz que interpela, la voz que llama al viejo profesor en su silencio, la voz que resuena en su soledad reflexiva, la voz que solventa en sus dudas, la voz que conmueve... No vacila si ha de

3 Obra suya, por ejemplo, es: *La ola es el mar*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2013, 224 pp.

4 Obra suya, por ejemplo, es: *Sed de ser*, Barcelona, Herder, 2013, 152 pp.

5 Obra suya, por ejemplo, es: *La botella en el océano*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

6 Jordán Montés, J. F., *Días de Ángela*, Murcia, Ed. Diego Marín, 2015.

7 Jordán Montés, J. F., *Tardes con Ángela*, Murcia, Ed. Diego Marín, 2016.

mostrarse como ariete, para despertar el espíritu cansado del viejo profesor; pero también es capaz de mostrarse benévola y hasta con toda la sensualidad de una hurí del Paraíso, para enseñar cuál es el sendero y cómo será el Edén: “Mendígame –me repites en la risa de la brisa marina...”; o bien: “Si no te desnudas, no me inundas; si no te ocluyes, no amanezco; si no te extinguies, no ves mi luz de berilo, la que tanto te seduce”. Ángela es el preludio del entrañable abrazo del Padre/Madre.

Esta última observación es importante, porque el co-protagonismo de lo Femenino no es un mero adorno, un florero decorativo, en las sucesivas olas de las páginas. Realmente, más que la mujer, es lo Femenino lo que adquiere una relevancia inusitada en el libro, tanto en los diálogos como en las añoranzas por la divinidad y en las relaciones humanas. Ángela es y actúa como una epifanía sagrada, como verdadera diosa Atenea con su elegido Diomedes, con todas sus virtudes y sus energías; y no cesa de animar a su protegido, al que guía, consuela, incita al combate, anima a la resistencia o corrige sin miramientos, sin permitirle atisbo de complacencia o de lamento.

Es muy posible que el autor se haya inspirado en el arquetipo establecido por Dante y su encuentro con la cautivadora Beatriz, guía espiritual del poeta, pero también capaz de interpelar, zaherir y rencillar sin piedad cuando se desvía del Camino, porque la Belleza no renuncia nunca a la Verdad y a la Sabiduría. Y es que la balada, intuimos, es someramente autobiográfica, aunque el autor lo disimule con diversas argucias y argumentos, porque es difícil redactar el texto que reseñamos sin que el escritor sitúe su imagen ante el espejo, ante su conciencia y ante sus percepciones, sensoriales e intelectuales.

Hay que destacar que el intimismo y la ecología, la ironía y el humor, nunca ocultan la necesaria solidaridad del ser humano con sus semejantes: inmigrantes del mar, pobres de las urbes, olvidados de la memoria colectiva... Y esas circunstancias no se eluden en el libro. La voz de Ángela, aunque alegre, es siempre insobornable: “Pero no me alejes, ni te escondas, de la mirada de los pobres. Alámbame, cántame... Mas no me conviertas en tu ídolo”. O bien: “Tú no eres el náufrago. Tu riqueza es la que provoca los naufragios en el mar. Ellos están antes que tú. No eres náufrago. Tu silencio es lo que ahoga a los inocentes. Ellos son; tú no serás”. Es decir, el autor no se refugia ni se aísla en ebúrnea torre o en áulicas estancias, sino que es consciente de sus pecados y limitaciones como persona y como ciudadano, y los confiesa. La ética no está reñida con la estética.

Ni con la sensualidad contenida, muy elegante: “¿Ni un beso me das de despedida que sirva de prenda? ¿Ni una mirada como señal que me amas me entregas?”, le pregunta desazonado el profesor a su ángel femenino. O bien: “Posa y siente tus manos en el cimbreo de mis caderas; abarca con tus brazos mi cálida cadencia de balanceos de Policeto”.

Pero esas alabanzas y elogios a su particular Beatriz, no impide que Ángela, la etérea protagonista, le recrimine reiteradamente sus olvidos éticos o sus desidias humanas: “Recuerda que noche es también cuando te olvidas de la esclavitud de las mujeres en el trabajo o en los prostíbulos (...). No olvides



que tú creas noche cuando no defiendes a los niños explotados (...). Eres noche cuando izas la ira, el miedo y tus banderas negras no arrías”.

Hay que reconocer una exhaustiva y documentada utilización de la mitología grecolatina, reinterpretando desde la óptica cristiana los mitos y arquetipos de la gentilidad clásica y culta, desde Homero, Hesíodo y Pericles hasta Augusto, Virgilio y Ovidio. Al mismo tiempo, todos los héroes de la mitología de Atenas y de Roma asociados al mar, son reformulados y aparecen así nuevos odiseos, nuevas nausícaas y nuevos enneas, por ejemplo, asimilados y vivos en la civilización de la informática, de las exploraciones espaciales y del consumismo del siglo XXI. De este modo, los nuevos voluntarios actúan como Nausícaa ante el naufragio y extranjero Odiseo, por ejemplo; o como un fraternal Eneas rescatando y salvando a su familia, en medio de la destrucción de su amada ciudad de Troya.

El lector, por último, y es una interesante y original apuesta, puede escribir o dibujar en la balada, en unas páginas intercaladas entre los capítulos, dedicadas especialmente a personalizar la lectura, ya que dentro de unas figuras geométricas abiertas el que recorre sus líneas y hojas puede plasmar sus sentimientos. De este modo, rubrica el libro entrañable e íntimamente.

Tras el breve epílogo, el libro concluye con el famoso poema de Konstantinos Kavafis que comienza así: “Cuando emprendas tu viaje a Ítaca...”. Así, se cierra el tríptico iniciado con Ibn ‘Arabī.

Quizás, y es una impresión personal nuestra, habría faltado como sello final una alusión a la famosa expresión de júbilo de los hoplitas griegos que participaron en la extraordinaria expedición de los Diez Mil por el imperio persa, relatada por Jenofonte en el siglo IV antes de Cristo. Cuando al final de su retirada, tras atravesar cien cordilleras y sortear mil avatares, los soldados griegos ven el mar, exclamaron: ¡Thalatta, thalatta! La visión final del Mar, como expresaba Ibn ‘Arabī, constituye la esencia y la meta de toda existencia humana.

Aurora de la Peña Asencio