

EL AZUFRE ROJO

REVISTA
DE ESTUDIOS
SOBRE IBN ARABI

LO ZOLFO ROSSO
O ENXOFRE VERMELHO





NÚMERO X. JUNIO 2022

EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI

IMAGEN DE PORTADA:

Ibn ‘Arabī, *Kitāb Inšā’ al-dawā‘ir*, “Diagrama de la Sustancia Universal” (*al-Ġadwal al-hayūlānī*), ms. Manisa, Īl Halk Kütüphanesi 1183, f. 131r.

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU)

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boscaglia (Universidade de Lisboa), Amina González, Maurizio Marconi, Francisco Martínez Albarracín y Luca Patrizi.

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

Julia Alonso Diéguez, José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE.UU.), Jaume Flaquer (Facultad de Teología de Catalunya), Verónica García Moreno (UCLA), 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), Jesús de la Peña Sevilla (Centro Puertas de Castilla), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (UMU), Faustino Teixeira (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil), Cecilia Twinch (MIAS - Reino Unido).

COMITÉ ASESOR:

Arianna Alessandro (UMU), Sandra Benato (Universidade Federal de São Paulo, Brasil), 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

⋮

ÍNDICE

POEMA DE INICIO

Letra duplicada (casida 52 de *El intérprete de los deseos*) 04

GUSTAVO BIZE

Iniciación y discipulado en la doctrina de Ibn ‘Arabī: el Kitāb nasab al-jirqa 05

GREGORY VANDAMME

*Develación (kašf) y desprendimiento (taḡrīd):
la función educativa del maestro (šayḥ) en el proceso de realización espiritual sufi* 28

MAURIZIO MARCONI

*Ibn ‘Arabī - Capítulo 2 di al-Futūḥāt al-makkiyya: i gradi delle lettere e delle vocali nel mondo
(introduzione, traduzione e note di M. Marconi)* 35

Annessi 205

CARLOS FEDERICO BARBOZA DE SOUZA

O waḥdat al-wujūd: unicidade e pluralidade na dinamicidade teofânica 263

ANA CRESPO

La cualidad develadora de la imaginación: en busca de los tesoros de los colores 287

SANDRA BENATO

Mantos Divinos, Divinos Mantos: traduzindo os mais belos Nomes 306

ALMUDENA OTERO VILLENA

O Un e o múltiple: as xeografías da fala 320



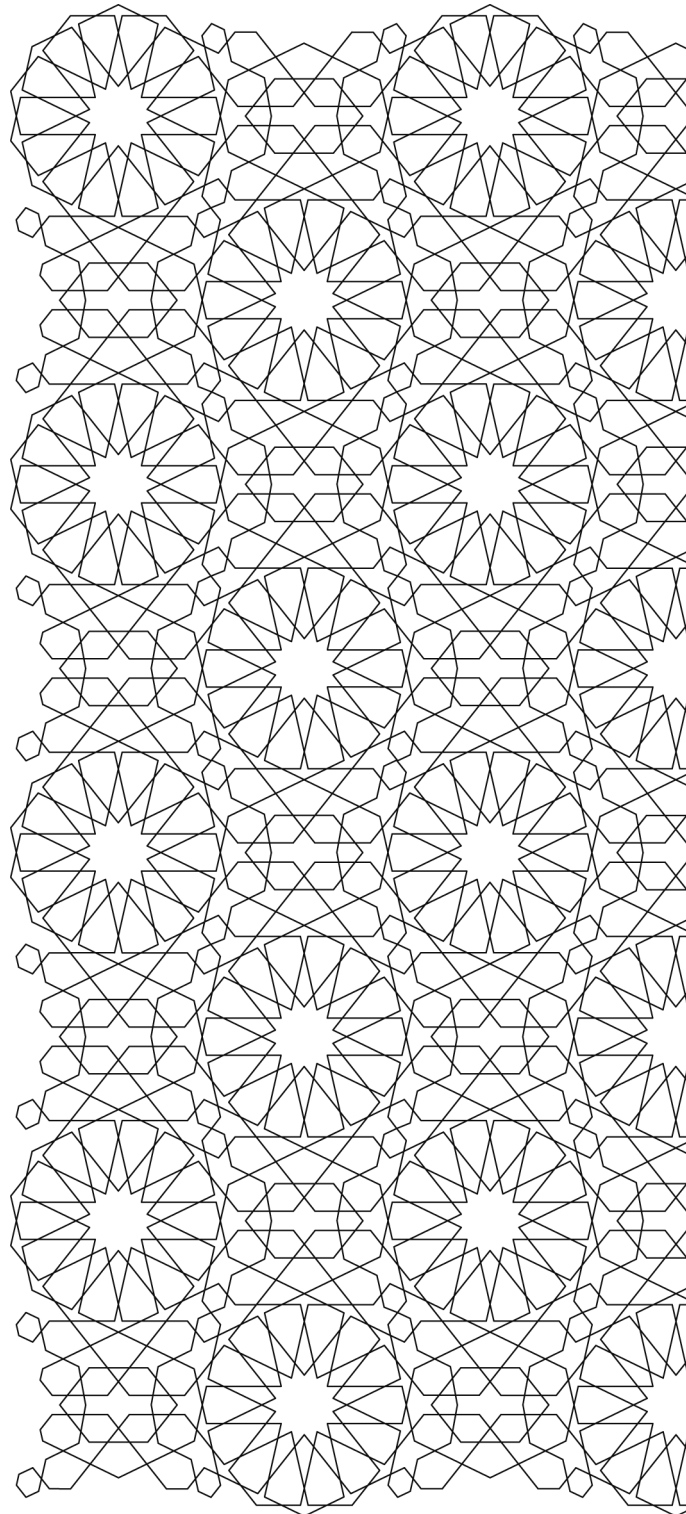
POEMA INICIAL

Letra duplicada

Si para despedirnos nos unimos
en apretado abrazo, contarías,
si fuéramos el trazo de una pluma,
no dos, sino una sola letra escrita,
pues aunque somos dos así reunidos,
uno tan solo las miradas ven.
Es a mi consunción y es a su luz
debido. De no ser por mi clamor,
en nada advertirían mi presencia.

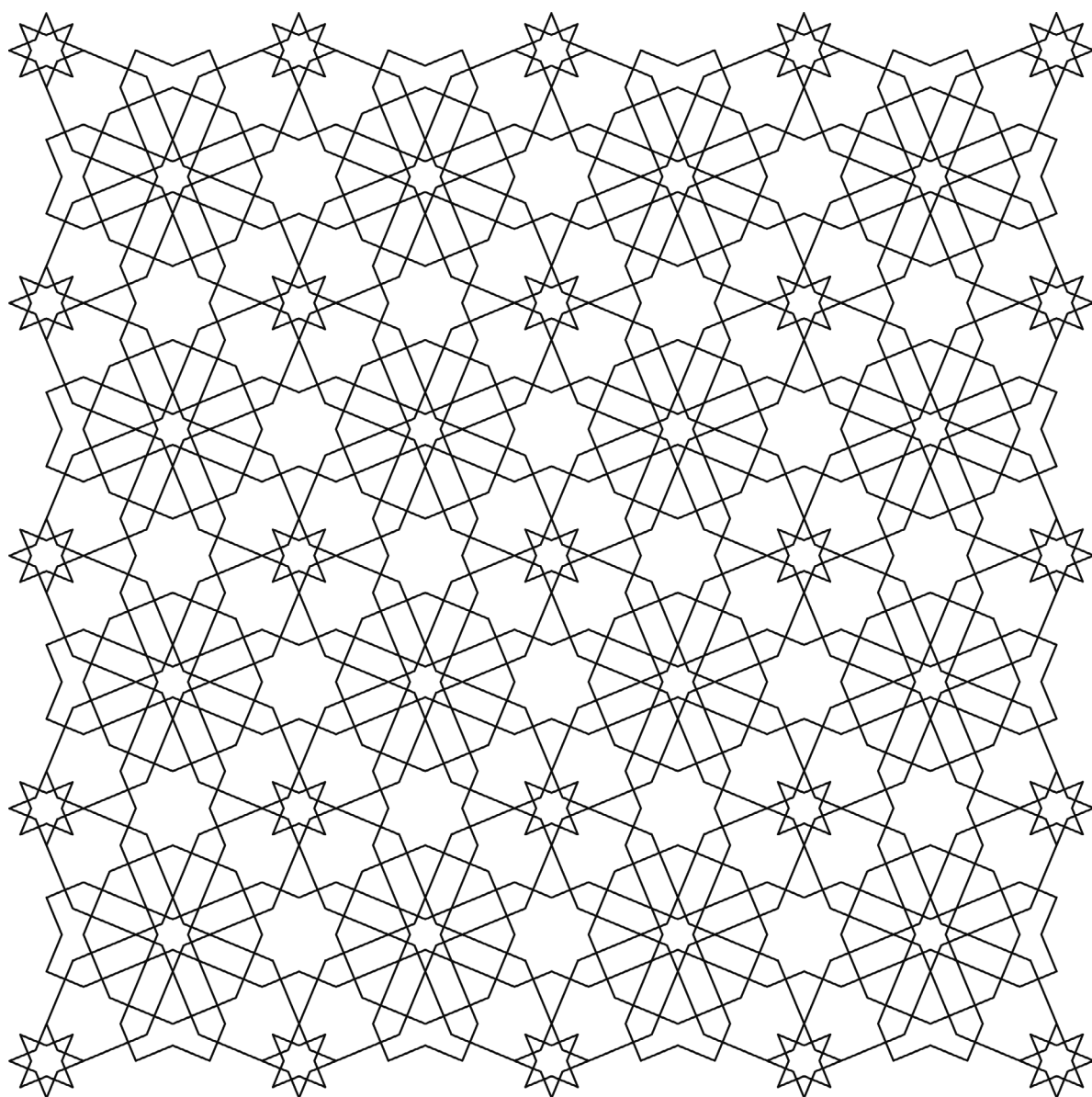
(Ibn 'Arabī, casida 52 de *El intérprete de los deseos*.
Traducción de Pablo Beneito).

Nota: En árabe, dos letras iguales seguidas, si la
primera no lleva vocal, se escriben conjuntamente
como una sola.



**INICIACIÓN Y DISCIPULADO EN LA DOCTRINA DE IBN ‘ARABĪ:
EL KITĀB NASAB AL-JIRQA**

Gustavo Bize



PRELIMINARES

El *Kūtāb nasab al-jirqa*, “Tratado sobre la genealogía del manto iniciático”, es un escrito breve, al menos en el contexto de la numerosa y voluminosa obra de Ibn ‘Arabī, situado cronológicamente, según todos los indicios, en la última parte de su vida¹.

No obstante su brevedad, esta pequeña obra se destaca por el tratamiento específico de temas esenciales en el sufismo: el ‘atuendo’ divino del hombre que se ‘reviste’ con Sus Más Bellos Nombres (o sea: el esencial ‘teomorfismo’ humano)²; la investidura iniciática y sus condiciones internas y externas, las reglas para el discipulado y para merecer la investidura, etc. Y sobre todo nos brinda -de primera mano, por cierto-, una reseña pormenorizada de las cadenas de transmisión o *silsilas* a las que se reconoce afiliado el gran espiritual murciano.

Según todos los indicios ésta es una obra de madurez³, que además no se caracteriza por esas afirmaciones sorprendentes, paradójales y desestructurantes -tan características en la producción akbarí-, sino todo lo contrario: se inscribe, en lo ético al menos, en la línea más tradicional del *taṣawwuf* y la moral islámica⁴.

1 Según indica Claude Addas (Ibn ‘Arabī, *Le livre de la filiation spirituelle* [texto árabe editado y traducido por C. Addas], al-Qubba al-Zarqā, Casablanca, 2000, p. 22), la fecha que da Osman Yahia en su fundamental *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, a saber el año 633 H./1236 (cuatro años antes de la muerte del Šayj al-Akbar), sería en realidad la de un *samā* ‘o ‘certificado de audición’ (y desde luego: una fecha límite). Sí está claro que es una obra del período oriental, claramente posterior al 601 H. (1205) por una referencia directa del texto. Una primera versión de este artículo se publicó en el año 2007 en un número dedicado a Ibn ‘Arabī en la revista *al-Hikma*. V. Gustavo Bize, “Tratado sobre la genealogía del manto iniciático”, *al-Hikma*, Buenos Aires, 2007, pp. 7-28.

2 Derivado del conocido hadiz: “Dios creó a Adán según Su imagen (*alā ṣūratihī*)”, concomitante con el pasaje bíblico: “a Su imagen y semejanza”.

3 Gerald Elmore (“Ibn al-‘Arabī’s Testament on the Mantle of Initiation [al-Khirqah]”, en *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. xxvi, 1999, pp. 1 y ss.) destaca que, en su opinión, ésta es una obra de madurez en el pensamiento de Ibn ‘Arabī, lo cual se refleja en sus consejos éticos que constituyen la médula de este trabajo.

4 No obstante lo cual, aquí y allá, surge la impronta del Šayj, sea en su doctrina sobre la santidad, o en alguna afirmación sobre el decreto divino y lo decretado, o sobre la importancia de la ‘investidura’ (que es para él sobre todo “compañía y educación”).



ESTRUCTURA Y CONTENIDO

Este opúsculo comienza con una breve *juḫba* en prosa rimada en donde el autor transmite, en una secuencia densa de breves alusiones, lo más granado de su doctrina hagiológica -expuesta por lo demás *in extenso* en sus otras obras mayores⁵-. El tema del *mi‘rāj*, la ascensión a los cielos del Profeta, símbolo por excelencia del viaje espiritual en el sufismo, le permite distinguir las distintas categorías del *sālik* o viandante espiritual.

Luego pasa a exponer su doctrina sobre la ‘investidura iniciática’ (*libās al-jirqa*) y sus fundamentos escriturarios, vinculándola con la ‘vestimenta de la piedad’ (*libās al-taqwā*) mencionada en el Corán 7:26. Concluye afirmando, sorprendentemente, que ‘Dios se viste con el corazón de Su siervo’, basado en un hadiz frecuentemente citado por los espirituales del Islam.

Enseguida Ibn ‘Arabī se ocupa de la importancia de la *ṣuḫba*⁶, la confraternidad con el maestro, y de su peculiar forma de transmisión de la investidura iniciática: el maestro debe revestirse a sí mismo con la perfección del estado al que el discípulo o *murīd* puede acceder, para embargarlo así -al ponerle su manto- con la energía necesaria para que alcance su objetivo.

A continuación viene la parte medular y más hermosa de este trabajo: las condiciones para la investidura y la *ṣuḫba*, una larga secuencia de consejos prácticos -en el estilo de las *ḥikam* o ‘máximas de sabiduría’ que tanto abundan en la literatura del *taṣawwuf*-, firmemente fundados en las recomendaciones del Corán y la *Sunna*.

En la parte final Ibn ‘Arabī emite un certificado de iniciación, y enumera la genealogía de las diversas investiduras iniciáticas a las que estaba adscrito, lo que propiamente da su nombre a este trabajo. La obra finaliza con un epílogo que contiene un poema también presente en su *Dīwān* y la refutación de algunas concepciones erróneas sobre la iniciación.

5 Particularmente en su enorme *al-Futūḥāt al-makkīya*, “Las revelaciones de La Meca”.

6 Este término podría traducirse como “el acompañamiento y seguimiento de alguien”, es decir, ‘compañía’, ‘confraternidad’, ‘discipulado’. A los discípulos del Profeta se los llamó ‘compañeros’ (*ṣaḥāba*), y en los *Ṭabaqāt* -compendios de biografías de los santos-, se dice que alguien “acompañó” (*ṣaḥiba*) a fulano o mengano, para indicar que fue su discípulo y siguió sus enseñanzas. Este término ingresó en el idioma turco (*sohbet*) para designar -en el ámbito de las cofradías espirituales (*tarīqa*, pl. *turuq*)- a las enseñanzas que da el ṣayj en sus reuniones con los derviches.

LOS TEXTOS Y LA TRADUCCIÓN

Nos hemos valido para hacer esta traducción al español de la edición crítica en árabe que publicara Claude Addas junto con su versión al francés de esta obra⁷, y que gentilmente me obsequiara luego de pasar por Buenos Aires en el año 2000.

Si bien contábamos también con la versión inglesa de G. Elmore⁸, la diferencia (literaria y de enfoque) entre ambas traducciones⁹ nos decidió a emprender una versión propia directamente del original árabe.

Hemos agregado varias notas al pie en la traducción, generalmente para explicar o ampliar cierto sentido del texto o para dar cuenta del nombre de algún personaje o una cita coránica. En esto nos ha servido de mucho la erudita labor de C. Addas, profunda conocedora de la obra de Ibn ‘Arabī¹⁰, en su traducción anotada al francés.

7 Cfr. *Le livre...*, cit. en nota 1. En cuanto a los manuscritos utilizados para fijar una edición crítica del texto árabe, remito a lo que dice C. Addas en las pp. 27-28 de su trabajo, y asimismo lo que agrega G. Elmore (*op. cit.*, pp. 2 y 3).

8 Cfr. *Ibn al-‘Arabī’s Testament...*, cit. en nota 3. Elmore publicó su traducción corregida (realizada varios años antes) luego de que apareciera la versión al francés de Claude Addas (cfr. *ibidem*, pp. 3-4).

9 La versión de C. Addas nos ha resultado más literaria y libre, en tanto la de G. Elmore se ciñe más a la literalidad. No obstante ambas difieren en la interpretación de muchos pasajes, sea por esa ambivalencia de sentidos que puede tener la lengua árabe, sea por elegir una u otra versión de los manuscritos consultados.

10 No olvidemos que escribió la hasta ahora mejor biografía del Šayj al-Akbar, *Ibn Arabī ou la quête du Soufre Rouge* (Gallimard, París, 1989), en donde reconstruye su itinerario terrestre y espiritual a través de referencias biográficas dispersas en toda su obra y los ‘certificados de audición’ insertos en los manuscritos de las mismas que están en varios museos y bibliotecas de Europa y el mundo islámico.

[TEXTO DE LA TRADUCCIÓN]



**TRATADO SOBRE LA GENEALOGÍA
DEL MANTO INICIÁTICO**

[INTRODUCCIÓN]¹

Luego de invocar el Nombre de Dios, yo, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī, de mi puño y letra, declaro²:

Alabado sea Dios, Quien revistió a Sus siervos, la Gente de la Providencia (*cināya*), con Sus Más Bellos Nombres, para establecerlos en esa más noble e ilustre morada. De esta forma, Él hace ascender a quien se eleva con Sus Nombres -de entre aquellos que ha elegido por su devoción a Él y que se ha asignado a Sí Mismo-, hasta que llegan a *una distancia de dos arcos o más cerca aún*³ [de Su Presencia]. Ellos disfrutaban allí la vida más plena y feliz debido a esa cercanía divina⁴, y Él les dice: “¡Sabad que a quien es de los nuestros, no le está permitido tomar de nadie [los conocimientos espirituales] salvo de Nosotros!”.

Entre ellos [los elegidos para la ascensión] está aquel que reposa y se relaja en su *mi‘rāy* aunque no ha adoptado hijos; y está también el sufriente en su viaje nocturno (*isrā’*), el atormentado, que no se preocupa por los esfuerzos que encuentra [en su camino espiritual] con tal de acceder al significado⁵.

1 Estos subtítulos no están en la obra original, que es un texto continuo, y se han agregado para suministrar una división temática que facilite su lectura y comprensión.

2 La Introducción que sigue, como es usual en las obras clásicas, está escrita en prosa rimada y posee toda la elegancia y profundidad del estilo poético, a veces también oscuro y difícil de interpretar.

3 Alusión al Corán, 53:9. Este pasaje alude al *mi‘rāy*, la ascensión del Profeta a los cielos y los planos superiores del ser, en donde se acerca -como señala el pasaje coránico- a una distancia simbolizada como “dos arcos o más cerca aún”. Esta “ascensión” es el símbolo por excelencia del viaje espiritual en el sufismo y el “elegido” la realiza “revistiéndose” con Sus Más Bellos Nombres.

4 La “cercanía divina” (*al-qurb al-ilāhī*) equivale a la *walāya*, la “amistad” con Dios que da la cercanía e intimidad con Él. Tal es el *walī*, el santo.

5 Aquí se describen distintas categorías del viandante espiritual (*sālik*). El primer caso, el de quien “reposa y se relaja” en su ascensión, alude a quienes Dios conduce a Su cercanía, reserva para Sí y no

Y [por último] está quien es tomado [por Dios] como compañero, amigo, amado e íntimo⁶. Todos -por la previa Providencia [divina]- son fieles señores de la ‘Gente del Depósito’⁷.

Ahí se diferencian el que se detiene con el Espíritu Divino, y el que lo hace ante lo que proviene de *un esperma eyaculado*⁸. No hay más que dos ‘puñados’ [de seres creados en la Mano de Dios]: el de la izquierda, que es el de la facilidad, y el de la derecha, que es el de la prueba⁹. Pero la misericordia [divina] abarca todas las cosas¹⁰ y por eso Dios -¡exaltado sea!- le permite a lo lejano [acceder a] lo cercano, si lo desea, para que se cualifique con la proximidad ante la proyección de su ciencia [divina], pues quien obtiene eso obtiene lo anhelado.

El Real suele decir -en la intimidad de Su Ser, y en la ‘lengua del estado’-: “Eso *es* sólo por Nosotros”. Él ha determinado en los pechos de Sus siervos que la Presencia Divina congrega (ensambla) el atributo elevado más sublime y el inferior más bajo.

Yo Le alabo con la alabanza del que habla con el “Él” sin decir “yo”¹¹, y que resulta -cuando [Dios] proyecta hacia él y en él [de Sus Dones]-

.....
 comparte con nadie, por eso no “adoptan hijos”, o sea discípulos, porque no vuelven de ese estado ni se mezclan con la gente. Se refiere seguramente al santo *uwaysī*, asistido por Dios y solitario, como fue Uways al-Qaranī. Hay quien opina que alude al *maydūb*, el “atraído” casi sin esfuerzo propio a la presencia divina donde queda “arrobado” y “alienado”, por lo cual no está en condiciones de “adoptar hijos”. Este es el viaje *en* Dios. Luego se menciona al que realiza con esfuerzo el “viaje nocturno” (*isrā*), que ya no es la “ascensión” (*mi’rāj*) sino un “retorno al centro” a través de la purificación, que realiza despreocupado del esfuerzo y las penalidades teniendo sólo en vista la meta, el “significado”. Este es el viaje *hacia* Dios. Finalmente está la categoría más elevada, la de los amigos y compañeros que, como el Profeta, retornan de la Presencia divina para auxiliar y guiar a las criaturas (tal es el viaje *desde* Dios).

6 Estos son conocidos epítetos con que la tradición islámica distingue a Adán, Noé y Muḥammad, aunque también refieren a los *awliyā*’ en general.

7 *Ahl al-amāna*, es decir quienes no sólo aceptaron el ‘depósito’ que menciona el Corán en 33:72, sino que cumplieron fielmente con sus condiciones, no comportándose como el hombre “injusto e ignorante” que menciona la aleya.

8 Cfr. Corán 75:37.

9 Alusión a un hadiz del *Musnad* de Aḥmad ibn Ḥanbal (*Musnad al-Šāmi’īn*, h. 16933) donde se afirma que “Dios tomó un puñado (de la humanidad) en Su mano derecha y dijo: ‘Esto es para esto y no me importa’, y tomó otro puñado en Su otra mano y dijo: ‘Esto es para esto y no me importa’, y no sé [dice el narrador] en que puñado estoy yo”.

10. Cfr. Corán 7:156 ó 40:7.

11 Es decir, con el pronombre “Él” (*hu/huwa*) sin decir “yo” (*ana*), y cuando digo “Le alabo” (*aḥmadu-hu*), quiero decir “Él se alaba a Sí Mismo”, pues sólo Él existe y el “yo” del que alaba no es sino una quimera.

un excelente guardián y recipiente. Y bendigo a Su Mensajero, el Elegido, quien no cesa de salmodiar el Corán, con una bendición y un saludo que ligue letra con letra y significado con significado, y [bendigo] a su familia en tanto los significados tomen la palabra del pronunciante [del Corán] como morada.

[LA VESTIMENTA VERDADERA]¹²

Ahora bien, luego de la alabanza [a Dios] y la bendición [a Su Profeta], y [la mención de] lo que nos ha regalado en abundancia, buscando refugio y asilo en Dios, afirmo: *Alabado sea Dios, que nos guió hasta esto, pues no nos habríamos encaminado si Dios no nos hubiera guiado. ¡Por cierto que los Mensajeros de nuestro Señor han venido con la Verdad!*¹³.

Entre lo que trajo el Noble Mensajero del Altísimo y Sabio, presente en la Escritura descendida, es decir el Corán Glorioso, está lo siguiente:

¡Hijos de Adán!, hemos hecho descender para vosotros una vestimenta para cubrir vuestra desnudez y como ornato. Pero la vestimenta de la piedad (*taqwā*), ésa es mejor¹⁴. Lo indispensable de la vestimenta exterior es que cubra la desnudez, tal es la vestimenta de la piedad que sirve como protección. En cuanto al ornato (*rīš*), es lo que se añade a eso en cuanto adorno, es *el adorno de Dios que Él ha extraído para Sus siervos*¹⁵ de los tesoros de Sus Misterios (*guyūb*) reservándolo para los creyentes en esta vida y en el Día de la Resurrección, y por lo cual no se les pedirá que rindan cuentas.

Pero si la visten y se adornan con ella con otra intención y sin esta presencia, lo hacen por infatuación y arrogancia, y ése es *el adorno de la vida mundana*¹⁶. Se trata de un mismo vestido (*tawb*) sobre el cual difiere lo preceptuado como difieren sus finalidades.

Luego [Dios] hace descender en los corazones de los siervos la vestimenta de la piedad -que es el mejor atuendo-, y que tiene la misma forma que la vestimenta exterior. Pues [como ella] incluye una vestimenta indispensable que cubre [la desnudez de] los vicios ocultos (*saw'āt al-*

12 En este apartado Ibn 'Arabī expone su doctrina sobre la *jirqa* o investidura iniciática.

13 Cfr. Corán 7:43.

14 Cfr. Corán 7:26. Devuelta a su raíz, la palabra *taqwā* tiene el sentido de 'guarda' y 'protección', y en este sentido 'exterior' se la interpreta en lo que sigue.

15 Cfr. Corán 7:32.

16 Cfr. Corán 18:28 y 46.

bāṭin)¹⁷ -que es el miedo absoluto por las cosas prohibidas-, e incluye algo similar al ornato de lo exterior, que es el atuendo de las nobles virtudes del carácter (*makārim al-ajlāq*)¹⁸, como ser las devociones supererogatorias, la clemencia y el espíritu de conciliación. Por ejemplo, que el Legislador te haya permitido tomar algo a lo que tienes derecho, y declines hacerlo, eso forma parte de lo que embellece al hombre íntimamente, y es el adorno de Dios en lo interior, y esto con cada vestimenta interior que la Ley [divina] te encomienda. Pues se ha verificado que la vestimenta interior -en el plano legal- tiene la forma de la exterior, y así como difiere la [vestimenta] exterior en sus propósitos e intenciones, así mismo ocurre con la vestimenta interior.

Cuando esto se establece en las almas de la Gente de Dios -exaltado sea- ellos ansían reunir ambas vestimentas y embellecerse con ambos adornos para así combinar las dos perfecciones (*ḥusnayn*) y quedar vestidos de los dos extremos [interior y exterior]. La causa para vestir este manto (*jirqa*)¹⁹ -reconocido por ellos [la Gente de Dios]- es que se advierta que anhelan vestirlo para su mutua concordia, y así han hecho de ello confraternidad (*ṣuḥba*) y cortesía (*adab*) espiritual.

El origen de esta vestimenta -en mi opinión y según lo que Dios ha depositado en mi profundo interior (*sirrī*) y ha insuflado en mi corazón- es que el Real se viste con el corazón de Su siervo, pues dice: *No me contienen Mi tierra ni Mi cielo, pero me contiene el corazón de Mi siervo creyente* 20, y ciertamente la vestimenta contiene a quien la usa. Cuando esto se fijó en

17 Aquí se juega con los dos sentidos de *saw'āt*: partes genitales y vicios.

18 Alusión al famoso hadiz en que el Profeta afirma: “Fui enviado para llevar a su plenitud las nobles virtudes del carácter (*makārim al-ajlāq*)”.

19 Esta palabra significa originariamente “andrajó”, “harapo”, pero en el lenguaje técnico del *taṣawwuf* designa al manto con que se inviste al aspirante (*murīd*) en una ceremonia de iniciación al admitirlo en la vía. Quizá se adoptó -a partir de su significado original (“harapo”)- debido a la costumbre de vestir ropas bastas y remendadas en los primeros sufíes. El término comienza a utilizarse como sinónimo de “investidura iniciática” o “iniciación” en la segunda mitad del siglo III de la Hégira, o sea a fines del siglo IX. Sinónimos de *jirqa* son *‘ahd* y *bay‘a*, “acuerdo”, “pacto o juramento de fidelidad” (este último con fundamento en la costumbre profética). Con el tiempo la palabra *jirqa* se fue asociando con otros términos para designar distintas formas de iniciación, como ser *jirqat al-tabarruk*, “iniciación para recibir la bendición (*baraka*) pero sin obligación directa de obediencia”, etc. Más modernamente en las ceremonias de iniciación el ‘manto’ es acompañado o suplido por alguna otra prenda, y/o por la entrega de un rosario (*taṣbīḥ*) y una letanía (*wird*) perteneciente a la cofradía a la cual se afilia el aspirante.

20 Este es un famoso *ḥadīṭ qudsī* citado con frecuencia en las obras de *taṣawwuf*, aunque no está presente en las colecciones canónicas.

lo más íntimo de mi ser (*sirrī*) y se magnificó con ello mi dignidad entre los sabios, compuse al respecto unos versos:

¿No soy el más avaro de los sabios,
que ni mi ser ni mi secreto son generosos?

Pero no es eso avaricia, sino más bien la gracia y el don más generoso.

Desciende a su morada toda vez que mi sabio corazón lo realiza.

Soy el sol y surjo con mi esencia cuando quiero, y me refleja la pálida luna.

Cuando lo deseo, y así lo exige
mi estación (*maqām*). Y las estrellas me manifiestan.

Cuando por mi ausencia se oscurece la noche y el mundo tenebroso se ve
privado de mí.

Cuando mi manto reviste a Su Esencia,
¡quedan perplejos por ello árabes y no árabes!

La combinación de ambas vestimentas se manifestó en la época de al-Šiblī, Ibn Jafīf y otros²¹, y seguimos en esto su doctrina.

Nosotros lo vestimos [el manto iniciático] de manos de varios nobles maestros espirituales (*mašāyij*) luego de haberlos acompañado [como discípulos] y de que nos educaran con el ejemplo de su conducta (*adab*), para la corrección de la investidura tanto exterior como interior. No obstante, mi doctrina en lo que se refiere a la investidura del aspirante a la educación espiritual (*murīd al-tarbiya*) es diferente a la que se practica hoy día. Consiste en que el maestro espiritual observe profundamente el estado (*hāl*) -cualquiera sea éste- en que se encuentra el discípulo al que quiere investir con el manto iniciático, y entonces el Šayj se viste con ese mismo estado hasta realizarlo plenamente sumergiéndose en él. Entonces el poder de ese estado se impregna en la vestimenta que porta el maestro, quien despojándose de ella se la coloca al *murīd*. Fluye entonces en él el embriagante [espiritual] (*jamr*) impregnando todos sus miembros

21 Dos famosos sufíes del siglo X. Abū Bakr Dulaf ibn Ŷaḥḍar al-Šiblī (247 H./861- 334 H./945) fue discípulo del Imām al-Ŷunayd y durante un tiempo compañero de al-Ḥallāy (Cfr. *Encyclopaedia of Islam* [EI2]). En cuanto a Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Jafīf al-Širāzī, fue discípulo del anterior, de quien recibió la *jirqa* de al-Ŷunayd (cfr. *EI2*).

e inundándolo, para que se complete así en él tal estado. Pero esto es raro actualmente, pues han menguado las energías espirituales (*himma*) de la gente para un proceder [en la transmisión de la *jirqa*] como el que mencionamos, habiendo descendido al nivel de la generalidad [de los creyentes].

[LAS CONDICIONES ESPIRITUALES PARA RECIBIR LA INVESTIDURA]

No obstante, ellos [los maestros espirituales] han establecido condiciones en esto [la investidura iniciática]. Las condiciones de esta noble investidura (*al-jirqa al-ma'rūfā*) tienen la forma que ha manifestado el Real -¡exaltado sea!- en el cubrimiento de los vicios [del alma, y que a saber son]:

Que cubras el vicio de la mentira con la vestimenta de la sinceridad, el vicio de la traición con el ropaje de la lealtad, la perfidia con el manto de la fidelidad, el fingimiento hipócrita (*riyā'*) con el manto de la pura sinceridad (*ijlās*), los vicios éticos con el manto de las nobles virtudes del carácter, los actos censurables con el manto de los elogiables, y que cubras todo rasgo vil del carácter con el manto de una virtud superior.

Es preciso cubrir el abandono de las causas [secundarias] con la afirmación absoluta de la Unidad Divina²², la confianza en las criaturas con la confianza en Dios, y la ingratitud ante los dones con el agradecimiento al Benefactor.

Luego debes embellecerte con el 'adorno de Dios' (*zīnat Allāh*) -¡exaltado sea!- vistiendo las virtudes encomiables, como ser:

El silencio ante lo que no te concierne; apartar la vista de lo que no es lícito mirar; examinar los [actos de tus] miembros con escrupulosidad; abandonar la mala opinión sobre los demás; revisar tus acciones pasadas y lo que han registrado contra ti los Nobles Escribas²³; estar satisfecho con la magra provisión encontrada no procurando otro incremento que el de las buenas obras; vigilar los hábitos del alma; esmerarte en solicitar el perdón y en la lectura del Corán; cultivar las buenas maneras de la condición profética (*al-ādāb al-nabawīya*); conocer las virtudes de los justos; pugnar y aspirar [a lo óptimo] en materia de religión y en el cultivo de las relaciones de parentesco; procurar la buena vecindad con amabilidad y [incluso]

22 Para Ibn 'Arabī quien renuncia a ganarse el pan diario debe también renunciar a toda otra forma de recurso a las "causas secundarias", como ser la mendicidad, esperando todo sólo de Él.

23 Cfr. Corán 82:10-13. Alude a los ángeles que acompañan a cada persona registrando sus acciones buenas y malas. Sabiendo esto el *murīd* debe empeñarse en un autoexamen y autocrítica constante.

renunciando al honor²⁴. El Profeta -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!- ha inspirado esto con su dicho: “¿No es capaz alguno de vosotros de ser como Abū Ḍamḍam, que al amanecer dice: ‘¡Dios mío!, he ofrendado en caridad mi honor a Tus siervos?’”.

Y análogamente, debes ser generoso de ti mismo, es decir sacrificarte para satisfacer las necesidades de las criaturas; hacer el bien, tanto al amigo como al enemigo; ser humilde y gentil, soportando los perjuicios y no prestando atención a los deslices de los hermanos [en el camino espiritual]; no entrometerte en aquello que sembró disputas entre los compañeros [del Profeta] y entre los grandes [hombres] que nos precedieron²⁵; no asistir a las reuniones de los distraídos (*gāfilūn*) excepto para recordarles [sus deberes] o para recordar a Dios entre ellos; abstenerse de indagar en los eventos [no esenciales] (*a‘rād*) y en los Signos de Dios; evitar hablar mal de los gobernantes²⁶ y de los pecadores de la *umma* de Muḥammad; renunciar a la ira excepto ante la violación de las prohibiciones de Dios Altísimo; abandonar el rencor y el odio que anidan en los pechos; disculpar al que te injuria -que consiste en que no te enfades por algo que te atañe directamente²⁷; pasar por alto los traspiés de la gente de honor (*ahl al-murū‘a*) dotada de buenas cualidades; preservar a la gente del velo (*ahl sitr* = las mujeres); exaltar a los sabios y a la gente de la religión; honrar a los ancianos y a los nobles de la gente, sea quien sea, musulmán o incrédulo, y todo esto en la medida en que la ley te permita honrar a esas personas. Te cabe la buena conducta y cortesía (*adab*), con Dios Altísimo y con todos los seres, vivos o muertos, presentes o ausentes; y rechazar la difamación (*gība*) contra la reputación de los musulmanes.

Guárdate de hablar en exceso, de la afectación y la presunción, pues hablar en exceso conduce al fracaso; pero debes honrar a los mayores, ser gentil con los débiles y misericordioso con los pequeños.

Busca a los necesitados para socorrerlos con bondad, beneficios, palabras sencillas y regalos.

24 El Profeta destacó en numerosos hadices la importancia del buen trato con el vecino, incluso cediendo derechos propios. Dijo por ejemplo: “Que ninguno de vosotros impida a su vecino fijar una viga en su pared”.

25 Es decir: no discutir los actos de algunos de los compañeros del Profeta que desembocaron -luego de su fallecimiento- con el enfrentamiento y la guerra civil. Esto por dos razones: para no ofender la memoria de aquellos que fueron bendecidos como la mejor generación, la de los discípulos directos del Sello de la Profecía, y también para no alimentar la discordia entre los musulmanes.

26 La expresión “de los gobernantes” figura sólo en dos de los manuscritos consultados.

27 Es decir: no hay verdadera disculpa si hay enojo, pues de lo contrario sería forzado y perduraría el rencor. La única manera de conseguir esto es superar la injuria en su raíz, despojándose uno mismo de “eso” (el ego) que se siente injuriado.

Honra la hospitalidad y difunde el saludo, buscando la armonía entre la gente -en los límites de lo prescrito-, y no seas de los que andan buscando defectos, ni de los que maldicen, injurian, insultan e increpan.

No retribuyas la maldad contra tu derecho sino con el bien (*ihsān*). Aplicate *al consejo sincero (naṣīḥa) respecto de Dios Altísimo, Su Mensajero, los imames de los musulmanes y el común de los creyentes*²⁸. No desees la desgracia de nadie y no insultes específicamente a ninguno de los siervos de Dios Altísimo, sea vivo o muerto, pues en cuanto al vivo, si es impío, no sabes lo que le está [finalmente] destinado, y en cuanto al muerto no conoces lo que le fue impuesto.

No reproches a la gente pasional por sus pasiones; no pretendas la autoridad (liderazgo) sobre nadie, ni le impongas por la fuerza a tus hijos que estén a tu servicio. Guárdate de permitir que la gente mancille tus oídos transmitiéndote lo que te perjudica a ti o a otro.

Ama a los creyentes, a todos ellos, malos o buenos, por su amor a Dios y a Su Mensajero, y no los detestes porque te detesten a ti o a otro que Dios y Su Mensajero. Esto me fue recomendado por el Mensajero de Dios durante un sueño. Una persona había calumniado a mi Šayj y lo odié por ello²⁹. Entonces vi al Mensajero de Dios en un sueño preguntándome: “¿Por qué odias a fulano?” y le respondí: “Porque detesta a mi Šayj y lo calumnió”. El Profeta -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!- dijo: “¿No sabes que él ama a Dios y a Su Mensajero?”. “Sí”, le respondí. Y dijo: “¿Y entonces por qué no lo amas por el amor que me profesa en lugar de detestarlo porque detesta a tu Šayj?”. “¡Mensajero de Dios!” -le respondí-, desde este mismo momento [lo haré así]. ¡Qué excelente maestro eres!, me has prohibido algo de lo cual no me había percatado”.

No te alegres por lo que se difunda entre la gente (*‘amma*) sobre tu reputación -aunque la merezcas-, pues aunque la poseas, ¿sabes acaso si permanecerá contigo o serás despojado de ella?

No te diferencies de los creyentes con raras virtudes encomiables que se conozcan de ti, salvo que seas de aquellos cuyo ejemplo debe seguirse³⁰.

28 Famosa tradición del Profeta que empieza diciendo: “La religión (*dīn*) es el consejo sincero (*naṣīḥa*)”. Y cuando le preguntaron respecto de quién, dijo lo indicado en el texto. Cfr. *Ṣaḥīḥ Muslim*, “Kitāb al-Īmān”, XXIV.

29 Esta anécdota está narrada con más detalle en la obra *al-Durra al-fājira* (“La perla preciosa”). Una selección de esta obra y de la célebre *Risālat Rūḥ al-Quds* (Epístola sobre el espíritu de la santidad) fue traducida al inglés por R.W. Austin (*Sufis of Andalusia*, Londres, 1971), y de su versión francesa (*Les soufis d’Andalousie*, París, Albin Michel) hay una traducción al español: *Los sufis de Andalucía*, Sirio, Málaga, 1990. En la pág. 227 de esta última (en la historia de al-Ṭarṭūsī) está la anécdota aquí citada.

30 Es preferible no destacarse con virtudes para evitar la soberbia, y ésta es por lo demás la conducta

⋮

No manifiestes humildad (*jušū'*) exteriormente inclinando tus hombros y tus miradas hacia el suelo, excepto que tengas eso mismo en tu interior.

No aspire a la abundancia (*takattur*) en el mundo.

No prestes atención al desconocimiento de quien ignora tu valía (*qadr*); más aún: no cabe que tengas ante ti mismo ninguna valía.

No anheles que la gente escuche con atención y en silencio tus palabras, y no te alteres por respuestas que te contraríen.

Muéstrate paciente con el Real (*al-ḥaqq*: Dios) y por el Real: “Persevera pacientemente en la compañía de quienes invocan a su Señor mañana y tarde anhelando Su Rostro, y no apartes tu vista de ellos deseando el ornato (*zīna*) de la vida mundana. No obedezcas a aquel cuyo corazón distrajimos de Nuestro recuerdo y que sigue sus pasiones conduciéndose con insolencia. Di: ‘La Verdad (*al-ḥaqq*) proviene de vuestro Señor. Quienquiera pues, que crea, y quien no, que descrea”³¹.

Sé justo contigo mismo pero no busques hacer justicia con nadie por un derecho que te asiste. Saluda a todos los musulmanes tomando la iniciativa, y devuelve el saludo a quien te saluda de manera que inexorablemente se escuche³².

Guárdate de injuriar a los ricos por su avaricia, o a los ‘hijos del mundo’ cuando rivalizan por él, y no codicies lo que poseen.

Suplica [el bien] para los reyes y los que detentan la autoridad, y no los maldigas aunque sean tiranos opresores.

Combate a tu ego (*nafs*) y tus pasiones (*hawā*) porque son tus mayores enemigos³³.

No asistas a ellos, ni recorras con frecuencia los mercados.

Abstente de llevar tus necesidades a los líderes de la religión.

de los *malamīya* (malamatías), salvo en aquellos casos en que una función social (un juez, un gobernante, un maestro) requiera exteriorizar tal conducta y ejemplo.

31. Cfr. Corán, 18:28-29.

32 Es decir, en voz bien alta. Alude a una práctica de educación muy difundida en el Islam a partir de conocidas tradiciones proféticas.

33 Alusión al conocido hadiz: “Tu mayor enemigo está entre tus dos costados”.

Abandona el testimonio contra la gente de la *qibla* cuando se trate de algo que puede apartar al oyente de ella³⁴.

Evita [la discusión sobre] aquello que dividió a los Compañeros -e incluso sobre los muertos [en general]-, pues ellos han alcanzado lo que procuraban, y abandona las disputas sobre el Corán y la predestinación³⁵.

No asistas a las reuniones de los apasionados y los partidarios de ofensivas innovaciones en la religión, ni a las tertulias de los reyes.

Debes extraer la codicia, la envidia y la vanidad del corazón, y eliminar estas cualidades de todo lo que no sean sus ámbitos prescritos.

Sé parte de la comunidad (*al-ýamā'a*), pues el lobo se come a la [oveja] solitaria.

Guárdate del apresuramiento en tus asuntos excepto en cinco cosas: en la oración prescrita haciéndola en su primer momento, en realizar la peregrinación apenas tengas la posibilidad, en servirle la comida al huésped antes de conversar, en la preparación del muerto [para su entierro], y en casar a la [hija] virgen cuando ha alcanzado la madurez.

Esfuézate en aconsejar bien a los siervos de Dios Altísimo, ya sea musulmán, impío o idólatra, haciéndolo con sabiduría y diplomacia.

Cercena las causas de la desatención (*gafla*) y vela por el cumplimiento de las cinco oraciones [obligatorias] y el perfecto embellecimiento (*tahsīn*) de su forma.

Pídele cuentas a tu alma³⁶ y abandona la ignorancia procurando el conocimiento y siendo favorable a quien lo procure.

Arrepiéntete de la negligencia y el descuido (*tafrīt*) al obrar el bien, y apártate con repugnancia de las pasiones y 'la morada de la ilusión' (*dār al-gurūr*)³⁷.

34 La "gente de la *qibla* (la dirección sagrada hacia la cual se orienta el musulmán para rezar)" son los musulmanes en general, y "apartar de ella" es apartar a la gente de la religión y la orientación correcta.

35 El tema de la naturaleza del Corán (creado o eterno e increado) y los alcances de la predestinación dividieron a los musulmanes en discusiones teológicas inútiles sobre temas cuya dilucidación escapa, en última instancia, al poder de la razón.

36 Alusión al hadiz: "Pedíos cuentas a vosotros mismos antes de que se os pidan (en el Día del Juicio)".

37 "El mundo", cfr. Corán 57:20. Se llama también *al-garūr*, "el ilusionista", "el falaz", a Satanás.

⋮

Afirmate en la convicción de que tu alma es algo aborrecible, pues ella -según afirman los hombres de Dios- genera toda ocurrencia censurable. Rechaza [y repara] las injusticias. Purifica la alimentación. Esfuérzate por superar la animosidad, pues Dios -¡exaltado sea!- reconciliará a Sus siervos el Día de la Resurrección.

Anula la duda, pero sé siempre precavido, y que tu temor y preocupación sean [solo] por Dios.

Ama y odia [solo] por Dios. Muestra tu amor por la familia del Mensajero de Dios -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!-, y cultiva la íntima amistad de los justos.

Llora con frecuencia por [amor a] Dios Altísimo e implórale, suplicándole noche y día.

Apártate del camino de las comodidades y el bienestar (*rāḥāt*). Somete humildemente todo estado a Dios Altísimo.

Vigila [y combate] la melancolía y la amargura de la vida pensando en lo que te corresponde agradecer las mercedes y al Benefactor por aquello con lo que te ha agraciado, y que la meta sea Dios Altísimo en cualquiera de tus estados.

Ocúpate de la ayuda mutua en la virtud y la piedad (*al-birr wa-l-taqwā*).

Responde al convocador (*al-dā‘ī*)³⁸.

Auxilia al oprimido, responde al que clama pidiendo socorro, apoya al afligido y disipa las penas del desgraciado.

Ayuna durante el día y levántate [para orar] por la noche, o mejor aún dedica toda la noche a la oración.

Recuerda [lo inevitable de] la muerte ocupándote de visitar los cementerios, rezando en los funerales y siguiendo su cortejo, delante de él si estás a pie, y detrás si vas montado.

Acaricia la cabeza de los huérfanos, visita a los enfermos, sé generoso con las limosnas y ama a la gente buena.

Ocúpate continuamente del recuerdo [de Dios], de vigilar al alma y de pedirle cuentas, tanto de los actos manifiestos como de los ocultos.

Familiarízate e intima con ‘la palabra de Dios’ (*kalām Allāh* = el Corán), y toma la sabiduría de los dichos de cualquiera que hable, e incluso de todo lo que observes.

³⁸ Esta frase -que sólo aparece en dos de los manuscritos- sugiere una interpolación ismaelí del copista, o puede interpretarse “convocador” como quien “llama o invita a Dios y a la verdad”.

Sé paciente con los juicios de Dios pues estás bajo Su ojo, como Él te dice: *Espera con paciencia el juicio de Dios pues estás bajo Nuestros ojos* (52:48).

Da preferencia a la orden de Dios y entérgate a todo aquello que te acerque a Él.

Dedica [toda] la energía a obtener el amor de Dios Altísimo y Su satisfacción.

Te cabe estar complacido y tener fe en el decreto [*qadā*], pero no así en toda cosa decretada sino sólo en su decreto³⁹, y recibir lo que proviene de Dios con alegría.

Aplicarte a la íntima amistad (*mawālāt*)⁴⁰ con el Real estando con Él, porque Él está con Sus siervos dondequiera ellos estén⁴¹, volviéndote con el Real hacia donde Él se vuelve.

Desentiéndete de lo vano; ten paciencia en los momentos de prueba; renuncia a [la indulgencia en] lo lícito.

Ocúpate de lo más importante del momento.

Procura el Paraíso con ardiente anhelo, pues él es la morada de la visión del Real -¡exaltado sea!-.

Frecuenta a la gente atribulada con deferencia; conversa con los indigentes (*masākīn*) y siéntate con ellos en los lugares de su pobreza.

Ayuda a aquel cuyo estado requiere asistencia. Mantén una conciencia íntegra (*salāmat al-ṣadr*).

Suplica por los musulmanes en secreto, y sirve a los pobres (*fuqarā*[†]).

Haz por la gente contra tu propia alma, porque cuando la contrarías se beneficia.

Alégrate con la rectitud (*salāh*) de la comunidad [de los musulmanes] (*umma*) y preocúpate con su corrupción (*fasād*).

Da precedencia a quienes Dios Altísimo y Su Mensajero dieron precedencia (*qaddama*); y posterga a quienes Dios Altísimo y Su Mensajero pospusieron (*ajjara*).

39 Para Ibn ‘Arabī el creyente debe aceptar la predestinación (*qadā*[†]) porque es una manifestación de la voluntad divina, pero eso no implica que también deba aceptar toda cosa decretada (*muqḍī*). Cfr. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Beirut, 1980, p. 174 (en la discusión sobre las penurias que debió soportar Job [Ayyūb]).

40 El otro sentido de este término, el de la relación “cliente-patrón”, está también implícita.

41 Alusión al Corán 58:7: Él está con ellos dondequiera ellos estén... Y también 57:4: Él está con vosotros dondequiera *que vosotros estéis*.

⋮

Ahora bien, si te has vestido con estos ropajes [de virtud], ello te ame rita a sentarte al frente de las asambleas ante Dios Altísimo, y a ser de la gente de las primeras filas, pues éstas son las ropas de la gente de la piedad (*taqwā*), que es la mejor vestimenta. Esfuérzate pues para que éstas sean tus ropas, o al menos la mayoría de ellas, ya que en esto coincide la comunidad [de la gente del camino] (*jamā‘a*).

[LA GENEALOGÍA DE LAS INVESTIDURAS]

Así invistió Šaqīq al-Baljī a Ḥātīm al-Ašamm (“el sordo”) y a otros como él. No era que él estaba afectado de sordera, sino que una mujer que le hablaba tuvo una ventosidad, es decir un cuesco, y se avergonzó ante el Šayj, entonces éste le dijo -mientras ella le conversaba-: “¡Eleva más tu voz!”, dando a entender que no había escuchado, y así dejó de sentirse cohibida pues se dijo: “¡No me ha escuchado!”. Por esto es que fue llamado Ḥātīm “el sordo”⁴².

Es pues con cualidades éticas como éstas que ellos han escalado [en los grados espirituales]. Esa es su vestimenta y su gala, y con ella me he vestido y he investido a mi vez a quien correspondía -¡alabado sea Dios por esto!-.

42 Esta misma historia puede verse en la hermosa síntesis hagiográfica que sigue a la introducción de la *al-Risāla al-Qušayrīya* (Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, 2005, pp. 42-43), en donde se habla de las historias de 79 santos sufíes. Como es sabido Ibn ‘Arabī era muy afecto a este manual del sufismo, al cual cita más adelante.

[LA INVESTIDURA QADIRĪ]

Es pues con mis propias manos que te invisto con [la vestimenta de] la confraternidad (ṣuḥba) y la cortesía espiritual, ¡oh noble sayyid y faqīh Kamāl al-Dīn Aḥmad ibn ‘Abd Allāh⁴³ ibn Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥammād ibn Maḥmūd ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm ibn Mūsā ibn ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib -¡Dios ennoblezca su rostro!-, y yo a mi vez he sido vestido de manos del Šayj Ŷamāl al-Dīn Yūsuf ibn Yaḥyā ibn Abī l-Ḥasan al-‘Abbāsī al-Qaṣṣār⁴⁴ en La Meca, en el noble santuario, frente a la grandiosa Ka‘ba, después de ser su compañero tomando de él [enseñanza] y recibiendo educación espiritual. Ŷamāl al-Dīn recibió la investidura de manos del ‘Šayj de la época’ (šayj al-waqt) ‘Abd al-Qādir ibn Abī Šāliḥ ibn ‘Abd Allāh al-Ŷīlī⁴⁵ -¡Dios esté complacido con él!-; quien fue vestido de manos de Abū Sa‘īd al-Mubārak ibn ‘Alī al-Mujarrimī⁴⁶; quien fue vestido de manos de Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Qurašī al-Hakkārī; quien fue vestido de manos del Šayj Abū l-Faraḥ al-Ṭarsūsī; quien fue vestido de manos de Abū l-Faḍl ‘Abd al-Wāḥid ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Tamīmī⁴⁷; quien fue vestido de manos de Abū Bakr Muḥammad ibn Jalaf ibn Ŷaḥdar al-Šiblī⁴⁸; quien fue compañero y se educó⁴⁹ con Abū l-Qāsim al-Ŷunayd ibn Muḥammad⁵⁰; quien fue compañero de su tío materno Sarī al-Saqāṭī⁵¹ educándose con él; Sarī fue compañero y se educó con Ma‘rūf al-Karjī⁵²; quien fue compañero y se educó con ‘Alī ibn Mūsā al-Riḍā⁵³; éste acompañó y se educó con su padre Mūsā ibn Ŷa‘far al-Kāzīm al-Šādiq⁵⁴; quien acompañó y se educó con su padre Ŷa‘far; quien acompañó y se educó con su padre Muḥammad ibn ‘Alī al-Bāqir; quien acompañó y se educó con su padre ‘Alī ibn al-Ḥusayn⁵⁵; quien acompañó y se educó con su padre al-Ḥusayn⁵⁶; quien fue compañero de su abuelo el Mensajero de Dios -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!- así como de su padre ‘Alī ibn Abī Ṭālib⁵⁷ -¡Dios ennoblezca su rostro!-, educándose con ambos; y ‘Alī ibn Abī Ṭālib fue compañero del Mensajero de Dios -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!- siendo educado por él y tomando de él [el conocimiento]; en cuanto a Muḥammad -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!- lo recibió de Ŷibrīl, quien lo tomó de Dios -¡grandioso y exaltado sea!-.

43 El nombre del destinatario del certificado de iniciación difiere según los manuscritos, pero como puede verse en este caso es un *sayyid*, es decir un descendiente del Profeta. Elmore da otro nombre (un sevillano según su *nisba*), basado en otro manuscrito, pero en ambos casos se carece de información adicional.

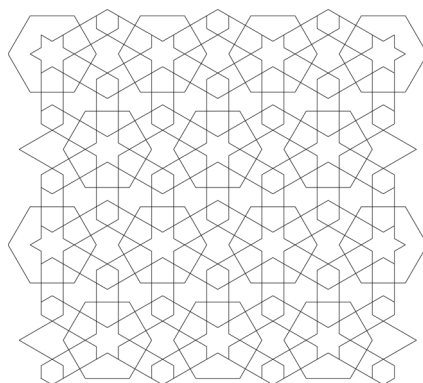
44 Tradicionista de Bagdad (m. 608 H/1211), citado varias veces por Ibn ‘Arabī en las *Futūḥāt*, con quien estudió tradiciones del *Saḥīḥ Muslim*.

45 O “Al-Ŷīlānī” (470 H/1077-561 H/1166), el famoso teólogo y sufi fundador de la *ṭarīqa qadirīya*.

46 Jurista de la escuela ḥanbalī y jefe de este *madḥab* legal en Bagdad (m. 1119).

47 Se trata de un jurista ḥanbalī de Bagdad muerto *circa* 1011-1019.

Le pregunté al Šayj Yūnus: “¿Qué tomó de Él?”, y me respondió: “Le pregunté -o se le preguntó- al Šayj 'Abd al-Qādir (al-Ŷilānī): ‘¿Qué tomó de Él?’ y contestó: ‘Tomó de Él el conocimiento y la educación espiritual (*al-‘ilm wa-l-adab*)’”.



48 Sobre al-Šiblī, véase *supra*, nota 21.

49 Es de hacer notar que a partir de aquí Ibn 'Arabī cambia el verbo *labisa*, “invistió”, por *ṣaḥiba* y *ta'addaba*, “acompañó” y “recibió educación espiritual”, pues considera que en esa época solo existía el acompañamiento (*ṣuḥba*) informal y la recepción del *adab* (educación) del maestro.

50 Murió en 298 H/910. Al-Qušayrī lo describe como el “señor e imām” de este grupo (los sufíes), lo que refleja el prestigio que alcanzó tanto por su idoneidad en las ciencias religiosas como por su sobriedad y rango entre la gente del camino (cfr., *al-Risāla al-Qušayrīya*, *cit.*, pp. 49-51).

51 Abū l-Ḥasan Sarī ibn al-Mugallis al-Saqāṭī de Bagdad (m. 253 H/867). (Cfr., *al-Risāla al-Qušayrīya*, *cit.*, pp. 28-30).

52 Abū Maḥfūz Ma'rūf ibn Fayrūz al-Karjī de Bagdad (m. 199 H/805). (Cfr., *al-Risāla al-Qušayrīya*, *cit.*, pp. 26-29).

53 Es el Imām al-Riḍā (m. 203 H/1818), el octavo de los imames para los los šī'ies duodecimanos. En este punto la cadena de transmisión se conecta con la llamada “cadena dorada” (*silsila dahabīya*) de los imames de la descendencia del Profeta.

54 Seguramente por error en el original aparece el *laqab* del sexto imam, Ŷa'far, aplicado el séptimo. Mūsā al-Kāẓim murió en el 183 H/799. Su padre Ŷa'far al-Šādiq, el sexto imam, en el 148 H/765. El padre de éste, Muḥammad al-Bāqir, el quinto imam, en el 114 H/733.

55 El cuarto imam, Zayn al-Ābidīn (el adorno de los devotos) (m. 95 H/713).

56 El nieto y compañero del Profeta, martirizado en Karbala el 10 de Muḥarram del 61 H (680).

57 El cuarto califa, primo y yerno del Profeta y uno de sus mayores discípulos. Es el primer *imām* de los šī'ies duodecimanos. 'Alī ibn Abī Ṭālib es por otra parte la cabeza u origen de la mayoría de las *silsilas* o cadenas de transmisión iniciáticas del *taṣawwuf*.

[LA INVESTIDURA UWAYSĪ]

Y asimismo te invisto -me refiero al noble *sayyid* mencionado al comienzo- con la *jirqa* que vestí en la ciudad de Fez, en la mezquita de al-Azhar, en [el barrio de] ‘Ayn al-Jayl (‘Fuente de los caballos’) en el año 593 (1197), de manos de Rukn al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Qāsim ibn ‘Abd Al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Karīm al-Tamīmī al-Fāsī al-‘Adl⁵⁸, y también de manos de Taqī l-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Maymūn ibn Ābb al-Tawzarī⁵⁹, quienes me dijeron que la habían recibido de manos de Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Maḥmūdī⁶⁰, quien la recibió de manos de Al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Baṣrī, quien la recibió de manos de Abū l-Faṭḥ ibn Šayj al-šuyūj, quien la recibió de manos de Abū Iṣḥāq ibn Šahriyār al-Muršidī⁶¹, quien la recibió de manos de Ḥasan -o Ḥusayn- al-Akkār, quien la recibió de manos de ‘Abd Allāh ibn Jafif⁶², quien fue compañero de Ŷāfar al-Ḥaddā’⁶³, quien a su vez fue compañero de su Šayj Abū ‘Amr al-Iṣṭajrī, quien a su vez fue compañero de su Šayj Abū Turāb al-Najšabī⁶⁴, quien a su vez fue compañero de su Šayj Šaqīq al-Baljī⁶⁵, quien fue compañero de Ibrāhīm ibn Adham⁶⁶, quien a su vez fue compañero de Mūsā ibn Zayd al-Rāī, quien a su vez fue compañero de Uways al-Qaranī, quien a su vez fue compañero de ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb y de ‘Alī ibn Abī Ṭālib, ambos compañeros del Mensajero de Dios -¡Dios lo bendiga y le dé la paz!-.

58 Tradicionista y sufí oriundo de la ciudad de Fez, con quien Ibn ‘Arabī estudio tradiciones y *ajbār* (historias) de espirituales de esa ciudad (m. 602 H./1206).

59 Es difícil precisar quien fue este maestro y por razones de brevedad no daremos las diversas posibilidades que citan quienes han profundizado el tema.

60 Véase sobre él: Massignon, Louis, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l’Islam* (4 vols., Gallimard, París, 1975), vol. II, p. 477.

61 Este es probablemente el fundador de la orden *muršidīya* de Fars, cuya filiación se remonta tanto a Salmān al-Farsī (el compañero del Profeta) como a Uways.

62 V. *supra* nota 21.

63 “El zapatero remendón”, de *kunya* Abū Muḥammad, muerto en el 341 H./952 según el *Ṭabaqāt al-awliyā’* de Ibn al-Mullaqan.

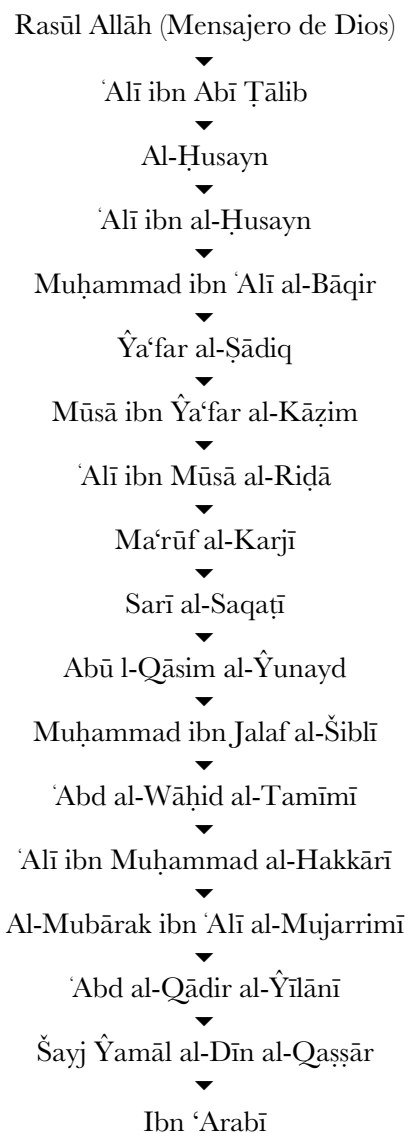
64 Fue un famoso exponente de la virtud del *tawakkul*, la plena confianza en Dios. Murió en el 245 H./859.

65 Maestro de Ḥātīm al-Aṣamm (citado *supra*) muerto en 194 H./809.

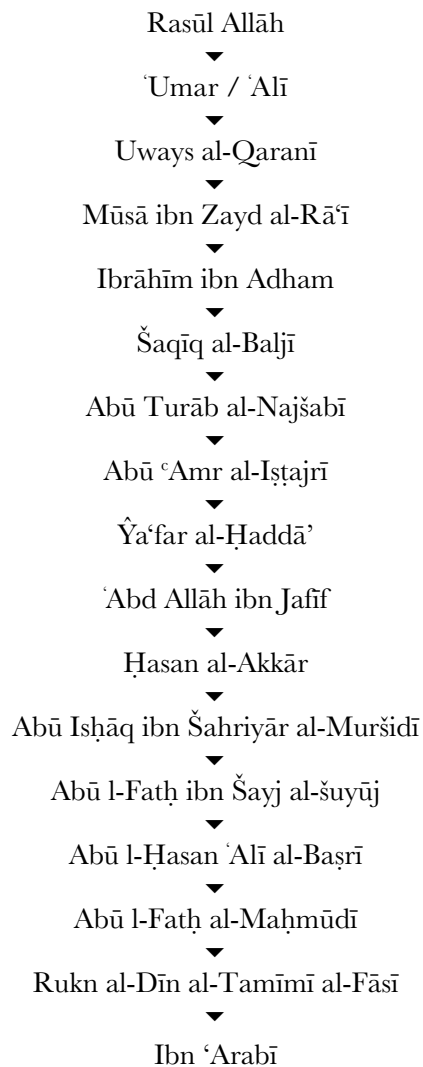
66 Famoso sufí cuya biografía encabeza generalmente los *Ṭabaqāt*; era hijo de reyes y abandonó todo por la vía (m. 161 H./782)

Las silsilas de Ibn ‘Arabī

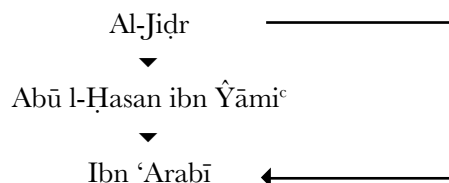
[La investidura qadirī]



[La investidura uwaysī]



[La investidura jaḍirī]





[LA INVESTIDURA JAḌIRĪ]

Y asimismo te invisto con la *jirqa* que recibí de manos de Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Abd Allāh ibn Ŷāmi‘ en su jardín de al-Miqlā‘ en las afueras de Mosul en el año 601 (1205), quien la recibió de manos de al-Jiḍr -¡con él sea la paz!-, a quien acompañó recibiendo de él educación espiritual. Ibn Ŷāmi‘ me invistió con ella en el mismo lugar en que él fue investido, y exactamente de la misma forma, sin agregar ni quitar nada⁶⁷.

[LA INVESTIDURA JAḌIRĪ DIRECTA]

Asimismo yo también fui compañero del Jiḍr -¡con él sea la paz de Dios!-, me eduqué con él, y tomé de él un precepto que me transmitió verbalmente: el sometimiento a los pronunciamientos de los maestros - textualmente (*naṣṣan*), de su boca a mi boca-, aparte de otros temas de las ciencias [espirituales]. Incluso he presenciado tres milagros suyos: lo vi caminar sobre las aguas, ‘enrollar’ la tierra y rezar sobre el aire⁶⁸.

[EPÍLOGO]

Todos estos maestros me han autorizado a invertir con esta *jirqa* a quien quiera. Y así la he transmitido a hombres y mujeres, a pequeños y grandes, al vulgo y a la élite.

En cuanto a ti, ¡oh noble *sayyid!*, inviste también con ella a quien quieras de los creyentes, con las condiciones mencionadas, sean hombres o mujeres, pequeños o grandes, y con la cadena de transmisión (*sanad*) citada.

Entre nuestras reglas sobre esta *jirqa* y este arte mencionaré algunas -¡si Dios quiere!-, como éstas:

Víste[la], y ¡qué buen vestido del hombre es su piedad!⁶⁹
la más firme religión y firmeza en el mundo, su mayor fortaleza.

67 La anécdota de esta investidura y de Ibn Ŷāmi‘ puede verse en *Los sufis de Andalucía, cit.*, pp. 233/4.

68 Esto alude a distintos encuentros con el Jiḍr que narra en sus obras. “Enrollar la tierra” es un carisma usual en la gente del camino, que consiste en recorrer grandes distancias dando sólo algunos pasos.

⋮

No teme verdaderamente a Dios sino el dotado de visión,
enderezado y elegido, Dios lo ha distinguido.

Interrumpe la noche glorificando (*tasbīḥ*) ante
su Señor (*mawlā*), con el llanto nocturno de sus ojos.

Y dice: ‘¡Señor mío! ¡Meta de mi esperanza!,
el pequeño siervo no tiene más misericordioso que su Señor’.

¡Dios es más Noble que esto! A Su Naturaleza
y Su Cualidad, he aquí que Le invocan y Él responde.

Si no fuera por Él no reiría una tierra por sus flores,
ni llorarían sus nubes si por Él no fuera.

Dios ha preferido [su existencia] y la completó,
disponiéndola equitativa y armoniosamente.

‘¡Oh Esencia de la religión, Tú eres la religión toda ella,
Ajarafé y bocas se perfuman con Tu recuerdo (*dikr*)!’

No es condición para vestir esta *jirqa* y este discipulado (*suhba*) hacerlo de una sola persona. Nadie ha puesto esta condición. Más aún, alguno de ellos ha afirmado: “Quien quiera ver a trescientos hombres en uno sólo que me mire a mí, pues he acompañado a trescientos maestros tomando de cada uno una manera de ser (*juluq*)”. Y mira en la *Risāla* de al-Qušayrī lo que él menciona sobre ellos, no cita allí a ningún hombre que no diga “acompañé a fulano y a mengano”.

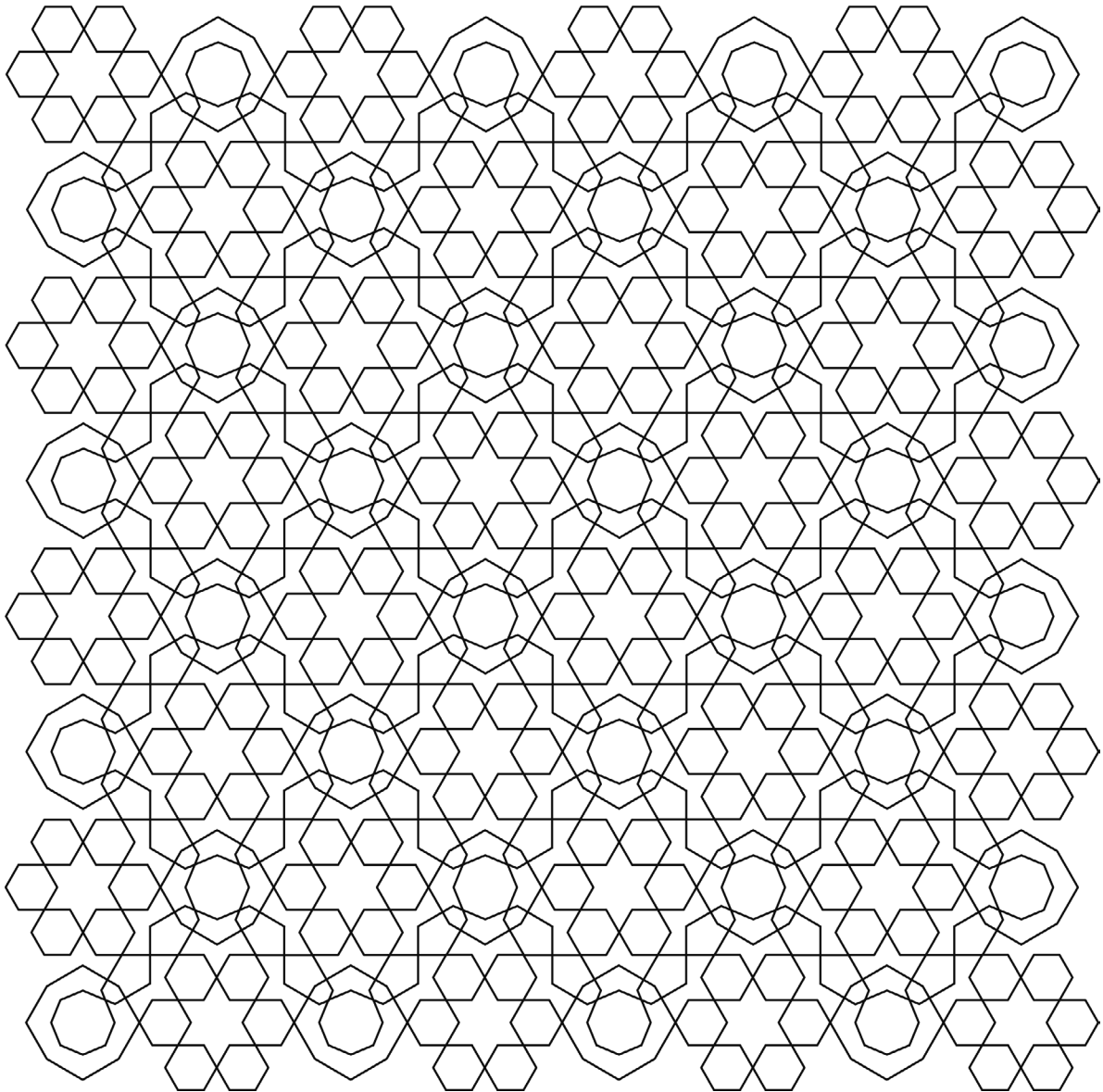
La *jirqa* no es sino acompañamiento (*suhba*) y educación espiritual (*adab*) y esto es algo sin restricciones. No obstante ha surgido un grupo de ignorantes sin conocimiento alguno que imaginan que al hombre no le está permitido vestir [la *jirqa*] sino de una única persona, pero jamás nadie de la gente ha afirmado esto. ¡Dios exaltado es quien da el triunfo, y no hay otro Señor que Él!

69 Este poema (salvo la primera estrofa) figura en el *Dīwān Ibn 'Arabī*, Beirut, 2002, pp. 53-54, iniciando una sucesión de 26 poesías dedicadas a la investidura espiritual, en general y de diversos discípulos, notablemente la mayoría mujeres (cfr. *Ibíd.*, pp. 54-60)

.....

DEVELACIÓN (*KAŠF*) Y DESPRENDIMIENTO (*TAĞRĪD*): LA FUNCIÓN EDUCATIVA DEL MAESTRO (*ŠAYĤ*) EN EL PROCESO DE REALIZACIÓN ESPIRITUAL SUFÍ¹

Gregory Vandamme - FNRS/UCLouvain, Bélgica



.....

¹ Quiero agradecer a mi querida esposa Baya, que tradujo este artículo del francés, y también a Armando Montoya por su importante revisión y corrección de la traducción.

⋮

Abstract: Este artículo propone redefinir la noción sufi del maestro espiritual (*šayḥ*) en el contexto moderno contemporáneo, considerándolo como un “dispositivo” más que como un individuo. Esta perspectiva nos permite situar en el centro de la realidad del maestro los objetivos de develación (*kašf*) y desprendimiento (*tağrīd*) que son centrales en el camino espiritual sufi. Por lo tanto, es particularmente relevante redefinir la función educativa del maestro en la diversidad de las configuraciones contemporáneas, reformulando los propósitos de su función y los principales desafíos de la educación espiritual de forma adaptable a todas las situaciones particulares.

Palabras clave: sufismo, maestro, pedagogía, Ibn Arabi.

¿Qué es un *šayḥ*? Una infinidad de maestros sufíes han respondido a esta pregunta de una diversidad de maneras, cada uno según su propio enfoque y contexto. Hoy en día, cuando la mayoría de las organizaciones de iniciación sufi se encuentran enmarcadas en un contexto globalizado, intentando cada una de ellas - y según sus propias exigencias - mantener el contacto con comunidades cada vez más grandes, difundidas y variadas, la cuestión de la pedagogía espiritual y de sus medios resulta más crucial que nunca. En estas condiciones, no es ciertamente superfluo proponer una definición de lo que cualitativamente representa el *šayḥ* considerando la realidad actual de las vías iniciáticas, particularmente si tenemos en cuenta la cantidad y variedad de organizaciones inmersas en situaciones cada vez más complejas.

Considerar al maestro como un “dispositivo” global, y no meramente como un individuo, parece revelar importantes sutilezas. La extensión de la función iniciática y educativa más allá de la personalidad del *šayḥ* nos permite de hecho abordar las finalidades de la educación espiritual a través de un prisma que hace converger todos los elementos de este “dispositivo” hacia una finalidad única: la realización espiritual del caminante, “aspirante” o discípulo (*murīd*).

Sin embargo, esta realización no debe entenderse como un modo de realizar potencialidades individuales, de “ser más” o de convertirse en un “ser humano más apto”, como proponen la espiritualidad New-Age o el Trans-humanismo. Por el contrario, parece que, en las enseñanzas de los maestros del sufismo, y de Ibn ‘Arabī (m. 1240) en particular, el camino espiritual es en realidad un proceso de desprendimiento que implica un “despojarse de sí”, un modo de “ser menos” para poder descubrir la potencialidad universal que reside en cada uno.

Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī (m. 1310) declara así en sus *Hikam*: “Lo real (*al-ḥaqq*) no está velado, pero en realidad tú estás velado y no lo ves” y “Lo que te vela de Dios es el exceso de su cercanía”¹. Ibn ‘Aǧība (m. 1809) define en este sentido el viaje por el “camino” sufi (*tarīqa*) como “depurar las conciencias para prepararlas a recibir las luces de las realidades”². Por ello, el *ṣayḥ* que guía al aspirante (*murīd*) por este camino no es alguien que tenga “algo más”, sino alguien que en realidad tiene “muchas cosas menos”. El dispositivo iniciático y educativo que va a desplegarse a su alrededor no tiene por objeto más que la realización de ese desprendimiento.

Este dispositivo, así establecido por las organizaciones de iniciación sufíes, se basa esencialmente en una aplicación directa de la *ṣahāda*, el “testimonio” o la “profesión de fe” fundamental del islam: *Lā ilāha illa Allāh, Muḥammad rasūl Allāh*, “No hay divinidad sino Dios y Muḥammad es el Mensajero de Dios”. En efecto, se constata que el primer testimonio de la *ṣahāda* se refiere al despojamiento de toda falsa creencia, de toda adhesión ilusoria a las realidades contingentes que nos velan de Dios. Él, que es lo único “Real” (*al-ḥaqq*), “El que está más allá de lo que ellos describen” (Corán 37:180) y, a su vez, Él que es “el Aparente” (*al-zāhir*) y “el Oculto” (*al-bāṭin*).

En otras palabras, para encontrar a Dios, debemos descubrir lo que hay por debajo y por encima de nuestra ilusoria experiencia de la realidad. Debemos dejar que lo Real “sea” sin limitarlo. En cuanto la segunda profesión de fe, testimonia que Muḥammad es portador del mensaje fundamental de aquella Realidad, comenzando por la *ṣahāda* misma, que recuerda al ser humano la naturaleza de lo Real y su condición ilusoria. El Profeta es, por tanto, la “cuerda” (Corán 3:103) que nos conecta con lo Real, o el “hermoso modelo” (Corán 33:21) a seguir para conformarse a Él. El vínculo entre la naturaleza de lo Real, el Mensaje y el Mensajero se expresa mediante esa cualidad de “inmensidad” que comparten: Dios es “lo Inmenso” (*Allāhu l-‘aẓīm*), y negar esta inmensidad conduce a los sufrimientos infernales (Corán 69:33); el mensaje es “el inmenso Corán” (*al-qur’ān al-‘aẓīm*) dado al Profeta (Corán 15:87); y él mismo es “de inmensa naturaleza” (*‘alā ḥuluq ‘aẓīm* — Corán 68:4). Esta inconmensurabilidad de lo Real, a la que se trata de despertar con el reconocimiento de su Mensajero y la comprensión de su Mensaje es, por lo tanto, lo que caracteriza a la Liberación (*fawz*) alcanzada en el más allá: “Esta es la inmensa liberación” (*al-fawz al-‘aẓīm* — Corán 37:60).

1 Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Hikam* en *Ibn ‘Aṭā’ Allāh et la naissance de la confrérie shadhilite* (edición crítica y traducción de P. Nwiya), Beirut, Dar el-Machreq, 2007, n° 30 y n° 155, pp. 100 y 150.

2 Aḥmad ibn ‘Aǧība, *Mi‘rāj al-tashawwuf ilā ḥaqā’iq al-taṣawwuf* (ed. M. F. Aresmouk y M. A. Fitzgerald. Louisville), Fons Vitae, 2011, pp. 45-46, s.v. “al-Sharī‘a wa-l-ṭarīqa wa-l-ḥaqīqa”.

Por lo tanto, se entiende que el *šayḥ* es ante todo el transmisor de las modalidades muhammadíes que permiten acoger esta inmensidad. Esto es así porque ha realizado el desprendimiento que exige la *šahāda*, siguiendo los pasos del modelo profético, llegando a ser pues un recipiente de una capacidad inconmensurable, capaz de recibir la inmensidad de lo Real. Esta ocultación de las contingencias personales detrás del velo de la inmensidad puede encontrarse, por otra parte, en la etimología misma de la palabra “*šayḥ*”, ya que ésta designa, según los lexicógrafos árabes, a “aquél cuyo cabello se ha emblanquecido”³. Una definición que no deja de evocar un cierto “desvanecimiento” en tanto que desaparición de lo contingente.

Es sin duda lo que llevó a Ibn ‘Arabī a afirmar: “Es por Dios que conocemos a los maestros y no por los maestros que conocemos a Dios”⁴. En otras palabras, para poder conocer al *šayḥ*, primero es necesario comprender que no se puede alcanzar a Dios más que despojándonos de todo lo que limita Su inconmensurabilidad. Por lo tanto, reconocemos la cualidad del *šayḥ* en el criterio de su “desvanecimiento”, dejando que la inmensidad de la realidad de Muḥammad (*ḥaqīqa muḥammadiyya*) brille a través de su persona, y estaríamos equivocados al buscar conocer esta realidad inconmensurable a través de las particularidades del *šayḥ*, en lugar de a través de la universalidad que se manifiesta en él y por él.

Desde esta perspectiva, comprendemos mejor la naturaleza de lo que se transmite a través de la cadena iniciática (*silsila*) que conecta al Profeta con el *šayḥ* y, a través de él, con el aspirante: un proceso que exige despojarse de los condicionamientos individuales, permitiendo contemplar lo Real, por debajo y más allá de las limitaciones inherentes a cada punto de vista particular. Es pues una apertura a lo más radicalmente común y universal de todo ser humano (y a cada elemento del cosmos): el “secreto” (*sirr*) de la Presencia divina. Según la definición dada por Ibn ‘Ağība, este secreto de hecho designa “lo oculto que no se puede captar”, es decir, que permanece inconmensurable. Este nombre de “secreto” -añade- fue dado por los sufíes a la realidad de “los espíritus después de su purificación (*al-arwāḥ ba‘da l-tasfiya*), para expresar el hecho de que, una vez purificados, regresan a su origen que es una parte del eterno secreto de la Omnipotencia (*ğabarūt*)”⁵. Entendemos, por lo tanto, que este secreto divino del que el *šayḥ* es depositario y transmisor no es “algo más”, sino que designa lo que se muestra en él y a través de él, gracias a su desapego de las realidades contingentes y a la atención vigilante que presta a la Presencia divina.

Dado que la preservación y transmisión de este secreto es la función principal del *šayḥ*, todo el dispositivo que se desplegará a su alrededor puede considerarse como una extensión de esta función y, por lo tanto, del propio maestro. El camino del que el *šayḥ* es garante y por

3 Ibn Manzūr, *Lisān al-‘arab*, III, 31, v. “Š-Y-Ḥ”.

4 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, Beirut, Dār al-Fikr, s.d., II, 366.

5 Ibn ‘Ağība, *Mi‘rāj*, pp. 47-48, s.v. “al-Anwār wa-l-asrār”.

el que guía a los que están vinculados a él no lo encontramos en el plano exterior, sino que consiste en converger hacia ese secreto íntimo que reside en su interior. El camino es el *ṣayḥ* y el *ṣayḥ* es el camino. Y dado que el *ṣayḥ* no es “nada más” que el secreto de la Divina Presencia, el camino es el secreto y el secreto es el camino.

Así, cada elemento del dispositivo iniciático es a su vez sólo un reflejo del *ṣayḥ*, un aspecto particular de este secreto que literalmente es una cuestión por “descubrir”. Todo el dispositivo está orientado por y hacia el secreto del *ṣayḥ*. Es decir, todo el camino consiste en la “orientación” (*tawaḡḡuh*) de los diferentes elementos que lo componen: individuos, rituales, símbolos, tareas, pruebas, momentos... Tomados por separado, cada uno de los elementos del dispositivo se convierte en un velo que cubre y delimita la inmensidad del secreto; orientados, se convierten en tantas puertas hacia este secreto, actuando cada una como un medio para el desprendimiento específico de un condicionamiento particular. El propio *ṣayḥ*, cuando no es considerado desde esta orientación y en la perspectiva de este dispositivo de desprendimiento, puede además ser velado por una construcción fantasmal del aspirante, que le impide captar el verdadero sentido del camino. Por eso es necesario que el aspirante se despoje de todas las ideas preconcebidas sobre el camino y el *ṣayḥ* para poder beneficiarse de su enseñanza. La literatura sufi también está repleta de relatos de cómo comienza la educación espiritual del aspirante, a menudo de una manera muy desconcertante, con la eliminación de todas las expectativas y proyecciones hacia el *ṣayḥ*.

Como muchos otros antes y después de él, Ibn ‘Arabī describe repetidamente cómo considerar la función del *ṣayḥ*. En sus consejos al aspirante, texto con el que concluye su *Kitāb al-tadbīrāt al-ilāhiyya* (*El libro del gobierno divino*), comienza recordando que “lo primero que se necesita antes que nada es buscar un maestro (*ustād*) que te haga ver las faltas de tu alma (*ḥayūb nafsī-k*), aunque debas ir a los lugares más lejanos para encontrarlo”, y que el aspirante debe ponerse “entre sus manos como un muerto en las manos del que lo lava”⁶. A esto le sigue una serie de instrucciones muy específicas sobre el comportamiento correcto a adoptar para beneficiarse de la educación espiritual del *ṣayḥ*, así como acerca de las prácticas individuales que deben llevarse a cabo al prepararse para reunirse con él. Es el tema del capítulo 53 de *Futūḥāt makkīyya*, dedicado al “conocimiento de los actos que incumben al discípulo antes de encontrar a un *ṣayḥ*”, que según Ibn ‘Arabī son nueve: el cumplimiento externo del ayuno (*ḡūʿ*), la vigilia (*sahar*), el silencio (*samt*) y la soledad (*uzla*), junto a la observancia interna de la sinceridad (*sidq*), confiando en la entrega en Dios (*tawakkul*), la paciencia (*sabr*), la determinación (*‘azīma*) y la certeza (*yaqīn*)⁷. Evidentemente, estos esfuerzos externos e internos se refieren a la necesidad de romper con los hábitos y condicionamientos individuales. Estas

6 Ibn ‘Arabī, *al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya* (ed. A. I. al-Kayyālī), Beirut, DKI, 2003, pp. 110-113.

7 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt makkīyya*, I, 277.

prácticas permiten así preparar al aspirante para la reunión con el šayḥ, asegurándose de que no condicione la recepción de su enseñanza por las proyecciones de sus expectativas o de sus ideas preconcebidas en lo concerniente al šayḥ y la educación espiritual.

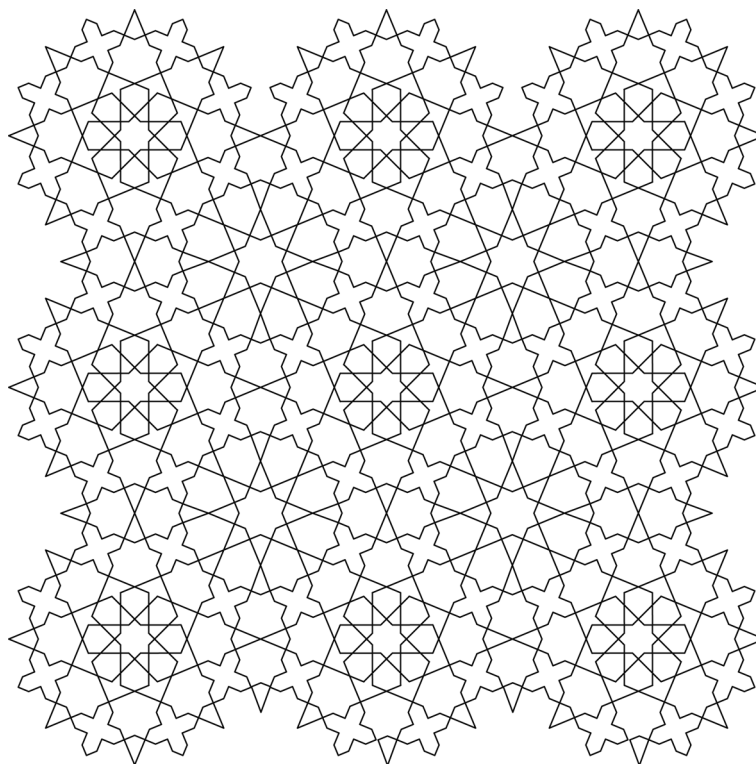
Por tanto, se podría decir que la relación entre el aspirante y el maestro es de naturaleza “correlativa”. El primero debe, en efecto, esforzarse por convertirse en “activamente pasivo” para beneficiarse de la educación espiritual del segundo, que es él mismo “pasivamente activo”, en la medida en que no es él quien actúa sobre el discípulo, sino el secreto de la presencia divina a través de él. Por tanto, el aspirante debe concentrar todo su esfuerzo en la orientación y la receptividad, de modo que el proceso que conduce a despojarse de los condicionamientos pueda emanar de la presencia del šayḥ. La capacidad transformadora del dispositivo es, por tanto, proporcional a la capacidad que tenga el aspirante para permitir esa transformación, y es precisamente cuando realiza a la perfección su papel “activamente pasivo” cuando puede tener lugar la verdadera transmutación de la educación espiritual. Entonces logrará recibir la inmensidad del secreto espiritual al que lo conduce el šayḥ.

Pero el esfuerzo que debe hacer el aspirante para asegurar la efectividad del dispositivo no se limita a la preparación del encuentro, ni mucho menos. Por el contrario, se vuelve más necesario a medida que frecuenta al šayḥ y convive con los diferentes elementos de su dispositivo, ya que el aspirante corre el riesgo de desarrollar, con el tiempo y la repetición de su frecuentación, hábitos que serán la fuente de nuevos condicionamientos. Por lo tanto, es crucial que el aspirante devuelva cada elemento del dispositivo a la inmensidad incondicional del secreto, a fin de protegerse contra sus propias limitaciones y no obstaculizar el proceso de transformación espiritual que emana de él. En otras palabras, debe dejar imperativamente que actúe el secreto, a través del šayḥ y todos los elementos del dispositivo, sin buscar “controlarlo” por sus propias acciones o por las limitaciones de sus concepciones.

En el corazón de este dispositivo, la persona misma del maestro es ciertamente el elemento que debe preservarse como una prioridad por encima de cualquier apreciación personal. En efecto, el aspirante debe siempre asegurarse de contemplar la figura del šayḥ como el motor inmóvil de su viaje por la vía, siendo el centro de gravedad de todos sus elementos y un misterio desconocido de la ecuación en torno a la cual se desarrolla todo el proceso. Esta condición es esencial para que la influencia del secreto espiritual pueda operar desde el šayḥ, siendo él el punto focal hacia el que tienden todos los elementos del dispositivo, actuando, de ese modo, como un prisma que muestra al aspirante su propio ángulo muerto, situándolo dentro de la multitud de rayos que convergen hacia él. Él es quien no ocupa el lugar de nadie, sino que por el contrario pone en evidencia el lugar y la realidad de cada uno. Por lo tanto, la toma en cuenta de esta pluralidad de relaciones con el šayḥ es de capital importancia para el aspirante, ya que permite preservar la inmensidad del secreto que se

muestra a través de su presencia, garantizando a su vez la especificidad de cada momento y cada enfoque personal, pues cada uno de ellos resulta incomparable. Al situarse en relación con el prisma del *ṣayḥ*, el aspirante descubre la multitud de aspectos a través de los cuales se muestra la inmensidad del secreto espiritual, y así enfrenta directamente las limitaciones de su punto de vista personal. Este acercamiento caleidoscópico al camino aparece entonces como la expresión por excelencia del principio de unidad, único principio capaz de disipar la homogeneidad ilusoria de la perspectiva individual. La relación horizontal con el *ṣayḥ* es, pues, lo que permite el vínculo vertical con la trascendencia de lo Real.

Acercarse al *ṣayḥ* como un dispositivo hace posible volver a poner de manifiesto la centralidad de la revelación, reformulando los propósitos de su función y los principales desafíos de la educación espiritual de una manera que resulte adaptable a todas las situaciones particulares. Es, en cierto modo, hacer justicia a las palabras de Ibn ‘Aṭā’ Allāh quien, en su obra *Latā’if al-minan*, nos dice: “Tu maestro no es el que te lleva a la puerta [de Dios], sino el que levanta el velo entre Él y tú”⁸.

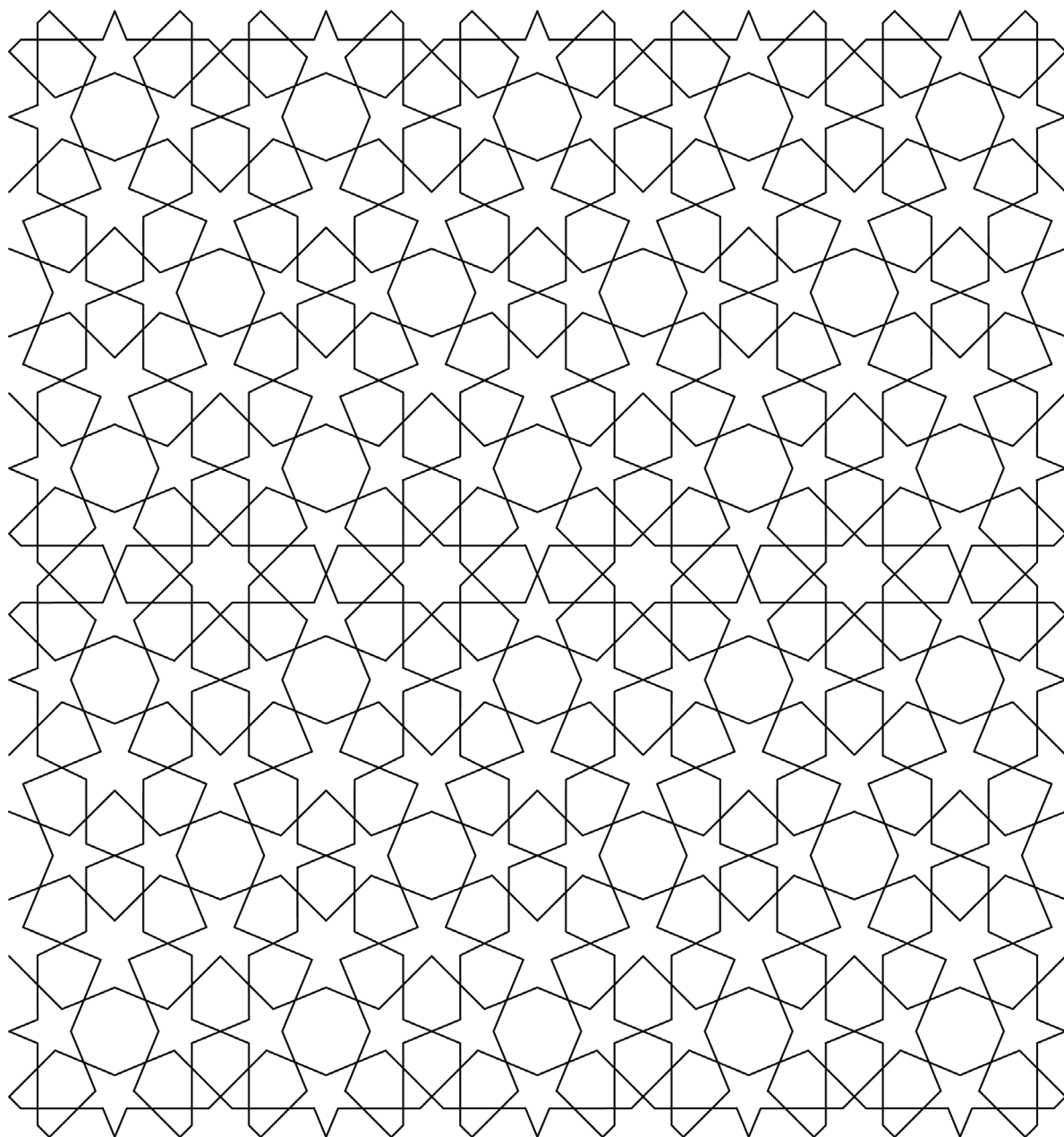


⁸ Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Latā’if al-minan* (ed. A. H. Maḥmūd), El Cairo, Dār al-Ma’ārif, 2002, p. 204.

⋮

IBN 'ARABĪ - CAPITOLO 2 DI AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA: I GRADI DELLE LETTERE E DELLE VOCALI NEL MONDO

Introduzione, traduzione e note di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

Il capitolo sulle lettere dell'alfabeto arabo, di cui presentiamo la prima traduzione in lingua italiana, fa parte dei capitoli lunghi delle *al-Futūḥāt al-makkiyya* di Muḥyiddīn ibn 'Arabī⁽¹⁾, e questo indica non solo l'importanza del tema, ma anche la sua vastità, tanto più che mentre redigeva questo capitolo aveva iniziato a scrivere un'opera intitolata *Kitāb al-mabādī wa-l-gāyāt* in cui intendeva spiegare ancora più estesamente gli argomenti trattati solo in modo succinto nel capitolo⁽²⁾.

A mia conoscenza la prima menzione in lingua occidentale di questo capitolo si trova in uno studio di Miguel Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi III - Caracteres generales de su sistema*, pubblicato nel Boletín de la Real Academia de la Historia, T. LXXXVIII, Madrid, 1926, ove a pag. 586-588 ne riassume i contenuti, parlando però di “desenfrenado esoterismo de da cabala de Abenarabi”⁽³⁾.

Nello stesso anno venne pubblicata a Parigi, presso l'editore Paul Geuthner, la traduzione dal turco di un'opera di Mehemmed Ali Aini, col titolo *La quintessence de la philosophie de Ibn-i-Arabī*⁽⁴⁾; nel secondo capitolo, intitolato *Du Mystère des Lettres* [pag. 31-39] riporta in una nota la traduzione dell'*incipit* della seconda parte della prima sezione del testo di Ibn 'Arabī [I 58.12]⁽⁵⁾ e riassume così la sua dottrina: “L'Univers est un immense livre; les caractères de ce livre sont tous écrits, en principe, de la même encre et transcrits à la Table éternelle par la plume

1 Per il numero delle pagine esso occupa il tredicesimo posto tra i 560 capitoli dell'opera, dopo i capitoli 69, 73, 558, 559, 560, 72, 198, 71, 68, 70, 369 e 178. Questi tredici capitoli, tutti con un numero di pagine superiore a 40 nell'edizione in quattro volumi del Cairo, rappresentano solo il 2,3% dei capitoli ma coprono il 42% del testo. Tra questi figurano i capitoli 68-72, dedicati rispettivamente alla purificazione rituale, alla *ṣalāt*, alla *zakāt*, al digiuno ed al pellegrinaggio, il capitolo 198, dedicato al Soffio divino, ai Nomi divini ed anche alle lettere, ed il capitolo 558, interamente dedicato ai Nomi divini: tutto ciò mostra la rilevanza che hanno i riti dell'Islām ed i Nomi divini nell'opera di Ibn 'Arabī.

2 Quest'opera è menzionata 9 volte nel capitolo, ma non sono noti manoscritti di essa.

3 Il primo autore che accennò all'importanza delle lettere nell'opera di Ibn 'Arabī fu probabilmente il suo maestro Julián Ribera, che in uno studio intitolato “Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio”, pubblicato in *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Vol. II, Madrid 1899, a pag. 208 riprodusse anche una tabella della ripartizione delle lettere in base alle quattro qualità naturali, caldo, freddo, secco e umido, tratta dal capitolo 26 delle *Futūḥāt*.

4 Il titolo originale dell'opera era “*Perché amo Ibn 'Arabī*”, che esprime apparentemente un'attitudine un po' diversa da quella di Asín Palacios. Il titolo francese è ripreso dalla conclusione del capitolo sulle lettere, la cui frase iniziale recita: “Dans les livres de notre saint Cheikh, ce qui nous gêne et nous rend sceptiques, ce sont ses opinions mystiques sur les lettres”.

5 Qui, come nel testo e nelle note della traduzione, i riferimenti alle *Futūḥāt* indicano il volume, la pagina e la riga dell'edizione del Cairo del 1910, più volte ristampata.

⋮

divine; entre ces lettres n'existe aucune différence, tous sont transcrits simultanément et indivisibles; c'est pourquoi les phénomènes essentiels divins cachés dans le «secret des secrets» prirent le nom de «lettres transcendantes». Et ces mêmes lettres transcendantes, c'est-à-dire pour parler sans mystère, toi, moi, nous tous, en un mot toutes les créatures, après avoir été condensées virtuellement dans l'omniscience divine, sont, par le souffle divin, descendues aux lignes inférieures, et ont composé et formé l'Univers», pur affermando testualmente di non capire nulla di questa dottrina.

La prima traduzione significativa del capitolo 2 delle *Futūḥāt* si deve a Denis Gril, che nel volume collettivo *Les Illuminations de La Mecque*, edito a Parigi da Sindbad nel 1988, ne pubblicò ampi estratti, che coprono il 30% del testo, accompagnati da un'approfondita analisi dell'intero capitolo, un ampio excursus sulla “scienza delle lettere” prima e dopo Ibn 'Arabī e da copiose note ⁽⁶⁾. Poiché presumo che la maggior parte dei lettori di questa mia introduzione abbiano una copia di questo volume e non potendo competere con il Prof. Denis Gril nella conoscenza di questo argomento non posso fare di meglio che rimandare il lettore al suo studio.

Nel 2011 Carmela Crescenti pubblicò presso le Éditions universitaires européennes la sua tesi di dottorato, con il titolo *Ilm al-hurūf – Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn 'Arabī*. In quest'opera di 453 pagine, certamente la più estesa finora sull'argomento, nelle pag. 80-221 si trova una traduzione commentata delle sezioni del capitolo 2 delle *Futūḥāt* dedicate alle singole lettere dell'alfabeto arabo [I 65.19 a 75.21], una sola delle quali era stata tradotta da Denis Gril nel suo studio ⁽⁷⁾

Nel 2013 Mohamed Haj Yousef pubblicò in inglese, in formato di e-book ⁽⁸⁾, la bozza della sua traduzione annotata del primo dei 37 tomi del manoscritto olografo delle *Futūḥāt*, basandosi sull'edizione di Osman Yahya. Ogni tomo di questo manoscritto è suddiviso in parti (*ḡuz'*) ed il capitolo 2 copre gli ultimi quattro *ḡuz'* (IV-VII) del primo tomo e la maggior parte del primo *ḡuz'* (VIII) del tomo successivo. La traduzione di Mohamed Haj Yousef manca quindi della seconda e terza sezione del capitolo, dedicate rispettivamente alle vocali ed alla scienza, al sapiente ed al saputo ⁽⁹⁾.

6 Questo studio, intitolato *La science des lettres*, costituisce la sezione VIII del libro [pag. 385-487 del testo e pag. 608-632 delle note] e per le sue dimensioni potrebbe essere un volume a sé stante.

7 Oltre all'introduzione, corredata da numerose tabelle, l'opera contiene a pag. 251-428 una traduzione fino allora inedita del cap. 60, dedicato alla conoscenza degli elementi (*anāṣir*) e di gran parte del cap. 198, dedicato al Soffio (*nafas*) divino.

8 Nel 2017 venne pubblicata dall'autore stesso la versione cartacea definitiva, da me non consultata.

9 La pubblicazione del secondo tomo, che include la restante parte del cap. 2, è prevista per il 2022.

Infine nel 2016 Eric Winkel pubblicò tramite Amazon la prima versione [pre-print] della sua traduzione dei primi sedici tomi del manoscritto olografo delle *Futūḥāt*, basandosi sull'edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, seguita nel 2017 dalla traduzione di altri due tomi, e nel 2018 dalla versione definitiva della traduzione dei primi due tomi presso l'editore Pir Press di New York con il titolo *The openings revealed in Makkah, Books 1 & 2*.

Quest'opera monumentale contiene quindi la prima traduzione in inglese di tutto il capitolo 2, con annotazioni inserite nel corpo del testo o ai suoi margini e con alcune tabelle esplicative.

La prima versione della mia traduzione risale al 2011 ed era basata esclusivamente sui primi due volumi dell'edizione di Osman Yahya, pubblicati al Cairo nel 1972. Avendo recentemente condiviso con Pablo Beneito questo testo egli mi ha caldamente invitato a considerare una sua eventuale pubblicazione nella rivista *El Azufre Rojo*, da lui curata, e ciò mi ha indotto a rivedere il lavoro svolto dieci anni prima, basandomi anche su ulteriori fonti, quali la prima edizione di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, accompagnata dalle correzioni previste per la seconda edizione pubblicata al Cairo nel 2013, gentilmente fornitemi dall'autore, ed alcuni manoscritti. Ma tutto ciò richiede alcuni chiarimenti per un lettore che sia poco edotto sulle vicende del testo arabo delle *Futūḥāt*.

Ibn 'Arabī scrisse di suo pugno due manoscritti di questo testo, il primo iniziato alla Mecca nell'anno 599 dall'Egira e completato a Damasco nell'anno 629 ⁽¹⁰⁾, il secondo iniziato a Damasco nell'anno 632 e completato nel 636 ⁽¹¹⁾; mentre quest'ultimo esiste tuttora quasi integralmente ⁽¹²⁾ ed è oggi conservato nel fondo Evqaf Müzesi del Türk Islam Müzesi di Istanbul, il primo manoscritto, che era composto da 20 volumi (*muğalladāt*) ⁽¹³⁾, è andato perduto.

10 La data di inizio non è precisata nel testo ma si deduce dal fatto che Ibn 'Arabī partì da Tunisi per la Mecca nell'anno 598 [Cap. 4 (I 98.27 e 29)] e che la maggior parte dei riferimenti al suo primo viaggio alla Mecca sono riferiti all'anno 599. La data di completamento è invece documentata da un certificato di ascolto (*samā'*) di una copia della prima redazione del capitolo 560 autenticato dall'autore verso la fine dell'anno 633 nel manoscritto Yusuf Aga 5463.

11 La data del completamento dell'opera è riportata dall'autore nel manoscritto stesso, mentre l'anno di inizio non è documentato. I primi certificati di ascolto riportati nel manoscritto datano del terzo mese dell'anno 633, per cui si suppone che la stesura fosse iniziata l'anno prima.

12 Dei 37 libri (*asfār*) che lo compongono è andato perso il nono ed alcune pagine sparse degli altri volumi.

13 Tale precisazione è riportata di suo pugno da Ibn 'Arabī nell'elenco delle opere studiate da Ṣadr-uddīn al-Qūnawī, allora appena ventenne, insieme all'autore. Su questo testo si può consultare lo studio di Gerald Elmore "*Sadr al-Dīn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī*" pubblicato nel *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, No. 3 (July 1997), pp. 161-181, in particolare le pagine 166 e 175.

I due testi non erano del tutto identici, poiché Ibn ‘Arabī stesso alla fine del secondo manoscritto (*nusha*) precisò che esso conteneva delle aggiunte (*zīyādāt*) rispetto al primo e d’altra parte nel capitolo 72 [I 732.5] affermò di aver trattato più ampiamente un certo argomento nel primo manoscritto, per cui ciascuno dei due manoscritti aveva qualcosa in più e qualcosa in meno rispetto all’altro. Ma a parte il punto segnalato nel capitolo 72 Ibn ‘Arabī non precisò nel suo manoscritto né le aggiunte, né le parti tralasciate.

Un’altra differenza tra i due manoscritti riguarda la loro stesura: il primo fu redatto senza un prototipo scritto da mano umana ⁽¹⁴⁾, a differenza del secondo, ed è molto verosimile che nel redigere quest’ultimo Ibn ‘Arabī abbia usato come riferimento il primo, aggiungendo e tralasciando alcune parti. Ciò spiegherebbe l’espressione “completato il confronto (*muqābala*) in presenza dell’autore” che ricorre in margine al testo nel XXX libro del secondo manoscritto [f. 125a], poiché il termine arabo tradotto come “confronto” è quello usato dai copisti, dopo aver trascritto un testo, per indicare che la copia è stata verificata con l’originale. E spiegherebbe anche il fatto che in una ventina dei libri che costituiscono il secondo manoscritto si trovino degli attestati, redatti ad Aleppo da Ṣadruddīn al-Qūnawī nei due anni successivi alla morte di Ibn ‘Arabī, in cui si afferma che in presenza di Ibn Sawdakīn i due manoscritti olografi sono stati confrontati e corretti l’uno con l’altro, talora con la precisazione che nel primo sono state inserite, per quanto possibile, le parti aggiunte nel secondo ⁽¹⁵⁾. A noi è noto solo il secondo manoscritto e le parti tralasciate del primo non risultano essere state trascritte, mentre ai margini, oltre ad alcune correzioni scritte di suo pugno da Ibn ‘Arabī, si trovano anche delle correzioni riportate da una mano diversa da quella dell’autore, frutto verosimilmente del confronto tra i due manoscritti. Non avendo più il primo manoscritto non possiamo sapere se vi siano state apportate correzioni oltre all’inserimento delle parti aggiunte nel secondo, né se Ibn ‘Arabī nel corso degli anni abbia apportato delle modifiche al suo testo, ma ciò che è certo è che il primo manoscritto è stato usato come testo per verificare il secondo.

14 Alla fine del capitolo 1 [I 51.28] il giovane (*fatā*) che Ibn ‘Arabī incontrò presso la Ka‘ba gli disse: “Alza ora i miei veli e leggi ciò che contengono le linee tracciate in me. Ciò che tu apprendi da me mettilo nel tuo libro e rivolgiti in esso a tutti coloro che ti sono cari”, ed Ibn ‘Arabī aggiunge: “Allora sollevai i suoi veli e osservai ciò che era iscritto in lui. La luce deposta in lui permise ai miei occhi di vedere la scienza nascosta che egli conteneva e nascondeva. La prima linea che lessi ed il primo segreto che conobbi è quanto menzionerò ora nel secondo capitolo”.

15 Questa precisazione si trova alla fine dei libri XXXII e XXXIII, rispettivamente a pag. 359 e 565 del XI volume dell’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb. È interessante notare che questi certificati di confronto iniziano proprio laddove cessano i certificati di ascolto collettivo in presenza dell’autore, cioè alla fine del XII libro, come se fosse implicito che i libri precedenti erano già stati confrontati con il primo manoscritto.

Del primo manoscritto esistono però le copie di alcuni dei 20 volumi che lo costituivano, in particolare il manoscritto Fatih 2576, che contiene il testo del X volume [capitoli 270-293] trascritto da Ibn Sawdakīn nell'anno 623 dall'Egira, quindi sei anni prima del completamento dell'opera, ed il manoscritto Yusuf Aga 5463, citato in una precedente nota, che contiene il testo del XX volume [cap. 560], per cui confrontando questi testi con il secondo manoscritto è possibile ancora oggi rendersi conto delle differenze ⁽¹⁶⁾, limitatamente a questi due volumi.

Nelle biblioteche che conservano manoscritti arabi, sia in Occidente che in Oriente, si trovano almeno un centinaio di copie delle *Futūḥāt* ed in mancanza del primo manoscritto è a una o più di queste che deve ricorrere l'editore quando le pagine del secondo manoscritto non sono originali o il testo è poco comprensibile. La difficoltà sta nel capire se il testo che si ha di fronte è una copia del primo o del secondo manoscritto olografo, o se è un ibrido delle due redazioni. La data del completamento dell'opera è certamente un elemento importante, ma non sempre è riportata; oltre al punto citato del cap. 72 vi sono altri 4 punti del testo che riportano o una data diversa nelle due redazioni, come nel cap. 351 [III 224.10], ove nella prima redazione si legge: “adesso siamo nell'anno 628” ⁽¹⁷⁾ mentre nel secondo manoscritto si legge “adesso siamo nell'anno 635”, oppure una data impossibile per la prima redazione poiché successiva all'anno 629 dall'Egira, come nei capitoli 121 [II 204.9], 295 [II 676.33] e 366 [III 339.19], ove sono riportati rispettivamente gli anni 633, 634 e 635. Un settimo elemento da considerare è la suddivisione dell'opera in libri o volumi, che nella prima redazione erano 20 e nella seconda 37, suddivisione che è esplicitamente riportata da Ibn 'Arabī nel secondo manoscritto e che in alcuni manoscritti basati sulla prima redazione è riportata in punti diversi dell'opera e si arresta comunque al XX volume. La coerenza di questi sette elementi in un manoscritto è necessaria per stabilire la sua provenienza da una delle due redazioni, ma non è sempre sufficiente a garantire la correttezza delle varianti rispetto al manoscritto olografo, soprattutto se non si tratta di frasi ma di singoli termini, poiché i copisti non sono sempre esenti dal commettere errori ⁽¹⁸⁾.

Fatte queste premesse vediamo come hanno risolto il problema i due editori che ho menzionato, cioè 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb e Osman Yahya, ricordando che il primo ha pubblicato

16 Va precisato che le differenze tra le due redazioni riguardano comunque solo una piccola percentuale del testo, che quindi nella sua maggioranza è costituito dal testo originale del primo manoscritto.

17 Tale differenza è riportata anche da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb a pag. 40 della sua introduzione al primo volume. Il fatto che il cap. 351 fosse stato redatto nell'anno 628 dall'Egira, cioè un anno prima del completamento dell'opera, e che i capitoli 270-293 fossero già scritti nell'anno 623 sembra indicare che nella redazione del primo manoscritto vi furono periodi di scarsa attività alternati a periodi di intensa attività, come gli anni 628 e 629, oppure che la stesura dei capitoli non seguì sempre il loro ordine sequenziale.

18 Ibn 'Arabī stesso ha apportato di suo pugno delle correzioni nei suoi manoscritti.

⋮

un'edizione completa delle *Futūḥāt*, mentre il secondo è riuscito a pubblicare solo i primi 14 volumi a causa della sua morte nel 1997⁽¹⁹⁾. Entrambi hanno usato il secondo manoscritto olografo e l'edizione del Cairo del 1910, basata sulla revisione della prima edizione del 1853 effettuata per volere dell'Emiro 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī da Muḥammad aṭ-Ṭanṭawī confrontandola con il manoscritto olografo allora conservato a Konya⁽²⁰⁾. Quanto alla copia della prima redazione la scelta dei due editori è stata diversa: 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha utilizzato il manoscritto Hekim Oglu 488-489, che raccoglie in due volumi tutto il testo delle *Futūḥāt*⁽²¹⁾, mentre Osman Yahya ha utilizzato il manoscritto Bayazid 3743-3746, in quattro volumi⁽²²⁾. Il primo manoscritto, copiato nell'anno 1074 dall'Egira, soddisfa quattro dei sette criteri prima menzionati, ma nei capitoli 121 e 295 riporta la data della seconda redazione e la suddivisione in libri o volumi è assente: si tratta quindi di un ibrido che contiene elementi di entrambe le redazioni.

Del secondo manoscritto, completato nell'anno 683 dall'Egira, dispongo solo di una copia digitale dei primi 235 fogli del primo volume, laddove si conclude il cap. 68, e del *colophon* del quarto che riporta come data di completamento dell'originale l'anno 629 dall'Egira, per cui ho potuto verificare direttamente solo uno degli indicatori di redazione, ed indirettamente, tramite le annotazioni di Osman Yahya, quelli dei capitoli 72 e 121, tutti coerenti con una copia della prima redazione.

A differenza di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb che solo raramente riporta nel testo e nelle note le varianti che si trovano nel manoscritto Hekim Oglu ritenendo che il secondo manoscritto olografo fosse il testo definitivo delle *Futūḥāt*, Osman Yahya, che invece voleva non solo stabilire il testo autentico (*ṣaḥīḥ*) delle *Futūḥāt* ma anche “stabilire il testo completo e definitivo (*itbāt an-naṣṣ al-kāmil wa n-nihā'ī*)” basandosi su entrambe le redazioni⁽²³⁾, oltre a inserire talora nel testo la versione del manoscritto Bayazid riporta nell'apparato critico tutte le varianti che ha riscontrato sia nel manoscritto Bayazid che nell'edizione del Cairo.

19 Su di lui si può consultare l'articolo di Bakri Aladdin pubblicato nel Bulletin d'études orientales, T. 50 (1998), pp. 15-18, dal titolo *In memoriam Osman Yahya (1919/1997)*.

20 A questo riguardo si può consultare la pag. 562 del IV volume dell'edizione del Cairo.

21 Questo manoscritto è conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul.

22 Questo manoscritto è conservato presso la Biblioteca Bayazid di Istanbul. Il testo riprodotto in questo manoscritto non è completo poiché manca la seconda metà del capitolo 69. Ringrazio Jane Clark, bibliotecaria della MIAS di Oxford, per avermi gentilmente trasmesso la copia digitale del primo volume del manoscritto.

23 Come riportato a pag. 20 dell'avvertimento (*tanbīḥ*) posto all'inizio del primo volume della sua edizione. Nella parte francese di questo volume tale avvertimento non è stato tradotto, come pure la prefazione di Ibrahim Madkour.

Le differenze presenti nel manoscritto non si limitano a singoli termini, ma includono anche intere frasi e talora delle omissioni, tra cui la più significativa è quella della seconda e terza professione di fede nell'introduzione ⁽²⁴⁾, il che ha indotto Osman Yahya ad affermare che queste parti erano state inserite successivamente alla prima redazione. Non avendo riscontrato nei manoscritti da lui esaminati altre copie che avessero tutte queste caratteristiche Osman Yahya affermò di aver trovato la copia del primo manoscritto olografo delle *Futūḥāt*.

In realtà il manoscritto Fatih 2745, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul e che contiene i primi 68 capitoli delle *Futūḥāt*, è praticamente identico alla corrispondente parte del manoscritto Bayazid 3743 differenziandosi da quest'ultimo per una minore vocalizzazione del testo, per alcune differenze nella vocalizzazione dei termini e nella coniugazione dei verbi, e soprattutto per la presenza di un *colophon* in cui il copista, senza identificarsi né riportare la data, afferma: “È finito il primo libro (*sifr*) con il completamento del terzo libro del manoscritto originale scritto di suo pugno dal nostro signore, il Maestro e l'autore, Allah sia soddisfatto di lui, e con il completamento di questo capitolo, e nel secondo volume seguirà il capitolo 69, dedicato ai segreti della *ṣalāt*”. Ciò significa che il manoscritto Fatih 2745 è la copia, o la copia di una copia, del primo manoscritto olografo, redatta probabilmente quando Ibn ‘Arabī era ancora vivente ⁽²⁵⁾, in quanto la menzione dei tre libri che contengono i primi 68 capitoli delle *Futūḥāt* corrisponde alla suddivisione dell'opera in 20 volumi e non in 37. Questa copia doveva contenere nella sua integralità 7 libri, come risulta dalle annotazioni a margine del *fihrist* di Ibn ‘Arabī ⁽²⁶⁾, annotazioni che si ritrovano anche nel manoscritto Bayazid 3743, ma degli altri sei libri non sembra esserci più traccia, né è certo che il manoscritto Bayazid sia nella sua integralità basato su questa copia, poiché dall'ultima pagina del capitolo 68, che non riporta il colophon del manoscritto Fatih 2745, fino alla fine del primo volume, il copista non è più lo stesso ed il testo non è più vocalizzato ⁽²⁷⁾.

24 Nella terza edizione del Cairo queste parti coprono dieci pagine del testo del primo volume, dalla linea 21 della pagina 38 alla linea 10 della pagina 48.

25 Secondo l'uso stesso di Ibn ‘Arabī la menzione di un Maestro vivente è seguita dall'espressione “Allah sia soddisfatto di lui”, mentre nel caso di un Maestro non più vivente si adotta l'espressione “Allah abbia misericordia di lui”. I compagni del Profeta fanno eccezione a questa regola in quanto per essi si usa di norma la prima formula.

26 Il *fihrist* è l'elenco dei titoli dei 560 capitoli delle *Futūḥāt* che si trova tra il prologo e l'introduzione e che nell'edizione del Cairo del 1910 copre le pag. 11-30 del primo volume. Il fatto che fosse già incluso nei primi tre volumi del primo manoscritto olografo indica che l'intero piano dell'opera era già stabilito.

27 Vi sono anche altri elementi che suggeriscono la natura ibrida di parte del manoscritto, ma la loro descrizione richiederebbe altri chiarimenti, che allungherebbero ulteriormente questa introduzione.

⋮

Per quanto riguarda in particolare il cap. 2 esistono però altre fonti per verificare se il testo di un manoscritto è basato sulla prima o sulla seconda redazione. La prima è il manoscritto University A79, conservato presso la Biblioteca dell'Università di Istanbul e redatto nell'anno 600 o 601 dall'Egira dal padre di Ṣadrudḏīn al-Qūnawī sulla base del manoscritto olografo della *Risālat rūḥ al-quds* ⁽²⁸⁾. Questa copia riporta ben otto certificati di ascolto in presenza dell'autore, cioè di Ibn ʿArabī stesso, ed alla fine di questo testo sono trascritte le poesie sulle lettere tratte dal cap. 2 delle *Futūḥāt* che Ibn ʿArabī aveva da poco iniziato a scrivere: quindi queste poesie sono una copia della prima redazione. La seconda fonte è il manoscritto Assad 14067, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Damasco, scritto di suo pugno da Ibn ʿArabī e con 6 certificati di ascolto in presenza dell'autore tutti datati nel secondo mese dell'anno 633 dall'Egira, cioè un mese prima dei certificati di ascolto del cap. 2 del secondo manoscritto olografo delle *Futūḥāt*. Il manoscritto Assad, che faceva parte del *Dīwān* di Ibn ʿArabī ⁽²⁹⁾ contiene la maggior parte delle poesie presenti nei primi 329 capitoli delle *Futūḥāt*, ed in particolare contiene tutte le sue poesie tratte dal cap. 2; la data di redazione di questo manoscritto non è nota, come non lo è la data di inizio della seconda redazione delle *Futūḥāt*, ma confrontando i due manoscritti si trovano alcune differenze che concordano invece con il manoscritto University A79, il che induce a pensare che Ibn ʿArabī nel redigere il manoscritto Assad facesse riferimento al primo manoscritto delle *Futūḥāt*.

Allo scopo di trovare una conferma all'ipotesi che i manoscritti Fatih 2745 e Bayazid 3743 siano una copia della prima redazione ho quindi confrontato il testo delle poesie sulle lettere di questi due manoscritti con i manoscritti Evkaf Musesi 1845, University A79, Assad 14067 ⁽³⁰⁾ e con le edizioni di Osman Yahya e di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, ed il risultato di questo confronto è riportato nell'annesso 1. In esso è riportata la riproduzione del testo olografo del secondo manoscritto, con a fianco l'indicazione del metro (*baḥr*) usato ⁽³¹⁾, seguito

.....
 28 Il manoscritto olografo venne inviato allo Ṣayḥ ʿAbd al-ʿAzīz al-Mahdawī a Tunisi, ma prima che venisse inviato ʿAbdullāh Badr al-Ḥabaṣī ne fece una copia ed è in base a questa copia che venne redatto il manoscritto University A79.

29 Sul *Dīwān* di Ibn ʿArabī si può consultare lo studio di Julian Cook e Stephen Hirtenstein, intitolato *The great Dīwān and its offsprings*, pubblicato nel N. 52 del *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society*, Oxford, 2012, pag. 33-91, accessibile online al seguente indirizzo: <https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/jmias-52-cook.pdf>. La prima edizione del *Dīwān* basata sui manoscritti più autorevoli è stata pubblicata in cinque volumi nel 2021 da ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb presso l'editore Ninawa di Damasco.

30 Ringrazio particolarmente Stephen Hirtenstein, redattore-capo del *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society*, per avermi fornito le copie digitali delle parti di questi manoscritti contenenti le poesie sulle lettere; senza il suo prezioso supporto questo studio comparativo non sarebbe stato possibile.

31 Per l'identificazione dei diversi metri ho potuto fruire della preziosa consulenza di Pablo Beneito, senza la quale mi sarei perso nel mare (*baḥr*) della metrica araba.

dall'edizione araba di questo manoscritto ⁽³²⁾, che in alcuni punti differisce da quello delle due edizioni, e da un tabella di confronto tra le varie fonti. Nel caso in cui vi sia corrispondenza tra le fonti nella tabella si trova il segno =, nel caso in cui invece vi siano differenze tra di esse ho anche riprodotto la copia di uno dei manoscritti divergenti ed evidenziato in rosso nella mia edizione il termine o i termini in oggetto, riportando nella tabella le varianti. Nella tabella sono evidenziati in verde i termini che sono comuni alle due redazioni, in azzurro quelli che sono propri della prima redazione, in giallo quelli che sono propri della seconda ed in grigio quelli che differiscono da entrambe o che, nel caso delle edizioni, non sono corrispondenti al testo di riferimento.

In totale vi sono 35 poesie (*qaṣā'id*) ⁽³³⁾, 22 delle quali composte da 3 versi (*abyāt*), 8 da 4 versi, 3 da 2 e 2 da 5, per un totale di 114 versi, numero identico a quello delle Sūre del Corano. Solo 12 di queste poesie sono identiche in tutte le fonti considerate, 13 contengono solo delle varianti che non sono attestate né dal secondo manoscritto olografo né da altre fonti che dovrebbero riportare la prima redazione, e 10 contengono 16 differenze tra la prima e la seconda redazione, differenze che talora si limitano alla vocalizzazione o ai punti diacritici della coniugazione del verbo, ma che in 11 casi riguardano il termine stesso, ed in 8 di questi casi i manoscritti Fatih 2745 e Bayazid 3743 concordano esattamente con i manoscritti University A79 e Assad 14067 ⁽³⁴⁾.

Sulla scorta di questi risultati si può ritenere che per quanto riguarda il cap. 2 i manoscritti Fatih 2745 e Bayazid 3743, seppur non esenti da errori di trascrizione, siano basati sulla prima redazione e per questo ho fatto talora riferimento ad essi nelle note quando ho incontrato delle difficoltà nel testo del secondo manoscritto olografo, al quale mi sono attenuto nella mia traduzione ⁽³⁵⁾.

32 Per la vocalizzazione mi sono avvalso di tutte le fonti utilizzate nel confronto poiché il testo di Ibn 'Arabī è assai poco vocalizzato, come si vedrà dalle riproduzioni del manoscritto.

33 Queste poesie sono quelle riportate da Ibn 'Arabī nel manoscritto University A79 come attinenti ai segreti delle lettere arabe. Nel cap. 2 vi sono anche altre due sue poesie, una risalente al periodo magrebino e l'altra riguardante la scienza, il sapiente ed il saputo, entrambe tralasciate nel manoscritto University.

34 Negli altri tre casi si riscontrano inspiegabilmente delle discordanze nei manoscritti Assad o University. Ho consultato una decina di altri manoscritti delle *Futūḥāt* ed in nessuno di essi ho trovato la concordanza riscontrata nei manoscritti Bayazid e Fatih, ma per affermare che essi siano quelli più simili alla prima redazione sarebbe necessario confrontare tutti i manoscritti disponibili.

35 Tale scelta è legata al fatto che esiste solo il manoscritto olografo della seconda redazione, per cui, ad eccezione del manoscritto Assad, tutte le fonti basate sulla prima redazione hanno minore autorevolezza. Ben diversa era la situazione quando negli anni 639 e 640 dall'Egira Ṣadrudḍīn al-Qūnawī ed Ibn Sawdakīn fecero un confronto tra le due redazioni, sia per la conoscenza che avevano dell'opera di Ibn 'Arabī che per la disponibilità di entrambi i manoscritti olografi.

⋮

Si potrebbe obiettare che queste difficoltà sono come delle gocce in un oceano e che la vera scienza, come spesso afferma Ibn 'Arabī, è solo conferita da Allah, quindi soffermarsi su di esse è una perdita di tempo. Dal punto di vista di un lettore ciò può essere vero, poiché di fronte ad un punto di difficile comprensione può tirare avanti sperando di comprenderlo in un secondo tempo, ma per chi deve tradurre quel punto rappresenta un problema che non si può eludere con tre puntini tra parentesi quadre. Una traduzione non sarà mai perfetta, come non lo sono le edizioni, perché l'errore insidia ogni uomo, ma lo sforzo di ogni editore e traduttore dovrebbe essere quello di ridurlo al minimo possibile. D'altra parte lo studio che ho intrapreso sulle poesie sulle lettere è solo un granello di sabbia nel deserto in paragone all'immenso lavoro che studiosi come Osman Yahya e 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb hanno effettuato nel corso di molti anni per poter fornire ai lettori un'edizione affidabile delle *Futūḥāt*.

* * * * *

L'espressione “scienza delle lettere (*ʿilm al-ḥurūf*)” ricorre regolarmente negli studi dedicati al cap. 2, ma curiosamente non si trova né nel testo di questo capitolo, né nel titolo, che invece riporta il termine conoscenza (*maʿrifā*). Si potrebbe obiettare che questo capitolo fa parte della sezione delle conoscenze (*faṣl al-maʿārif*) e che è per questo che il titolo riporta tale espressione, malgrado il contenuto sia la “scienza” delle lettere, ma in realtà basta consultare il *fihrist* dei capitoli delle *Futūḥāt* per rendersi conto che anche i capitoli delle altre cinque sezioni iniziano regolarmente con l'espressione “la conoscenza...”⁽³⁶⁾.

Quindi è l'oggetto stesso dei capitoli della sezione delle conoscenze ad essere una conoscenza, così come l'oggetto dei capitoli della sezione degli stati spirituali (*aḥwāl*) sono gli stati spirituali. Tutto ciò potrebbe essere ricondotto alla distinzione che Ibn 'Arabī stabilisce tra scienza e conoscenza, questione che ho affrontato nell'introduzione alla mia edizione e traduzione del *Libro della conoscenza* di cui è prevista la pubblicazione in uno dei prossimi numeri della rivista *El Azufre Rojo*, ma vi è anche un'altra spiegazione.

Ibn 'Arabī parla esplicitamente di “scienza delle lettere” solo una decina di volte nelle *Futūḥāt*⁽³⁷⁾ e due volte nel *Dīwān*, mentre nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-l-nūn* usa l'espressione *al-ʿilm bi-l-ḥurūf*.

36 Vi sono talora delle discordanze tra il titolo riportato nel *fihrist* e quello del capitolo, nel senso che talora il termine “conoscenza” compare nel primo e manca nel secondo e viceversa.

37 Nel cap. 341 [III 164.29] questa espressione si riferisce alla scienza delle lettere composte che costituiscono la parola, e nel cap. 342 [III 169.29] alla scienza delle particelle (*ḥurūf*) grammaticali.

La prima menzione si trova nel cap. 20 delle *Futūhāt* [I 168.5], ove Ibn ‘Arabī precisa che: “la scienza di Gesù è la scienza delle lettere; per questo egli aveva ricevuto il soffio (*nafl*)⁽³⁸⁾ [vivificatore], che è l’aria che esce dalla cavità del cuore e che è lo spirito della vita. Quando l’aria è interrotta nel corso della sua uscita verso la bocca del corpo i punti in cui essa viene interrotta si chiamano “deviazioni (*hurūf*)”⁽³⁹⁾ e si manifestano così le entità delle lettere”. Nel seguito del testo Ibn ‘Arabī aggiunge che è in virtù di questo soffio che Gesù diede vita alla forma che si trovava nel sepolcro ed alla forma di un uccello fatto di argilla, precisando che ciò fu possibile solo grazie all’autorizzazione (*idn*) divina che pervadeva quel soffio. La scienza delle lettere è quindi associata alla facoltà di produrre fenomeni straordinari, che nel caso di un Profeta si chiamano miracoli e nel caso di un Intimo si chiamano carismi⁽⁴⁰⁾.

Nel cap. 26 [I 190.3] Ibn ‘Arabī accenna alle virtù operative o proprietà (*hawāṣṣ*) delle lettere e dei nomi, dividendo le lettere in tre classi: scritte, parlate ed evocate mentalmente per mezzo dell’immaginazione⁽⁴¹⁾, precisando che gli effetti delle lettere, siano esse isolate o composte in un nome, non dipendono dalle lettere in se stesse ma dal loro spirito, associato alla loro figura o forma (*ṣakl*) scritta o verbale. Aggiunge poi che questa scienza “è la scienza degli Intimi (*awliyā’*)⁽⁴²⁾ e per mezzo di essa si manifestano le entità degli esseri” [I 190.19], che “è una scienza detestata razionalmente e per Legge” [I 190.15] e che egli si era solennemente impegnato a non manifestare da parte sua alcun effetto di una lettera [I 190.11], concludendo il capitolo con la seguente affermazione [I 191.23]: “Si tratta di una scienza nobile in se stessa, se non fosse che è raro uscirne salvi. Per questo è meglio non cercarla, poiché fa parte della scienza con cui Allah ha privilegiato i Suoi Intimi nella sua totalità, ed anche se alcuni uomini ne posseggono una piccola parte essi non l’hanno ricevuta nel modo in cui l’hanno ottenuta i pii servitori (*sālīhūn*)⁽⁴³⁾, per cui essa è a discapito di chi la possiede e non a suo favore. Che Allah faccia ci noi dei sapienti per Allah”.

38 Mentre il termine *nafas* si riferisce al soffio in se stesso, sia esso spontaneo come nella respirazione o intenzionale, il termine *nafl* si riferisce all’atto intenzionale di soffiare, come quando si soffia in una tromba. Poche righe dopo, commentando il versetto: “Quando l’ho reso armonioso ed ho insufflato in esso parte [o da parte] del Mio Spirito” (Cor. XV-29), Ibn ‘Arabī precisa che si tratta del soffio (*nafas*) con cui Allah ha vivificato la fede.

39 Il verbo *ḥarafa* significa letteralmente deviare, far divergere.

40 Questa distinzione è affermata da Ibn ‘Arabī nei capitoli 40 [I 235.32], 73 [II 8.12] e 187 [II 374.8].

41 La stessa distinzione è riportata nella questione XLI del cap. 73 [II 68.5] in riferimento a colui che ha la scienza delle lettere e delle loro virtù operative.

42 Tale affermazione è ribadita anche nel cap. 357 [III 261.34], ove Ibn ‘Arabī precisa che ciò era stato detto da Muḥammad ibn ‘Alī at-Tirmidī, il saggio.

43 Ad esempio, nel cap. 51 [I 274.3] è affermato che la scienza delle virtù operative delle lettere e dei nomi può essere appresa dai *ḡinn*.

Tra gli uomini che ne posseggono una piccola parte vi sono certamente i maghi (*sāhirūn*), poiché nella questione CLIV del cap. 73, ove Ibn 'Arabī parla della quota (*ḥazz*) che spetta agli Intimi degli attributi che sono biasimati in senso assoluto ma lodati in senso ristretto⁽⁴⁴⁾, viene affermato quanto segue [II 135.23]: “Tra essi [gli Intimi] vi sono i maghi. La magia in senso assoluto è un attributo biasimato e la quota di essa che spetta agli Intimi è ciò che Allah ha fatto loro conoscere (*atlaʿa*) della scienza delle lettere, che è la scienza degli Intimi. Essi apprendono le proprietà straordinarie che Allah ha posto nelle lettere e nei nomi, proprietà per mezzo delle quali le cose subiscono l'azione da parte loro nel mondo della realtà e dell'immaginazione. Tutto ciò, anche se in senso assoluto è biasimato, in senso ristretto è lodato⁽⁴⁵⁾ e fa parte dei carismi e della rottura del corso abituale degli avvenimenti. Essi [gli Intimi] non vengono chiamati maghi, malgrado si assista da parte loro ad una rottura del corso abituale degli avvenimenti, che nel loro caso viene denominata carisma e che [nell'apparenza] è identica alla magia per i sapienti. [...] Per noi si tratta della scienza della *sīmīyā'*⁽⁴⁶⁾, termine che deriva da *sima* che è il segno [o marchio] indicatore (*alāma*), cioè la scienza dei segni che vengono puntati per conferire [alle cose o agli esseri] degli atti ricevuti (*infi'ālāt*)⁽⁴⁷⁾ mettendo insieme delle lettere e componendo nomi e parole”.

44 Nel *Kitāb al-ḥaqq*, a pag. 142 della traduzione pubblicata nel N. 2 della rivista El Azufre Rojo, 2015, Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che la lode ed il biasimo connessi agli attributi non si riferiscono alle loro essenze, poiché se il regime del biasimo fosse riferito all'essenza dell'attributo non potrebbe mai succedere che esso sia oggetto di lode e viceversa se il regime della lode fosse riferito all'essenza dell'attributo non scorrerebbe mai la lingua del biasimo su di esso. L'attaccamento tenace riguardo alle ricchezze è biasimato mentre l'attaccamento tenace per la tradizione è lodato; la codardia verso il mondo e la paura di esso è biasimata mentre la paura di Allah e di ciò che Egli ha ordinato di temere, in quanto lo ha ordinato, è lodata; la bramosia nell'accumulare la ricchezza e nel conservarla è biasimata, mentre la bramosia nella ricerca della scienza e delle conoscenze e nel conformarsi al massimo possibile a ciò a cui si addice conformarsi è lodata; l'invidia riguardo all'ottenimento dei mezzi del benessere per usarli è lodata mentre riguardo ad altro che quello è biasimata”.

45 Ibn 'Arabī accenna a questi due aspetti della scienza delle lettere anche alla fine del cap. 278 [II 606.19].

46 Questo termine arabo assomiglia molto al greco *σημεῖον*, che significa segno. Altri riferimenti a questa scienza, che costituisce un tipo di magia bianca, si trovano nei capitoli 22 [I 179.24], 51 [I 274.3], 167 [II 274.15], 311 [III 43.13], 377 [III 487.19] e 463 [IV 84.4]. In una nota del cap. VI dei *Symboles de la science sacré*, a pag. 55, René Guénon precisa: “Ce mot *sīmīā'* ne semble pas purement arabe; il vient vraisemblablement du grec *σημεῖα*, «signes», ce qui en fait à peu près l'équivalent du nom de la *gematria* kabbalistique, mot d'origine grecque également, et dérivé non de *geometria* comme on le dit le plus souvent, mais de *grammateia* (de *grammata*, «lettres»)”.

47 Il significato di questa espressione è ben spiegato da an-Nābulusī, nei suoi *Ġawāhir an-nuṣūṣ fī ṣarḥ al-fuṣūṣ*, a pag. 447 del I volume dell'edizione Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2008, ove parlando della relazione tra “ed essa è (*fa yakūn*)” con il *Fiat (kun)* divino, afferma: “essa è l'equivalente del verbo semi-passivo [*al-fiʿl al-muṭāwiʿ*] o verbo il cui agente riceve l'effetto dell'azione dell'agente di un altro

Nel *Dīwān*, alla fine di una poesia di 44 versi dedicati alle lettere scritte⁽⁴⁸⁾, Ibn ‘Arabī afferma:

*La scienza delle lettere è nobile: non è paragonabile ad essa
la scienza dell’essere (kiyān) per chi prende sul serio o si beffa
del suo ottenimento. Si dice: “Questo è un uomo che capisce”
e non è caratterizzato da un attributo, quindi egli non è confinato.
Se non fosse per gli impegni solenni che ho preso
avrei manifestato cose⁽⁴⁹⁾ di esse [lettere] che stupirebbero l’uomo
per le virtù operative, ma ci è stato concesso [di esporre]
ciò che da esse procede come trasposizione (i’tibār) che confonde il pensiero.
Chi vuole vedere i loro segreti guardi
ad esse nella trasposizione, se si presentano come forme.*

Come nel cap. 26 Ibn ‘Arabī ribadisce che la scienza delle lettere è di nobili origini, al contrario di ciò che sostengono i suoi detrattori assimilandola alla magia, e che si era impegnato a non manifestare mai alcun effetto delle lettere, ma afferma che gli era stato concesso di esporre in modo velato e simbolico i loro segreti. Questa distinzione tra l’esposizione delle virtù operative (*ḥawāṣṣ*) e quella dei segreti (*asrār*) delle lettere si ritrova anche nel *Kitāb al-mīm wa-*

.....
verbo] nella lingua araba, come nella loro affermazione: ho infranto (*kasartu*) il vaso ed il vaso si è rotto (*inkasara*). Ed il Suo detto; “Sii (*kun*)” è simile al loro detto: “Ho infranto il vaso”, ed il Suo detto, sia Egli esaltato: “ed essa è” è simile al loro detto: “e si è rotto” e lo si denomina come un atto che procede dal vaso malgrado il vaso sia agito [*maf’ūl*] o: passivo], non agente [*fā’il*] o: attivo], e quindi esso è agito per un aspetto ed agente per un altro aspetto. A colui che infrange non appartiene nel vaso se non il rompere, quanto al rompersi esso è un atto del vaso non un atto di colui che infrange, e per questo quando il vaso è di pietra dura e viene data esistenza al rompere, cioè alla forma dell’atto da parte di chi infrange, e non viene data esistenza al rompersi, colui che infrange è agente, ma il vaso non è agente per mancanza di ricettività e di predisposizione da parte sua all’effetto dell’atto di chi infrange e quindi non procede da lui alcun atto. In realtà tutti gli atti che procedono da altri che il Vero, sia Egli esaltato [...] sono atti ricevuti (*infi’ālāt*) dall’Atto del Vero, sia Egli esaltato, e gli atti ricevuti si chiamano atti semi-passivi”.

48 Il brano tradotto è riportato a pag. 319 dell’edizione di Būlāq del 1855 ed a pag. 112 del quarto volume dell’edizione curata da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb. L’altro riferimento si trova a pag. 348 dell’edizione di Būlāq ed a pag. 300 del secondo volume dell’altra edizione, e riguarda quanto disse ad Ibn ‘Arabī un messaggero (*rasūl*) che a Siviglia gli accordò l’eredità: “La scienza delle lettere è l’indicazione per noi che tu sei l’Imām abile e posato”.

49 Nel manoscritto Leyden Or. 2687, f. 149b, in margine al testo è riportato come corretto il termine *umūr* al posto di *ulūm*, termine adottato da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb nella sua edizione.

l-wāw wa-l-nūn, ove a pag. 77 dell'edizione pubblicata nel secondo volume delle *Rasā'il* edite nel 2018 da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge: "Sappiate, che Allah vi assista, che le lettere sono uno dei segreti di Allah, sia Egli esaltato, e che la scienza di esse è tra le più nobili scienze custodite come tesoro presso Allah. Essa fa parte della scienza nascosta con cui sono privilegiati i puri di cuore tra i Profeti e gli Intimi ed è quella che al-Ḥakīm at-Tirmidī ha chiamato la scienza degli Intimi. Ad essa noi abbiamo dedicato dei testi che destano stupore, tra cui un testo di media lunghezza (*wasīṭ*) nel [libro intitolato] "*L'apertura meccana (al-faṭḥ al-makkī)*"⁽⁵⁰⁾, un testo di ampio respiro (*basīṭ*) nel [libro intitolato] "*L'apertura di Fes*" che abbiamo chiamato "*Libro degli inizi e delle mete (kitāb al-mabādī wa-l-gāyāt), a proposito delle meraviglie e dei segni che le lettere dell'alfabeto comportano*"⁽⁵¹⁾, un altro testo di ampio respiro in cui abbiamo parlato delle lettere sconosciute che si trovano all'inizio delle Sūre del Corano⁽⁵²⁾ [...] e dei testi brevi come questo ed altri"⁽⁵³⁾. Nel seguito del testo [pag. 81] Ibn 'Arabī aggiunge: "Il nostro discorso riguardo ai suoi [della lettera] segreti è analogo a quello adottato da Ibn Masarra al-Ġabalī⁽⁵⁴⁾ e da altri e non riguarda le sue virtù operative, poiché parlare delle virtù operative delle cose il più delle volte fa sì che chi ne parla sia oggetto di accusa o di smentita [...] Quindi da parte della gente della nostra Via è preferibile sotto ogni aspetto mantenere il silenzio sulle scienze spirituali operative, anzi è vietato loro esporle in un modo che sia comprensibile sia dall'élite che dalla gente comune, poiché il malfattore potrebbe usarle nelle sue malefatte. Il massimo concesso, a cui ci siamo attenuti nei nostri libri, è l'allusione (*īmā'*) [ad esse] ai nostri compagni in modo da essere sicuri che solo loro possano comprendere ciò a cui facciamo allusione e chi non è di loro non vi possa arrivare"

L'assenza dell'espressione "scienza delle lettere" nel cap. 2 sembra quindi legata all'aspetto applicativo che essa comporta⁽⁵⁵⁾ ed al divieto per coloro che hanno ricevuto questa scienza,

50 Il testo a cui Ibn 'Arabī fa riferimento è verosimilmente il cap. 2 delle *Futūḥāt*.

51 Si tratta dell'opera menzionata all'inizio dell'introduzione.

52 Di quest'opera non è noto alcun manoscritto.

53 Ad esempio il *Kitāb al-alif*, il *Kitāb al-bā'* ed il *Kitāb al-yā'*, dedicati rispettivamente alle lettere menzionate nel titolo.

54 Su questo maestro, nato a Cordoba nell'883 (269 dall'Egira), si può consultare lo studio di Pilar Garrido Clemente intitolato *Ibn Masarra a través de las fuentes: obras halladas y escritos desconocidos*, pubblicato in *Estudios Humanísticos. Filología*, 31, 2009, pag. 87-106. A breve sarà pubblicato presso l'editore Almuzara di Cordoba un suo volume di 400 pagine dal titolo *Ibn Masarra de Córdoba*, che contiene anche l'edizione e traduzione delle principali opere rimaste dell'autore. Nel cap. 13 [I 148.2] Ibn 'Arabī lo cita come "uno dei più grandi della gente della Via, per scienza, stato e svelamento" e nel cap. 272 [II 581.30] menziona il suo libro delle lettere (*Kitāb al-ḥurūf*).

55 Tale aspetto, al quale Ibn 'Arabī sembra restringere il più delle volte il significato di "scienza delle lettere", corrisponde al senso inferiore di questa espressione, come precisò René Guénon nell'omonimo articolo pubblicato nel n. di febbraio 1931 della rivista *Études Traditionnelles*: "La «science des

senza cercarla, di esporre in modo chiaro le virtù operative delle lettere. In questo capitolo il termine segreto o segreti ricorre più di un centinaio di volte, mentre quello di proprietà o virtù operative (*hawāṣṣ*) è menzionato solo in riferimento ai numeri e ad un'opera che Ibn 'Arabī si proponeva di scrivere al riguardo, ma che probabilmente non vide mai la luce.

D'altra parte, come abbiamo già riferito, alla fine del primo capitolo Ibn 'Arabī precisa che il primo segreto che ha visto nel giovane che incontrò alla Mecca è quello che viene esposto nel cap. 2, e all'inizio dell'introduzione delle *Futūḥāt*, dopo aver accennato alla scienza della ragione ed alla scienza degli stati spirituali, egli afferma [I 31.17]: “La terza scienza è costituita dalle scienze dei segreti ed è la scienza che trascende il limite (*tawr*) della ragione. Essa è la scienza dell'insufflazione (*naft*) dello Spirito di Santità nel cuore (*ru*), che è caratteristica del Profeta e degli Intimi di Allah. Essa è di due specie: una è comprensibile mediante la ragione, come la prima scienza di questa classificazione, ma colui che la possiede non vi è pervenuto mediante una considerazione, bensì è il rango stesso di questa scienza a conferire ciò. L'altra è di due tipi: il primo è connesso con la seconda scienza, ma il suo stato spirituale è più nobile; il secondo tipo appartiene alle scienze delle notificazioni, cioè quelle in cui possono essere presenti sia la veridicità che la falsità, a meno che la veridicità di colui che informa sia già provata per colui che viene informato, così come la sua infallibilità in ciò che comunica. Tale è il caso delle notificazioni ricevute dai Profeti, che Allah faccia discendere su di loro la Sua *salāt*, da parte di Allah, come ad esempio il loro essere informati riguardo al Paradiso ed a ciò che è in esso. L'affermazione [da parte di colui che possiede le scienze dei segreti] che c'è un Paradiso appartiene alla scienza della notificazione; la sua affermazione, riguardo alla Resurrezione, che in essa vi sarà un Bacino più dolce del miele, fa parte della scienza degli stati, cioè la scienza del gusto; la sua affermazione: “C'era Allah e nessuna cosa con Lui” ed affermazioni simili, appartengono alle scienze della ragione, le quali possono essere afferrate con la considerazione. Chi ha scienza di questa terza categoria, costituita dalla scienza dei segreti, sa tutte le scienze ed è completamente immerso in esse, mentre chi possiede le [altre] scienze non è in questa condizione. Non c'è scienza più nobile di questa scienza onnicomprensiva, che comprende tutte le cose scibili”.

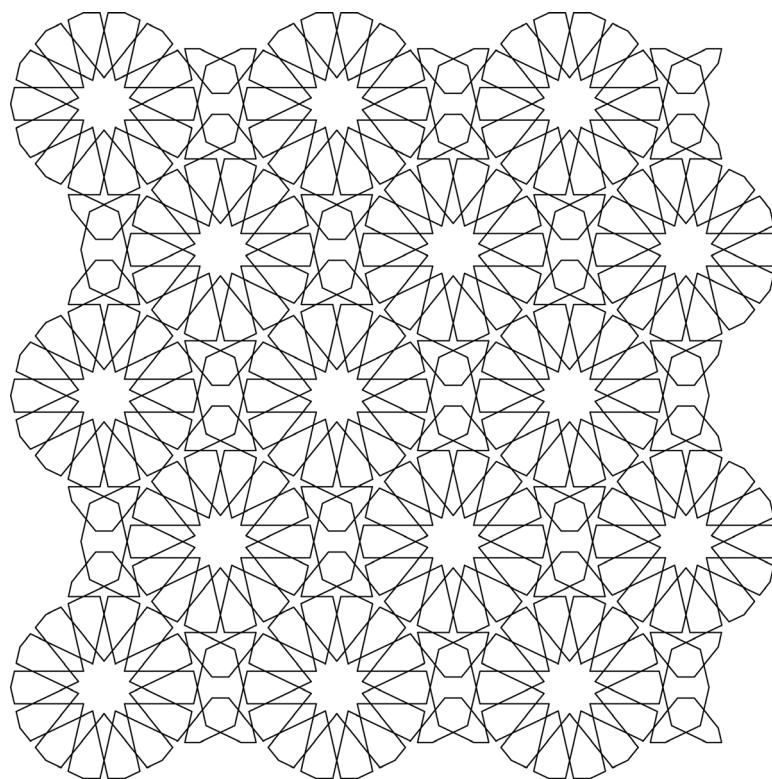
lettres» doit être envisagée dans des ordres différents, que l'on peut en somme rapporter aux «trois mondes»: entendue dans son sens supérieur, c'est la connaissance de toutes choses dans le principe même, en tant qu'essences éternelles au-delà de toute manifestation; dans un sens que l'on peut dire moyen, c'est la cosmogonie, c'est-à-dire la connaissance de la production ou de la formation du monde manifesté; enfin, dans le sens inférieur, c'est la connaissance des vertus des noms et des nombres, en tant qu'ils expriment la nature de chaque être, connaissance permettant, à titre d'application, d'exercer par leur moyen, et en raison de cette correspondance, une action d'ordre «magique» sur les êtres eux-mêmes et sur les événements qui les concernent”.

⋮

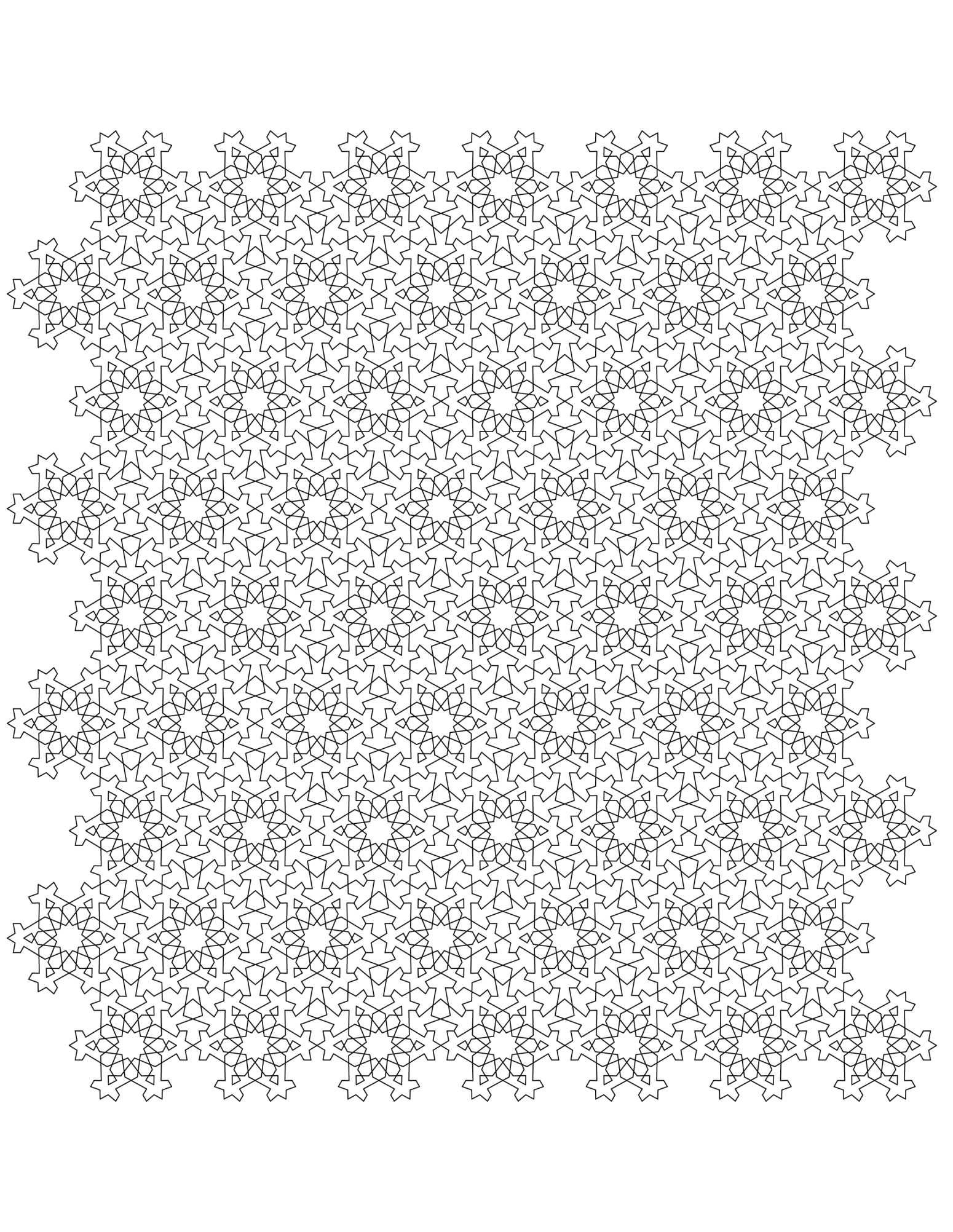
Ciò che Ibn 'Arabī, per ordine divino, espone nel cap. 2 sono alcuni dei segreti delle lettere, segreti che il lettore ordinario deve accettare, non essendo comprensibili con la ragione, mentre coloro che sono effettivamente nella Via possono cogliere in modo allusivo aspetti che agli altri sfuggono.

Nell'ultima parte del cap. 2 viene affermato che la scienza implica necessariamente una compenetrazione tra saputo e sapiente: quindi la scienza delle lettere è essenzialmente un'identificazione con le lettere, ed è a questa unione o atto comune che si riferisce probabilmente la visione che Ibn 'Arabī ebbe a Biḡāya nell'anno 597 dall'Egira, nella quale si univa in matrimonio [o si accoppiava] con le stelle e con le lettere ⁽⁵⁶⁾.

Quindi ciò che nella sua opera noi riusciamo a cogliere della scienza delle lettere non sono altro che dei frammenti sparsi, che solo lo svelamento divino può consentire di riunire.



56 Questa visione è riportata nel *Kitāb al-bā'*, a pag.239 dell'edizione del primo volume delle *Rasā'il* pubblicato dalla Ibn al-'Arabī Foundation nel 2013.



TRADUZIONE

Capitolo 2: la conoscenza dei gradi delle lettere (*ḥurūf*) e delle vocali (*ḥarakāt*) nel Mondo e di ciò che spetta ad esse tra i Nomi più belli, la conoscenza delle parole, e la conoscenza della scienza (*ʿilm*), del sapiente e del saputo.

Sappi che questo capitolo ha tre sezioni: la prima sulla conoscenza delle lettere, la seconda sulla conoscenza delle vocali per mezzo di cui si distinguono le parole, la terza sulla conoscenza della scienza, del sapiente e del saputo.

Prima sezione sulla conoscenza delle lettere, dei loro gradi, delle vocali, che sono le lettere minori, e di ciò che spetta ad esse tra i Nomi divini

Le lettere sono i prototipi delle parole (alfāz = complessi fonetici);

le lingue di coloro che sanno il Corano a memoria (ḥuffāz = custodi) lo testimoniano. [52]

Le sfere ruotano per esse ⁽⁵⁷⁾ nel Suo Malakūt ⁽⁵⁸⁾,

tra i dormienti muti ed i vigili ⁽⁵⁹⁾.

Ho fatto scorgere loro i Nomi da ciò che è nascosto in esse

ed esse apparvero, diventando potenti per quello scorcio.

Esse dissero: “Se non fosse per l’effusione della Mia generosità, non apparirebbero,

al momento del discorso, le realtà essenziali delle parole.

Sappi, che Allah assista noi e te, che poiché l’Esistenza è assoluta (*muṭlaq*) ed incondizionata, essa comprende sia Colui che impone la Legge (*al-mukallif*), cioè il Vero, sia Egli esaltato, sia coloro che sono sottoposti alla Legge (*al-mukallafūn*), cioè il Mondo (*al-ʿālam*), e che le lettere inglobano ciò che abbiamo menzionato.

57 Nel seguito del testo [I 87.8] Ibn ‘Arabī parlerà della relazione tra la vocalizzazione delle lettere ed il movimento delle sfere celesti.

58 Ibn ‘Arabī spiegherà in seguito che per lui il *Malakūt* è il Mondo della manifestazione angelica.

59 I dormienti muti sono le lettere quiescenti, cioè non vocalizzate, mentre i vigili sono le lettere vocalizzate.



Per questo ci siamo proposti di spiegare, a partire da queste lettere, la stazione di Colui che impone la Legge rispetto a coloro che vi sono soggetti, secondo un aspetto (*wağh*) preciso e verificato, che non muta per la Gente dello svelamento quando ne prende coscienza. Esso [aspetto] deriva dagli elementi semplici (*basā'it*) da cui sono composte queste lettere, che si chiamano in arabo “lettere dell’alfabeto (*hurūf al-muğam*)”⁽⁶⁰⁾, quando si designano i loro nomi⁽⁶¹⁾. Si chiamano così perché il loro significato è oscuro per chi vi riflette. Quando ci vennero svelati gli elementi semplici delle lettere, trovammo che esse si ripartiscono in quattro gradi (*marātib*):

- le lettere il cui grado comporta sette sfere: l’*alif*, la *zāy* e la *lām*;
- le lettere il cui grado comporta otto sfere: la *nūn*, la *šād* e la *dād*;
- le lettere il cui grado comporta nove sfere: la *‘ayn*, la *gayn*, la *sīn* e la *šīn*;
- le lettere il cui grado comporta dieci sfere: cioè le restanti diciotto lettere dell’alfabeto, ciascuna delle quali è composta a partire da 10 sfere, come le precedenti lo sono rispettivamente da 9, da 8 e da 7 sfere, né più né meno.

Quindi il numero totale delle sfere, da cui sono state esistenziate queste lettere e che sono gli elementi semplici che abbiamo menzionato, è di 261⁽⁶²⁾.

Il grado settenario, cioè la *zāy* e la *lām*, con l’eccezione dell’*alif*, ha come natura (*tab’*) il calore e la secchezza; quanto all’*alif*, la sua natura può essere il calore, l’umidità, la secchezza e la freddezza: essa diventa calda con il caldo, umida con l’umido, secca con il secco e fredda con il freddo, a seconda dei mondi che le sono vicini.

Quanto al grado ottonaria, le sue lettere sono calde e secche⁽⁶³⁾. Tra quelle del grado

60 Il termine “*muğam*”, applicato alle lettere, si riferisce al loro essere dotate di punti diacritici; d’altra parte l’aggettivo “*ağamī*”, derivato dalla stessa radice, ha il significato di “oscuro” ed è a questo significato che Ibn ‘Arabī fa riferimento nel seguito del testo.

61 In questa prima parte del testo Ibn ‘Arabī si limita a menzionare come elementi semplici le sfere, ma nel seguito preciserà che questi elementi semplici sono costituiti dalle lettere che compongono il nome di ogni lettera. Non vi è però corrispondenza tra il numero delle sfere ed il numero delle lettere che costituiscono gli elementi semplici: ad esempio le lettere il cui grado comporta otto sfere sono la *nūn*, la *šād* e la *dād*, ma la prima ha come elementi semplici solo due lettere, mentre le altre due ne hanno cinque.

62 Cioè $21 (3 \times 7) + 24 (3 \times 8) + 36 (4 \times 9) + 180 (18 \times 10) = 261$.

63 Nella sezione che costituisce la sesta parte del I tomo delle *Futūḥāt*, dedicata alla descrizione delle proprietà delle singole lettere, la *nūn* è descritta come fredda e secca e la *šād* e la *dād* come fredde e umide. Vi sono molte differenze tra quanto affermato riguardo alle qualità naturali delle lettere in

⋮

novenario, la *‘ayn* e la *gayn* hanno per natura la freddezza e la secchezza ⁽⁶⁴⁾, mentre la *sīn* e la *šīn* il calore e la secchezza ⁽⁶⁵⁾. Quelle del grado decenario sono calde e secche ⁽⁶⁶⁾, salvo la *ḥā’* senza punto diacritico e la *ḥā’* con il punto diacritico che sono fredde e secche ⁽⁶⁷⁾ e la *hā’* e la *hamza* ⁽⁶⁸⁾ che sono fredde ed umide.

Il numero delle sfere il cui movimento produce il calore è 203 ⁽⁶⁹⁾, quello delle sfere il cui movimento produce la secchezza 241 ⁽⁷⁰⁾, quello delle sfere il cui movimento produce la freddezza 65 ⁽⁷¹⁾ e quello delle sfere il cui movimento produce l’umidità 27 ⁽⁷²⁾, tenuto conto della loro compenetrazione (*tawāluḡ*) e commistione (*tadāḥul*) reciproche, come abbiamo menzionato in precedenza ⁽⁷³⁾.

Così dal movimento di sette sfere sono esistenziati i quattro elementi (*‘anāšir*) primi ⁽⁷⁴⁾, ed a partire da esse è esistenziata in particolare l’*alif*. Dal movimento delle altre 196 sfere sono esistenziati in particolare il calore e la secchezza e nient’altro; da queste sfere sono esistenziate le lettere *bā’, ḡīm, dāl, wāw, zā’, tā’, yā’, kāf, lām, mīm, nūn, šād, fā’, dād, qāf, rā’, sīn, tā’, t̄ā, dāl, zā’,*

.....
 questa parte del capitolo e quello che verrà affermato in seguito, ma Ibn ‘Arabī stesso darà una spiegazione di esse nel seguito del testo.

64 Nella sezione dedicata alle singole lettere la *‘ayn* è descritta come calda e umida e la *gayn* come fredda e umida.

65 Nella sezione dedicata alle singole lettere la *šīn* è descritta come fredda e umida.

66 Nella sezione dedicata alle singole lettere solo tre delle 18 lettere di questo grado sono descritte come calde e secche, ed altre quattro sono caratterizzate da tutte le qualità naturali.

67 Nella sezione dedicata alle singole lettere la *ḥā’* è descritta come fredda e umida.

68 La *hamza* in realtà è una lettera aggiuntiva alle 28 lettere dell’alfabeto. Secondo la descrizione fornita nel seguito del capitolo [I 65.34], essa non ha valore numerico, ha quattro elementi semplici ed è calda e secca.

69 Si tratta della somma delle sfere costitutive delle 24 lettere la cui natura è calda.

70 Si tratta della somma delle sfere costitutive delle 24 lettere la cui natura è secca.

71 Si tratta della somma delle sfere costitutive delle 7 lettere la cui natura è fredda.

72 Si tratta della somma delle sfere costitutive delle 3 lettere la cui natura è umida.

73 Riferimento ai vari accoppiamenti delle qualità naturali nelle lettere. La somma di queste sfere è 536, che equivale al doppio di 261 più 14, cioè le sfere costitutive [7 x 2] dell’*alif* fredda e di quella umida, non incluse nel computo delle 261 sfere.

74 I termini *‘anāšir*, plurale di *‘unšur*, e *arkān*, plurale di *rukn*, quando riferiti ai principi costitutivi dei corpi sono per Ibn ‘Arabī sinonimi, come precisa nei capitoli 11 [I 138.30], 52 [I 275.5], 148 [II 236.21], 295 [II 677.33] e 390 [III 548.23]. Il primo ha il significato di origine (*asl*) ed in questo senso viene utilizzato nel linguaggio filosofico per indicare gli elementi, mentre il secondo ha il significato di angolo, lato o parte di una cosa che la regge e la sostiene, ed in senso traslato ciò per cui una cosa sussiste.

šm. Dal movimento di 88 ⁽⁷⁵⁾ sfere sono esistenziate la freddezza e la secchezza in particolare, e da queste sfere sono esistenziate le lettere ‘ayn, ḥā’, gayn e ḥā’. Dal movimento di 20 sfere sono esistenziate la freddezza e l’umidità e da queste sfere sono esistenziate le lettere ḥā’ e hamza ⁽⁷⁶⁾. Quanto alla lām-alif, essa procede dalla commistione del 7 [cioè di 7 sfere] e del 196 quando corrisponde al Suo detto: “Non (lā) li colpisce il male ed essi non sono tristi” (Cor. XXXIX-61), mentre se corrisponde al Suo detto: “Certo voi (la-antum) determinate una paura più intensa nei loro petti di quanto non lo faccia Allah..” (Cor. LIX-13) procede dalla commistione del 196 e del 20. ⁽⁷⁷⁾

Nel Mondo non c’è sfera da cui siano esistenziate in modo esclusivo il calore e l’umidità: se si considera la natura dell’aria si scopre allora la saggezza che impedisce che essa abbia una sfera particolare, e d’altra parte non c’è sfera dalla quale sia stato esistenziato solamente uno degli elementi primi. Così la ḥā’ e la hamza sono trascinate dalla rotazione della quarta sfera, che percorre la sfera più lontana (al-falak al-aqsā) ⁽⁷⁸⁾ in 9000 anni. La ḥā’, la ḥā’, la ‘ayn e la gayn sono trascinate dalla rotazione della seconda sfera, che percorre la sfera ultima in 11000 anni, mentre le restanti lettere sono trascinate dalla rotazione della prima sfera, che percorre la sfera più lontana in 12000 anni ⁽⁷⁹⁾. Questa sfera più lontana comporta delle “mansioni”

75 Ho riportato quanto si legge nel manoscritto olografo della seconda redazione, anche se apparentemente la somma delle sfere costitutive di queste lettere è 38, e questo è il numero che si legge nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745.

76 La somma di 7 + 196 + 38 + 20 corrisponde alle 261 sfere menzionate in precedenza. Nell’annesso 2 ho riportato un diagramma con la distribuzione delle lettere in base al numero delle sfere costitutive e delle loro qualità naturali.

77 Nel primo caso si tratta di una lām e di una alif di prolungamento, nel secondo di una lām seguita da una hamza.

78 Nel cap. 60 [I 293.26] Ibn ‘Arabī afferma che questa sfera è la sfera dei segni zodiacali ed il corpo del Trono. La denominazione di prima, seconda e quarta sfera si riferisce invece alla sfera da cui originano gli organi preposti all’articolazione dei suoni, come Ibn ‘Arabī precisa nel seguito del testo [I 82.3]: “Quanto alla nostra affermazione riguardo alla sua sfera ed agli anni del moto della sua sfera, intendiamo riferirci alla sfera da cui è esistenziato l’organo corporeo in cui si trova il suo punto di emissione [o articolazione]. Allah, sia Egli esaltato, ha dato l’esistenza al capo (ra’s) dell’uomo in occasione di un moto specifico da parte di una sfera specifica facente parte di sfere specifiche, ed [ha dato l’esistenza] al collo (unūq) dalla sfera che segue questa sfera menzionata, ed al petto (sadr) dalla quarta sfera rispetto a questa prima sfera menzionata. Tutto ciò che viene esistenziato nel capo [...] deriva da quella sfera il cui ciclo dura 12000 anni; il ciclo della sfera del collo, e di ciò che è in esso quanto ad aspetto e significato, e delle lettere gutturali nel loro insieme, è di 11000 anni; il ciclo della sfera del petto, secondo il regime (hukm) che abbiamo menzionato, è di 9000 anni, e la sua natura (tab), il suo elemento (unṣur) e ciò che è esistenziato da esso, sono riconducibili alla realtà essenziale di quella sfera”.

79 Nella sezione dedicata alle singole lettere, 10 delle 22 “restanti lettere” sono descritte come trascinate dalla rotazione della seconda sfera e non della prima.

(*manāzil*) per le sfere che essa include, alcune sulla sua superficie, altre nella sua concavità, ed altre infine intermedie. Se ciò non fosse troppo lungo spiegheremmo le mansioni e le realtà essenziali di ciascuna sfera, ma ci proponiamo di ritornare in dettaglio su questo punto nel capitolo 60 di questo libro, se il Vero ci ispirerà, quando parleremo della conoscenza degli elementi e del potere del mondo superiore su quello inferiore, ed in quale dei cicli della sfera ultima si situa l'esistenza di questo mondo in cui siamo ora, e quale realtà spirituale (*rūḥāniyya*) guarda a noi. Trattiamo dunque le redini finché arriveremo [53] al suo posto, o il suo posto arriverà a noi, se Allah vuole.

Torniamo dunque all'argomento principale: il grado settenario, a cui appartengono la *zāy*, l'*alif* e la *lām*, appartiene per noi alla Presenza divina che impone la Legge, cioè esse sono le lettere proprie di questa Presenza. Il grado ottonario, cioè la *nūn*, la *ṣād* e la *dād*, è per noi la quota spettante all'uomo nel mondo delle lettere. Il grado novenario, cioè la *ʿayn*, la *gayn*, la *ṣīn* e la *ṣīn*, è per noi la quota spettante ai Ğinn nel mondo delle lettere. Quanto al grado decenario, cioè il secondo dei quattro gradi⁽⁸⁰⁾ e che include le rimanenti lettere, è per noi la quota spettante agli Angeli nel mondo delle lettere. Abbiamo suddiviso questi quattro gradi di esseri in questi quattro gradi di lettere in base a delle realtà essenziali difficili da cogliere, la cui menzione e spiegazione esigerebbero da sole un trattato completo; ma abbiamo cominciato a parlarne nel “*Libro degli inizi e delle mete (kitāb al-mabādī wa-l-gāyāt), a proposito delle meraviglie e dei segni che le lettere dell'alfabeto comportano*”⁽⁸¹⁾. Quest'opera incompiuta è tra le nostre mani e ne abbiamo redatto solo alcuni fogli sparsi; tuttavia, se Allah vuole, ne accenneremo rapidamente in questo capitolo.

Ai *ġinn* di fuoco risultano quattro [lettere] per delle realtà essenziali che sono loro costitutive, e per le quali, secondo ciò che ci ha comunicato il Vero, sia Egli esaltato, uno di loro disse: “Poi verrò da loro dal davanti e da dietro, dalla loro destra e dalla loro sinistra” (Cor. VII-17). Essendo così esaurite le loro [4] realtà essenziali, non restò loro alcuna quinta realtà con cui cercare un rango aggiuntivo; guardati dal credere che ciò sia possibile per loro, cioè che possa appartenere loro anche l'alto ed il basso, sì da completare le sei direzioni dello spazio,

80 Sia Osman Yahya che 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb nelle loro edizioni hanno aggiunto tra parentesi le unità, le decine, le centinaia e le migliaia, intendendo che il grado decenario è il secondo di questi quattro. È più verosimile però che Ibn 'Arabī si riferisse alla gerarchia dei mondi, in cui il Malakūt o mondo degli Angeli occupa il secondo grado dopo quello divino.

81 Un'opera avente tale titolo è riportata sia nel *Fihrist* [N. 45 o 47 a seconda dell'edizione] che nell'*Iğāza* [N. 46] per cui è verosimile che Ibn 'Arabī l'abbia portata a termine, ma i manoscritti che riportano tale titolo, uno dei quali è stato pubblicato nel 2006 dalle edizioni Dār al-kutub al-'ilmiyya di Beirut, non corrispondono ai contenuti che sono menzionati nelle *Futūḥāt* e quindi sono la copia di un testo che non è quello di Ibn 'Arabī. Su questo argomento si può consultare l'articolo di Claude Addas: “*On Two Books Attributed to Ibn Arabī – (Kitāb al-mabādī wa-l-ghayat li ma'āni l-huruf and Kitāb mahiyyat al-qalb)*”, pubblicato nel N. 62 del *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 2017.

poiché la realtà essenziale non lo permette, come abbiamo affermato nel *Libro degli inizi e delle mete*. In quest'opera abbiamo spiegato il motivo per cui la 'ayn, la gayn, la sīn e la šīn sono loro specifiche, ad esclusione delle altre lettere, come pure la corrispondenza tra loro [i ġinn] e queste lettere, ed il fatto che essi sono esistenziali dalle stesse sfere da cui sono esistenziate queste lettere.

Alla Presenza divina risultano tre di queste lettere, per realtà essenziali che sono costitutive di essa, e cioè l'Essenza (*dāt*), l'Attributo (*sifa*) ed il legame (*rābiṭa*) tra l'Essenza e l'Attributo. Questo legame è anche la recettività (*qabūl*), cioè tramite esso ha luogo la recettività: per mezzo di esso l'Attributo è connesso con Colui che ne è qualificato e con ciò con cui è connesso realmente. Così la Scienza si collega sia con Colui che sa che con ciò che è saputo; la Volontà si collega con Colui che vuole e con ciò che è voluto; il Potere si collega con Chi è potente e con ciò che è potuto; e così di seguito per tutte le Qualità ed i Nomi, anche se si tratta di relazioni. Le tre lettere che Le sono proprie [cioè proprie della Presenza divina] cioè l'*alif*, la *zāy* e la *lām*, stanno a significare la negazione della primità (*awwaliyya*), cioè l'eternità (*azal*)⁽⁸²⁾, e gli elementi semplici di queste lettere hanno lo stesso numero [di sfere]⁽⁸³⁾. Quanto sono meravigliose le realtà essenziali per chi si sofferma su di esse. Essa [la scienza delle lettere] afferma la trascendenza [di Allah] in ciò che l'altro ignora e che i petti di coloro che sono ignoranti di Lui [o di essa] non possono contenere. Nel libro sopra citato abbiamo parlato anche della corrispondenza tra queste lettere e la Presenza divina.

Analogamente, anche alla Presenza umana risultano in proprio tre di queste lettere come alla Presenza divina, e quindi il loro numero coincide, ma esse sono in questo caso la *nūn*, la *ṣād* e la *dād*. La Presenza umana si differenzia dunque da quella divina sotto l'aspetto sostanziale [delle lettere]: in effetti la servitù (*ubūdiyya*) non può essere associata alla Signoria nelle realtà essenziali per le quali [il Signore] è Dio, così come il servitore, per mezzo delle realtà essenziali sue proprie, è "colui nei cui confronti Dio è Dio (*al-ma'lūh*)". Per il fatto di essere stato creato sulla Sua forma, tuttavia, [il servitore] è caratterizzato da tre lettere come Lui. Se essi condividessero le stesse realtà essenziali non vi sarebbe che solo Dio o solo servitore, cioè un'unica entità, il che non è ammissibile⁽⁸⁴⁾.

È quindi necessario che le realtà essenziali siano distinte, anche se fossero relative ad un'unica entità: per questo Egli si distingue dagli uomini per la Sua primordialità (*qidam*), così come

82 Le tre lettere costitutive del nome *azal* sono appunto l'*alif*, la *zāy* e la *lām*.

83 Questa precisazione, non presente nel testo, si impone perché il numero degli elementi semplici di queste tre lettere è diverso, avendone sei l'*alif* e cinque la *zāy* e la *lām*.

84 In realtà nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī afferma decine di volte che l'Entità è unica o una, ma si tratta di un punto di vista superiore a quello della dualità Dio-servitore.

essi si distinguono da Lui per la loro contingenza (*ḥudūt*)⁽⁸⁵⁾. Non si può dire che Egli si distingua da loro per la Sua Scienza, come essi si distinguono da Lui per la loro scienza, poiché la sfera della scienza è unica⁽⁸⁶⁾, eterna con l'eterno, contingente con il contingente. Le due Presenze hanno in comune il fatto che ciascuna di esse è intelligibile grazie a tre realtà essenziali: essenza, attributo e legame tra l'attributo e ciò che ne è qualificato. Sennonché il servitore ha tre stati (*aḥwāl*): una condizione (*ḥāla*) con se stesso esclusivamente, cioè l'istante in cui il suo cuore è in sonno rispetto ad ogni altra cosa, una condizione con Allah ed infine una condizione con il Mondo.

Il Creatore, Gloria a Lui, si differenzia da noi in ciò che abbiamo menzionato perché non ha che due stati: uno stato per Se stesso ed uno stato per la Sua manifestazione. Non c'è essere sopra di Lui, sì che Egli, sia Egli esaltato, abbia un'attribuzione che lo colleghi ad esso. Ma questo è un oceano tale che se ci immergessimo in esso risulterebbero cose che non è possibile ascoltare. Noi abbiamo menzionato la correlazione tra la *nūn*, la *ṣād* e la *dād*, che appartengono all'uomo, e tra l'*alif*, la *zāy* e la *lām*, che appartengono alla Presenza divina, nel *Libro degli inizi e delle mete*, anche se le lettere della Presenza divina derivano da sette sfere e quelle della Presenza umana da otto sfere: ciò invero non contraddice la correlazione, per la distinzione di Dio (*al-ilāh*) e di "colui nei cui confronti Dio è Dio (*al-ma'lūh*)".

Nella stessa *nūn* scritta, che è un emisfero, vi sono delle meraviglie che può ascoltare solo colui che ha cinto fermamente le sue reni con il perizoma della remissione (*taslīm*) e che ha realizzato lo spirito della morte tanto da non poter concepire né contestazione, né curiosità.

Nel punto [diacritico] stesso della *nūn* si trova la prima indicazione della *nūn* spirituale, intelligibile sopra la forma della *nūn* inferiore, che è una semicirconferenza. Il punto congiunto

85 Da un punto di vista temporale i termini *qidam* e *ḥudūt* significano rispettivamente antichità o anzianità e novità.

86 Nel cap. 558 [IV 311.28] Ibn 'Arabī afferma: "Tu sei il sapiente ed Egli è il Sapiente, ma tu sei contingente e l'attribuzione della scienza a te è contingente, mentre Egli è primordiale e l'attribuzione della Scienza a Lui è primordiale. La Scienza è una in se stessa, ed è caratterizzata dall'attributo di colui che è descritto da essa", e nel *Libro della conoscenza* aggiunge: "Per noi la scienza contingente (*muhḍath*) è unica ed io non sostengo che per ogni oggetto vi sia una scienza, in quanto riguardo ad essa non pongo come condizione la connessione con tutti i suoi oggetti. [La scienza] è un significato che implica solo la virtualità di connettersi e quando viene attribuita al Vero Gli viene attribuita come connessa all'infinità degli oggetti della Scienza per evitare di far sussistere in Lui un'ignoranza di ciò che è possibile sapere, che per Allah è impossibile. Noi sosteniamo la sua unicità [cioè della scienza contingente] poiché se per ogni oggetto vi fosse una scienza, essendo gli oggetti infiniti, e [l'uomo] avesse scienza di essi sussisterebbero in lui infinite scienze, ma è impossibile che l'infinito entri nell'esistenza e quindi l'esistenza di infinite scienze è impossibile".

con la *nūn* scritta, posto all’inizio del suo tracciato ⁽⁸⁷⁾, è il luogo ove fa fulcro l’*alif* intelligibile, che determina il diametro della circonferenza; il punto finale con il quale si interrompe e conclude il tracciato della *nūn* costituisce la “testa” di questa *alif* intelligibile ed immaginabile. Supponiamo ora che l’*alif* si alzi dalla sua posizione allungata [poggiante sui due estremi della semicirconferenza inferiore della *nūn*]: essa si fisserà per te sulla *nūn* ed apparirà così la lettera *lām*. La metà della *nūn* rappresenta la *zāy*, e così, insieme all’esistenza dell’*alif* menzionata [e della *lām*], la *nūn*, secondo questa interpretazione, ti fornisce l’eternità (*azal*) umana, come l’*alif*, la *zāy* e la *lām* te la forniscono nei riguardi **[54]** del Vero.

Senonché, 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-azalī*) ⁽⁸⁸⁾, 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 gradi: 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 Allah vorrà. ⁽⁸⁹⁾

Per l’aspetto della sua esistenza secondo la Sua forma, su cui è stato esistenziato nella sua entità nella Scienza primordiale ed eterna, che è correlata a lui nello stato della sua immutabilità (*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 contingenza, come abbiamo spiegato nel *Libro sulla produzione dei cerchi e delle tavole* ⁽⁹⁰⁾. Guarda in esso e troverai questa questione sviluppata in dettaglio, ma ne parleremo ancora in questo libro quando se ne presenterà la necessità. La manifestazione di ciò che abbiamo detto a proposito del segreto dell’eternità nella *nūn* è anche più completa e perfetta nella *ṣād* e nella *ḍād*, per l’esistenza di un cerchio

87 Non si tratta quindi del punto posto sopra alla parte semicircolare della *nūn*, bensì del punto con cui inizia il tracciato di essa.

88 Questa espressione ricorre solo in questo punto delle *Futūḥāt*.

89 Ibn ‘Arabī ritornerà sull’argomento nel cap. 177 [II 309.22] e nel cap. 558 [IV 315.21]. Nella seconda redazione si trova un accenno ai quattro gradi dell’esistenza anche nell’Introduzione [I 45.33], ma tale brano, che fa parte del Credo dell’élite, non era presente nella prima redazione.

90 Cfr. le pag. 49-50 della traduzione pubblicata nel N. 5 della rivista *El Azufre Rojo*, Murcia, 2018, ove è anche questione dei quattro gradi dell’esistenza.

⋮

completo ⁽⁹¹⁾. Così le realtà essenziali dell'*alif*, della *zāy* e della *lām*, che appartengono al Vero, si riconducono a quelle della *nūn*, della *ṣād* e della *dād*, che appartengono al servitore. Quindi il Vero si trova qui ad essere caratterizzato dai segreti che ci ha vietato di svelare nei libri, ma colui che li conosce può esporli a coloro che ne sono degni per la loro scienza e per la fonte a cui si abbeverano o a coloro che hanno la remissione più completa; ciò è vietato per tutti coloro che non appartengono a queste due categorie. Verifica ciò che abbiamo menzionato e spiegato: ti appariranno allora delle meraviglie la cui bellezza abbaglia le intelligenze.

Agli Angeli restano così le rimanenti lettere dell'alfabeto, cioè 18 lettere: la *bā'*, la *ḡīm*, la *dāl*, la *hā'*, la *wāw*, la *hā'*, la *tā'*, la *yā'*, la *kāf*, la *mīm*, la *fā'*, la *qāf*, la *rā'*, la *tā'*, la *tā'*, la *ḥā'*, la *dāl* e la *zā'*.

Abbiamo già detto che la Presenza umana è comparabile alla Presenza divina, anzi esse sono identiche nel comportare tre gradi: *Mulk*, *Malakūt* e *Ġabarūt*, ed ognuno di questi gradi si divide in tre, per cui risulta il numero nove. Poi prendi il tre del mondo sensibile [cioè il *Mulk*] e moltiplicalo per il sei, somma delle lettere della Presenza Divina e di quella umana, o ancora per i sei giorni determinati concettualmente durante i quali il tre divino ha esistenziato il tre degli esseri manifestati, ed otterrai il 18, cioè l'esistenza dell'Angelo [a cui corrispondono 18 lettere]. Procedi poi nella stessa maniera per quanto riguarda il Vero.

Al Vero spettano nove sfere per la proiezione (*ilqā'*) ed all'uomo nove sfere per la ricezione (*taḥqīq*). Da ogni realtà essenziale delle nove sfere divine si estendono delle fini realtà (*raqā'iq*) ⁽⁹²⁾ verso le nove sfere del manifestato, e reciprocamente da queste delle fini realtà tornano

91 Nella scrittura il corpo di queste due lettere ha una forma ellissoidale, riconducibile al cerchio.

92 Questo termine arabo, che è il plurale di "*raqīqa*" 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 Allah 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 incanala] da quella cosa all'uomo ciò che Allah ha posto in quella 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 correlazioni (*munāsabāt*)".

verso le sfere divine. Laddove queste realtà si riuniscono, l'Angelo è lui stesso questa riunione e viene all'esistenza (*hadata*) una nuova realtà (*amr*): quella realtà aggiuntiva che viene all'esistenza è l'Angelo. Se [l'Angelo] vuole inclinarsi, con tutto il suo essere, verso uno di questi insiemi di nove sfere, l'altro insieme lo attira: così egli va e viene dall'uno all'altro. Gabriele discende dalla Presenza del Vero verso il Profeta, su di lui la Pace, e la realtà essenziale dell'Angelo non ammette l'inclinazione (*mayl*), poiché egli è creato per stare in equilibrio (*i'idāl*) tra i due [insiemi di] nove. L'inclinazione è una deviazione (*inhirāf*) e non c'è deviazione presso di lui, bensì egli va e viene tra il movimento discendente (*mankūsa*: lett. "a rovescio") ed il movimento ascendente (*mustaqīma*: lett. "diritto")⁹³, e questo [andirivieni] è la fine realtà (*raqīqa*) stessa. Quando viene da lui [cioè l'Angelo dall'uomo] ed egli è mancante (*fāqid*: lett. "che non trova, che perde") il movimento è discendente, sia essenzialmente che accidentalmente; se viene da lui ed egli è presente (*wāgīd*: lett. "che trova, che esiste"), il movimento è ascendente, accidentalmente, non essenzialmente; se egli [l'Angelo] riparte da lui ed egli è mancante, il movimento è ascendente, sia essenzialmente che accidentalmente; se egli riparte da lui, ed egli è presente, il movimento è discendente, accidentalmente, non essenzialmente. Certamente rispetto al conoscitore il movimento è sempre ascendente, mentre rispetto all'adoratore è sempre discendente. Di questo parleremo all'interno di questo libro, se Allah vuole, come pure del fatto che si contano solo tre tipi [di movimento]: discendente, orizzontale ed ascendente⁹⁴. Questi sono punti misteriosi e sorprendenti.

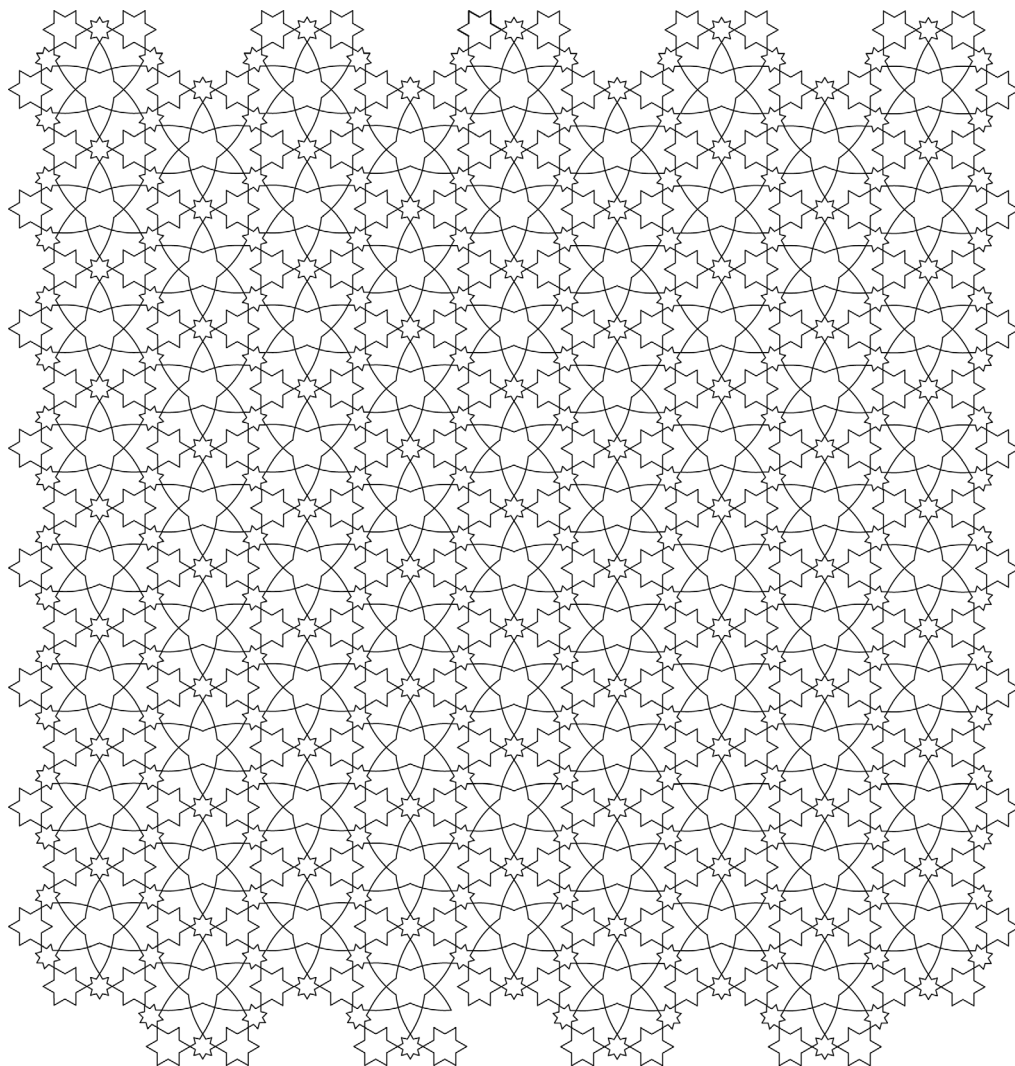
Torniamo al nostro argomento. Invero le nove sfere sono sette: in effetti il mondo della manifestazione sensibile è in sé un mondo intermediario (*barzah*), e ciò fa una sfera. Esso ha un lato esteriore, e ciò fa due sfere, ed un lato interiore, e ciò fa tre sfere. Poi il mondo del *Ġabarūt* [manifestazione sottile] è in sé un mondo intermediario e fa uno, il che porta a quattro sfere. Esso ha un lato esteriore che è quello interiore del mondo della manifestazione sensibile [*Mulk*], ed un lato interiore, che è la quinta sfera. Infine il mondo del *Malakūt* [manifestazione informale] è anch'esso in sé un mondo intermediario, ed è la sesta sfera. Esso ha un lato esteriore, che è quello interiore del mondo del *Ġabarūt*, ed un lato interiore che è la settima sfera, e non c'è altro: questa è la forma dell'eptade e dell'enneade⁹⁵. Se si

93 Il movimento dell'Angelo avviene esclusivamente lungo l'asse verticale, mentre i *ġinn* si muovono esclusivamente su un piano orizzontale. Il termine "*mustaqīm*" significa letteralmente "diritto, retto", ma anche Guénon attribuisce a questo termine un senso verticale ed ascendente: cfr. *Le symbolisme de la Croix*, cap. XXV, pag. 134, Les Éditions Vége, Parigi, 1979.

94 Sul primo argomento non sono riuscito a trovare ulteriori riferimenti, mentre i tre tipi di movimento sono menzionati anche nei capitoli 60 [I 294.8], 90 [II 170.20], 132 [II 217.32] e 198 [II 464.18].

95 La rappresentazione simbolica di questi tre mondi non è in questo caso quella di tre sfere sovrapposte l'una all'altra, come quella riportata da René Guénon nell'articolo *Janua Caeli*, cap. LVIII di *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, Parigi, 1986, bensì quella di tre sfere concentriche, analoga a quella riportata da Dante nel Paradiso.

prendono ora i tre [della manifestazione] e si moltiplicano per sette, si ottiene come risultato ventuno. Togliendo i tre dell'uomo, restano diciotto, cioè la stazione dell'Angelo, ed esse sono le sfere da cui l'uomo riceve le ispirazioni (*mawārid*). Facciamo lo stesso per i tre divini: la loro moltiplicazione per sette da come risultato le sfere da cui il Vero proietta sul Suo servitore le cose che gli arrivano da Lui (*wāridāt*). Se le prendiamo dal lato divino parliamo delle sfere della proiezione (*ilqā'*), mentre se le prendiamo dal lato dell'uomo, parliamo di sfere della ricezione (*talaqqī*). Se poi le prendiamo insieme, vi saranno nove [sfere] del Vero per la proiezione e le altre nove per la ricezione, e dalla loro riunione viene all'esistenza l'Angelo. Per questo il Vero ha esistenziato nove sfere, cioè i sette Cieli, lo Sgabello (*kursī*) ed il Trono (*'arṣ*), e se preferisci, puoi dire la sfera degli astri (*kawākib*) e la sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*): ciò è corretto.



Complemento (*tatmīm*)

All'inizio di questa sezione abbiamo negato che il calore e l'umidità avessero una sfera propria, ma non abbiamo menzionato il motivo di ciò. Ne accenneremo ora **[55]** in questo capitolo, per completarne l'esposizione all'interno del libro, se Allah, sia Egli esaltato, vuole. E dopo questo complemento menzioneremo in questo capitolo ciò che è caldo ed umido delle lettere, poiché ciò è trascinato nel suo movimento di rotazione (*dāra bi-hi*) da una sfera diversa dalla sfera che abbiamo menzionato all'inizio di questo capitolo ⁽⁹⁶⁾. Sappi che il calore e l'umidità costituiscono la vita naturale ⁽⁹⁷⁾. Se questa avesse una sfera ⁽⁹⁸⁾, come gli altri principi che rientrano nella mescolanza (*mazǧā*) [degli elementi], il ciclo di questa sfera avrebbe una fine e cesserebbe il suo potere, come avviene nella vita accidentale, e la vita naturale sarebbe allora annientata o trasferita. Ma la sua realtà essenziale esige che essa non sia annientata e quindi essa non ha una sfera propria. Per questo il Creatore, sia Egli esaltato, ci ha comunicato che la dimora dell'aldilà è la vita ⁽⁹⁹⁾ e che ogni cosa glorifica con la Sua

96 Si tratta delle sfere che danno esistenza agli organi in cui vengono articolati i suoni.

97 Nel cap. 71 [I 610.11] Ibn 'Arabī precisa: "La vita naturale nei corpi è data dal vapore (*buḥār*) del sangue che è generato dalla cottura (*tabḥ*) del fegato (*kabad*), che è la dimora del sangue per il corpo. Poi esso fluisce nei vasi sanguigni così come l'acqua scorre nei canali per irrigare il giardino per la vita delle piante", e nel cap. 355 [III 249.28] aggiunge: "Ed [Egli] ti ha circondato di aria, che è la materia della vita naturale, poiché è calda e umida". Inoltre, nel cap. 558 [IV 219.4] afferma: "Ed Allah ha fatto dall'acqua ogni cosa vivente, ed ogni cosa è vivente, poiché ogni cosa glorifica Allah con la Sua lode, e la glorificazione non può venire se non da un vivente. L'entità [manifestata] di ogni cosa deriva dall'acqua e dall'aria, financo l'animale acquatico, che muore quando si separa dall'acqua: la sua vita non è che per l'aria che si trova nell'acqua, in quanto essa è composta [si tratta quindi dell'acqua come corpo, non come elemento] e riceve l'aria per una relazione specifica, in quanto [l'aria] è mescolata con l'acqua in una miscela per cui non si chiama aria, così come nell'aria composta c'è l'acqua e per questo è composta, ma l'acqua è mescolata con essa in una miscela specifica, per la quale non si chiama acqua. Poiché la vita dell'animale [acquatico] dipende dall'aria dell'acqua, egli muore per la sua mancanza di quell'aria specifica. Analogamente l'animale terrestre quando annega nell'acqua muore, poiché la sua vita dipende dall'aria con cui si è combinata l'acqua, non dall'acqua con cui si è combinata l'aria. Vi è poi un animale anfibio, che è un animale intermedio che comprende [le due classi]: egli ha una relazione con la ricezione delle due arie e vive dall'aria come vive il terrestre e vive nell'acqua come vive l'acquatico, e per mezzo dell'aria la sua vita ha luogo in entrambe le sedi, e l'acqua è la sua radice nell'essere vivente. Quindi il nutrimento nel mondo degli elementi è l'aria ed in ciò che di essa si trova in ogni cibo e bevanda. Per mezzo di essa ha luogo la vita di chi si nutre di essa tra tutte le cose viventi, siano esse un vegetale, un minerale, un animale, un uomo o un jinn". Anche nella tradizione indù l'elemento che corrisponde alla vita, come condizione di esistenza, è l'aria. Cfr. René Guénon, *Les conditions de l'existence corporelle*, in *Mélanges*, Gallimard, Parigi, 1976, pag. 131.

98 Altrove, come nel cap. 6 [I 119.10] Ibn 'Arabī parla della Sfera della Vita, ma si tratta della Vita eterna e non della vita naturale.

99 Riferimento a Cor. XXIX-64.

lode ⁽¹⁰⁰⁾. Divenne quindi la sfera della vita perpetua (*abadiyya*), e la vita eterna (*azaliyya*) la estende, ed essa non ha una sfera tale che il suo ciclo si concluda. La vita eterna, essenziale per il Vivente, non ammette cessazione, e la vita perpetua, determinata dalla vita eterna, non ammette anch'essa cessazione. Non vedi che gli spiriti, essendo la vita essenziale per loro, non ammettono mai la morte? La vita nei corpi è invece accidentale ed è per questo che essi sono passibili di morte ed estinzione, poiché la vita del corpo, che si manifesta esteriormente per effetto della vita dello spirito, è come la luce del Sole che viene sulla Terra dal Sole: quando il Sole scompare, la sua luce lo segue e la Terra resta nell'oscurità. Così quando lo spirito si diparte dal corpo per il mondo da cui è venuto, la vita che si era diffusa da esso nel corpo vivente lo segue, ed il corpo resta nella forma del minerale, per ciò che l'occhio discerne, e si dice: il tale è morto! La realtà essenziale dice invece che è tornato alla sua origine: "Da essa vi abbiamo creati, in essa vi faremo tornare e da essa vi faremo uscire un'altra volta" (Cor. XX-55). Analogamente, lo spirito ritorna alla sua origine fino alla risuscitazione ed alla resurrezione, allorché lo spirito si manifesta al corpo per via dell'amore ardente (*'iṣq*) e le sue parti si ricongiungono, le sue membra si ricompongono per una vita molto sottile e si ridestano per la formazione che ricavano dalla sollecitudine dello spirito. E quando la struttura è armoniosa ed è ristabilita la configurazione terrena, lo spirito si manifesta ad esso [corpo] per la fine realtà (*raqīqa*) di Isrāfil nella Tromba che circonda [ogni cosa] (*aṣ-ṣūr al-muḥīt*), e la vita pervade le sue membra ed esso diventa una forma (*ṣaḥṣ*) armoniosa, come lo era la prima volta: "Poi verrà soffiato in essa una seconda volta ed essi in piedi guarderanno" (Cor. XXXIX-68), "La Terra brillerà allora per la luce del suo Signore" (Cor. XXXIX-69), "Come Egli vi ha tratto, così ritornerete" (Cor. VII-29), "Di: le farà rivivere Colui che le ha create la prima volta" (Cor. XXXVI-79), "... o dannati, o beati" (cfr. Cor. XI-105).

Sappi che nella mescolanza (*imtizāğ*) di questi principi fondamentali (*uṣūl*) vi sono delle meraviglie. Il calore e la freddezza sono opposti e quindi non si mescolano, e poiché non si mescolano non possono produrre nulla, così come l'umidità e la secchezza. L'opposto (*didd*) dell'opposto si mescola solo con l'opposto dell'altro opposto e poiché essi sono quattro non potranno mai generare più di quattro [elementi]. Per questo sono opposti due a due, poiché altrimenti la loro composizione supererebbe ciò che comportano le loro realtà essenziali; e non è ammesso che la composizione abbia origine da più di quattro principi, poiché il quattro comprende i principi fondamentali del numero. Il tre, che è compreso nel quattro, insieme al quattro fa sette, ed il due, che è anch'esso nel quattro, insieme a questo sette fa nove, e l'uno che è nel quattro, insieme a questo nove fa dieci. Componi poi il numero che vuoi, non troverai numero che dia questo risultato al di fuori del quattro, così come non troverai numero perfetto se non il sei, in quanto esso include la metà, il sesto ed il terzo. Il calore e la secchezza si mescolarono e fu il fuoco; il calore e l'umidità [si mescolarono] e fu l'aria; la freddezza e

100 Riferimento a Cor. XVII-44.

l'umidità [si mescolarono] e fu l'acqua; la freddezza e la secchezza [si mescolarono] e fu la terra (*turāb*) ⁽¹⁰¹⁾. Osserva la generazione dell'aria dal calore e dall'umidità, essa è il soffio (*nafas*) che anima la vita sensibile: essa [l'aria] muove ogni cosa con il suo soffio, l'acqua, la terra (*ard*) ed il fuoco; e per il suo movimento si muovono le cose, poiché essa è la vita ed il movimento è l'effetto della vita. Questi sono i quattro elementi (*arkān*) generati dalle matrici prime (*al-ummahāt al-uwal*). Sappi che queste matrici prime non hanno nelle cose composte altro effetto che quello della loro realtà essenziali, senza mescolanza. Così il riscaldamento (*tashīn*) proviene dal solo calore, come l'essiccazione e la contrazione provengono dalla sola secchezza. Quando vedi il fuoco seccare un luogo dall'acqua, non immaginarti che sia stato il calore a farlo seccare, perché il fuoco è composto di calore e secchezza, come abbiamo detto prima: con il calore che è in esso, il fuoco ha scaldato l'acqua ed è per la secchezza che ha avuto luogo l'essiccazione. Così il rammollimento (*talyīm*) non avviene che per l'umidità ed il raffreddamento per la freddezza. Il calore scalda e la freddezza raffredda, l'umidità ha proprietà emolliente e la secchezza essiccante.

Queste matrici sono dunque inconciliabili tra di loro e non si riuniscono mai se non nella forma, nel rispetto della realtà essenziale di ciascuna di esse. E ancora, nella forma non se ne trova mai una sola, ma sempre due, come ad esempio il calore e la secchezza, della cui composizione abbiamo parlato prima. Non è possibile che si trovi da solo il calore, perché nient'altro può provenire da esso.

Continuazione (*wasl*)

Le realtà essenziali sono di due tipi: realtà che esistono isolate, nella ragione, come la vita, la scienza, la parola e la sensibilità, e realtà che esistono in virtù della composizione, come il cielo, il mondo, l'uomo e la pietra.

Se chiedi: “Qual è il motivo per cui queste matrici inconciliabili si riuniscono affinché dalla loro mescolanza si manifesti ciò che si manifesta?” [ti rispondiamo:] Qui c'è un segreto

101 Nel cap. 306 [III 26.29] Ibn 'Arabī precisa che in realtà le quattro qualità naturali sono presenti in tutti gli elementi, ma in proporzioni diverse e che le due qualità che caratterizzano ciascun elemento sono quelle prevalenti: da questo punto di vista ciò che noi chiamiamo etere costituisce l'elemento primordiale, in cui le quattro qualità sono in perfetto equilibrio. Nel caso delle lettere invece, il loro essere caratterizzate da due qualità naturali è esclusivo delle altre due, poiché all'inizio del testo è affermato che: “Dal movimento delle altre 196 sfere sono esistenziati in particolare il calore e la secchezza **e nient'altro**; da queste sfere sono esistenziati le lettere *bā', ḡīm, dāl, wāw, zāy, tā', yā', kāf, lām, mīm, nūn, šād, fā', dād, qāf, rā', sīn, tā', tā, dāl, zā', šīn*.”. L'unica eccezione è l'*alif*, che partecipa di tutte e quattro le qualità naturali.

⋮

strabiliante ed una faccenda ardua che è proibito svelare perché non è possibile sopportarla, in quanto la ragione non la comprende, ma lo svelamento la rivela. Ne taceremo dunque, e forse vi accenneremo in seguito, in alcuni punti di questo nostro libro, rendendola comprensibile al ricercatore intelligente.

Tuttavia dico: Colui che sceglie, Gloria a Lui, volle riunirle perché nella Sua Scienza era prevista la creazione del mondo ed esse sono il fondamento della maggior parte di esso, o il suo fondamento, se vuoi, e quindi le ha riunite. Esse non esistevano per loro stesse [nelle loro entità], bensì Egli ha dato loro l'esistenza riunite (*mu'allafā*); **[56]** non ha dato quindi loro l'esistenza separate (*mufrada*) per poi riunirle, poiché le loro realtà essenziali non lo ammettono. Egli ha dato l'esistenza alla forma, che equivale alla riunione di due di queste realtà essenziali, ed è come se esse fossero esistenti in modo separato, poi venissero riunite e per la loro riunione si manifestasse una realtà essenziale che non c'era al momento della separazione (*infrāq*). Invero le realtà essenziali implicano che queste matrici non abbiano mai una esistenza per se stesse, prima dell'esistenza delle forme composte a partire da esse.

Quando il Vero diede l'esistenza a queste forme, cioè l'acqua, il fuoco, l'aria e la terra, Egli, Gloria a Lui, fece sì che si tramutassero l'una nell'altra: il fuoco diventa aria e l'aria fuoco, così come la *tā'* si cambia in *tā'* e la *sīn* in *šād* ⁽¹⁰²⁾. In effetti, la sfera da cui sono state esistenziati le matrici prime è la stessa da cui sono state esistenziati queste lettere.

La sfera da cui è stata esistenziata la terra è quella da cui sono state esistenziati le lettere *tā'*, *tā'*, *ḡīm*, ad eccezione della sua "testa", metà della base ricurva della *lām*, la "testa" della *hā'*, due terzi della *hā'*, la *dāl* "secca", la *mīm* e la *nūn*.

La sfera da cui è stata esistenziata l'acqua è quella da cui sono state esistenziati le lettere *šīn*, *ḡayn*, *tā'*, *hā'*, *dād*, la "testa" della *bā'* ⁽¹⁰³⁾, l'estensione del "corpo" della *fā'*, ad eccezione della "testa", la "testa" della *qāf* ed una parte della sua base ricurva, e la metà inferiore del cerchio della *zā'* col punto diacritico.

102 Le prime due lettere corrispondono rispettivamente alla terra ed all'acqua, mentre le ultime due corrispondono rispettivamente al fuoco ed all'aria.

103 Così è riportato nel manoscritto olografo della seconda redazione, con in margine la precisazione, scritta da una mano diversa dell'autore, "con un solo punto sotto", mentre nei manoscritti Fatih 2735 e Bayazid 3743 si legge *yā'*. Poche righe dopo si legge che la *bā'* fa parte delle lettere esistenziale dalla sfera da cui è stato esistenziato il fuoco, così come il corpo della *yā'*, mentre la testa della *yā'* non è menzionata nel manoscritto olografo.

La sfera da cui è stata esistenziata l'aria è quella da cui sono state esistenziate l'ultima parte della *hā'*, quella che chiude il suo cerchio, la "testa" della *fā'*, la curvatura della *hā'* che forma un semicerchio, la metà superiore del cerchio della *zā'* con la sua asta, le lettere *dāl*, *ayn*, *zāy* (104), *ṣād* e *wāw*.

La sfera da cui è stato esistenziato il fuoco è quella da cui sono state esistenziate le lettere *hamza*, *kāf*, *bā'*, *sīn*, *rā'*, la "testa" della *ḡīm*, il corpo della *yā'*, con i due punti diacritici in basso, ad esclusione della sua "testa", il centro della *lām*, e il corpo della *qāf*, senza la sua "testa" (105).

Tutte queste lettere procedono dalla realtà essenziale dell'*alif* ed essa è la loro sfera sia secondo lo spirito che secondo la percezione sensibile. Vi è poi un quinto esistente che è il fondamento (*aṣl*) di questi elementi (*arkān*). In ciò vi è divergenza tra gli speculativi sostenitori della scienza

104 Nella sezione dedicata alle singole lettere, in tutte le edizioni, la *zāy* è descritta come calda e secca, ed il suo elemento è il fuoco, non l'aria.

105 La distribuzione qui riportata delle lettere secondo le loro qualità naturali, in parte tramutate dal trascinarsi delle sfere degli organi vocali, è diversa da quella riportata all'inizio del capitolo e corrisponde invece a quella desumibile dalla sezione dedicata alle singole lettere, con l'unica eccezione della *zāy*. Nel diagramma riportato nell'annesso 3 ho riassunto questa distribuzione mantenendo la struttura del diagramma precedente, in modo da poter confrontare le due diverse distribuzioni. Il primo diagramma si riferisce ai prototipi delle lettere, anteriormente alla loro manifestazione come suoni articolati o come lettere scritte, mentre il secondo diagramma si riferisce alle lettere manifestate vocalmente o per iscritto, tant'è che le loro qualità naturali sono modificate dal moto delle sfere degli organi preposti alla articolazione dei suoni e che in alcune lettere le qualità sono differenti per le diverse parti del suo "corpo" grafico, mentre nel primo diagramma questa diversità non sussiste. Julian Cook ha rilevato che se nei dodici segni zodiacali disposti in cerchio si distribuiscono le 28 lettere dell'alfabeto arabo secondo l'ordine dell'*abjad* occidentale a partire dal segno dell'Ariete, 20 di queste lettere si trovano integralmente in uno dei segni mentre le restanti 8 sono a cavallo tra due segni e le corrispondenze tra gli elementi [fuoco, terra, aria e acqua] dei segni e quelli delle lettere e delle loro parti, nel caso delle lettere a cavallo tra due segni, sono esattamente quelle riportate nel testo di Ibn 'Arabī (comunicazione personale). Ciò è facilmente verificabile se nella nota figura circolare riportata tra le pagine 23 e 24 dello studio di Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn Arabi*, Archè, Milano, 1974, si sostituiscono le lettere generate dai Nomi divini con quelle dell'alfabeto occidentale in senso antiorario. Nella tabella seguente questa ripartizione è riprodotta in forma lineare: le lettere vanno da destra a sinistra, come nella scrittura araba.

Elemento	Terra			Fuoco			Acqua			Aria			Terra			Fuoco		
Segno	Vergine			Leone			Cancro			Gemelli			Toro			Ariete		
Lettera	ن	م	ل	ك	ي	ط	ح	ز	و	ه	د	ج	ب	ء				
Elemento	Acqua			Aria			Terra			Fuoco			Acqua			Aria		
Segno	Pesci			Acquario			Capricorno			Sagittario			Scorpione			Bilancia		
Lettera	ش	غ	ظ	ذ	خ	ث	ت	س	ر	ق	ض	ف	ع	ص				

delle nature (*'ilm al-ṭabā'ī*); il Saggio ⁽¹⁰⁶⁾ menziona questa divergenza nelle “*Uṣṭuquṣṣāt*” ⁽¹⁰⁷⁾ senza apportare nulla di decisivo per colui che riflette su questa questione. Io non ho conoscenza di ciò per avere studiato la scienza delle nature presso i loro sostenitori, ma capitò che uno dei miei compagni venne a trovarmi tenendo in mano questo libro, perché era occupato a studiare medicina. Egli mi chiese di esporgli queste questioni per come le conoscevamo noi, cioè tramite lo svelamento e non la lettura e lo studio; si mise dunque a leggerlo ed io appresi così di quella divergenza a cui ho fatto allusione, poiché altrimenti non avrei saputo che qualcuno avesse al riguardo un punto di vista diverso. Per noi, in effetti, non c'è che la cosa vera, qual è in se stessa, senza divergenza. Il Vero, sia Egli esaltato, da cui apprendiamo le scienze, avendo svuotato il cuore dal pensiero riflessivo e grazie alla predisposizione a ricevere ciò che arriva da Lui (*wāridāt*), è Colui che ci accorda la [conoscenza della] realtà com'è nel suo principio (*aṣl*), senza che questa conoscenza comporti una generalizzazione (*iğmāl*) o lo sconcerto (*hayra*). Noi conosciamo dunque le realtà essenziali per come esse sono, che siano isolate o prodotte dalla composizione [degli elementi], oppure che si tratti di realtà essenziali divine, e non abbiamo dubbio alcuno riguardo a queste realtà. È così che apprendiamo la nostra scienza ed il Vero, Gloria a Lui, è il nostro istruttore (*mu'allim*), in virtù di una eredità profetica preservata, esente da ogni insufficienza, generalizzazione ed esteriorità.

Egli, sia esaltato, ha detto: “... e non gli abbiamo [al Profeta] insegnato la poesia, né essa si addice a lui” (Cor. XXXVI-69), poiché la poesia è il ricettacolo della generalizzazione, delle espressioni simboliche, degli enigmi e dei messaggi allusivi (*tawriyya*), cioè non abbiamo espresso nulla per lui in forma simbolica, né parlato per enigmi, né gli abbiamo detto una cosa per volerne dire un'altra, né abbiamo generalizzato per lui il discorso. “Invero esso non è che un ricordo (*dīkr*)” (Cor. *ibidem*) di ciò di cui è stato testimone quando lo abbiamo attratto a Noi, lo abbiamo reso assente a lui e lo abbiamo reso presente a Noi presso di Noi ed eravamo “il suo udito e la sua vista”. Poi lo abbiamo fatto ritornare a voi affinché foste guidati da lui nelle tenebre dell'ignoranza e dell'esistenza [in cui eravate immersi], ed eravamo la sua lingua con cui si rivolgeva a voi. Poi abbiamo fatto scendere su di lui un richiamo (*mudakkir*) che gli ha fatto ricordare ciò di cui era stato testimone ed esso è un “ricordo” per lui di quello “e un Corano” (Cor. *ibidem*), cioè una sintesi delle cose che ha contemplato presso di Noi, “evidente” (Cor. *ibidem*), cioè manifesto per lui, grazie alla sua scienza dell'origine di ciò che

106 Si tratta verosimilmente di Galeno (*ḡālīmūs*), che scrisse un libro sugli elementi secondo Ippocrate, tradotto in arabo da Ḥunayn ibn Ishāq [m. 260 H] ed edito nel 1986 da Muḥammad Salīm Sālīm, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, il Cairo, con il titolo *Kitāb ḡālīmūs fī l-uṣṭaqassāt 'alā ra'y abqarāt*, in cui sono esposte diverse teorie sul numero degli elementi. Ibn 'Arabī menziona Galeno nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 346 del secondo volume dell'edizione Dār Ṣādir, Beirut, senza data, e nel *Kitāb al-isrā'*, a pag. 93, dell'edizione curata da Su'ād al-Ḥakīm, Dandara, Beirut, 1988.

107 Questo termine è la trasposizione araba del termine greco *stoikheia*, che per Aristotele designa i corpi elementari. Esso ricorre anche nel cap. 132 [II 218.26] e nel cap. 328 [III 107.6].

aveva contemplato e visto in quell'avvicinamento (*taqrīb*) trascendente e santissimo che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, aveva ottenuto, per la quota (*hazz*) [di scienza] che gli abbiamo assegnato in base alla purezza del ricettacolo, alla disposizione ed al timor di Dio (*taqwā*).

Colui che sa che gli elementi naturali (*ṭabā'ī*) ed il mondo composto a partire da essi sono in una situazione estrema di dipendenza (*iftiqār*) e bisogno nei confronti di Allah, 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 danno le loro realtà essenziali. Abbiamo spiegato ampiamente questo argomento nel “*Libro della produzione delle tavole e dei cerchi*”⁽¹⁰⁸⁾ 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. Gloria a Lui, Gloria a Lui, il Creatore della Terra e dei Cieli.

Continuazione

È così finito il discorso, perseguito in questo libro, sulle lettere dal punto di vista di Colui che impone la Legge e di coloro che vi sono sottoposti, della loro ripartizione secondo questa distinzione, e del loro movimento nelle sfere sestuple (*sudāsīyya*)⁽¹⁰⁹⁾ raddoppiate, ed abbiamo determinato gli anni del loro movimento ciclico in queste sfere, la quota del movimento di queste sfere spettante alla Natura, ed i loro quattro gradi ripartiti in Colui che detta la Legge e in coloro che vi sono sottoposti, secondo il livello di comprensione della maggioranza degli uomini. E per questo le sfere dei loro elementi semplici sono di due specie.

Così gli elementi, di cui la maggioranza di coloro che si basano sulla ragione si limita a considerare le realtà essenziali, si ripartiscono in quattro [gradi]. Le lettere del Vero, che procedono da sette sfere, le lettere dell'uomo che procedono da otto, le lettere dell'Angelo che procedono da nove e le lettere dei Ğinn di fuoco che procedono da dieci. Per loro non vi è divisione ulteriore, per la loro incapacità di comprendere ciò che è veramente, poiché sono sotto il giogo della loro ragione. I realizzati (*muḥaqqiqūn*) invece sono sotto il giogo del loro Signore, il Re Vero, Gloria a Lui, sia Egli esaltato, e per questo essi ricevono tramite lo svelamento **[57]** ciò che gli altri non colgono.

108 Cfr. le pagine 80-87 della traduzione citata.

109 Non è chiaro il significato di questa espressione. Il termine *sudāsīyya* ricorre nelle *Futūḥāt* solo nel seguito di questo testo [pagina seguente della traduzione], ove significa “costituito da sei elementi semplici”.

⋮

Gli elementi [delle lettere] per coloro che hanno realizzato si suddividono in sei gradi⁽¹¹⁰⁾. Un grado appartiene a Colui che impone la Legge, il Vero, ed è la *nūn*, che è binaria (*tunā'īyya*). In effetti, noi non conosciamo il Vero se non a partire da noi stessi ed Egli è il nostro adorato: è per noi che Egli è conosciuto in modo perfetto e per questo Gli appartiene la *nūn*, che è binaria, in quanto i suoi elementi sono due, la *wāw* e l'*alif*. L'*alif* si riferisce a Lui e la *wāw* al tuo significato e non c'è nell'esistenza altro che Allah e te, poiché tu sei il Califfo. Per questo l'*alif* è universale (*āmm*) e la *wāw* è mista, come spiegheremo in questo capitolo.

Il ciclo specifico di questa *alif*, con cui percorre la sfera che tutto comprende, è un ciclo complessivo che percorre la sfera universale in 82000 anni, mentre la sfera della *nūn* percorre la sfera universale in 10000 anni, come spiegheremo in seguito in questo capitolo quando parleremo singolarmente delle lettere e delle loro realtà essenziali. I restanti gradi delle lettere si ripartiscono secondo il numero dei [gradi] di esseri sottoposti alla Legge.

Il secondo grado è quello dell'Uomo, il più perfetto ed il più universale degli esseri sottoposti alla Legge dal punto di vista dell'esistenza; il più completo (*atamm*) ed il più equilibrato (*aqwam*) dal punto di vista della creazione (*halqan*). A questo grado corrisponde una sola lettera, la *mīm* che è ternaria in quanto i suoi elementi semplici sono tre: la *yā'*, l'*alif* e la *hamza*. Di esse sarà questione nel seguito di questo capitolo, se Allah vuole.

110 Nella suddivisione delle lettere in sei gradi gli elementi semplici non sono più le sfere ma le lettere che costituiscono i nomi delle lettere che compongono il nome di una lettera, ad esclusione della lettera stessa: è il numero di questi elementi semplici a caratterizzare il grado di una lettera. Ad esempio gli elementi semplici dell'*alif*, il cui nome è composto da *alif*, *lām* e *fā'*, sono la *hamza*, la *hā'*, la *lām*, la *zāy*, la *fā'* e la *mīm*, cioè la *hā'*, la *mīm* e la *zāy* di *hamza*, essendo l'*alif* iniziale hamzata, la *lām* e la *mīm* di *lām*, escludendo l'*alif* di prolungamento che non è hamzata, e la *fā'* e la *hamza* di *fā'*, escludendo nuovamente l'*alif* di prolungamento, che è il nome stesso della lettera. La *mīm* che compare due volte viene conteggiata una sola volta. L'esclusione del nome stesso della lettera dagli elementi semplici non è esplicitamente affermata da Ibn 'Arabī, ma è deducibile dagli esempi che riporta; vi è tuttavia un'eccezione, costituita dalla lettera *fā'*, poiché tra gli elementi semplici di essa è riportata la stessa lettera *fā'*.

Il terzo grado è quello dei *ġinn*, in senso generale, siano essi di luce [cioè gli Angeli] o di fuoco [cioè i Ġinn in senso stretto] ⁽¹¹¹⁾. Questo grado è quaternario ⁽¹¹²⁾ ed ha come lettere la *ġīm*, la *wāw*, la *kāf* e la *qāf*. Di esse sarà questione nel seguito.

Il quarto è quello degli animali (*bahā'im*), che è quinario: le sue lettere sono la *dāl* «secca», la *zāy*, la *šād* «secca», la *ayn* «secca», la *dād*, la *sīn* «secca», la *dāl*, la *gayn* e la *šīn*. ⁽¹¹³⁾ Di esse sarà questione nel seguito, se Allah vuole.

Il quinto è quello dei vegetali (*nabāt*): senario (*sudāsīyya*), esso ha per lettere l'*alif*, la *hā'* e la *lām* ⁽¹¹⁴⁾. Di esse sarà questione nel seguito, se Allah vuole.

111 Per Ibn 'Arabī, che peraltro si basa sul Corano, coloro che noi chiamiamo Ġinn, cioè esseri appartenenti alla modalità sottile del nostro mondo, sono denominati *ġānn*, mentre le espressioni arabe *ġinn* e *ġinna* possono applicarsi sia ai Ġinn che agli Angeli. Nel cap. 369 [III 367.10] egli precisa: "Allah, sia Egli esaltato, quando creò gli spiriti luminosi ed ignei, cioè gli Angeli ed i Ġinn (*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. Allah 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 Allah 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 Allah: "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 Allah 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 Ġinn e (*ġinna*) 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 Allah all'uomo, garantiti per lui, custodi e scribi delle nostre azioni, mentre i demoni hanno potere sull'uomo per ordine di Allah, quindi anche essi sono inviati a noi da parte di Allah. Ed Egli ha detto di *Iblīs*, che era dei *Ġinn* (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".

112 Quaternario non si riferisce al fatto che questo grado abbia quattro lettere, ma al fatto che le sue lettere sono caratterizzate da quattro elementi semplici. La stessa osservazione si applica alle espressioni quinario, senario e settenario.

113 Nel testo arabo alle lettere non qualificate come "secche" segue l'aggettivo *muġama*, che vuol dire "dotate di punti diacritici": nella scrittura araba, ad esempio, la *rā'* e la *zāy* si distinguono solo per il punto diacritico della seconda, per cui la prima è data da un tratto "secco", mentre la seconda è accompagnata da un punto alla sommità del tratto.

114 Nella sezione dedicata alla lettera *lām* Ibn 'Arabī elenca solo cinque elementi semplici ed attribuisce alla lettera il potere sugli animali, per cui il suo grado dovrebbe essere il quarto e non il quinto.

Il sesto grado è quello dei minerali (*ḡamād*): settenario, le sue lettere sono la *bā'*, la *ḥā'*, la *tā'*, la *yā'*, la *fā'*⁽¹¹⁵⁾, la *rā'*, la *tā'*, la *tā'*, la *ḥā'* e la *zā'*. Di esse sarà questione nel seguito, se Allah vuole.

Lo scopo di questo libro è di manifestare, a guisa di scintille (*luma'*) e di allusioni brillanti, alcuni segreti (*asrār*) dell'esistenza. Se dovessimo parlare apertamente dei misteri (*sarā'ir*) di queste lettere e di ciò che implicano le loro realtà essenziali, la mano [che scrive] sarebbe presto esausta, il calamo spuntato e l'inchiostro esaurito. I fogli e le tavolette non potrebbero contenerli, neppure si trattasse della "pergamena dispiegata (*raqq manšūr*)" [cfr. Cor. LII-3]. Questi [misteri] fanno parte delle Parole di cui Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Se il mare fosse inchiostro per [scrivere] le Parole del mio Signore, il mare si esaurirebbe prima che si esauriscano le Parole del mio Signore, anche se apportassimo la stessa quantità di inchiostro" (Cor. XVIII-109) e "Se tutti gli alberi che sono sulla Terra fossero dei calami e se il mare fosse [di inchiostro] alimentato da altri sette mari, le Parole di Allah non sarebbero esaurite" (Cor. XXXI-27).

Vi è qui un segreto ed una allusione mirabile per chi vi presta attenzione ed approfondisce il senso di queste Parole. Se queste scienze fossero il prodotto di una riflessione e di una speculazione, l'uomo si ridurrebbe alla più vicina tintura d'inchiostro [cioè a poche Parole]. Ma le ispirazioni (*mawārid*) provenienti dal Vero, sia Egli esaltato, si susseguono ininterrottamente nel cuore del servitore. I Suoi spiriti pieni di bontà discendono su di lui dal mondo del Suo Mistero (*gayb*) con la Sua Misericordia e con la Sua Scienza da preso di Lui [cfr. Cor. XVIII-65]. Il Vero dispensa ininterrottamente i Suoi doni ed il flusso della Sua Grazia è continuo; il ricettacolo (*maḥall*) [cioè il cuore] è sempre ricettivo, talora per l'ignoranza, talora per la scienza. Se il servitore è predisposto e si prepara, se purifica e lucida lo specchio del suo cuore, riceverà il dono divino perpetuo e, in un istante, ciò che dei lustri non basterebbero a trasmettere, tanto questa sfera intelligibile è vasta e questa sfera sensibile è stretta.

Come potrebbe interrompersi ciò di cui non si può concepire né la fine né il limite? Si tratta di ciò che Egli, Gloria a Lui, ha espresso chiaramente nel Suo ordine dato al Suo Inviato, su di lui la Pace: "Di: Signore, fammi crescere in scienza" (Cor. XX-114). Ciò che vuole significare questo versetto è l'accrescimento della scienza che si riferisce a Dio, affinché [egli] si accresca nella conoscenza dell'Unità della molteplicità (*tawḥīd al-kaṭra*), si accresca il suo desiderio di lodarlo, ed accresca in Grazia per la sua lode, senza fine né interruzione. La conferma di ciò che abbiamo menzionato, cioè che gli venne ordinato l'accrescimento della scienza dell'Unità e non di altro, è il fatto che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, quando mangiava del cibo diceva: "*Allahumma*, dacci la benedizione in esso e

115 Tutte queste lettere hanno come elementi semplici i quattro elementi dell'*alif* ed i tre elementi della *hamza*, escludendo così il nome stesso della lettera, con l'unica eccezione della *fā'*.

dacci un nutrimento migliore di questo”, mentre quando beveva del latte diceva: “*Allahumma*, dacci la benedizione in esso e daccene di più”⁽¹¹⁶⁾, in quanto gli era stato ordinato di chiedere di più. Egli, quando vedeva il latte, si ricordava del latte che aveva bevuto nella notte del Viaggio notturno (*isrāʾ*) e riguardo al quale Gabriele gli aveva detto: “Hai bevuto la natura primordiale (*fītra*). Che Allah la faccia pervenire tramite te alla tua comunità”⁽¹¹⁷⁾. La natura primordiale è la scienza dell’Unità che Allah ha connaturato nelle creature quando le fece testimoniare, afferrandole dalle loro reni e dicendo loro: “Non sono il vostro Signore?” ed esse risposero “Certo!” (Cor. VII-171): quindi contemplarono la Signoria prima di ogni altra cosa.

È in questo senso che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, interpretò il latte che aveva bevuto in sogno e del cui resto aveva gratificato ‘Umar. Gli fu chiesto: “Come lo interpreti, o Inviato di Allah?” ed egli rispose: “La scienza”⁽¹¹⁸⁾. Se non vi fosse una reale correlazione tra la scienza ed il latte, in modo universale (*ḡāmiʿat^m*), [la scienza] non sarebbe apparsa nella sua forma [cioè del latte] nel mondo dell’immaginazione. Chi conosce ciò lo sa, chi lo ignora non lo sa.

Colui che apprende da Allah e non da se stesso, come potrebbe mai finire il suo discorso? Vi è una grande differenza tra un autore che dice: “Un tale, Allah abbia Misericordia di lui, mi ha riferito riguardo a un tale, Allah abbia Misericordia di lui”⁽¹¹⁹⁾ ed uno che dice: “Il mio cuore mi ha riferito riguardo al mio Signore”. E se già quest’ultimo è più elevato in grado, vi è tuttavia una grande differenza tra lui e chi dice: “Il mio Signore mi ha riferito riguardo al mio Signore”, cioè “Il mio Signore mi ha riferito di Se stesso”. In ciò vi è una sottile allusione: il primo è il Signore oggetto della credenza (*al-muʿtaqad*), il secondo è il Signore che non è soggetto a limitazioni; [il primo] è con un intermediario (*wāsiṭa*) [cioè il credo, il secondo] è senza intermediario [cioè diretto]. Questa è la scienza che si attualizza nel cuore per la contemplazione essenziale, e che da essa [contemplazione] straborda sul segreto (*sirr*), sullo spirito e sull’anima.

Come si può conoscere il modo d’essere (*madḥab*) di colui che attinge a questa fonte (*maṣṣab*)? Non lo potrai conoscere finché non conoscerai Allah, ed Egli, sia Egli esaltato, non è conoscibile sotto tutti gli aspetti, e così anche costui non è conoscibile. La ragione non sa dove egli sia, poiché l’oggetto della ragione [58] sono gli esseri (*akwān*), ma per costui non c’è essere, come è stato detto:

116 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāʾūd, XXV-21, at-Tirmidī, XLV-54, e da Ibn Ḥanbal.

117 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LX-24, Muslim I-259 e 272, e da Ibn Ḥanbal.

118 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, III-22, LXII-6, XCI-15, 16 e 34, Muslim, XLIV-16, e da ad-Dārimī.

119 Reminiscenza della celebre frase di Abū Yazīd: “Voi apprendete la vostra scienza **morto da morto**, noi apprendiamo la nostra scienza dal Vivente che non muore”, citata da Ibn ‘Arabī all’inizio della Introduzione.

⋮

Ti sei manifestato a colui che hai fatto restare dopo la sua estinzione;

egli è senza essere poiché sei Tu ad essere lui (fa kāna bi-lā kawn li-anna-ka kunta-hu) ⁽¹²⁰⁾

La lode ad Allah che ci ha fatto essere della Gente della proiezione e della ricezione (*ahl al-ilqā' wa-l-talaqqī*). Noi chiediamo a Lui, Gloria a Lui, che ci faccia essere della Gente dell'avvicinamento reciproco e dell'elevazione progressiva (*ahl al-tadānī wa-l-taraqqī*).

* * * * *

Torniamo dunque al nostro argomento principale e diciamo: le suddivisioni (*fuṣūl*) delle lettere dell'alfabeto ammontano a più di 500 ed in ogni sezione vi sono più gradi, ma tralasciamo di parlarne poiché tratteremo l'argomento in modo esaustivo nel *Libro degli inizi e delle mete*, se Allah vuole. Ci limiteremo qui a parlare di esse solo per quanto è necessario, dopo aver nominato quei gradi che sono connessi con questo nostro libro, e forse parleremo di alcune di esse. Dopo di ciò prenderemo in considerazione lettera per lettera, fino a completare la menzione di tutte le lettere, se Allah vuole. Poi faremo seguire delle allusioni esoteriche ai segreti dell'accollata (*ta'ānuq*) della *lām* con l'*alif*, ai suoi legami con essa ed alla ragione di questo reciproco amore spirituale tra le due lettere, tanto da manifestarsi nel mondo della scrittura e del tratto. Invero nel legame della *lām* con l'*alif* vi è un segreto che non si svela se non a chi drizza l'*alif* dal suo sonno prolungato e scioglie la *lām* dal suo nodo.

Che Allah guidi noi e voi ad un'opera buona che Egli gradisca da parte nostra.

Termina la 4^a parte, e la lode spetta ad Allah.

* * * * *

120 Questi versi ricorrono anche nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 272 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-ḥuḡūb*, a pag. 129 dell'edizione pubblicata nel primo volume delle *Rasā'il* edite dalla Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-azal*, a pag. 289 delle *Rasā'il* citate, e nel *Kitāb al-kutub*, a pag. 22 dell'edizione pubblicata nel secondo volume delle *Rasā'il* edite a Hyderabad nel 1948.

Parte V

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Menzione di alcuni gradi delle lettere

[58.12] Sappi, che Allah ci assista, che le lettere sono una comunità i cui membri ricevono il discorso [divino] e sono assoggettati all'osservanza delle norme (*muḥāṭabūn wa mukallaḥūn*)⁽¹²¹⁾. Esse hanno degli Inviati che sono del loro stesso genere; essi, in quanto tali, hanno dei nomi che conoscono solo coloro della nostra Via che hanno ricevuto lo svelamento. Il Mondo delle lettere è il Mondo dal linguaggio più eloquente e dall'esposizione più chiara. Le lettere si ripartiscono secondo le divisioni (*aqsām*) del Mondo comunemente note; tra di esse si trovano⁽¹²²⁾:

- il Mondo del *Ġabarūt*, secondo Abū Ṭālib al-Makkī⁽¹²³⁾. Quanto a noi, lo chiamiamo il Mondo dell'Immensità (*ʿazama*), e sono la *hā'* e la *hamza*⁽¹²⁴⁾;
- il Mondo superiore o il Mondo del *Malakūt*, e sono [le lettere] *ḥā'*, *ḥā'*, *ʿayn* e *gayn*⁽¹²⁵⁾;
- il Mondo intermediario (*al-ʿālam al-wasat*), chiamato secondo noi e la maggior parte dei nostri compagni il Mondo del *Ġabarūt*, e sono [le lettere] *tā'*, *tā'*, *ḡīm*, *dāl*, *dāl*, *rā'*, *zāy*, [*tā'*], *zā'*, *kāf*, *lām*, *nūn*, *ṣād*, *dād*, *qāf*, *sīn*, *ṣīn* e *yā'* come consonante (*saḥīḥa* = sana)⁽¹²⁶⁾;

121 Nel cap. 464 [IV 90.16] Ibn ʿArabī precisa: “Sappi che non abbiamo suddiviso le lettere intendendo tale suddivisione come metaforica, bensì secondo la realtà essenziale, poiché per noi e per la gente dello svelamento le lettere, cioè le lettere parlate, scritte ed immaginate, fanno parte dell'insieme delle comunità. Le loro forme hanno degli spiriti che le governano, ed esse sono vive e parlanti; esse glorificano Allah con la Sua lode ed obbediscono al loro Signore. Alcune di esse sono connesse al Mondo del *Malakūt*, altre al Mondo del *Ġabarūt* ed altre al Mondo del *Mulk*”.

122 La distribuzione delle lettere nei diversi Mondi corrisponde alla suddivisione delle lettere in base ai diversi punti anatomici di emissione (*maḥāriġ*) dei suoni ad esse corrispondenti. Secondo al-Ḥalīl, morto nell'anno 175 dall'Egira e fondatore della lessicografia e della metrica araba, questi punti di emissione sono in totale 17 ed interessano cinque parti del corpo: la cavità orale (*ḡawf*), la gola (*halq*), la lingua (*lisān*), le labbra (*ṣafah*), ed il naso (*anf*). Su questo argomento si può consultare il libro di Dunja Rašić *The written world of God*, Anqa Publishing, Oxford, 2021, in particolare le pag.79-82.

123 Cfr. *Qūt al-qulūb* di Abū Ṭālib al-Makkī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 1996, pag. 447 del primo volume e pag. 99 e 138 del secondo volume.

124 La *hamza* è la consonante che corrisponde nella scrittura all'*alif*, che ne rappresenta il sostegno principale, e che è passibile di tutte e tre le vocalizzazioni. Le due lettere di questo Mondo hanno come punto di emissione la parte più estrema della gola, cioè la laringe.

125 Le quattro lettere di questo Mondo sono quelle che hanno come punto di emissione le parti mediane e prossimali della gola, cioè la faringe ed il velo palatino.

126 Le diciotto lettere di questo Mondo sono quelle nella cui articolazione interviene la lingua; ho posto tra parentesi la *tā'* perché nelle due edizioni critiche della seconda redazione, come pure nei

⋮

- il Mondo inferiore o Mondo del Regno e della Testimonianza (*'ālam al-mulk wa š-šahāda*) e sono [le lettere] *bā'*, *mīm* e *wāw* come consonante ⁽¹²⁷⁾;
- il Mondo in cui il sensibile si mescola con l'intermediario, cioè la lettera *fā'*;
- il Mondo della commistione tra il Mondo intermediario del *Ġabarūt* e quello del *Malakūt*; [esse sono] la *kāf* e la *qāf* e la commistione si situa a livello del grado. Ad esse si mescolano sotto il profilo della qualità spirituale la *tā'*, la *zā'*, la *šād* e la *dād*;
- il Mondo della commistione tra il *Ġabarūt*, sede dell'Immensità, ed il *Malakūt*, cioè la lettera *hā'*;
- il Mondo che assomiglia al Mondo da parte nostra: esse sono le lettere di cui non si può dire né che esulino dal nostro Mondo, né che ne facciano parte, e sono l'*alif*, la *wāw* e la *yā'*, in quanto lettere deboli ⁽¹²⁸⁾.

Tutte queste lettere sono dei Mondi. Ciascuno di essi riceve un Inviato del suo stesso genere ed una Legge divina per mezzo della quale i suoi membri sono assoggettati all'adorazione. Essi hanno modalità sottili e grossolane. Da parte del discorso divino ricevono solo ordini e non interdizioni.

Tra le lettere si distinguono il comune (*'amma*), l'élite (*hāšša*), l'élite dell'élite e la pura quintessenza dell'élite dell'élite ⁽¹²⁹⁾.

- Le lettere comuni sono la *ḡīm*, la *dād*, la *hā'*, la *dāl*, la *gayn* e la *šīn* ⁽¹³⁰⁾;
- l'élite dell'élite è costituita dalle lettere: *alif*, *yā'*, *bā'*, *sīn*, *kāf*, *tā'*, *qāf*, *tā'*, *wāw*, *šād*, *hā'*, *nūn*, *lām*, *'ayn* [e *hā'*] ⁽¹³¹⁾;

manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 manca. Nella sezione dedicata alla lettera *tā'* [I 70.18] Ibn 'Arabī afferma comunque che essa fa parte del Mondo del *Ġabarūt*.

127 Le tre lettere [sonore] di questo Mondo, insieme alla *fā'* [sorda] del Mondo successivo, sono quelle che hanno come punto di emissione le labbra, cioè sono suoni labiali.

128 Le tre lettere di questo Mondo sono quelle che hanno come punto di emissione il cavo orale, senza altre articolazioni.

129 Come verrà spiegato nel seguito del testo, la suddivisione gerarchica delle lettere corrisponde al ruolo che esse svolgono nel Testo sacro, cioè nel Corano. Nella descrizione delle suddivisioni non è riportata la quintessenza dell'élite dell'élite, che invece compare nell'elenco dettagliato che segue.

130 Queste lettere sono quelle che non si trovano mai all'inizio o alla fine di una Sūra, né fanno parte delle lettere isolate iniziali e neppure della *basmala*.

131 Queste lettere sono quelle che si trovano all'inizio delle Sūre, dopo la *basmala*. La lettera posta tra parentesi quadra non compare in questo elenco, ma è inclusa successivamente nel paragrafo in cui Ibn 'Arabī spiega il significato di questo gruppo di lettere [I 82.33].

la quintessenza dell'élite dell'élite è la *bā'* ⁽¹³²⁾;

- l'élite che supera il comune di un grado è costituita dalle lettere iniziali delle Sūre, come *alif-lām-mīm* e *alif-lām-mīm-šād*, in numero di quattordici: *alif, lām, mīm, šād, rā', kāf, hā', yā', 'ayn, tā', sīn, ḥā', qāf e nūn*;
- la pura quintessenza dell'élite dell'élite, che è costituita dalle [lettere] *nūn, mīm, rā', bā', dāl, zāy, alif, tā', yā', wāw, hā', zā', tā', lām, fā'* e *sīn* ⁽¹³³⁾;
- il Mondo inviato (*al-ālam al-mursal*), cioè [le lettere] *ḡīm, ḥā', hā' e kāf*;
- il Mondo che è collegato ad Allah ed a cui sono collegate le creature, cioè [le lettere] *alif, dāl, dāl, rā', zāy* e *wāw* ⁽¹³⁴⁾; esse rappresentano il Mondo della Santificazione (*taqdis*) tra le lettere cherubiniche;
- il Mondo [delle lettere] in cui prevale la caratterizzazione (*taḥalluq*) per mezzo degli Attributi del Vero, cioè [le lettere] *tā', tā', ḥā', dāl, zāy, zā', nūn, dād, gayn, qāf, sīn e fā'* ⁽¹³⁵⁾ per gli Uomini delle luci ⁽¹³⁶⁾;
- il Mondo [delle lettere] in cui prevale la realizzazione (*taḥaqquq*) cioè le [lettere] *bā'* e *fā'* per gli Uomini dei segreti ⁽¹³⁷⁾, come pure la *ḡīm*;

132 La *bā'* è la lettera iniziale del Corano, come pure della *Torah*.

133 Queste lettere sono quelle che si trovano alla fine delle Sūre. Nella Tabella seguente è riportata la distribuzione delle lettere nelle varie classi gerarchiche:

Lettere	ص	ش	س	ز	ر	ذ	د	خ	ح	ج	ث	ت	ب	ا
Isolate	•		•		•				•					•
Iniziali	•		•						•			•	•	•
Finali			•	•	•		•				•		•	•
Basmala			•		•				•				•	•
Lettere	ي	و	هـ	ن	م	ل	ك	ق	ف	غ	ع	ظ	ط	ض
Isolate	•		•	•	•	•	•	•					•	
Iniziali	•	•	•	•		•	•	•			•		•	
Finali	•	•	•	•	•	•			•			•	•	
Basmala	•		•	•	•	•								

134 Queste sei lettere sono quelle che nella scrittura araba non si legano alle seguenti.

135 Tutte queste lettere sono caratterizzate nella scrittura da uno o più punti diacritici posti al di sopra del corpo della lettera.

136 Questa specificazione non riguarda tutte le lettere di questo gruppo, ma solo la *fā'*, che nell'alfabeto orientale è scritta con un punto posta al di sopra del corpo della lettera. Come si vedrà in seguito l'espressione Uomini delle luci si riferisce a coloro che usano l'alfabeto orientale.

137 L'espressione Uomini dei segreti si riferisce a coloro che usano l'alfabeto occidentale, in cui la *fā'* è scritta con un punto posto al di sotto del corpo della lettera. Le lettere di questo gruppo sono quindi

- il Mondo [delle lettere] che hanno realizzato la stazione dell'unificazione (*ittiḥād*)⁽¹³⁸⁾, cioè le [lettere] *alif*, *ḥā'*, *dāl*⁽¹³⁹⁾, *rā'*, *tā'*, *kāf*, *lām*, **[59]** *mīm*, *ṣād*, *‘ayn*, *sīn*, *hā'* e la *wāw*. Sennonché io sostengo che esse sono distribuite in due stazioni, nell'unificazione, una elevata e l'altra suprema. Quella elevata è costituita dalle [lettere] *alif*, *kāf*, *mīm*, *‘ayn* e *sīn*, mentre la suprema da quelle che restano;
- infine il Mondo [delle lettere] le cui nature sono miste (*al-‘ālam al-muntaziğ al-ṭabā‘ī*), cioè le [lettere] *ğīm*, *hā'*, *yā'*, *lām*, *fā'*, *qāf*, *ḥā'* e *zā'*.

I generi (*ağnās*) dei Mondi delle lettere sono quattro: un genere singolo, cioè l'*alif*, la *kāf*, la *lām*, la *mīm*, la *hā'*, la *nūn* e la *wāw*⁽¹⁴⁰⁾; un genere doppio, come la *dāl* e la *dāl*⁽¹⁴¹⁾; un genere triplo come la *ğīm*, la *ḥā'* e la *ḥā'*⁽¹⁴²⁾; e un genere quadruplo, come la *bā'*, la *tā'*, la *tā'* e la *yā'* nel mezzo della parola, ed anche la *nūn*⁽¹⁴³⁾; se però non consideri [queste ultime due] allora la *bā'*, la *tā'* e la *tā'* faranno parte del genere triplo e decadrà il genere quadruplo.

Ti abbiamo così raccontato del Mondo delle lettere ciò che, se applicherai te stesso alle cose che fanno raggiungere lo svelamento del Mondo, la scoperta delle sue realtà essenziali e la realizzazione del Suo detto: «Non c'è cosa che non glorifichi per mezzo della Sua lode, ma voi non comprendete la loro glorificazione» (Cor. XVII-44) – se la glorificazione (*tasbīḥ*) fosse una glorificazione di stato (*ḥāl*)⁽¹⁴⁴⁾, come pretendono alcuni dottori della speculazione, non vi sarebbe vantaggio nel Suo detto: “ma voi non comprendete la loro glorificazione” – [dicevo: se applicherai te stesso ad esse] arriverai ad esse e farai sosta presso di loro.

.....
 quelle caratterizzate dalla presenza di un solo punto inferiore.

138 Nel cap. 73, questione CLIII [II 130.11] Ibn 'Arabī precisa: “L'unificazione consiste nel fatto che due essenze diventano un'unica essenza (*dāt*), sia essa servitore o Signore; non può esservi unificazione che nel dominio dei numeri o in quello della Natura e si tratta di uno stato (*ḥāl*)”.

139 Le prime tre lettere di questo gruppo sono quelle con cui si scrive in nome *aḥad*, uno.

140 Si tratta delle lettere il cui corpo, nella scrittura, non è condiviso con altre lettere; nel caso della *nūn* ciò vale per la sua posizione isolata, mentre quando è in posizione iniziale, intermedia e finale ed è legata alle lettere che la seguono o che la precedono il suo corpo nella scrittura è condiviso con altre lettere.

141 Si tratta delle lettere il cui corpo, nella scrittura, è condiviso con un'altra lettera, dalla quale si distingue per la presenza o assenza di un punto diacritico aggiuntivo, come appunto la *dāl* e la *dāl*, la *rā'* e la *zāy*, la *tā'* e la *zā'*, la *ṣād* e la *dād*, e la *fā'* e la *qāf* quando non sono isolate.

142 Si tratta delle lettere il cui corpo, nella scrittura, è condiviso con altre due lettere, dalle quali si distingue per la presenza o assenza di uno o più punti diacritici aggiuntivi.

143 Per la *yā'* e per la *nūn* ciò si applica solo quando esse non sono isolate.

144 In arabo l'espressione “linguaggio dello stato (*lisān al-ḥāl*)” serve ad indicare delle modalità di espressione che non sono verbali; la situazione dell'indigente che seduto e silenzioso porge la mano per chiedere l'elemosina è un esempio di questo linguaggio.



Ho menzionato che avrei parlato di alcune di esse ed ho considerato dunque su quale tra questi Mondi ampliare il discorso più che sugli altri, ed abbiamo trovato che era il Mondo dell'élite (*al- 'ālam al-muḥtāṣṣ*), il Mondo delle lettere iniziali delle Sūre, dal senso ignoto, come *alif-lām-mīm* della [Sūra] della Vacca, *alif-lām-mīm-ṣād* della [Sūra] di Giuseppe [XII] e delle altre sue sorelle [XI, XIV, XV].

Parleremo dunque delle [lettere iniziali] *alif-lām-mīm* della [Sūra della] Vacca, che è la prima Sūra nel Corano ad iniziare con queste lettere dal senso oscuro, mediante un discorso conciso, secondo la via che attiene ai segreti (*asrār*). È possibile che vengano connessi ad esse i versetti che seguono, anche se non fanno parte di questo capitolo, ma lo faccio per ordine (*amr*) del mio Signore, che rispetto sempre: quindi parlo solo su autorizzazione (*idn*), così come mi fermo quando mi viene posto un limite.

Questa nostra opera, come altre mie opere, non è analoga alle opere di altri autori, ed in essa noi non procediamo come loro. Ogni autore è soggetto alla sua libera scelta (*iḥtiyār*), anche se è costretto nella sua scelta o soggetto alla scienza che egli trasmette in modo specifico. Egli proietta (*yulqā*) ciò che vuole e trattiene ciò che vuole, o proietta ciò che gli apporta la scienza e ciò che gli impone la questione che egli vuole trattare, finché non ne mette in evidenza il nocciolo. Noi, nelle nostre opere, non siamo in questa condizione: nel nostro caso si tratta di cuori che stanno assiduamente attaccati alla porta della Presenza divina, che vigilano su tutto ciò che la porta, schiudendosi, lascia filtrare, poveri e privi di ogni scienza. Se in questa stazione venissero interrogati su qualcosa essi non sentirebbero, avendo sospeso ogni percezione sensibile. Ogni qualvolta si manifesta loro, da dietro quel velo, un ordine essi si affrettano ad eseguirlo e lo mettono per iscritto conformemente a quanto è stato definito loro nell'ordine. Talvolta proiettano la cosa [ordinata] verso ciò che non è del suo genere, secondo l'abitudine, la riflessione speculativa e ciò che apporta la scienza esteriore e la correlazione esteriore per i sapienti, e ciò per una correlazione nascosta di cui ha coscienza solo la Gente dello svelamento. Ma a noi succede qualcosa di ancora più strano: vengono talora proiettate verso questo cuore delle cose che gli viene ordinato di trasmettere, anche se in quel momento non le conosce, poiché rilevano di una saggezza divina che sfugge alle creature. Per questo chiunque componga un'opera per ispirazione divina (*ilqā'*) non è tenuto ad avere la scienza del soggetto di cui parla; egli, conformemente a ciò che viene proiettato in lui, può introdurre ciò che sembrerà di un altro ordine per quanto concerne la scienza dell'ascoltatore ordinario, ma per noi si tratta certamente dello stesso soggetto, per un aspetto che non conoscono altri che noi, come nel caso della colomba e del corvo che stavano insieme perché entrambi storpi. Poiché mi è stata data autorizzazione (*idn*) di trascrivere ciò che sto per proiettare dopo di questo, è necessario che lo faccia.

⋮

Continuazione

[È il momento] di parlare di queste lettere specifiche dal senso ignoto, riguardo al numero delle loro lettere che si ripetono ed al numero delle loro lettere che non si ripetono, al loro insieme nelle Sūre, al loro essere singole, come la *ṣād*, la *qāf* e la *nūn*, al loro essere accoppiate come in *tā'-sīn*, *tā'-ḥā'* e le loro sorelle, e al loro riunirsi in gruppi di tre fino a cinque lettere, legate e non legate, e non più di quello. [Parleremo inoltre del] perché alcune si legano ed altre non si legano; perché [il termine] Sūre ha come iniziale la *sīn* e non la *ṣād*; perché è ignoto il significato di queste lettere ai sapienti dell'esteriore ed allo svelamento della Gente degli stati spirituali, e di altro che abbiamo menzionato nel “*Libro della riunione e della suddivisione riguardo alla conoscenza dei significati della Rivelazione (kitāb al-ḡam 'wa t-tafṣīl fī ma'rīfat ma'ānī at-tanzīl)*”⁽¹⁴⁵⁾. Parliamo dunque con la benedizione (*baraka*) di Allah, “ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).

Sappi che per quanto concerne gli inizi (*mabādī*) delle Sūre (*suwar*, con la *sīn*) dal senso ignoto, solo la Gente delle forme (*suwar*, con la *ṣād*) intelligibili conosce le loro realtà essenziali⁽¹⁴⁶⁾.

145 Si tratta del commento al Corano redatto, in 64 volumi, da Ibn 'Arabī e che secondo quanto egli stesso afferma nella sua *Iḡāza* si arresta al versetto 59 della Sūra XVIII. Malgrado le dimensioni dell'opera non è rimasta alcuna traccia “pubblica” di essa, ma non si può escludere che essa sia conservata in fondi “privati”.

146 In arabo, come in ebraico, le lettere dell'alfabeto hanno ciascuna un valore numerico, costituito dalle unità dall'1 al 9, dalle decine dal 10 al 90, dalle centinaia dal 100 al 900 ed dal 1000. La successione dei valori numerici non corrisponde all'ordine dell'alfabeto usato nei lessici attuali, che si basa sulle caratteristiche delle lettere scritte, mentre nei primi lessici si basava sulla sequenza dei punti di emissione dei suoni delle lettere. Le lettere arabe vengono tradizionalmente distribuite, nell'ordine del loro valore numerico, in una serie di otto nomi, che René Guénon riporta nel suo articolo su “*L'angelologia dell'alfabeto arabo*” [cap. VI di *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Parigi, 1973], secondo l'ordinamento orientale; vi è anche, infatti, un ordinamento occidentale, in uso nel Magreb, in cui il V, il VI e l'VIII nome sono diversi per il diverso valore numerico attribuito ad alcune lettere. Per Ibn 'Arabī il primo ordinamento è quello della Gente delle luci, mentre il secondo, che egli adotta, è quello della Gente dei segreti. Ora, il valore numerico della *sīn* nell'ordinamento orientale, cioè 60, è lo stesso che ha la *ṣād* nell'ordinamento occidentale, e vi è apparentemente una stretta relazione fra le parole arabe che si differenziano solo per lettere che hanno lo stesso valore numerico nei due ordinamenti. La relazione tra *sūra* con la *sīn* e *sūra* con la *ṣād* ricorre in effetti anche in altri punti dell'opera di Ibn 'Arabī; nei versi iniziali del cap. 99 [II 183.3], dedicato alla stazione spirituale del sonno (*naʿm*), egli scrive: “*Invero l'immaginazione (ḥayāl) ha regime (ḥukm) ed autorità sulle due esistenze, [quella] in significato e [quella] in forme (suwar) e non è percepita se non nel sogno (manām), e non si manifestano forme per essa nella Presenza delle Sūre (suwar): la sua Presenza è caratterizzata dalla ṣād, non dalla sīn*”; nel cap. 176 [II 295.26] aggiunge: “Quando la morte si presenta ad essi [gli iniziati], Allah sia soddisfatto di loro, essi avranno necessariamente la contemplazione di 12 forme (*suwar*), che vedranno tutte o solo in parte [...] Sarebbe più opportuno che questo [termine] “*suwar*” fosse con la *sīn* e non con la *ṣād*,

Poi [il Legislatore] ha apposto [come iniziale] al [nome delle] Sūre del Corano la *sīn*, e ciò significa l'asservimento (*ta'abbud*) legale. Si tratta dell'esterno (*zāhir*) del muro (*sūr*, con la *sīn*), in cui [si patisce] il castigo ⁽¹⁴⁷⁾ ed è lì che ha sede l'ignoranza di esse [cioè del senso delle lettere iniziali]. L'interno (*bāṭin*) [del muro] è con la *ṣād* [cioè *ṣūr* con la *ṣād*] ⁽¹⁴⁸⁾ ed è la stazione della Misericordia, la quale non è altro che la scienza delle loro realtà essenziali, cioè la dottrina dell'Unità (*tawhīd*).

Egli, sia benedetto l'Altissimo, ha stabilito che fossero 29 Sūre [ad iniziare con queste lettere isolate] ⁽¹⁴⁹⁾ e [questo numero] rappresenta la perfezione della forma (*sūra*, con la *ṣād*): “E la Luna, Noi l'abbiamo determinata in [28] mansioni” (Cor. XXXVI-39) e la 29^a è il Polo (*qutb*) per mezzo del quale è retta la sfera e che è la causa della sua esistenza. [Il Polo in questione] è la *Sūra* “La famiglia di 'Imrān”, [che comincia con] “*Alif-lām-mīm*, Allah [non c'è Dio se non Lui, il Vivente, il Sussistente]” (Cor. III-1 e 2), e se non ci fosse quello gli [altri] 28 [inizi con lettere dal senso ignoto] non avrebbero stabilità. Nel loro insieme, tenuto conto della ripetizione delle lettere, esse sono 78 lettere. Otto è la realtà essenziale di “alcuni (*biḍ*)”; [il

poiché si tratta di dimore (*manāzil*) [uno dei significati di *suwar* con la *sīn*] di realtà intellegibili (*ma'ānī*) [o significati]; solo quando le realtà intellegibili prendono corpo (*taḡassadat*) e si manifestano in forme (*aškāl*) e in misure (*maqādīr*), assumono delle forme (*suwar*), poiché in questo caso la visione attestante (*ṣuhūd*) ha luogo per mezzo della vista sensibile (*baṣar*) e la Presenza è allora governata dalla modalità immaginativa intermediaria (*al-ḥayāliyya al-barzahīyya*). La morte ed il sonno sono equivalenti per quanto concerne ciò verso cui si trasferiscono le realtà intellegibili”.

147 Riferimento al versetto 13 della Sūra LVII: “Tra loro [gli ipocriti ed i credenti] verrà innalzato un muro con una porta: all'interno vi sarà la Misericordia e di fronte il castigo”.

148 Il termine *ṣūr*, con la *ṣād*, ricorre dieci volte nel Corano (VI-73 e *passim*) ed è comunemente tradotto come Tromba. Nel cap. 317 [III 66.16] Ibn 'Arabī precisa: “[lo spirito] si manifesta (*yataḡallā*) secondo una delle forme (*suwar*) della Tromba (*sūr*), che è il *barzah* ed è con la *ṣād*, plurale di forma (*sūra*) [...] Sappi che Allah ha dato l'esistenza alla Tromba (*sūr*) sulla forma del corno (*qarn*): essa venne chiamata “*ṣūr*”, al modo in cui la cosa viene denominata col nome di un [altra] cosa se è vicina ad essa o se dipende da essa per una causa (*sabab*). Poiché questo corno è la sede di tutte le forme intermedie (*barzahīyya*) verso cui si trasferiscono gli spiriti dopo la morte, o durante il sonno in esso, venne chiamato *ṣūr*, plurale di *sūra* [forma], e la sua forma (*ṣakl*) è quella di un corno la cui parte superiore è ampia e la parte inferiore stretta”.

149 Per facilitare la comprensione del testo riporto nella tabella seguente il numero delle Sūre e le rispettive lettere iniziali.

XIX	XV	XIV	XIII	XII	XI	X	VII	III	II
كهيعص	الر	الر	الم	الر	الر	الر	المص	الم	الم
XXXVIII	XXXVI	XXXII	XXXI	XXX	XXIX	XXVIII	XXVII	XXVI	XX
ص	يس	الم	الم	الم	الم	طسم	طس	طسم	طه
	LXVIII	L	XLVI	XLV	XLIV	XLIII	XLII	XLI	XL
	ن	ق	ح	ح	ح	ح	ح عسق	ح	ح

Profeta], su di lui la Pace, ha detto: “La fede ha 70 ed alcuni [rami]” ⁽¹⁵⁰⁾ e queste lettere sono appunto 78. Un servitore non può perfezionare i segreti della fede finché non conosce le realtà essenziali di queste lettere nelle loro Sūre rispettive.

Se dici: “[Il senso di] “alcuni” è ignoto nel linguaggio, poiché designa un numero da uno a nove; come si può dunque stabilire con certezza che sono otto?”, posso risponderti che vi sono arrivato per via dello svelamento, e questa è la via che **[60]** io seguo e la pietra angolare su cui mi fondo in tutte le mie scienze. Posso però farti intravedere uno squarcio di ciò dal punto di vista del valore numerico [delle lettere]. Anche se Abū l-Ḥakam ‘Abd as-Salām ibn Barraġān non lo ha menzionato dal nostro stesso punto di vista nel suo libro ⁽¹⁵¹⁾, tuttavia lo ha menzionato, Allah abbia Misericordia di lui, dal punto di vista dell’astrologia, celando il suo svelamento dietro questo velo, per mezzo della quale ha stabilito con certezza la data della conquista di Gerusalemme nell’anno 583 [dall’Egira] ⁽¹⁵²⁾. Allo stesso modo, se vorremo, ricorreremo allo svelamento, oppure, se vorremo, apporremo su di esso il velo del calcolo numerico. Noi diciamo dunque che il termine “alcuni” che ricorre nella Sūra ar-Rūm [XXX] ⁽¹⁵³⁾ significa otto. Prendi il valore numerico delle lettere *alif-lām-mīm* secondo il “[computo chiamato] *ġazm*” piccolo ⁽¹⁵⁴⁾, che fa otto, poi sommalo agli otto di “alcuni” ed

150 *Hadīth* riportato da al-Buḥārī, II-3, Muslim, I-57 e 58, Abū Dā’ūd, V-4, at-Tirmidī, an-Nasā’ī, Ibn Māġah, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

151 Ibn Barraġān, celebre *sūfī* magrebino, compagno di Ibn al-‘Arīf, venne condannato a morte dal sultano almoravide, a cui si opponeva insieme a tutta la Scuola di Almeria, e convocato da Siviglia, ove risiedeva, a Marrakeš, vi morì nell’anno 536 dall’Egira. Scrisse un commento ai Nomi divini e due commentari del Corano, ed è ad uno di questi che si riferisce Ibn ‘Arabī.

152 Ibn Barraġān predisse nell’anno 520 la conquista di Gerusalemme, avvenuta ad opera di Saladino più di 60 anni dopo. L’argomento è oggetto dello studio di Jose Bellver *Ibn Barraġān and Ibn ‘Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin*, pubblicato in *Arabica*, 61 (2014), pag. 252-286.

153 “*Alif-lām-mīm*. I Rūm furono sconfitti (*gulibat*) nella terra più vicina, ed essi, dopo la loro sconfitta, saranno vittoriosi (*sa-yaglibūn*) in alcuni anni [...]” (Cor. XXX-1 a 4).

154 Il termine arabo “*ġazm*” significa letteralmente “taglio netto” e, tra le altre cose, indica il segno di forma circolare che viene apposto sulla consonante finale di un verbo quando essa non è vocalizzata, cioè quando il verbo è apocopato; lo stesso segno sulle consonanti intermedie di un nome o di un verbo viene chiamato “*sukūn*”, cioè quiescenza. L’uso di questo termine per indicare il computo del valore numerico delle lettere non è attestato nei lessici arabi e neppure nell’Enciclopedia dei termini tecnici di at-Tahānawī. Ibn ‘Arabī ritorna su questa procedura di calcolo nel seguito del Capitolo [I 80.17], ove spiega che il *ġazm* piccolo considera solo il valore numerico diverso da 0, cioè non considerando le decine, le centinaia e le migliaia, per cui *alif-lām-mīm*, che equivale a 1+30+40, risulta 1+3+4=8, mentre il *ġazm* grande considera il valore completo delle lettere, e quindi nel caso in esame dà 71. Egli precisa inoltre che le due modalità di *ġazm* devono sempre essere effettuate entrambe e che i loro risultati vanno sommati.

avrà come risultato 16; poi sottrai l'uno che corrisponde all'*alif*, in quanto base (*uss*)⁽¹⁵⁵⁾ [dei numeri e delle lettere] e resta 15, che metti da parte. Poi ripeti l'operazione con il calcolo del valore numerico (*ḥisāb al-ḡummal*)⁽¹⁵⁶⁾ grande, che è il "*ḡazm*", e moltiplica 71 per l'8 di "alcuni" – considerando che si tratta di anni – ed otterrai 568. aggiungi a questo prodotto i 15 che ti ho ingiunto di mettere da parte ed otterrai 583, che è la data della conquista di Gerusalemme⁽¹⁵⁷⁾, secondo la lettura di chi recita: "I Rūm vinsero (*galabati-r-rūm*) [...] e

155 Questo termine ha diversi significati tecnici nell'ambito della matematica e dell'algebra araba, ove tra l'altro indica anche l'esponente di una potenza. Una spiegazione di questa procedura di calcolo si può trovare nell'articolo citato di Jose Bellver.

156 Questa espressione, talora tradotta come calcolo del cronogramma, indica una applicazione divinatoria del calcolo del valore numerico delle lettere, basata su regole che Ibn 'Arabī si limiterà ad accennare nel seguito del testo. Alcune di queste regole sono espone nei *Prolegomeni (muqaddimāt)* di Ibn Ḥaldūn, alle pagg. 241-248 del primo volume della traduzione francese del Barone de Slane, Imprimerie Impériale, Parigi, 1863.

157 Ibn 'Arabī riporta questo calcolo anche nel cap. 558 [IV 220.15], ove precisa: "Ero nella città di Fes, nell'anno 591, quando le armate degli Almoḥadi si dirigevano in Andalusia per combattere il nemico [Alfonso VIII] che minacciava l'Islām. Incontrai uno degli Uomini di Allah [...] uno dei miei migliori amici. Egli mi chiese: "Che ne dici di questo esercito: sarà vittorioso quest'anno, con l'aiuto [di Allah], oppure no?", ed io gli ribattei: "Che ne pensi tu al riguardo?", ed egli rispose: "Invero Allah ha menzionato questa vittoria e l'ha promessa al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in quest'anno. Egli ha annunciato quello al Suo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, nel Suo Libro che ha fatto scendere su di lui, nel Suo detto, sia Egli esaltato: "Invero ti abbiamo accordato una chiara vittoria (*fathan mubīnan*)" (Cor. XLVIII-1). La sede della buona novella è "una chiara vittoria", senza la ripetizione dell'*alif*, poiché essa serve ad esprimere l'arresto (*wuqūf*) al completamento del versetto. Considera il valore numerico delle loro lettere con il computo del *ḡummal*". Feci questo calcolo e trovai che la vittoria sarebbe avvenuta nell'anno 591. Appena fui rientrato in Andalusia Allah diede la vittoria all'esercito dei musulmani ed aprì ad esso [le porte di] Calatrava, Alarcos, Caracuel e di ciò che era vicini a quelle fortezze [...]. Abbiamo preso 80 per la *fā'*, 400 per la *tā'*, 8 per la *ḥā'* senza punto diacritico, 1 per l'*alif*, 40 per la *mīm*, 2 per la *bā'*, 10 per la *yā'* e 50 per la *nūn*, tralasciando la seconda *alif* perché l'avevamo già contata [una volta], e la somma di questi numeri è 591, che sono tutti gli anni [trascorsi] dall'Egira fino a quel anno. Ciò fa parte delle aperture divine accordate a questa persona. Analogo a ciò è quanto abbiamo menzionato riguardo alla conquista di Gerusalemme, perciò che risulta dal prodotto [del valore numerico] di "*Alif-lām-mīm*. I Rūm vinsero (Cor. XXX-1 e 2) per [quello de] gli "alcuni (*biḏ'*)" anni menzionati riguardo ad essa [conquista], per mezzo del piccolo e del grande calcolo numerico (*ḡummal*), da cui appare la [data della] conquista di Gerusalemme. Già abbiamo menzionato ciò precedentemente in questo libro nel capitolo dedicato alle lettere. Abbiamo attribuito all'espressione "alcuni" il valore di 8, perché la conquista della Mecca ebbe luogo nell'anno 8 dall'Egira, poi abbiamo preso 8 applicando il piccolo calcolo ad *alif-lām-mīm*, ed abbiamo lasciato da parte 1 in quanto la base esige il suo esser messa da parte, per la validità del valore numerico nel fondamento della moltiplicazione nel calcolo romano (*al-uss yaṭlubu tarḥa-hu li-ṣiḥḥati l-'adad fi aṣl ad-ḍarb fi l-ḥisāb ar-rūmī*), essendo la vittoria sui Rūm che si trovavano a Gerusalemme. Poi abbiamo aggiunto gli 8 di "alcuni" alla somma delle lettere di *alif-lām-mīm*, dopo aver tolto 1 per la base, ed il risultato è 15. Poi siamo tornati al grande calcolo ed abbiamo moltiplicato 71 [la somma del valore numerico di *alif-lām-mīm*] per 8, e questi sono tutti anni poiché Egli ha detto: "alcuni anni", ed il risultato è 568, a cui abbiamo sommato il

⋮

saranno sconfitti (*sa-yuglabūn*) [in alcuni anni]” (Cor. XXX-3) ⁽¹⁵⁸⁾. Nell’anno 583 vi fu la vittoria dei musulmani che presero il [luogo di] pellegrinaggio dagli infedeli, e questa è la conquista di Gerusalemme.

Nella scienza del numero (*‘adad*) abbiamo ottenuto, per via dello svelamento, dei segreti stupefacenti, per quanto attiene alla sua natura e per via delle realtà essenziali che esso possiede. Se vivrò ancora a lungo dedicherò alla conoscenza del numero un libro, se Allah vuole.

Torniamo dunque a ciò che avevamo intrapreso e diciamo: un servitore non può perfezionare i segreti che i rami della fede comportano se non ha la scienza delle realtà essenziali di queste lettere, secondo le loro ripetizioni, così come esse [appaiono] nelle Sūre; allo stesso modo, se ha scienza di esse senza [considerare la loro] ripetizione ha scienza del richiamo (*tanbīh*) in esse da parte di Allah alla realtà essenziale dell’esistenza (*‘āḍ*).

Il Primordiale (*al-qadīm*), Gloria a Lui, è incomparabile [(*tafarrada*) = è singolare, unico] per i Suoi Attributi eterni, ed Egli le [o: li] ha inviate [cioè le lettere dal senso ignoto o gli Attributi] nel Suo Corano come 14 lettere singole dal significato oscuro. Egli ha stabilito l’otto per la conoscenza dell’essenza (*dāt*) e dei sette attributi [principali] d’intra di noi, ed ha stabilito il quattro per gli umori naturali, che sono il sangue, la bile nera, la bile gialla e la flemma. Risultano così 12 [componenti] esistenti e questo è l’Uomo di questa sfera. In altre sfere l’Uomo è composto da 11, 10, 9, 8 [componenti] fino alle sfera di due; [l’Uomo] non si riduce mai all’Unità (*ahadiyya*), poiché essa è prerogativa esclusiva del Vero: non appartiene ad altro essere che a Lui.

Poi Egli, Gloria a Lui, ha stabilito come prima di queste lettere l’*alif* nella scrittura e la *hamza* nella pronuncia, e come ultima la *nūn* ⁽¹⁵⁹⁾. L’*alif* rappresenta l’esistenza dell’Essenza nella sua perfezione, poiché non ha bisogno di essere vocalizzata ⁽¹⁶⁰⁾. La *nūn* rappresenta la metà del

.....
15 del piccolo calcolo ed il totale è 583, e questa è la data della conquista di Gerusalemme. Questa scienza deriva da questa Presenza [del Nome Colui che apre, che dà la vittoria (*al-fattāh*)]. ‘Abd as-Salām Abū l-Ḥakam Ibn Barraġān non lo apprese da qui e gli capitò un errore, ma la gente non se ne accorse; spiegai ciò ad uno dei miei compagni finché egli mi portò il suo libro e divenne chiaro per lui che egli si era sbagliato, pur avvicinandosi al vero. La causa di quello è che subentrò in lui un’altra scienza che lo fece sbagliare”.

158 La lettura in questione è quella di Ibn ‘Umar, che differisce dalle altre letture per la diversa vocalizzazione del verbo *galaba*, vocalizzazione che risulta in un senso diametralmente opposto.

159 La lettera *nūn* non è l’ultima della serie alfabetica, né nella serie basata sulla scrittura né in quella basata sui punti di emissione dei suoni, e neppure per il suo valore numerico, bensì è l’ultima lettera isolata nell’ordine progressivo delle Sūre del Corano. Si noti che l’*alif* e la *nūn* sono rispettivamente l’iniziale e la finale di “*insān*”, l’Uomo.

160 L’*alif* iniziale delle lettere isolate è priva nella scrittura di qualsiasi segno aggiuntivo, mentre nei versetti che iniziano con l’*alif* essa è sempre accompagnata da una *hamza*, che sostiene una vocale, o

Mondo, cioè del Mondo della composizione (*tarkīb*) e quella è la metà della circonferenza che appare a noi della sfera. L'altra metà è la *nūn* intelligibile che sta sopra di essa, e se essa fosse manifesta, spostandosi dal Mondo dello Spirito [ove risiede], il cerchio sarebbe completo. Ma questa *nūn* spirituale è stata occultata: per mezzo di essa [si attualizza] la perfezione dell'esistenza ed il punto sensibile della *nūn* è stato messo ad indicarla⁽¹⁶¹⁾. L'*alif* è perfetta sotto tutti i suoi aspetti, mentre la *nūn* è difettosa (*nāqis*), così come il Sole è perfetto e la Luna è difettosa, poiché è cancellazione (*maḥw*) e la caratteristica della sua luminosità è presa a prestito; [la *nūn*] è anche “il deposito di fiducia (*amāna*) che ha preso su di sé” [cfr. Cor. XXXIII-72].

A misura della sua cancellazione e del suo occultamento totale (*sirār*) saranno la sua fissazione (*itbāt*)⁽¹⁶²⁾ e la sua manifestazione, tre per tre: tre [sono le notti] del tramonto della Luna del cuore divino nella Presenza dell'Uno (*gurūb al-qamar al-qalbī al-ilāhī fī l-ḥaḍrat al-aḥadiyya*) e tre [sono le notti] del sorgere della Luna del cuore divino nella Presenza Dominicale (*tulū' qamar al-qalb al-ilāhī fī l-ḥaḍra al-rabbāniyya*)⁽¹⁶³⁾.

.....
da una *wasla*, che assimila la vocale finale del versetto precedente.

161 Le considerazioni qui sviluppate possono essere arricchite e completate con quelle di René Guénon nell'articolo dedicato ai Misteri della lettera Nūn [*Etudes Traditionelles*, août-septembre 1938, ripreso come Capitolo XXII nei *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, Parigi, 1986].

162 I termini cancellazione (*maḥw*) e fissazione (*itbāt*) si riferiscono al versetto 39 della Sūra XIII, “Allah cancella ciò che vuole e conferma”, che Ibn ‘Arabī commenta nel cap. 316 [III 61.13]: “Le penne (*aqlām*) tracciano i regimi (*aḥkām*) a cui Allah dà esistenza temporale nel Mondo. Il rango di queste penne è inferiore al rango del Calamo supremo e della Tavola preservata: ciò che scrive il Calamo supremo non viene modificato e la Tavola è stata chiamata preservata in riferimento alla cancellazione, e quindi ciò che il Calamo scrive in essa non viene cancellato. Queste penne scrivono sulle Tavole della cancellazione e della fissazione, e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “Allah cancella ciò che vuole e conferma”. Da queste Tavole discendono sugli Inviati, che Allah faccia scendere su di loro le Sue *ṣalāt* e la Pace, le Leggi, le Pagine ed i Libri sacri, e per questo le Leggi sono passibili di abrogazione”. Da un altro punto di vista, strettamente connesso con quello sviluppato nel capitolo che stiamo traducendo, nel *Kitāb al-fanā' fī l-muṣāhada*, a pag. 20 delle *Rasā'il* pubblicate da Dār Ṣāder, Beirut, 1997, Ibn ‘Arabī precisa: “Il cuore ha due facce, una esteriore ed una interiore. La faccia interiore non ammette la cancellazione ed è fermezza (*itbāt*) pura e realizzata, mentre la faccia esteriore ammette la cancellazione ed è la Tavola della cancellazione e della fissazione (*itbāt*)”.

163 Nel cap. 330 [III 110.30] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi, che Allah ti assista, che la luna (*qamar*) è una stazione intermedia tra ciò che si chiama falce lunare (*ḥilāl*) e ciò che si chiama luna piena (*badr*), [e include le fasi in cui] la sua luce aumenta e [poi] diminuisce. La falce si chiama così per l'innalzamento delle voci (*ihlāl*) al momento della sua visione ai due estremi [del ciclo lunare], mentre la luna piena si chiama così perché appare totalmente illuminata per se stessa all'occhio di chi la vede. Alla luna (*qamar*) non resta quindi mansione (*manzil*) se non tra questi due regimi [la falce lunare e la luna piena], senonché quando è completamente illuminata sotto i raggi del sole in un modo che ne preclude la visione agli sguardi si dice che è “*maḥq*” [cioè cancellata], anche se dal lato rivolto verso il

⋮

Tra queste due [tramonto e sorgere] la Luna del cuore oscilla tra uscita e ritorno, passo per passo, senza essere mai mancante.

Poi Egli, Gloria a Lui, ha stabilito queste lettere secondo gradi: alcune sono congiunte, altre sono staccate; alcune sono singole, altre sono duplici ed altre plurali. Poi ha reso noto che in ogni giunzione (*waṣl*) vi è un distacco (*qaf*) ma che non in ogni distacco vi è una giunzione: quindi ogni giunzione indica una separazione (*faṣl*) ma non ogni separazione indica una giunzione, e la giunzione e la separazione [hanno luogo] nella riunione (*ḡam*) e non nella riunione, mentre la separazione da sola [ha luogo] nella distinzione (*farq*) stessa ⁽¹⁶⁴⁾.

Le lettere che ha reso singole sono un'allusione all'estinzione della traccia del servitore (*fanā' rasm al-'abd*) ⁽¹⁶⁵⁾ nell'eternità (*azal*); le lettere che ha reso duplici sono un'allusione all'esistenza della traccia della servitù nello stato presente (*wuḡūd rasm al-'ubūdiyya ḥālan*) e le lettere che ha reso plurali sono un'allusione alla perpetuità (*abad*) [colma] delle venute delle ispirazioni divine (*mawārid*) che non hanno fine.

.....
 sole è piena, così come nella condizione in cui appare piena per noi, dal lato in cui non si manifesta il sole è cancellata [o nuova, in senso astronomico]. Tra queste due stazioni, nella misura in cui la luce si manifesta da un lato, diminuisce nell'altro, e nella misura in cui è velata da un lato si manifesta la luce nell'altro, questo per la curvatura dell'arco (*qaws*) della sfera celeste. In realtà la luna non cessa mai di essere piena [da un lato] e nuova [dall'altro], e ciò per un segreto che Allah ha voluto insegnare ai conoscitori per Allah [...] Egli, sia esaltato, ha detto: “Abbiamo assegnato alla luna (*qamar*) delle mansioni” (Cor. XXXVI-39) e non l'ha chiamata luna piena, né falce lunare, perché in questa condizione non c'è che una mansione, anzi due [la luna piena e la falce, oppure per la falce, crescente e calante] e quindi l'affermazione delle mansioni è valida solo per la luna. Quindi è alla Luna [in quanto *qamar*] che appartiene la via graduale (*daraj*) dell'avvicinamento (*tadānī*) e dell'abbassamento (*tadallī*) ed è essa che è passibile di accrescimento e di diminuzione nel suo ingresso verso la Presenza dell'Invisibile e nell'uscita verso la Presenza del Visibile”

164 Quest'ultima parte non è oggetto di spiegazione nella sezione dedicata al significato delle espressioni usate nel testo.

165 Nel cap. 217 [II 508.34] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che per la gente del gruppo il *wasm* ed il *rasm* sono due attributi estrinseci che procedono nella perpetuità per come sono proceduti nell'eternità, intendendo per come era previsto nella scienza di Allah, non che essi abbiano avuto luogo nell'eternità [...] Quanto al *rasm* esso è la traccia [(*athar*), o effetto] del Vero sul servitore che si manifesta su di lui quando ritorna da uno stato che ha asserito di avere o da una stazione, e questa traccia che si manifesta su di lui attesta la veridicità della sua asserzione. [...] Tutto ciò in cui il Mondo si trova nella perpetuità è solo sulla forma in cui si è manifestato nell'eternità, poiché la visione attestante di esso da parte del Vero non differisce, essendo attestato da Lui nell'eternità laddove non era ancora esistente come entità. Ed Egli contempla eternamente questi *rasm* e *wasm* procedere nel Mondo per come essi sono perennemente”.

L'essere singole appartiene al Mare dell'eternità, l'essere plurali al Mare della perpetuità, e l'essere duplici al *barzah* muḥammadiano.

“Egli ha lasciato che i due Mari si incontrassero, ma tra essi c'è un *barzah* che non possono valicare. Quale dei benefici del vostro Signore smentirete [o voi due esseri dotati di peso]?” (Cor. LV-19 a 21) [Smentirete] il Mare che Egli a congiunto con Sé, estinguendolo dalle entità, o il Mare che ha disgiunto da Sé e che ha chiamato gli esseri contingenti (*akwān*)? Oppure il *barzah* su cui Si assise il Misericordioso [cfr. Cor. XX-5]? “Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?”. “Escono” dal Mare dell'eternità “le perle grandi”, e dal Mare della perpetuità “le perle piccole” (Cor. LV-22) ⁽¹⁶⁶⁾. “Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?” (Cor. LV-23). “A Lui appartengono le navi“, spirituali, “dalle vele spiegate” dalle realtà essenziali dei Nomi, “nel Mare” dell'essenza Santissima, “come vessilli” (Cor. LV-24) “Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?” (Cor. LV-25).

“Chiedono a Lui” (Cor. LV-29) il Mondo superiore secondo la sua elevazione e santità, ed il Mondo inferiore secondo la sua discesa e deprezzamento, [Lui che] ad ogni momento “è all'opera” (Cor. *ibidem*). “Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?” (Cor. LV-30). “Tutto ciò che è su di essa/e [la Terra o le navi] è perituro (*fān*)” (Cor. LV-26), anche se le entità non si annientano, ma essa è [o: esse sono] un viaggio (*riḥla*) da “si avvicinò (*danā*)” a “essere vicino (*dān*)” ⁽¹⁶⁷⁾. “Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?” (Cor. LV-28). “Noi ci occuperemo” di voi e verso voi ⁽¹⁶⁸⁾, “o esseri dotati di peso. Quale dei benefici del vostro Signore smentirete?” (Cor. LV-31 e 32).

Così, se il Corano venisse compreso in profondità (*iṭṭubira*) non vi sarebbe divergenza tra due, né sortirebbero due avversari, né si attaccherebbero a cornate due capre. Ponderate (*dabbirū*) i vostri segni (*ayāt*) e non uscite dalla vostra essenza (*dāt*), e se fosse inevitabile, [fatelo] verso i vostri attributi. Se anche il Mondo sfugge alla vostra osservazione ed alla vostra gestione (*tadbīr*), esso nella sua realtà essenziale è asservito a voi e per questo è stato creato. Egli, sia esaltato, ha detto **[61]**: “Egli ha asservito a voi tutto ciò che è nei Cieli e nella Terra da parte Sua” (Cor. XLV-13).

166 L'espressione *marḡān* viene spesso tradotta come coralli, ma nel cap. 329 [III 109.26] distingue *lu'lu'* e *marḡān* solo per le dimensioni del gioiello (*ḡawhar*), per cui ho tradotto i due termini come perle grandi e perle piccole.

167 Le ultime due espressioni, che derivano dalla stessa radice verbale, si trovano rispettivamente in Cor. LIII-8 e LV-54.

168 Nel versetto coranico segue *la-kum*, non riportato nella citazione, che nel testo che segue Ibn 'Arabī spiega come *min-kum wa ilay-kum*.

⋮

Allah dirige noi e voi verso ciò in cui sta la nostra integrità e la nostra felicità in questo e nell'altro mondo, poiché Egli è un Patrono generoso.

Continuazione

L'*alif* di *alif-lām-mīm* è un'allusione (*išāra*) all'affermazione [o dottrina] dell'Unità (*tawḥīd*), la *mīm* è un'allusione al Regno (*mulk*) che non perisce, e la *lām* è un mediatore tra le due [lettere o realtà] al fine di assicurare un legame tra esse.

Se osservi la linea [orizzontale] su cui cade il tratto della *lām*, troverai che il tronco (*aṣl*) dell'*alif* vi finisce, mentre la *mīm* vi comincia la sua crescita; poi essa discende dalla "più eccellente costituzione", che è la linea, fino al "più basso di coloro che sono in basso", cioè il punto finale del radicamento (*ta'riq*) della *mīm*. Egli, sia esaltato, ha detto: "Noi abbiamo creato l'Uomo nella più eccellente costituzione poi l'abbiamo rinvio verso il più basso di coloro che sono in basso" (Cor. XCV-4 e 5).

La discesa dell'*alif* verso la linea è simile al suo detto: "Il nostro Signore discende verso il Cielo di questo mondo" (169), che è il primo del Mondo della composizione, poiché è il Cielo di Adamo, su di lui la Pace, e lo segue la sfera del fuoco (170). Per questo l'*alif* discende fino al principio della linea: essa discende dalla Stazione dell'Unità fino alla [stazione della] esistenza della creatura, con una discesa di santificazione e trascendenza (*tanzīh*), non con una discesa di similitudine ed immanenza (*tašbīh*). E la *lām* fa da mediatore, essendo luogotenente sia del Generatore (*mukawwin*) [a cui corrisponde l'*alif*] che dell'essere generato (*kawn*) [a cui corrisponde la *mīm*]; essa è dunque il Potere (*qudra*) da cui è stato esistenzializzato il Mondo ed è simile all'*alif* nella sua discesa fino all'inizio della linea [orizzontale]. Essa è un misto (*mumtaziġ*) [in quanto mediatore tra essi] del Generatore e dell'essere generato, ma Egli, Gloria a Lui, non è caratterizzato dal Potere su Se stesso, bensì sulle creature, e quindi l'aspetto di Potere è rivolto solo alle creature. Per questo [l'attributo del Potere] non può essere affermato per il Creatore se non per mezzo delle creature, e quindi è necessaria la sua connessione con esse, che si tratti di creature superiori o inferiori.

169 *Hadīth* riportato da al-Buḥārī, XIX-14, Muslim, VI-168 a 170, Abū Dā'ūd, XXXIX-19, at-Tirmidī, Ibn Māğah, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

170 La sfera del fuoco segue il Cielo della Luna o di Adamo, su di lui la Pace, in senso discendente. Cfr. Dante, Paradiso I-15: "Quando ne porta il foco inver la luna" e Brunetto Latini, Il tesoro, III-8: "Il fuoco stendesì infino entro la luna, e aggira questo aere dove noi siamo. Di sopra al quarto elemento, che è il fuoco, sta assisa la luna".

La realtà essenziale della *lām* non si completa con l'arrivo sulla linea, poiché in questo caso avrebbe lo stesso grado dell'*alif*, e quindi essa cerca, per la sua stessa realtà essenziale, di scendere sotto (*tahta*) la linea o sulla (*alā*) linea ⁽¹⁷¹⁾, così come discende la *mīm*. Quindi discende per dare esistenza alla *mīm*, ma non può discendere nella forma della *mīm* poiché in tal caso non potrebbe essere esistenzializzata da essa se non la *mīm*. Discende allora di mezzo cerchio, fino a raggiungere la linea [orizzontale] da un altro lato rispetto a quello da cui è discesa, diventando così una emisfera sensibile che esige una emisfera intellegibile, dalle quali deriva una sfera completa.

Tutto il Mondo è [stato] ⁽¹⁷²⁾ generato, dal suo inizio alla sua fine, in sei giorni, specie per specie (*aḡnās^{am}*) dall'inizio della Domenica alla fine del Venerdì. Resta il Sabato per i trasferimenti da stato a stato, da stazione a stazione, e per le trasmutazioni da modo d'essere a modo d'essere (*kawn*); [il Sabato] è fisso su ciò in modo incessante ed immutabile e per questo è governato dal freddo e dal secco e, tra i pianeti, corrisponde a Saturno (*zuhal*).

Alif-lām-mīm diventa così da sola una sfera che [tutto] circonda (*muḥīt*), e chi ruota (*dāra*) per mezzo di essa conosce l'Essenza, gli Attributi, gli Atti ed i loro oggetti. Colui che recita *alif-lām-mīm* secondo questa realtà essenziale e secondo lo svelamento è presente per il Tutto (*kull*), al Tutto e con il Tutto: non resta cosa, in quell'istante, che egli non attesti, ma del Tutto vi è ciò che è [da lui] saputo e ciò che non è saputo (*lā yu lamu*).

La trascendenza dell'*alif* rispetto al fatto che le vocali siano sostenute da essa indica che gli Attributi non possono essere compresi in modo intelligibile se non per mezzo degli Atti, come ha detto [il Profeta], su di lui la Pace: “C'era Allah e nessuna cosa con Lui, ed Egli è come era” ⁽¹⁷³⁾. Per questo noi ci rivolgiamo verso la realtà che può essere compresa in modo intelligibile e non verso la Sua Essenza trascendente. La relazione (*idāfa*) non può essere compresa in modo intelligibile se non per mezzo delle due realtà correlate, così come la paternità non è comprensibile se non per mezzo del padre e del figlio, siano essi esistenti o in potenza.

171 A seconda che non si legghi o si legghi alla lettera seguente.

172 Per Ibn 'Arabī la creazione (*halq*) non ha avuto luogo una volta per tutte, in un lontano passato, ma è un atto rinnovato, o meglio nuovo (*ḡadīd*), ad ogni istante. Il nostro divenire ha luogo sempre e solo di Sabato, inteso non come uno dei giorni della nostra settimana, ma come il settimo dei Giorni dell'Opera [divina] (*ayyām aš-ša'n*). Un tentativo di esposizione della complessa e difficile teoria del tempo e della cosmogonia di Ibn 'Arabī si può trovare nel libro di Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabī: Time and Cosmology*, Routledge, Londra, 2008.

173 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-1, XCVII-22, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī commenta questa tradizione nella questione XXIII del cap. 73 [II 56.3].

⋮

La stessa cosa vale per il Possessore (*mālik*), il Creatore (*ḥāliq*), il Produttore (*bāri'*), il Formatore (*muṣawwir*) e per tutti i Nomi divini che, per le loro realtà essenziali, reclamano il Mondo. Questo punto si trova indicato nelle lettere *alif-lām-mīm* dalla giunzione (*ittiṣāl*) della *lām*, che è l'Attributo, con la *mīm*, che ne è l'effetto (*atar*) e l'Atto. L'*alif*, essenza unica, non può essere legata ad alcuna lettera quando si trova in posizione iniziale nella scrittura. Essa è la Via retta, quella che l'anima chiede dicendo: "Guidaci sulla retta Via" (Cor. I-6), la via dell'affermazione della trascendenza (*tanzīh*) e dell'Unità (*tawḥīd*).

Quando il Signore di quest'anima, cioè il Verbo (*kalīma*) verso il quale nella Sūra dell'Alba⁽¹⁷⁴⁾ essa ricevette l'ordine di ritornare, ebbe confermato la sua richiesta⁽¹⁷⁵⁾ dicendo *āmīn*⁽¹⁷⁶⁾, Egli, sia esaltato, accettò la sua conferma della richiesta dell'anima, fece apparire l'*alif* di *alif-lām-mīm* al seguito di "né di coloro che sono sviati" (Cor I-7)⁽¹⁷⁷⁾, ed occultò *āmīn*, poiché esso è proprio (*saḥīḥ*) del Mondo del *Malakūt*.

"Colui che pronuncia *āmīn* in accordo con gli Angeli..."⁽¹⁷⁸⁾ [che lo pronunciano] nel [mondo del] Mistero (*gayb*), ciò che la massa dei dottori della Legge chiama culto sincero (*iḥlās*), i *sūfi* presenza (*ḥudūr*), i realizzati *himma* e che noi ed i nostri simili chiamiamo sollecitudine [divina] (*ināya*), ["i suoi peccati passati saranno perdonati"]⁽¹⁷⁹⁾.

E dopo che l'*alif* era unita (*muttaḥida*)⁽¹⁸⁰⁾ nel Mondo del *Malakūt* e della manifestazione

174 Cor. LXXXIX-27 a 30: "E tu, anima serena, fa ritorno al tuo Signore, appagata di te e gradita a Lui, vieni tra i Miei servitori, entra nel Mio Paradiso".

175 Ibn 'Arabī si riferisce verosimilmente alla richiesta: "Guidaci sulla retta Via", menzionata nel paragrafo precedente.

176 Nel cap. 73, questione C [II 101.15], Ibn 'Arabī precisa: "Il significato di *āmīn* è : "rispondi alla nostra preghiera", anzi "Noi ci indirizziamo (*qaṣadnā*) alla Tua risposta a ciò che Ti abbiamo chiesto". Si dice: "Un tale va a visitare (*amma*) un tale" quando si dirige (*qaṣada*) verso di lui, e "coloro che si dirigono (*āmmīn*) verso la Casa sacra" (Cor. V-2), cioè coloro che si indirizzano (*qāṣidīn*) verso di essa, ed ha pronunciato [*la mīm*] senza raddoppiamento (*ḥaffafa*), cioè *āmīn* [invece di *āmmīn*] per la velocità cercata nella risposta, poiché la leggerezza (*ḥiffa*) comporta la velocità nelle cose". Si noti che qui Ibn 'Arabī, a differenza della maggior parte dei lessicologi arabi, fa derivare il termine *āmīn* dalla radice verbale *amma* e non da *amina*.

177 L'*alif*, che in questo caso rappresenta la retta Via, è la prima lettera della Sūra che segue la *Fātiḥa*, nella quale la preghiera rivolta al Signore si conclude con "né di coloro che sono sviati".

178 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, X-111 e 112, LXXX-64, Muslim, IV-72, at-Tirmidī, an-Nasā'ī, Ibn Māḡah, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal. *Āmīn* va recitato al termine della *Fātiḥa*, come riportato nelle tradizioni citate.

179 Il testo tra parentesi quadre è la conclusione del *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī.

180 L'*alif* è un'allusione alla dottrina dell'Unità, come ha precisato Ibn 'Arabī all'inizio di questa "continuazione" [pag. 171], ma è anche una delle lettere che hanno realizzato la stazione dell'unifi-

sensibile (*ṣahāda*), si manifestò e si operò la differenziazione (*farq*) tra l'eterno ed il contingente (*muḥdat*). Rifletti su queste righe che abbiamo tracciato, vi vedrai cose stupefacenti.

L'esistenza dell'Attributo che abbiamo menzionato è confermata dall'allungamento (*madd*) [della vocale] della *lām* e della *mīm* [nella recitazione], contrariamente all'*alif*.

Se un *sūfī* osserva: “È l'*alif* che è scritta ma ad essere pronunciata è la *hamza* e non l'*alif*. Perché l'*alif* non viene pronunciata?”, noi rispondiamo che ciò corrobora quanto abbiamo detto. L'*alif* non può ricevere vocali, poiché la lettera è sconosciuta fintanto che non è mossa da una vocale (*ḥaraka*)⁽¹⁸¹⁾.

Quando essa è “mossa” [cioè vocalizzata] si può distinguere la lettera grazie alla vocale che si lega ad essa, si tratti di elevazione (*raf*), di erezione (*naṣb*) o di abbassamento (*ḥafḍ*)⁽¹⁸²⁾. Ora,

cazione (*ittihād*) [pag. 163]. Per cercare di chiarire quest'ultimo concetto riporto qui di seguito alcuni estratti di Ibn 'Arabī: [cap. 69 (I 496.32)] “Se dici: “colui che digiuna è l'uomo” dici il vero, e se dici: “il digiuno appartiene ad Allah” dici il vero, e l'unificazione (*ittihād*) non ha senso se non per la validità della relazione concettuale (*nisba*) per ciascuno dei due uniti, malgrado la distinzione (*tamyīz*) dell'uno dall'altro nell'unificazione stessa”; [cap. 72 (I 690.34)] “La stazione dell'unificazione è l'avvolgimento (*iltibās*) [o: oscuramento] di un servitore da parte di un attributo del Signore, e se si intende invece parlare del servitore allora è l'avvolgimento del Signore da parte di un attributo del servitore”; [cap. 73 (II 22.4)] “L'amicizia reciproca (*muḥālala*) non è possibile se non tra Allah ed il Suo servitore, ed essa è la stazione dell'unificazione: non è possibile l'amicizia reciproca tra le creature!”; [cap. 73 (II 31.10)] “La realtà (*amr*) oscilla tra i due Nomi divini “il Primo” e “l'Ultimo” e l'entità (*ʿayn*) del servitore è il supporto di manifestazione per il regime di questi due Nomi. Questo è il [pronome] separante (*faṣl*) che [i grammatici] di Kūfā chiamano il sostegno (*ʿimād*), come il Suo detto “Tu (*anta*)” nella Sua espressione: “Sei tu Colui che vigila su di loro” (Cor. V-117). Se non fosse per il sostenersi (*iʿtimād*) sull'essenza del servitore non sarebbe manifesta l'autorità di questi due Nomi, poiché l'Essenza qui [in Allah] è una (*wāḥida*), non unificata [o: diventata una] (*muttaḥida*), mentre nel servitore è unificata [o: diventata una], non è una. L'Unità (*aḥadiyya*) appartiene ad Allah, ed al servitore appartiene l'unificazione, non l'Unità, poiché il servitore non è concepibile se non per altri che lui [cioè il Signore, di cui è servitore] e non per se stesso, ed egli non ha mai sentore (*rāʾiḥa*) dell'Unità. Talvolta l'Unità è attribuita razionalmente al Vero e talvolta Egli è compreso razionalmente per mezzo della relazione (*idāfa*), poiché il Tutto appartiene a Lui; Egli però è l'essenza del Tutto, non la totalità (*kulliyya*) di un insieme, ma la realtà essenziale di un'Unità da cui è prodotta la molteplicità, e ciò non è ammissibile se non riguardo al Lato del Vero, in modo specifico. Secondo il giudizio della ragione dall'Uno non è prodotto se non uno, salvo nel caso dell'Unità del Vero, poiché la molteplicità deriva da essa: ciò perché la Sua Unità esula dal giudizio della ragione e dalla sua facoltà. Quindi l'unità del giudizio della ragione è quella da cui non si produce se non uno, e l'Unità del Vero non rientra sotto il [suo] giudizio. Come potrebbe entrare sotto il suo giudizio Colui che ha creato il giudizio ed il giudice?”.

181 In arabo il termine *ḥaraka* significa sia movimento che vocale. Il segno grafico dell'*alif*, che è un tratto verticale, ben rappresenta la sua natura di asse immobile ed immutabile.

182 Questi tre termini non sono quelli che indicano i suoni vocalici o le vocalizzazioni delle lettere

l'Essenza non è mai conosciuta per come essa è realmente, così come l'*alif*, che la indica. Essa è nel Mondo delle lettere un Califfo, come l'Uomo nel Mondo, anch'egli sconosciuto come l'Essenza, che non può ricevere il movimento (*haraka*) [cioè la vocale]. E poiché essa non lo ammette, non resta, come possibilità di conoscerla, se non la negazione degli Attributi (*salb al-awṣāf*). Poiché non è possibile pronunciare una lettera quiescente [cioè senza vocale], si può solo pronunciare il nome dell'*alif* e non l'*alif* stessa, e così si pronuncia la *hamza* mossa dalla vocale "a". La *hamza* fa quindi in questo caso le veci della prima produzione (*al-mubda' al-awwal*)⁽¹⁸³⁾. La vocale "a" rappresenta l'Attributo di Scienza [da cui procede] e la sede della sua esistenza risiede nella giunzione della *kāf* con la *nūn* [dell'imperativo "kun", fiat].

Se si dice: "Abbiamo trovato che nella *lām* l'*alif* viene pronunciata, mentre non l'abbiamo trovata nell'*alif*", noi rispondiamo: "Hai detto giusto! Essa non viene pronunciata se non nel caso di una lettera vocalizzata, con la vocale saturata [cioè lunga] che la preceda ed a cui essa sia legata". Invero il nostro discorso riguarda l'*alif* staccata (*maqṭū'ā*), che non satura la vocale della lettera che la precede e quindi non si manifesta nella pronuncia, ancorché sia tracciata, come l'*alif* di "Invero i credenti (*inna-mā al-mu'minūn*)" (Cor. *passim*). Queste due *alif*, [poste] tra la *mīm* [finale] di "*inna-mā*" e la *lām* [dell'articolo] **[62]** di "*al-mu'minūn*", si trovano entrambe scritte, ma entrambe non sono enunciate nella pronuncia. Invero l'*alif* legata che si trova dopo la lettera, come in *lām*, *hā*, *hā*, ecc., se non fosse per la sua esistenza non sarebbe possibile l'allungamento (*madd*) per nessuna di queste lettere, e quindi il suo allungamento è il segreto della richiesta di sostegno (*sirr al-istimdād*)⁽¹⁸⁴⁾ per mezzo di cui ebbe luogo l'esistenza degli Attributi nel ricettacolo delle lettere.

.....
 indeclinabili, i cui nomi, *fath* per la vocale *a*, *ḍamm* per la vocale *u* e *kasr* per la vocale *i*, esprimono le diverse posizioni delle labbra durante la loro emissione, cioè aperte, riunite, o strette a formare una fenditura, bensì quelli che indicano le tre vocalizzazioni possibili delle lettere declinabili ed in particolare le desinenze della lettera finale dei nomi, corrispondenti al loro "caso", nominativo, accusativo od obliquo; i nomi di queste desinenze si riferiscono al tono della voce, che è innalzato per la *u*, abbassato per la *i* e medio o stabile per la *a*.

183 Nella dottrina cosmogonica di Ibn 'Arabī la prima produzione è l'Intelletto Primo o Calamo, la cui forma è simile ad un asse verticale, e la lettera corrispondente è la *hamza* [cap. 198 (II 421.21)]. I rapporti tra l'*alif* e la *hamza* sono analoghi a quelli tra lo Spirito e l'Intelletto, descritti da René Guénon nell'articolo omonimo [cap. III di *Mélanges*, Gallimard, Parigi, 1976].

184 Il termine *istimdād* è l'infinito della decima forma del verbo *madda*, che significa tirare, stendere, estendere, allungare, ed anche fluire, aumentare, accrescere, riempire e quindi aiutare, nel senso di accrescere il numero di persone di un esercito o di una schiera. Il verbo *istamadda*, di cui *istimdād* è l'infinito, significa primariamente chiedere soccorso, ma anche chiedere un'estensione, un allungamento, ed infine "prendere l'inchiostro", intingendo la penna nel calamaio. Sono inoltre derivati dalla stessa radice verbale i termini *imdād*, apporto del sostegno o dell'allungamento, *madd*, allungamento, *mādda*, accrescimento continuo e, in senso cosmologico o filosofico, sostanza, e *midād*, inchiostro.

Per questo non c'è allungamento senza legame (*waṣl*): quando la lettera è legata all'*alif* da parte del Suo Nome "l'Ultimo (*āḥir*)", l'*alif* si allunga (*imtadda*) [o: si estende] per l'esistenza della lettera alla quale è legata. Quando venne all'esistenza la lettera legata ad essa, [questa] ebbe bisogno dell'Attributo di Misericordia e ricevette per quello il movimento dell'apertura (*ḥarakat al-faṭḥ*), cioè la vocale "a" (*fatha*). Quando l'ebbe ricevuta le fu chiesto di esprimere la sua gratitudine e poiché essa chiedeva come potesse esprimerla, le venne risposto: facendo sapere a coloro che ascoltano che la tua esistenza e quella del tuo attributo non sono per te stessa, ma procedono dall'Essenza del Primordiale ⁽¹⁸⁵⁾, sia Egli esaltato. Menziona-Lo dunque quando ti menzioni tu stessa: Egli ha fatto di te, per mezzo dell'attributo specifico di Misericordia, il segno di Lui. Per questo [il Profeta] ha detto: "Allah ha creato Adamo sulla forma del Misericordioso" ⁽¹⁸⁶⁾.

Quindi essa pronunciò la lode per il fatto di essere esistente (*mawǧūd*) e disse *lām, yā, hā, hā, tā*; quindi manifestò nella pronuncia ciò che è nascosto nella scrittura, poiché l'*alif*, esistente nella pronuncia in *tā-hā, ḥā-mīm* e *tā-sīn*, è nascosta nella scrittura per l'indicazione da parte dell'Attributo riguardo ad essa, [indicazione] che è l'apertura [*fatha*], cioè la vocale "a", l'Attributo dell'aprirsi (*iftitāḥ*) dell'esistenza ⁽¹⁸⁷⁾.

Se uno dice: "Analogamente troviamo l'allungamento [(*madd*), indicato da un segno, simile all'*alif*, posto orizzontalmente sopra la lettera] nella *wāw* preceduta da una consonante vocalizzata in "u", e nella *yā'* [preceduta da una consonante] vocalizzata in "i", noi diciamo: "Certo! Quanto all'allungamento che si trova nella *wāw* preceduta da una consonante vocalizzata in "u", come in "Nūn, e la Penna" (Cor. LXVIII-1), e nella *yā'* preceduta da una consonante vocalizzata in "i", come la *yā'* in *tā-sīn*, e la *yā'* della *mīm* in *ḥā-mīm*, ciò dipende dal

185 Nella *Introduction générale à l'études des doctrines hindoues*, René Guénon precisa [pag. 222-223, Les Éditions Véga, Parigi, 1976]: «[...] 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, relativement et par correspondance analogique, dans l'ordre individuel. [...] La substance, dans les deux sens dont ce mot est susceptible, est la racine de la manifestation, mais elle n'est point manifestée en elle-même, elle ne l'est que dans et par ses attributs, qui sont ses modalités, et qui, inversement, n'ont d'existence réelle selon cet ordre contingent de la manifestation, que dans et par la substance; c'est en celle-ci que les qualités subsistent, et c'est par elle que l'action se produit».

186 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXIX-1, Muslim, XLV-115, LI-26, e da Ibn Ḥanbal.

187 Nel cap. 76 ^{III} 145.17] Ibn 'Arabī precisa: "La *fatha* ha come Nome divino "il Misericordioso" e per questo Egli ha detto: "Ciò che Allah dischiude agli uomini della Misericordia.." (Cor.XXXV-2) ed ha connesso l'apertura alla Misericordia".

fatto che Allah, sia Egli esaltato, ha fatto di esse due lettere di causa (*'illa*)⁽¹⁸⁸⁾ ed ogni causa esige, per la sua realtà essenziale, il suo effetto [(*ma lūl*) lett. la cosa causata], e poiché esige questo è necessario che ci sia un segreto tra essi due [causa ed effetto], per mezzo del quale ha luogo la richiesta di sostegno (*istimdād*) e l'apporto del sostegno (*imdād*) [o dell'allungamento, o dell'estensione]: per questo fu accordato loro l'allungamento.

In effetti, quando la rivelazione (*wahy*) venne affidata all'Inviato angelico, se non vi fosse stata alcuna relazione (*nisba*) tra lui e colui verso cui doveva proiettarla, non avrebbe potuto ricevere nulla; ciò tuttavia gli restò celato. E poiché ha ottenuto la rivelazione e la sua stazione è la *wāw*, in quanto è un essere spirituale superiore e la vocalizzazione in "u" [(*raf*^u), lett. elevazione] apporta l'esaltazione (*'ulū*) e ciò attiene alla *wāw* debole (*mu tallā*) [o causale, cioè alla semivocale], noi lo abbiamo chiamato Inviato angelico spirituale, che si tratti di Gabriele o di un altro Angelo.

Quando all'Inviato umano vennero affidati alcuni dei segreti dell'Unità divina e delle Leggi, gli furono accordate la richiesta di sostegno e l'apporto del sostegno da cui è sostenuto il Mondo della composizione; il segreto della richiesta di sostegno però gli restò nascosto e per questo Allah ordinò al Profeta, su di lui la Pace, di dire: "Io non so ciò che si farà di me né di voi!" (Cor. XLVI-9); ed egli disse anche: "Io non sono che un uomo simile a voi"⁽¹⁸⁹⁾. Poiché egli si trova nel Mondo inferiore, il Mondo del corpo e della composizione, noi gli attribuiamo la *yā'* debole, preceduta da una lettera vocalizzata in "i" che quindi fa parte delle lettere dell'abbassamento (*hafḍ*).

Cause dell'esistenza dei segreti divini nella dottrina dell'Unità e della Legge, [la *wāw* e la *yā'*] ricevettero il dono del segreto della richiesta di sostegno e per questa ragione furono prolungate. La differenza tra queste due lettere e l'*alif* è dovuta al fatto che esse possono perdere questa stazione, poiché [in quanto consonanti] possono essere vocalizzate da tutte le vocali, come nel Suo detto: "*wa waḡada-ka*" (Cor. XCIII-7), "*tu'wī*" (Cor. XXXIII-51), "*la-wallawu-l-adbār*" (Cor. XLVIII-22), "*yan'awnā*" (Cor. VI-26), "*yugnī-hī*" (Cor. LXXX-37) e "*inna-ka mayyit^m*" (Cor. XXXIX-30), oppure essere quiescenti per la quiete viva (*as-sukūn*

188 Il termine *'illa* significa primariamente causa, intesa come ciò che determina una modificazione o una alterazione, e secondariamente malattia, intesa come ciò che determina una alterazione dello stato di salute. In arabo le lettere *alif*, *wāw* e *yā'*, quando sono usate come semivocali o lettere di prolungamento (*hurūf al-madd*), vengono chiamate *hurūf al-'illa*, lettere della causa o dell'alterazione, o *al-hurūf al-layyina* o *al-hurūf al-līn*, lettere molli o dolci.

189 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, VIII-31, XLVI-16, XC-10, XCIII-20, 29, 31, Muslim, XXX-5, XLIII-140, XLV-88, 89, 95, Abū Dā'ūd, I-93, XXIII-7, at-Tirmidī, an-Nasā'ī, Ibn Māḡah, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

al-ḥayy)⁽¹⁹⁰⁾, come nel Suo detto: “*wa mā huwa bi mayyit^m*” (Cor. XIV-17) e “*yan’awnā*” (Cor. VI-26), e simili, mentre l’*alif* non è mai vocalizzata e [in quanto lettera di prolungamento] non è mai preceduta se non da una lettera vocalizzata in “*a*”. Non c’è dunque rapporto tra l’*alif* da un lato, e la *wāw* e la *yā’* dall’altro. Per queste due lettere il fatto di essere vocalizzate è la loro stazione e fa parte dei loro attributi, mentre quando vengono collegate con l’*alif* nella causalità (*‘illiyya*) [cioè nella condizione di semivocali], ciò non fa parte della loro essenza.

Invero questo [la non vocalizzazione dell’*alif*] fa parte del Lato del Primordiale, Gloria a Lui, che non sostiene e non riceve vocali; mentre quello [la vocalizzazione della *wāw* e della *yā’*] fa parte dell’attributo della stazione e della sua realtà essenziale in cui discendono la *wāw* e la *yā’*. Il significato (*maddūl*) dell’*alif* è primordiale, mentre la *wāw* e la *yā’*, vocalizzate o no, sono contingenti (*ḥādīt*). Se le cose stanno così, ogni *alif*, *wāw* o *yā’*, scritta o pronunciata, non è che un segno (*dalīl*) e poiché ogni segno è contingente (*muḥdat*) esso reclama Colui che lo fa venire all’esistenza (*muḥdīt*), che né la scrittura né la pronuncia possono circoscrivere e che è in realtà un mistero manifesto (*gayb zāhir*). Analogamente tu dici *yā’-sīn* e *nūn*, e trovi che [la semivocale, o lettera debole] è pronunciata, ciò che rappresenta la Sua manifestazione, ma non scritta, ciò che rappresenta il Suo mistero. Per questo motivo si può ottenere la scienza dell’esistenza del Creatore ma non la scienza della Sua Essenza; si può anche ottenere la scienza dell’esistenza di “nessuna cosa è come il Suo simile” (Cor. XLII-11), ma non della Sua Essenza.

Sappi, o tu che ricevi (*al-mutallaqī*), che tutto ciò che può essere circoscritto è un essere prodotto (*mubda*⁹) o creato (*maḥlūq*) e tale è il tuo ricettacolo (*maḥall*). Non ricercare dunque il Vero né all’interno né all’esterno, poiché lo stare dentro e lo stare fuori sono attributi della contingenza (*ḥudūt*). Ma osserva il Tutto nel Tutto, troverai il Tutto. Il Trono (*‘ars*) è sintetico (*maḡmū’*) e lo Sgabello (*kursī*) è differenziato (*mafrūq*)⁽¹⁹¹⁾.

O tu che cerchi di percepire l’esistenza del Vero,

torna verso la tua essenza. Il Vero è in te: attieniti dunque [a quello]⁽¹⁹²⁾

190 Si parla di quiete viva quando una consonante, sia essa anche una lettera debole, si pronuncia malgrado non sia vocalizzata, e di quiete morta quando le lettere deboli, non vocalizzate, prolungano una consonante vocalizzata.

191 Per Ibn ‘Arabī lo Sgabello, di forma quadrangolare, è il piano di appoggio dei due Piedi del Misericordioso, assiso sul Trono, ed il Verbo (*kalima*) che a livello del Trono è unico e solo di Misericordia, a livello dello Sgabello si separa in Misericordia ed in Collera mista a Misericordia [cap. 371 (III 432.13)].

192 Questa poesia di un solo verso non è inclusa né nel manoscritto Assad 14067, che raccoglie le poesie tratte dalle Futūḥāt, né nel manoscritto University A79, per cui risale ad un periodo anteriore al primo viaggio alla Mecca.

“Tornate indietro e cercate una luce” (Cor. LVII-13): se non fossero tornati [sui loro passi] avrebbero trovato la luce e quando essi tornarono con il credo della certezza “venne posto tra loro [tra gli ipocriti ed i credenti] un muro” (Cor. *ibidem*)⁽¹⁹³⁾. Altrimenti, se essi avessero saputo Chi li chiamava con il Suo detto: “Tornate indietro”, avrebbero detto: “Tu sei Colui che cerchiamo” e non sarebbero tornati [sui loro passi]. Il loro ritorno è la causa dell’erezione del muro tra di loro. Ed apparve la Gehenna, “ed essi ed i fuorviati verranno precipitati in essa” (Cor. XXVI-94) e coloro che affermano la dottrina dell’Unità resteranno a fornire alla Gente dei Paradisi i genitori e le belle Ḥūrī derivanti dalla Presenza della visione diretta (*‘iyān*).

Il ministro (*wazīr*) è la sede degli attributi del principe (*amīr*) e l’attributo che è proprio solo del principe è il segreto del governo (*tadbīr*), da cui sono derivati gli attributi. Il principe sa complessivamente (*ḡumlat^{an}*) ciò che egli emana per lui [per il ministro] dal suo attributo [proprio] e dal suo atto, mentre il ministro non sa quello se non in modo distintivo (*tafṣīl^{an}*), e questa è la differenza. Chiarisci ciò che ti abbiamo detto, troverai il Vero, se Allah vuole.

E se questo è chiarito ed è confermato che l’*alif* è l’Essenza del Verbo (*kalīma*), la *lām* l’essenza dell’entità dell’Attributo, e la *mīm* l’entità dell’Atto, ed il loro segreto nascosto è Colui che dà loro l’esistenza, [diciamo:]

Continuazione [63]

Il Suo detto: “Quello è il Libro [o: Quel Libro]”, dopo aver detto *alif-lām-mīm*, è un’allusione (*iṣāra*)⁽¹⁹⁴⁾ ad un essere esistente, anche se caratterizzato da lontananza (*bu ‘d*); la causa (*sabab*) della lontananza è perché esso designa il Libro, l’essere separato (*al-mafrūq*), la sede della ripartizione (*tafṣīl*). Egli ha inserito in “quello (*dālīka*)” la lettera *lām*, che annuncia la lontananza in questa stazione: “L’indicazione allusiva (*iṣāra*) è un appello al culmine della lontananza”⁽¹⁹⁵⁾, secondo la Gente di Allah. La *lām* appartiene al Mondo intermedio (*al-‘ālam al-wasat*) ed

193 Nel suo *Īḡāz al-bayān*, commentando il versetto 143 della Sūra della Vacca “[...] se non per conoscere chi segue l’Inviato rispetto a chi ritorna sui suoi passi”, Ibn ‘Arabī precisa: “Verrà detto loro da parte del Vero: “Tornate indietro” (Cor. LVII-13), come siete tornati sui vostri passi quando avete visto la luce della guida in questo mondo, “e cercate una luce” adesso: non la troverete!”.

194 In arabo *ism al-iṣāra* è il pronome o l’aggettivo dimostrativo.

195 Questa frase è tratta dai *Mahāsīn al-maḡālis* di Ibn al-‘Arīf [pag. 29 della traduzione di Miguel Asín Palacios, Geuthner, Parigi, 1933]. Nel cap. 54 [II 279.2] Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che per la Gente della Via di Allah l’allusione esoterica (*iṣāra*) fa riconoscere la lontananza (*bu ‘d*) [da Lui] o la presenza (*hudūr*) dell’altro (*al-ḡayr*). Uno dei Maestri ha detto nei *Mahāsīn al-maḡālis* che: “L’allusione esoterica è un appello al culmine della lontananza e una maniera di comunicare (*bawḥ*) per mezzo della stessa

è dunque la sede dell'Attributo, poiché per mezzo di quest'ultimo il contingente si distingue dal primordiale. Inoltre [Egli] ha caratterizzato l'indirizzo (*hitāb*) del vocabolo [pronome o aggettivo, a seconda della lettura] con la *kāf* al singolare ⁽¹⁹⁶⁾, affinché non avesse luogo equivoco (*istirāk*) [o: condivisione] tra gli esseri prodotti. Di ciò abbiamo parlato a lungo nel *Libro della riunione e della suddivisione* a proposito del Suo detto, sia Egli esaltato: “Togli i tuoi sandali (*ihla 'na lay-ka!*)” (Cor. XX-12), il cui significato è: togli la *lām* e la *mīm*, resterà l'*alif* che trascende gli Attributi.

Poi venne frapposta tra la *dāl* che designa il Libro, sede della seconda separazione (*farq*) ⁽¹⁹⁷⁾, e la *lām* dell'Attributo, sede della prima separazione, per mezzo della quale [la *lām* dell'Attributo] viene recitato il Libro, l'*alif* che è la sede della riunione (*ġam'*); questo affinché la [seconda] separazione non si immaginasse che il discorso provenisse da un'altra separazione [cioè dalla prima], poiché non potrebbe allora mai raggiungere alcuna realtà essenziale. Egli li distinse dunque per mezzo dell'*alif*, che divenne un velo tra la *dāl* e la *lām*. La *dāl* volle raggiungere la *lām*, ma l'*alif* si frappose dicendo: “La raggiungerai per mezzo di me!”. Anche la *lām* volle incontrare la *dāl* per trasmetterle il deposito (*amāna*) che le era stato affidato, ma di nuovo l'*alif* le tagliò la strada e le disse: “La incontrerai per mezzo di me!”.

Così, che tu consideri l'esistenza in modo sintetico o analitico (*ġam' an wa tafsīl'an*), la troverai sempre accompagnata dall'affermazione dell'Unità (*tawhīd*), immancabilmente, così come l'uno accompagna i numeri (*a dād*). Il due non esisterà mai senza che all'uno non sia aggiunto il suo simile; il tre non può esserci senza che uno venga aggiunto al due, e così di seguito indefinitamente. L'uno non è il numero e tuttavia è il numero in sé, nel senso che per mezzo di lui il numero è stato manifestato. Il numero nella sua totalità è uno. Se si sottraesse uno al mille (*alf*), il nome e la realtà essenziale di mille scomparirebbero, e resterebbe allora un'altra

infermità (*'illa*), intendendo con ciò che quella è la constatazione dell'attualizzazione della malattia (*marād*), in quanto l'infermità è una malattia, e ciò corrisponde alla nostra affermazione “la presenza dell'altro”. Qui [l'autore] non intendeva con [il termine] *'illa* la causa occasionale (*sabab*), né la causa efficiente, come la definiscono gli intellettuali tra la gente della speculazione. La forma della malattia nell'allusione esoterica è che a colui che la formula (*al-mušūr*) è nascosto il Volto del Vero in quel “altro”, e colui a cui è nascosto il Volto del Vero nelle cose, l'asserzione individuale (*da'wā*) si è impossessata di lui, e l'asserzione è identica alla malattia”.

196 *Dālīka* è composto da *dā*, che è il pronome, che come tale si ritrova anche in *hādā*, questo, dalla particella *li* che indica la lontananza, mentre *hā* in *hādā* indica la vicinanza, e dal suffisso *ka*, che è il pronome di seconda persona singolare. La frase è quindi indirizzata a “te (*ka*)”, cioè a colui che legge o che ascolta.

197 Ibn 'Arabī, a mia conoscenza, non ha sviluppato ulteriormente la distinzione tra prima e seconda separazione o differenziazione. Nel cap. 73, questione CLIII [II 133.9] egli definisce la separazione come “un'allusione alle creature senza il Vero”, definizione che poi riprende nel cap. 223 [II 518.8] a proposito del termine *tafriqa*, sinonimo di *farq*.

realtà, il 999; e se si sottraesse ad essa uno, essa stessa scomparirebbe. Dal momento in cui l'uno non è più in una cosa questa non è più, ed inversamente; analogamente è per l'affermazione dell'Unità (*tawḥīd*), se ne realizzi veramente il senso: "Egli è con voi dovunque voi siate" (Cor. LVII-4).

Egli disse: "Ciò (*dā*)", che è un termine oscuro (*ḥarf mubham*), e lo rese esplicito dicendo "il Libro", che è la realtà essenziale di "ciò". Il "Libro (*kitāb*)" è preceduto dalle due lettere della determinazione e della notorietà [o previa conoscenza] (*al-ta'wīf wa-l-ʿahd*)⁽¹⁹⁸⁾, che sono l'*alif* e la *lām* di *alif-lām-mīm*, senonché queste due lettere appaiono qui sotto un altro aspetto, rispetto a quello che hanno in *alif-lām-mīm*. Esse si trovano là nella sede della riunione (*ḡamʿ*), mentre qui sono alla prima porta della distinzione (*tafṣīl*), intesa come la distinzione dei segreti intimi di questa Sūra in particolare e non di un'altra. Così è ordinata la gerarchia delle realtà nell'esistenza!

"Quel Libro" è il Libro scritto, poiché gli archetipi (*ummahāt*) dei Libri sono in numero di tre: il Libro tracciato (*masṭūr*), il Libro scritto (*marqūm*) [o numerato] ed il Libro sconosciuto (*maḡhūl*). Noi abbiamo già spiegato il senso del Libro e dello scrivano (*al-kitāb wa-l-kātib*) nel *Libro delle regole di governo divine per l'integrità del regno umano*, nel cap. IX a cui puoi fare riferimento⁽¹⁹⁹⁾.

Diciamo che le essenze (*dawāt*), anche se il loro significato è unificato, devono poter essere differenziate per mezzo di un altro significato: la qualificazione (*wasf*). Così il Libro scritto è qualificato dal fatto di essere scritto, ed il Libro tracciato dal fatto di essere tracciato. Quanto al Libro sconosciuto, al quale è stata tolta ogni qualificazione, o è un Attributo, ed è per questo che non può essere qualificato, oppure una essenza non qualificata. Ora, lo svelamento ci insegna

198 L'*alif* e la *lām* costituiscono in arabo l'articolo; nel seguito del testo [I 77.20] Ibn 'Arabī spiegherà più in dettaglio i vari usi dell'articolo.

199 Il Capitolo IX si intitola: "La conoscenza dello scrivano, dei suoi attributi e dei suoi Libri", ed è diviso in due sezioni, la prima dedicata allo scrivano e la seconda al Libro. In quest'ultima [pag. 246 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013] Ibn 'Arabī precisa: "Dunque la Tavola è il ricettacolo della scrittura (*kitāba*); noi la chiamiamo quindi il Libro e diciamo che esso si divide in due tipi: un Libro scritto ed un Libro tracciato. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "Per la montagna e per il Libro tracciato" (Cor. LII-1 e 2) ed ha detto: "un Libro scritto" (Cor. LXXXIII-9 e 29). Egli ha dunque prestato giuramento per il [Libro] tracciato ed ha notificato che quello scritto si trova in due sedi, il Siḡḡīn [dimora dei dannati] e l'ʿIlliyūn [dimora dei beati]. Quindi il Libro tracciato è nel Mondo degli Spiriti e quello scritto è nel Mondo del Mistero e della Manifestazione sensibile. Dal lato delle realtà essenziali il Libro scritto è identico a quello tracciato, [come] dal punto di vista dello svelamento autentico. Tuttavia, poiché il Pleroma Supremo non vede di esso se non il lato che è rivolto verso di lui, cioè verso il Mondo del Comando, per esso [il Libro] è tracciato, mentre per l'Uomo, che riunisce il superiore e l'inferiore e quindi ha conoscenza dei due lati [del Libro] esso è scritto". Nel testo non vi è menzione del Libro ignorato, come pure nel Corano, ove si parla però di un Libro nascosto (*maknūn*) (Cor. LVI-58).

che questo Libro sconosciuto è un Attributo chiamato la Scienza, di cui i cuori delle parole del Vero sono il ricettacolo. Non vedi che Egli ha detto: “*Alif-lām-mūm*. La discesa del Libro...” (Cor. XXXII-1 e 2). Di: “Egli lo ha fatto discendere per la Sua Scienza” (Cor. IV-166).

Questo discorso venne rivolto alla *kāf* di *dālīka* per mezzo dell’Attributo della Scienza che è la *lām* [di *lī*], abbassata⁽²⁰⁰⁾ dalla discesa, poiché la Sua Essenza trascendente non può essere percepita. Egli dunque dice alla *kāf*, che è anche il Verbo (*kalīma*) divino: “Quel Libro, disceso verso di te, è la Mia Scienza, non la tua”. “Non c’è dubbio in esso” per la Gente delle realtà essenziali. “Io l’ho fatto discendere come occasione della [Mia] guida per colui che ha timore di Me. Sei tu il luogo su cui è disceso (*manzīl*) e sei tu il suo ricettacolo”.

Ogni Libro procede necessariamente da un archetipo (*umm*) e il suo archetipo è quel Libro sconosciuto. Tu non lo conoscerai mai, poiché non è l’attributo né di te, né di nessuno, e tantomeno una essenza. Se vuoi realizzare questo considera il modo in cui la scienza si attualizza nel sapiente o in cui la forma della cosa vista si attualizza in colui che vede: essa non è questa cosa e non è diversa da essa.

Considera i gradi (*darağāt*) di “Non c’è dubbio in esso (*lā rayba fīhī*); [esso è] una guida per coloro che sono timorati” (Cor. II-2), come pure le sue dimore (*manāzīl*), come sarà detto più avanti, e medita su ciò che ti ho divulgato. Slega il nodo del *lām-alif* di *lā* [*(rayba)*: non c’è dubbio], si avranno allora due *alif*, poiché la forma della radice (*ta rīqa*) della *lām* riappare nella *nūn* di *al-muttaqīn*. In effetti l’*alif* è posteriore alla *lām* per mezzo del Suo Nome “l’Ultimo (*al-āhīr*)” e per questo fatto rappresenta la conoscenza che il servitore ottiene a partire da lui stesso, secondo il detto del Profeta, su di lui la Pace: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”⁽²⁰¹⁾. Ha quindi fatto precedere la conoscenza della *lām* a quella dell’*alif* ed essa [la prima, o l’anima] è diventata una indicazione (*dalīl*) [della seconda, o di Lui]. Le due lettere non si confondono al punto di divenire una sola essenza, ma ciascuna si distingue dall’altra per la sua propria essenza. Analogamente l’indicazione e ciò che è indicato (*madlūl*) non si riuniscono, ma sono collegati da un legame (*rābit*): il luogo in cui la *lām* si congiunge con l’*alif*.

200 La desinenza in *i* di una lettera viene chiamata in arabo abbassamento (*ḥafḍ*).

201 Celebre *ḥadīṭ*, non recensito nelle raccolte canoniche, ma citato circa 80 volte nelle *Futūḥāt*. Per Ibn ‘Arabī il presupposto dottrinale di questa affermazione profetica è il fatto che Allah ha scienza dell’uomo e del Mondo mediante la Sua scienza di Se stesso, come precisa nei capitoli 71 [I 661.4], 311 [III 44.27] e 346 [III 189.21], ove afferma: “Se tu avessi scienza di te stesso avresti scienza del tuo Signore, così come il tuo Signore ha scienza di te e del Mondo per mezzo della Sua scienza di Se stesso, e tu sei la Sua forma e devi quindi condividere con Lui questa scienza”. D’altra parte l’uomo, in quanto creato sulla Sua forma, è l’indicazione (*dalīl*) di Lui ed Egli è Colui che è indicato (*madlūl*), ma anche se tra l’indicazione e l’indicato vi è un legame essi non si riuniscono mai, come è affermato nei capitoli 68 [I 347.8], 71 [I 661.2], e 149 [II 243.7].

.....

Moltiplica le due *alif*, ۱۱, l'una per l'altra, ne risulta una *alif* unica: ۱⁽²⁰²⁾; essa è la realtà essenziale della congiunzione (*ittiṣāl*). Allo stesso modo moltiplica il contingente per il primordiale nel dominio sensibile, otterrai come risultato il contingente; nell'operazione il primordiale resta nascosto, e questa è la realtà essenziale della congiunzione e dell'unificazione (*ittiḥād*). “E quando il tuo Signore disse agli Angeli: Stabilirò sulla Terra un Califfo” (Cor. II-30). Questo punto di vista è all'opposto dell'allusione esoterica di al-Ġunayd a colui che aveva starnutito: “Quando il contingente è congiunto con il primordiale, non ne resta più alcuna traccia”⁽²⁰³⁾, per la diversità della stazione spirituale [di al-Ġunayd].

Non vedi come il *lām-alif* di *lā rayba fīhi* restò legato, al livello dello Sgabello (*kursī*), facendo così apparire due essenze, ۷, e lasciando sconosciuto il segreto del loro legame? Poi il Trono (*'ars*) le separò, quando esse ritornarono verso di lui e lo raggiunsero, **[64]** ed esse presero la forma seguente: ۱. La *lām* apparve nella sua realtà essenziale poiché nella stazione della congiunzione e dell'unificazione nessuno poteva ricondurla alla sua forma propria. Noi abbiamo fatto uscire il semicerchio della *lām*, nascosta nel *lām-alif*, verso il Mondo della composizione e della manifestazione sensibile e restarono quindi due *alif*, ۱۱, nello [stato di] separazione (*farq*); poi abbiamo moltiplicato l'una per l'altra, come si moltiplica una cosa per se stessa e ne risultò una *alif*, ۱. L'una rivestì l'altra: l'una fu il mantello (*ridā*), ciò che appare, il Califfo, l'essere prodotto (*mubda*)^۶; l'altra fu Colui che lo indossa (*murtadī*), Colui che rimane nascosto, il Primordiale, il Produttore degli esseri (*mubdi*)^۶. Non conosce Colui che indossa il mantello se non l'interno del mantello, che è la riunione, mentre il mantello assume la forma di colui che lo indossa⁽²⁰⁴⁾. Se dici: uno, tu dici il vero; se dici: due essenze, dici ugualmente il vero, sia che lo veda con l'occhio o lo svelamento. Per Allah, ha detto giusto chi ha detto⁽²⁰⁵⁾:

202 Il valore numerico dell'*alif* è 1 e se si moltiplica 1 per 1 risulta sempre 1.

203 Nel cap. 5 [I 103.29] Ibn 'Arabī precisa: “Uno dei signori [della Via], avendo sentito dire ad uno che aveva starnutito “La lode spetta ad Allah”, gli disse: “Completa ciò come ha detto Allah [aggiungendo]: il Signore dei Mondi”. Colui che aveva starnutito disse: “O mio signore, chi è il Mondo tanto da essere menzionato con Allah?”, ed egli rispose: “Adesso dillo, fratello mio, poiché quando il contingente è congiunto con il primordiale, non ne resta più alcuna traccia”. Questa è la stazione spirituale del congiungimento (*wuṣṣla*) e lo stato spirituale di sconvolgimento (*walah*) della Gente dell'estinzione a loro stessi”. Ulteriori commenti a questa frase sono riportati nel cap. 405 [IV 8.9] e nel cap. 465 [IV 92.21].

204 Nel cap. 558 [IV 245.19] Ibn 'Arabī precisa: “La Grandezza (*kibriyā*) è il mantello del Vero [*ḥadī* riportato da Ibn Ḥanbal] e non è altro che te, poiché il Vero Si ammanta di te in quanto sei la Sua forma ed il mantello ha la forma di colui che lo indossa. Per questo Egli non Si manifesta a te se non per mezzo di te, ed ha detto: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”, e quindi chi conosce il mantello conosce Colui che lo indossa”.

205 Questi versi sono riportati anche nel cap. 350 [III 214.19] e nel cap. 360 [III 290.27], e sono stati commentati dall'Emiro 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī nei capitoli 103 e 109 del *Libro delle Soste*.

*Sottile è il vetro, trasparente il vino;
essi si assomigliano e la faccenda è ambigua,
come se fosse del vino, ma non una coppa;
una coppa ma non del vino.*

Quanto all'esterno del mantello, esso non conosce mai Colui che lo indossa; non conosce che il lato interiore della sua propria essenza, che è il Suo velo. Così non ha scienza del Vero se non la Scienza [e non il sapiente] e non Lo loda in realtà se non la lode [e non colui che loda].

Quanto a te, tu Lo conosci per mezzo della scienza, il tuo velo; tu non contempli che la scienza che sta in te (*al-ʿilm al-qāʿim bi-ka*), quand'anche la scienza coincidesse perfettamente con il suo oggetto. La tua scienza sta in te ed è il tuo oggetto di visione attestante e di adorazione. Se segui la via (*uslūb*) delle realtà essenziali guardati dal dire che tu hai scienza dell'oggetto della scienza: tu non hai scienza di fatto se non della scienza ed è la scienza che ha scienza del suo oggetto. La scienza ed il saputo sono separati da oceani insondabili. Il segreto della relazione tra essi, tenuto conto della distanza che separa le realtà essenziali tra di loro, è un mare sul quale è difficile imbarcarsi. In nessun caso l'espressione (*ʿibāra*) o l'allusione (*išāra*) consentono di attraversarlo. Solo lo svelamento ne ha la percezione, attraverso veli numerosi, sottili, impercettibili, così fini che non si sentono neppure sull'occhio della visione interiore. Se essi sono così difficilmente percepibili, che dire di Colui che li ha creati? Vedi dunque a che punto è colui che dice: "Io so questa cosa a partire da tale cosa", che si tratti dell'avventizio o dell'eterno. Ciò vale per il contingente; quanto all'eterno, esso è infinitamente più inaccessibile, poiché non ha simile. Da dove si arriva alla scienza al Suo riguardo? Come è possibile ottenerla? Parleremo di questa sublime questione nella terza sezione di questo capitolo.

Quindi l'esteriore del mantello non conosce colui che lo indossa se non sotto l'aspetto dell'esistenza, a condizione che sia nella stazione della richiesta della pioggia (*istisqāʿ*) [in cui il mantello viene rivolto] ⁽²⁰⁶⁾; poi cessa e ritorna [allo stato precedente], in quanto si tratta di una conoscenza di causa (*ʿilla*), non di una conoscenza di attrazione (*ḡadb*). Questa è la visione che avranno i Compagni del Paradiso nell'aldilà ed essa è una teofania [che ha luogo] in un momento ad esclusione di un altro momento; ne parleremo in questo libro nel capitolo dedicato al Paradiso [cap. 64]. Questa è la stazione della separazione (*tafriqa*).

Quanto alla Gente delle realtà essenziali, cioè [la Gente] dell'interno del mantello, essi non cessano mai di contemplare e mentre stanno contemplando il loro esterno è nello Sgabello

206 Nel cap. 69 [I 506.6] Ibn ʿArabī precisa che nella *ṣalāt* per la rogazione della pioggia il mantello deve essere rivoltato in tutti e tre i sensi, cioè l'esterno con l'interno, l'alto con il basso ed il lato destro con quello sinistro.

⋮

degli Attributi: esso gioisce, per mezzo degli elementi costitutivi (*mawādd*) della pelle (*bašara*) dell'interno, della gioia di congiunzione (*ittiṣāl*).

Osserva la Sua Saggezza nell'aver fatto essere “quello (*dālīka*)” un incoativo (*mubtada'*) e non un soggetto verbale [*(fā'il)* = agente] né un complemento oggetto (*maf'ūl*) di cui non è nominato il soggetto ⁽²⁰⁷⁾. In effetti [il termine “quello”] non può essere soggetto del Suo detto: “non vi è dubbio in esso”; se fosse soggetto avrebbe luogo il dubbio, poiché il soggetto verbale è solo Colui che lo fa discendere, non è esso [il Libro]: come si potrebbe attribuire ad esso ciò che non è il suo attributo? Inoltre la stazione della *dāl* lo impedisce, poiché essa fa parte delle realtà essenziali che “erano e nessuna cosa era con esse”. Per questo la *dāl* non ⁽²⁰⁸⁾ si congiunge con le lettere quando essa le precede, così come l'*alif* e le sue sorelle, la *dāl*, la *rā'*, la *zāy* e la *wāw*.

Non diciamo neppure che esso è un complemento oggetto di cui non è nominato il soggetto, poiché sarebbe necessario che fosse preceduto da una parola (*kalīma*) secondo una costruzione specifica, conformemente alla grammatica (*naḥw*); d'altra parte “il Libro” è qui identico all'atto (*fi'l*) e l'atto non si dice né agente [soggetto], né complemento oggetto. Infine [il termine “quello”] è in caso nominativo e quindi non resta altro che sia un incoativo, ed il significato di incoativo [o soggetto nominale] è che non non è riconosciuto altro che lui di primo acchito: “Non sono Io il vostro Signore? Essi dissero: Certo!” (Cor. VII-171).

Se si dicesse che in ogni incoativo opera necessariamente un principio (*ibtidā'*), noi rispondiamo: certo! In esso opera la Madre del Libro ed essa è il principio operante nel Libro, e Colui che opera in ogni cosa, a livello del Vero e della creazione, è Allah, il Signore. Per questo Allah, sia benedetto l'Altissimo, ha avvertito con il Suo detto: “Sii grato a Me ed ai tuoi genitori” (Cor.

207 Nella sintassi araba si distinguono proposizioni nominali e verbali a seconda che l'elemento iniziale sia un nome [o un pronome] oppure un verbo. Il nome iniziale della proposizione nominale si chiama *mubtada'*, incoativo, letteralmente ciò che è posto all'inizio, ed esso è di norma seguito da un predicato (*ḥabar*). Nella proposizione verbale invece, dopo il verbo segue di norma il soggetto e quindi il complemento oggetto dell'azione del soggetto. Se, come afferma Ibn 'Arabī, “quello” è un incoativo, “il Libro” è il predicato e quindi la traduzione corretta sarebbe: “Quello è il Libro”. Nel suo *Īḡāz al-bayān*, commentando il versetto 1 della Sūra della Vacca, egli precisa: “Quanto alla Misericordia che è implicita in questo versetto, si tratta della Sua Misericordia, Gloria a Lui, nei confronti di Muḥammad, su di lui la Pace, per mezzo del Libro che Egli fece scendere su di lui quando i miscredenti chiesero la sua rivelazione, dicendo: “Noi non crediamo alle tue incantazioni finché non farai scendere su di noi un Libro che noi recitiamo” (Cor. XVII-93), ed Egli gli dette due cose: il viaggio celeste (*mī'rāğ*) ed il Corano, e gli disse: “*Alif-lām-mīm*, quel Libro che ti hanno chiesto è questo Libro, su cui non c'è dubbio””.

208 Nell'edizione critica di Osman Yahya la negazione è stata erroneamente omessa, mentre si trova in tutte le altre edizioni.

XXXI-14), e quindi ha stabilito una associazione, poi ha detto: “e verso di Me è il ritorno” (Cor. *ibidem*), e quindi ha affermato l’Unità: la gratitudine (*šukr*) fa parte della stazione della separazione.

Analogamente è necessario per te essere grato per il mantello, in quanto è una causa occasionale che fa giungere a Colui che lo indossa, ed il ritorno, da parte del mantello e da te, è verso Colui che lo indossa: “Tutto a Sua somiglianza” (Cor. XVII-84) si congiunge.

Approfondisci ciò che abbiamo detto e distingui tra la stazione della *dāl* e quella dell’*alif*, anche se esse sono accomunate nella stazione dell’Unicità (*wahdāniyya*) santificata ⁽²⁰⁹⁾, nell’essere prima (*qabliyya*), per stato e per stazione, e nell’essere dopo (*ba’diyya*), per stazione, non per stato.

Avvertimento (*tanbīh*)

[All’inizio della Sura della Vacca Egli, sia esaltato] ha detto: “Quello (*dālīka*) [è il Libro]” (Cor. II-2) e non ha detto: “Quelli (*tilka*) sono i versetti del Libro (Cor. XIII-1 e XXXI-1). Il Libro appartiene alla riunione (*ġamʿ*) ed i versetti alla separazione (*tafriqa*) e “quello (*dālīka*)” è maschile singolare, mentre “quelli (*tilka*)” è femminile singolare ⁽²¹⁰⁾. Egli, sia esaltato, ha voluto indicare con “quello è il Libro” in primo luogo l’esistenza della riunione all’origine (*asl*), prima della separazione (*farq*), poi ha dato esistenza alla separazione nei versetti, così come il numero nella sua totalità è sintetizzato nell’uno, come abbiamo già spiegato. Se noi l’omettiamo [l’uno] viene meno la realtà essenziale di quel numero ed all’*alif* non resta alcun effetto nell’esistenza. Se invece lo facciamo apparire, appare l’[essenza della] *alif* nell’esistenza. Osserva quale forza meravigliosa conferisce la realtà essenziale dell’uno, da cui procede questa molteplicità indefinita: ed esso è singolare (*fard*) in se stesso, per essenza e per nome.

Poi il Vero diede l’esistenza alla separazione [o differenziazione] nei versetti ed Egli, sia esaltato, disse: “Invero lo abbiamo fatto discendere in una Notte benedetta” (Cor. XLIV-3), poi ha detto: “in essa viene differenziato ogni comando (*amr*) saggio” (Cor. XLIV-4). Egli ha iniziato con la riunione, che è [indicata dalla espressione] “ogni cosa”, poiché ha detto, sia Egli esaltato: “Ed abbiamo scritto per lui di ogni cosa nelle Tavole” (Cor. VII-144): nelle

209 Come verrà spiegato nel seguito del testo, l’espressione *muqaddas*, santificato, riferita alle lettere indica il fatto che esse non si legano alle lettere seguenti, mentre si legano a quelle precedenti, come è appunto il caso dell’*alif* e della *dāl*.

210 In arabo il pronome dimostrativo di un plurale non prende il plurale ma resta al femminile singolare, così come gli aggettivi di un nome plurale si declinano al femminile singolare.

“Tavole” vi è una indicazione alla stazione della differenziazione mentre “di ogni cosa” è una indicazione della riunione, “come avvertimento e come descrizione dettagliata” (Cor. *ibidem*) corrispondendo alla separazione e “di ogni cosa” (Cor. *ibidem*) corrispondendo alla riunione.

Quindi ogni essere (*mawǧūd*), quale esso sia in generale, si trova necessariamente **[65]** o nella riunione stessa (*‘ayn al-ǧam‘*) o nella separazione stessa: non c’è modo che un essere sia privo di [una di] queste due realtà essenziali, né che mai le riunisca entrambe. Il Vero e l’Uomo sono nella riunione stessa ed il Mondo è nella separazione stessa e non è passibile di riunione, così come il Vero non è mai separato e come l’Uomo non è mai separato. Quindi Allah, Gloria a Lui, non cessa di essere nella Sua eternità (*azal*) con la Sua Essenza, i Suoi Attributi ed i Suoi Nomi.

Non c’è stato (*ḥāl*) che si rinnovi per Lui e non c’è qualità (*wasf*) che sia affermata per Lui dalla creazione del Mondo in cui non si trovasse prima di quello, anzi “Egli è adesso come era” prima dell’esistenza del Mondo (*kawn*), così come Lo ha descritto [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando disse: “C’era Allah e nessuna cosa con Lui” ⁽²¹¹⁾, ed al suo detto è stato aggiunto: “ed Egli è ora come era”. È stato quindi inserito nel *ḥadīṭ* ciò che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, non aveva detto, e la loro intenzione era di affermare che l’Attributo che Gli apparteneva necessariamente prima dell’esistenza del Mondo è quello stesso che gli appartiene anche con il Mondo esistente. Analogamente è per le realtà essenziali, per chi vuole fermarsi ad esse.

Il mettere al maschile (*tadkīr*) nella radice (*aṣl*), che è Adamo, è il Suo detto: “Quello (*dālīka*)”, ed il mettere al femminile (*ta’nīṭ*) nel ramo, che è Eva, è il Suo detto: “Quelli (*tilka*)”; già ci siamo dilungati su questo argomento nel *Libro della riunione e della suddivisione* che abbiamo redatto riguardo alla conoscenza dei segreti della Rivelazione. Quindi Adamo appartiene alla riunione degli Attributi ed Eva alla differenziazione delle essenze, poiché essa è la sede dell’atto e della semenza (*badr*). Analogamente i versetti sono la sede delle prescrizioni e dei decreti, ed Allah, sia Egli esaltato, ha riunito il significato di “quello” e di “quelli” nel Suo detto: “E gli abbiamo dato la Saggezza e la suddivisione del discorso (*faṣlu-l-ḥitāb*)” (Cor. XXXVIII-20).

Le lettere di *alif-lām-mīm* nella scrittura sono tre, [che è il numero] che comprende i loro Mondi: la *hamza* appartiene al Mondo superiore, la *lām* al Mondo intermedio, e la *mīm* al Mondo inferiore. Quindi [le lettere] *alif-lām-mīm* riuniscono il *barzaḥ* e le due dimore [di questo mondo e dell’aldilà], il legame (*rābit*) e le due realtà essenziali; esse sono la metà delle lettere della sua espressione verbale (*lafẓ*), senza ripetizione, ed il terzo di esse se si tiene conto

211 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-1, XCVII-22, e da Ibn Ḥanbal.

della ripetizione [delle lettere] ⁽²¹²⁾ e ciascuna delle due è il terzo di ogni tre (*kullu wāḥidⁿ min-humā tulutu kulli talāⁿ*). Tutti questi sono segreti a cui abbiamo dato seguito nel *Libro degli inizi e delle mete* e nel *Libro della riunione e della suddivisione*.

Questo basti per quanto riguarda il discorso su *alif-lām-mīm* della [Sūra della] Vacca in questo capitolo, dopo che abbiamo preferito tralasciare l'annotazione (*taqyīd*) di ciò che si è manifestato a noi riguardo allo Scritto (*kitāb*) ed a Colui che scrive (*kātib*). Invero si sono manifestate a noi riguardo a ciò delle realtà talmente enormi e terribili che abbiamo gettato il taccuino lontano dalle nostre mani quando esse si sono manifestate, e siamo fuggiti verso il mondo per trovare sollievo da quello [stato]. Poi siamo tornati all'annotazione nel giorno seguente a quella teofania ed il desiderio di essa è stato accolto ed essa si è attaccata a noi. Siamo così ritornati a parlare delle lettere, una per una, come avevamo stipulato inizialmente in questo capitolo, mirando alla concisione ed al sunto. “Ed Allah dice il vero ed Egli guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).

Termina la 5^a parte e la lode spetta ad Allah, il signore dei Mondi.

* * * * *

212 Nella scrittura *alif-lām-mīm* si riduce a tre lettere, mentre nell'espressione verbale, in cui vengono pronunciati separatamente i loro nomi, le lettere sono nove se vengono calcolate anche le lettere ripetute, cioè *alif, lām, fā', lām, alif, mīm, mīm, yā', mīm*, e sei se non vengono considerate le ripetizioni, distinguendo però tra l'*alif* iniziale che è una consonante e l'*alif* di prolungamento che è una semivocale.

⋮

Parte VI

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

La lettera *alif*

[65.20] *Alif dell'Essenza, ti sei tenuta lontana (tanazzahti). Hai forse un'entità ('ayn) o una sede tra gli esseri (akwān)?*

Disse: No, ad eccezione del mio volgermi (iltifātī) [verso qualcosa]. Io sono la lettera del rendere perpetuo (ta'bīd), ed abbraccio l'eternità (azal).

Io sono il servo debole ed eletto.

Io sono Colui la cui autorità è potente ed eccelsa. ⁽²¹³⁾

L'*alif* non fa parte delle lettere, per chi abbia sentore delle realtà essenziali, ma la maggioranza la chiama lettera. Se colui che ha realizzato dice che essa è una lettera, lo dice per licenza espressiva. La stazione dell'*alif* è la stazione della riunione (*ḡam'*). Tra i Nomi appartiene ad essa il Suo Nome Allah, e tra gli Attributi la Auto-sussistenza (*qayyūmiyya*) ⁽²¹⁴⁾.

213 La traduzione dei versi di Ibn 'Arabī, che è stato probabilmente il più prolifico redattore di poesie in lingua araba di tutti i tempi, è sempre molto ardua per la molteplicità dei loro significati, e le poesie sulle lettere dell'alfabeto arabo non fanno eccezione. Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein stanno preparando per le edizioni Anqa di Oxford uno studio dal titolo *The Letter-Poems of Ibn 'Arabī*, interamente dedicato alle poesie di questo capitolo, per cui, data la loro competenza in materia, non ho cercato di approfondire il significato di questi versi, riservandomi di apprendere dal loro lavoro la complessità e ricchezza di sensi che essi racchiudono. Una anticipazione di questo studio, limitato a sei poesie, è già disponibile nel loro libro *Patterns of contemplation*, edito da Anqa Publishing nel 2021 e scaricabile gratuitamente dal sito dell'editore.

214 Nel cap. 73, questione CXL [II 122.23], alla domanda: “Com'è che l'*alif* diventò l'inizio [(*mubtada'*) anche: incoativo] delle lettere?” Ibn 'Arabī risponde: “Perché ad essa appartiene il movimento verticale (*mustaqīm*) e dall'auto-sussistenza [(*qayyūmiyya*) o verticalità, lo stare in piedi da soli] deriva ogni cosa”, e nel cap. 558 [IV 291.33] aggiunge: “L'*alif* è l'auto-sussistente (*qayyūm*) delle lettere e non è una lettera, bensì il loro supporto di manifestazione: essa non è simile a loro. Il suo prolungarsi (*imtidād*) per la sua essenza non ha fine e l'estensione del suo regime per mezzo dell'esistenziazione delle lettere è senza fine, poiché nella sua via [di emissione] vi sono le dimore (*manāzil*) delle lettere in potenza e predisposizione, e quando essa approda ad una delle loro dimore sosta presso di essa per vedere di quale lettera si tratti ed allora emerge la lettera. Quel posto viene chiamato punto di emissione di quella lettera [...] Ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “Vi proveremo finché sapremo” (Cor. XLVII-31). Se non fosse per l'auto-sussistenza [dell'*alif*] che si propaga nel soffio, le lettere non si manifesterebbero, e se non fosse per l'auto-sussistenza che si manifesta nelle lettere per mezzo del loro regime, non si manifesterebbero le parole mediante la loro composizione. Con questo genere di esempio verificato abbiamo riportato ciò che accade per l'esistenza degli esseri dal Soffio del Vero. Sappi ciò! Ne abbiamo già parlato in precedenza nel capitolo dedicato al Soffio in questo libro [cap. 198 (II 395.3)]”.

Tra i Nomi degli Atti le appartengono (²¹⁵): Colui che dà inizio (*al-mubdiʿ*), Colui che dà l'impulso (*al-bāʾit*), il Vasto (*al-wāsiʿ*), il Custode (*al-hāfiẓ*), il Creatore (*al-hāliq*), il Produttore (*al-bāriʿ*), Colui che dà la forma (*al-muṣawwir*), Colui che dona (*al-wahhāb*), Colui che assicura la sussistenza (*ar-razzāq*), Colui che apre (*al-fattāḥ*), Colui che distende (*al-bāsiʿ*), Colui che rende potenti (*al-muʿizz*), Colui che fa ritornare (*al-muʿīd*), Colui che innalza (*ar-rāfiʿ*), Colui che dà la vita (*al-muhyi*), l'Amico (*al-wālī*), Colui che riunisce (*al-ḡāmiʿ*), Colui che rende ricchi (*al-muḡnī*), Colui che è utile (*an-nāfiʿ*).

Tra i Nomi dell'Essenza le appartengono: Allah, il Signore (*ar-rabb*), l'Apparente (*az-ẓāhir*), l'Unico (*al-wāhid*), il Primo (*al-awwal*), l'Ultimo (*al-āḥir*), Colui dal quale tutto dipende (*aṣ-ṣamad*), il Ricco (*al-ḡānī*), Colui che osserva (*ar-raḡīb*), l'Evidente (*al-mubīn*) ed il Vero (*al-ḥaqq*).

Tra le lettere pronunciate le appartengono la *hamza*, la *lām* e la *fāʾ*. I suoi elementi semplici (*basāʾit*) sono la *zāy*, la *mīm*, la *hāʾ*, la *fāʾ*, la *lām* e la *hamza*. Ad essa appartengono tutti i gradi (*marātib*). La sua manifestazione è nel sesto grado ed il lato apparente (*ẓāhir*) del suo potere (*sultān*) è nei (*fī*) (²¹⁶) vegetali: in questo grado ha come compagne la *hāʾ* e la *lām*. Ad essa appartiene l'insieme del Mondo delle lettere e dei loro gradi; l'*alif* non sta in esse né è fuori da esse: essa è il punto centrale del cerchio e la sua circonferenza, ciò che è composto (*murakkab*) dei Mondi ed il loro elemento semplice.

La lettera *hamza*

Una hamza interrompe per un momento (²¹⁷), *e collega tutto ciò che di separato* (*munfaṣil*) *le è vicino.*

215 Ibn ʿArabī pur parlando spesso nelle *Futūḥāt* della distinzione tra i Nomi dell'Essenza, i Nomi degli Attributi ed i Nomi degli Atti non riporta mai un loro elenco. Ho fatto quindi riferimento alle tabelle riportate nel *Libro della produzione dei cerchi*, a pag. 75-78 della traduzione pubblicata nel N. 5 della rivista *El Azufre Rojo*, Murcia, 2018: in esse sono elencati 30 Nomi dell'Essenza, 24 Nomi degli Attributi e 38 Nomi degli Atti. Confrontando con quelli di queste tabelle i Nomi esplicitamente riportati nelle sezioni dedicate alle singole lettere, o ricavabili col metodo che Ibn ʿArabī definirà in seguito, si può notare che in esse mancano due Nomi dell'Essenza, *al-aḥad* e *al-wāhid*, e due Nomi degli Atti, *an-naṣīr* e *al-wāqī*. Viceversa nelle tabelle sono menzionati 8 Nomi dell'Essenza, 16 degli Attributi e 9 degli Atti che non sono inclusi nelle sezioni. Nell'annesso 4 ho riportato i risultati di questo confronto per ciascuna lettera.

216 Se la proposizione fosse *ʿalā*, sopra, l'espressione indicherebbe ciò su cui si esercita il potere, ma la preposizione *fī* sembra piuttosto indicare ciò in cui si manifesta o appare il potere. La verticalità dell'*alif* trova la sua maggiore espressione nei regni naturali negli alberi, tanto è che uno dei simboli più diffusi dell'Asse è l'Albero del Mondo.

217 La *hamza* viene prodotta da una momentanea occlusione della glottide e quindi comporta una interruzione del soffio.

⋮

Essa è il Tempo (dahr). La sua misura (qadr) è immensa:

essa [misura] è troppo elevata perché se ne possa proporre un esempio ⁽²¹⁸⁾.

La *hamza* fa parte delle lettere che appartengono al Mondo della Testimonianza (*ṣahāda*) e del *Malakūt*. Il suo punto di emissione è quello più remoto della gola. Essa non ha rango nei numeri ⁽²¹⁹⁾. Tra **[66]** gli elementi semplici le appartengono la *hā'*, la *mīm*, la *zāy*, l'*alif* e la *yā'*. Il suo Mondo è il *Malakūt*, e ad essa appartiene la quarta sfera, il cui ciclo dura 9000 anni. Tra i gradi le appartengono il quarto, il sesto ed il settimo, e il suo potere si manifesta nei *Ġinn*, nei vegetali e nei minerali ⁽²²⁰⁾. Tra le lettere le appartengono la *hā'*, la *mīm*, la *zāy*, la *hā'* nella pausa (*waqf*), la *tā'* con i due punti diacritici superiori nel legame (*wasl*) ed il raddoppiamento del segno vocalico (*tanwīn*) nell'interruzione (*qaf*) ⁽²²¹⁾.

Ad essa appartengono tra i Nomi quelli dell'*alif*, della *wāw* e della *yā*, e ciò mi dispensa dal ripeterli. Tra i Nomi degli Attributi essa è caratterizzata da: Colui che costringe (*al-qahhār*), il Soverchiante (*al-qāhīr*), Colui che ha la podestate (*al-muqtadīr*), Colui che detiene la forza (*al-qawī*), il Potente (*al-qādīr*).

La sua natura è calda e secca ed il suo elemento è il fuoco. Vi sono divergenze se debba essere considerata una lettera o metà di una lettera nelle lettere scritte ⁽²²²⁾, mentre non vi è divergenza per ciò che concerne la sua pronuncia sul fatto che essa sia una lettera.

218 La traduzione dell'ultima parte di questo verso è basata sul testo dei quattro manoscritti basati sulla prima redazione. La traduzione del testo della seconda redazione sarebbe: "perché sia presente (*yahḍura*) a lui [?] a mo' di esempio".

219 Cioè nel calcolo del valore numerico di una parola araba la *hamza* non conta.

220 In questa parte del capitolo Ibn 'Arabī modifica il numero dei gradi delle lettere rispetto a quello descritto nella prima parte [la IV del primo tomo delle *Futūḥāt*] aggiungendo un primo grado che non viene però menzionato nella descrizione delle singole lettere. Quelli che qui sono denominati il quarto, il sesto ed il settimo grado, e che corrispondono rispettivamente ai *Ġinn*, ai vegetali ed ai minerali, nella prima parte sono il terzo, il quinto ed il sesto grado.

221 In nome *hamza* in arabo è scritto con due punti diacritici sulla lettera finale, che quando sono pronunciati mutano il suono di questa lettera da una *hā'* in una *tā'*. Nella pausa, ad esempio alla fine di un versetto, la lettera finale viene pronunciata come una *hā'*; nel legame, ad esempio nella espressione *hamzatu-hā*, "la sua *hamza*", la *hā'* finale si scrive e si pronuncia come una *tā'*; nei casi in cui non è possibile l'elisione si aggiunge un *tanwīn* finale, cioè *hamzatun*.

222 Nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-l-nūn*, a pag. 79 dell'edizione pubblicata nel II volume delle *Rasā'il* edite nel 2018 da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Ibn 'Arabī precisa che quest'ultimo era il punto di vista di Ḡābir ibn Ḥayyān, discepolo di Ḡāfar aṣ-Ṣādiq.

La lettera *hā'*

Hā' della Personalità (huwiyya): quanto Essa indica tutto ciò che ha una realtà essenziale (inniyya), a cui Essa non appare esteriormente! ⁽²²³⁾
Perché non hai annientato (maḥaḥqta) l'esistenza della tua traccia (rasam) quando gli occhi ('uyūn) dell'Ultimo (āḥir) appaiono al Suo Primo (awwal)? ⁽²²⁴⁾

Sappi che la *hā'* fa parte delle lettere del Mistero; il suo punto di emissione è quello più remoto della gola, ed il suo valore numerico è 5. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *hā'* ⁽²²⁵⁾, la *mīm* e la *zāy*. Tra i Mondi le compete il *Malakūt* e ad essa appartiene la quarta sfera, e la durata del moto della sua sfera è di 9000 anni. Tra le classi (*tabaqāt*) le appartengono l'élite e l'élite dell'élite. Tra i gradi essa ha il sesto e la manifestazione del suo potere è nei vegetali. Essa fa esistere da questo [potere] per mezzo della sua fine (*āḥir*) [o finale] ciò che è caldo ed umido, e dopo quello lo tramuta nel freddo e nel secco. Tra i moti le appartengono quello retto (*mustaqīma*) e quello curvo (*mu'waḡḡa*). Essa fa parte delle lettere dei luoghi elevati (*al-a'āf*), ed è caratterizzata dall'essere mista ⁽²²⁶⁾. Fa parte delle lettere complete e del Mondo della singolarità (*infirād*). La sua natura è fredda, secca, calda e umida, come Mercurio: il suo elemento maggiore è la terra e quello minore l'aria ⁽²²⁷⁾. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*, e tra i Nomi essenziali: Allah, il Primo, l'Ultimo, il Glorioso (*al-māḡīd*), il Fedele (*al-mu'min*), il Protettore (*al-muḥaymin*), Colui che afferma la Sua grandezza (*al-mutakabbir*), l'Evidente, l'Uno (*al-aḥad*) e il Re (*al-malik*). Tra i Nomi degli Attributi: Colui che ha la podestate, Colui che fa l'inventario (*al-muḥṣī*); e tra i Nomi degli Atti: il Sottile (*al-latīf*), Colui che apre, Colui che dà inizio, Colui che risponde (*al-muḡīb*), il

223 In arabo il pronome, di cui la lettera *hā'* è un esempio, è chiamato *ism al-ishāra*, il nome dell'indicazione, ed è il sostituto di ogni nome; quando però il nome è espresso esteriormente il pronome resta nascosto.

224 Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 58-60.

225 Nella prima edizione del manoscritto olografo 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha trascritto la *hā'*, mentre nella seconda edizione, Il Cairo, 2013, ha corretto questa lettera con una *fā'*, malgrado non fosse riportata nel manoscritto. Anche nei manoscritti Bayazid e Fatih si trova *fā'*, ed in tutte le altre lettere il cui nome segue lo schema *xā'*, e che hanno quindi gli stessi elementi semplici, compare tra questi la *fā'* e non la *hā'*, ma questo è ciò che ci fornisce la nostra ragione e sappiamo che Ibn 'Arabī si basava su tutt'altro.

226 Molte delle caratteristiche qui riportate nella descrizione delle lettere verranno spiegate da Ibn 'Arabī nella parte successiva del capitolo. Al fine di evitare ripetizione e di rispettare il susseguirsi dei concetti così come espressi da Ibn 'Arabī mi sono astenuto dall'aggiungere note esplicative.

227 Questa espressione non è da intendersi nel senso che tra l'elemento maggiore e quello minore vi sono anche gli altri due elementi, in un rango intermedio, ma che le quattro qualità naturali si combinano in questa lettera per costituire due soli elementi, uno maggiore e l'altro minore.

Fortificante (*al-muqīt*), Colui che dà la forma, Colui che umilia (*al-mudīll*), Colui che rende potenti, Colui che fa ritornare, Colui che dà la vita, Colui che fa morire (*al-mumīt*), Colui che punisce (*al-muntaqim*), l'Equo (*al-muqsit*), Colui che rende ricchi, Colui che rifiuta (*al-mānī'*). Ad essa appartiene la fine della Via.

La lettera 'ayn priva di punti diacritici (*muhmala*)

La 'ayn ⁽²²⁸⁾ degli occhi è la realtà essenziale dell'esistenziazione.

Osservata dalla dimora spirituale dei testimoni (*ašhād*):

vedrai che essa guarda a Colui che le ha dato l'esistenza

con lo sguardo del malato che guarda i lati buoni dei visitatori;

essa non si volge mai ad altri che al suo Dio,

spera e teme la natura (*šīma*) *degli adoratori.*

Sappi che la 'ayn fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Malakūt*. Il suo punto di emissione è a metà della gola, e tra i valori numerici le appartiene la decade (*'aqd*) del 70. Come elementi semplici ha la *yā'*, la *nūn*, l'*alif*, la *hamza* e la *wāw*. Ad essa appartiene la seconda sfera e la durata del moto della sua sfera è di 11000 anni. Tra le classi del Mondo le appartengono l'élite e l'élite dell'élite. Il suo grado è il quinto e la manifestazione del suo potere è negli animali. Da essa viene esistenziato tutto ciò che è caldo e umido, e tra i moti le appartiene l'orizzontale (*ufqiyya*) che è quello curvo. Essa fa parte delle lettere dei luoghi elevati e delle lettere pure; essa è completa e fa parte del Mondo della familiarità (*uns*) duplice. La sua natura è il caldo e l'umido e tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn*. Tra i Nomi essenziali le spettano: il Ricco, il Primo e l'Ultimo; tra i Nomi degli Attributi: Colui che detiene la forza, Colui che fa l'inventario ed il Vivente (*al-ḥayy*); e tra i Nomi degli Atti: Colui che aiuta (*an-naṣīr*), l'Utile, il Vasto, Colui che dona e l'Amico.

La lettera ḥā' priva di punti diacritici

La ḥā' delle ḥā'-mīm ⁽²²⁹⁾ è il segreto di Allah nelle *Sūre*;

essa nasconde la sua [o Sua] realtà essenziale alla vista dell'uomo.

Se ti allontani da un essere generato e da un simile,

viaggia verso il Mondo degli spiriti e delle forme

ed osserva coloro che portano il Trono; essi hanno già osservato

228 Il termine arabo 'ayn, oltre ad essere il nome di una lettera, significa anche occhio, essenza e sorgente.

229 Ibn 'Arabī si riferisce qui alle due lettere iniziali delle Sure XL, XLI, XLIII, XLIV, XLV e XLVI.

le loro realtà essenziali venire secondo una misura (qadar).

*Troverai che la tua ḥā' ha un potere (sulṭān) e la sua potenza è
che è irraggiungibile (lā yudānā) e non teme i cambiamenti.*

Sappi, amico, che la ḥā' fa parte del Mondo del Mistero. Il suo punto di emissione è a metà della gola ed il suo valore numerico è 80. Come elementi semplici ha l'alif [67], la hamza, la lām, la hā', la fā', la mīm e la zāy. Il suo Mondo è il *Malakūt* e ad essa appartiene la seconda sfera, e la durata del moto della sua sfera è di 11000 anni. Essa fa parte dell'élite e dell'élite dell'élite. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. Da essa viene esistenziato ciò che è freddo ed umido ed il suo elemento è l'acqua. Il suo moto è quello curvo ed essa fa parte delle lettere dei luoghi elevati; essa è pura, non mista, ed è completa. Essa innalza chi si congiunge con essa, e fa parte del Mondo della familiarità triplice. La sua natura è fredda e umida e ad essa appartengono tra le lettere l'alif e la hamza. Tra i nomi dell'Essenza le appartengono: Allah, il Primo, l'Ultimo, il Re, il Fedele, il Protettore, Colui che afferma la Sua grandezza, l'Eccellente (*al-mağīd*), l'Evidente, l'Esaltato (*al-muta'ālī*), l'Inaccessibile (*al-ʿuzīz*); tra i Nomi degli Attributi: Colui che ha la podestate e Colui che fa l'inventario; e tra i Nomi degli Atti: il Sottile, Colui che apre, Colui che dà inizio, Colui che risponde, il Fortificante, Colui che dà la forma, Colui che umilia, Colui che rende potenti, Colui che fa ritornare, Colui che dà la vita, Colui che fa morire, Colui che punisce, l'Equo, Colui che rende ricchi e Colui che rifiuta. Ad essa appartiene l'inizio della Via

La lettera *gayn* con punto diacritico (*manqūṭa*)

La gayn è simile alla ʿayn nei suoi stati,

se non per la sua teofania, più abbondante e più grave (aḥṭar).

Nella gayn vi sono i segreti della teofania che più costringe.

Conosci la realtà essenziale della sua effusione e mettiti al riparo.

Osservalo dal velo (sitāra) ⁽²³⁰⁾ del suo essere (kawn),

stando in guardia dalla traccia (rasm) debole e di poco conto (aḥqar).

Sappi, che Allah ti assista con uno Spirito da parte Sua, che la *gayn* dotata del punto diacritico fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Malakūt*. Il suo punto di emissione è la gola, nella parte più prossima alla bocca. Per noi il suo valore numerico è 900, come per la Gente dei segreti [cioè gli occidentali], mentre per la Gente delle luci [cioè gli orientali] il suo valore

230 Vi sono in arabo almeno 9 verbi, da cui derivano altrettanti sostantivi, che significano coprire, nascondere, essere coperto, essere nascosto, e che hanno come prima radicale la lettera *gayn*: *gāba*, *gabiya*, *gašiya*, *gafara*, *gāta*, *galafa*, *galla*, *gāma*, *gamma*.

numerico è 1000 ⁽²³¹⁾: tutto ciò secondo il grande calcolo del valore numerico (*ḥisāb al-ḡummal al-kabīr*). I suoi elementi semplici sono la *yā'*, la *nūn*, l'*alif*, la *hamza* e la *wāw*. La sua sfera è la seconda ed il ciclo della sua sfera, nel suo moto, è di 11000 anni. Essa si distingue nella classe delle [lettere] comuni. Il suo grado è il quinto e la manifestazione del suo potere è negli animali. La sua natura è il freddo e l'umido ed il suo elemento è l'acqua. Da essa viene esistenziato tutto ciò che è freddo ed umido. Il suo moto è curvo e ad essa appartengono il tratto di carattere (*ḥuluq*), gli stati spirituali (*aḥwāl*) ed i carismi (*karāmāt*). Essa è pura, completa, duplice e familiare. Ad essa appartiene la singolarità (*ifrād*) [o isolamento] essenziale. Tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn*. Tra i Nomi essenziali le appartengono: il Ricco, l'Elevato (*al-'alīy*), il Primo, l'Ultimo e l'Unico; tra i Nomi degli Attributi: il Vivente, Colui che fa l'inventario e Colui che detiene la forza; e tra i Nomi degli Atti: Colui che aiuta, il Difensore (*al-wāqī*), l'Ampio, l'Amico e Colui a cui ci si affida (*al-wakīl*). Essa fa parte del *Malakūt*.

La lettera *ḥā'* con punto diacritico

La ḥā', ogni volta che avanza o che si ritira

ti elargisce [qualcosa] dei suoi segreti, e retrocede (ta'ahḥarat).

La sua parte elevata predilige l'essere (kiyān) e la sua parte bassa

predilige Colui che dà l'essere, per una Saggezza che è già stata palesata.

Colui che scrive la sua essenza palesa la sua realtà essenziale,

ed essa è sporcata per un momento e poi è purificata.

Meravigliati di essa per un Paradiso che già è stato fatto avvicinare [cf. Cor. LXXXI-13]

nella sua parte bassa e di una vampa di Fuoco che è divampata [cf. Cor. LXXXI-14].

Sappi, che Allah ti assista, che la *ḥā'* fa parte del Mondo del Mistero e del *Malakūt*. Il suo punto di emissione è la gola, vicino alla bocca. Il suo valore numerico è 600. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *ḥā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la seconda ed il ciclo della sua sfera dura 11000 anni. Essa si distingue nella classe delle [lettere] comuni. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. La natura della sua testa è il secco ed il freddo, mentre quella del resto del suo corpo è il caldo e l'umido. Il suo elemento maggiore è l'aria e quello minore la terra. Da essa viene esistenziato tutto ciò in cui si riuniscono le quattro [qualità] naturali. Il suo moto è curvo e ad essa appartengono gli stati spirituali, il tratto di carattere ed i carismi. Essa è mista, completa, innalza chi si

231 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 delle sette lettere dell'alfabeto arabo che hanno un valore numerico differente nell'ordinamento occidentale ed in quello orientale viene riportato solo il valore numerico dell'ordinamento occidentale, mentre nel manoscritto olografo della seconda redazione sono riportati entrambi i valori.

congiunge con essa su se stessa, triplice e familiare. Essa ha un segno indicatore (‘*alāma*). Tra le lettere le appartengono la *hamza* e l’*alif*. Tra i Nomi dell’Essenza, degli Attributi e degli Atti le appartengono tutti quelli che cominciano con una *zāy* ⁽²³²⁾ o una *mīm*, come il Re, Colui che ha la podestate, Colui che rende potenti, o una *hā’* come Colui che guida (*al-hādī*), o una *fā’*, come Colui che apre, o una *lām*, come il Sottile, o una *hamza*, come il Primo ⁽²³³⁾.

La lettera *qāf*

Il segreto della perfezione della qāf è nella sua testa (ra’s) ⁽²³⁴⁾

e le scienze della gente dell’Occidente (garb) ⁽²³⁵⁾ sono il punto di partenza della sua parte cadente (quṭr).

E l’Oriente la raddoppia ⁽²³⁶⁾ e pone il suo Mistero (gayb)

nella sua metà e la sua contemplazione nella sua [altra] metà. ⁽²³⁷⁾

Osserva il suo radicarsi (ta’rīq) ⁽²³⁸⁾ come la sua falce lunare (hilāl)

ed osserva la figura delle sue parti superiori come la sua luna piena (badr).

[68] *Stupefacente: alla fine di uno sviluppo ciclico (naš’a) è un punto di partenza per l’esistenza del suo inizio e dell’inizio della sua epoca (‘aṣr).*

Sappi, che Allah assista te e noi, che la *qāf* fa parte del Mondo del Mistero e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è la parte più remota della lingua insieme alla parte corrispondente del palato. Il suo valore numerico è 100. I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *fā’*, la *hamza* e la *lām*. La sua sfera è la seconda e la durata del moto della sua sfera è di 11000 anni. Essa

232 Ibn ‘Arabī non menziona qui alcun esempio di Nome che inizia con la *zāy*, né se ne trovano a mia conoscenza in altre parti della sua opera, ma il fatto che affermi: “tutti quelli che cominciano con una *zāy*” implica che essi esistano, anche se non sono comunemente noti.

233 Gli esempi qui riportati si riferiscono in ordine inverso alle lettere che costituiscono gli elementi semplici (*basā’it*) del nome della lettera, regola che verrà enunciata in modo esplicito nella sezione dedicata alla lettera seguente, ma che non si applica alle lettere precedenti, in cui molti Nomi riportati iniziano con lettere diverse dai loro elementi semplici. D’altra parte gli elementi semplici si riducono in tutto a 11 lettere, mentre le lettere iniziali dei Nomi noti sono molte di più.

234 Cioè nel piccolo cerchio con sopra un singolo punto diacritico che caratterizza questa lettera nell’alfabeto occidentale.

235 Questa è la lettura che si trova nei manoscritti basati sulla prima redazione, mentre nella seconda si legge *al-‘urb*, gli arabi.

236 Nell’alfabeto orientale i punti diacritici di questa lettera sono due.

237 Il primo punto diacritico corrisponde al Mondo del Mistero ed il secondo al Mondo della Testimonianza.

238 Questa espressione indica il tracciato della parte ricurva della lettera.

si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Il suo grado è il quarto e la manifestazione del suo potere è nei Ġinn. La sua natura sono le [quattro] matrici prime: la sua parte finale è calda e secca, ed il resto di essa freddo e umido. I suoi elementi sono l'acqua ed il fuoco. Da essa è esistenziato l'Uomo (*insān*) e la Fenice (*'anqā'*)⁽²³⁹⁾. Ad essa appartengono gli stati spirituali; il suo moto è misto ed essa è mista, familiare e duplice. Il suo segno indicatore (*'alāma*) è condiviso (*muštarika*) [o ambiguo]. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *fā'* e tra i Nomi, secondo i ranghi rispettivi, le appartengono tutti i Nomi che cominciano con una delle lettere che costituiscono i suoi elementi semplici. Per la Gente dei segreti le appartiene l'Essenza (*dāt*) e per la Gente delle luci l'Essenza e gli Attributi⁽²⁴⁰⁾.

La lettera *kāf*

La kāf della speranza (raġā') contempla il rendere onore (iġlāl)
rispetto alla kāf di timore (ḥawf) che contempla il rendere un servizio (ifḍāl).
Osserva costrizione (qabḍ) e dilatazione (bast) in esse due:
questa ti dà una opposizione (ṣadd) e quella una connessione (wiṣāl).
Allah ha manifestato a questa la Sua manifestazione di onore (iġlāl)
ed a quella ha manifestato, dal Suo splendore, Bellezza (ġamāl).

Sappi, che Allah assista noi e te, che la *kāf* fa parte del Mondo del Mistero e del Ġabarūt. Il suo punto di emissione è quello della *qāf*, che è già stato menzionato, sennonché esso è più in basso (*asfal*). Il suo valore numerico è 20. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *fā'*, la *hamza* e la *lām*. Ad essa appartiene la seconda sfera ed il moto della sua sfera è di 11000 anni. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Il suo grado è il quarto e la manifestazione del suo potere è nei Ġinn. Da essa viene esistenziato ciò che è caldo e secco; il suo elemento è il fuoco⁽²⁴¹⁾ e la sua natura è il caldo ed il secco. La sua stazione è l'inizio [della Via] ed il suo moto è misto. Essa fa parte dei luoghi elevati, è pura, completa; per la Gente delle luci innalza chi si congiunge con essa, mentre per la Gente dei segreti non innalza⁽²⁴²⁾; essa è singola e non

239 Per Ibn 'Arabī la Fenice è un simbolo della Materia (*habā'*) [cap.73, questione CLIII (II 130.34), cap.198, sezione XIV (II 432.3)].

240 Nella scrittura occidentale, quella della Gente dei segreti, la *qāf* ha un solo punto diacritico, mentre nella scrittura orientale, quella della Gente delle luci, ne ha due. Come spiegherà Ibn 'Arabī nel seguito del testo, il numero di punti diacritici corrisponde al numero delle Presenze dei Nomi divini.

241 Nell'edizione critica di Osman Yahya al posto di "fuoco" vi è "acqua", ma ciò non solo non è attestato dalle altre edizioni ma non è neppure coerente con le qualità descritte.

242 Osman Yahya commenta in nota: "La Gente delle luci, essi sono gli orientali e per loro la *kāf* è usata nella similitudine (*mitliyya*): colui con cui la *kāf* si congiunge viene innalzato al rango di ciò che è simile ad essa. La Gente dei segreti, essi sono gli occidentali e per loro la *kāf* è usata soltanto nella

familiare (*mūhiš*). Le appartengono le stesse lettere che alla *qāf* e tra i Nomi tutti quelli che cominciano con una lettera dei suoi elementi semplici e delle sue lettere ⁽²⁴³⁾.

La lettera *dād* con punto diacritico (*muğama*)

Nella dād vi è un segreto (sirr) tale che se lo rivelassi

vedresti il segreto di Allah nel Suo Ġabarūt.

Osservalo da sola, e la sua perfezione

rispetto ad altro sta nelle due Presenze della Sua Misericordia (raḥamūt).

Il suo Imām è la parola (lafz) ⁽²⁴⁴⁾ per mezzo della cui esistenza

il Misericordioso l'ha fatta viaggiare di notte dal Suo Malakūt ⁽²⁴⁵⁾.

Sappi, che Allah assista noi e te, che la *dād* fa parte delle lettere del [Mondo della] Testimonianza e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è dal primo margine della lingua e dai denti molari vicini. Il suo valore numerico è 90 per noi e 800 per la Gente delle luci. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *dāl* secca, la *hamza*, la *lām* e la *fā*. La sua sfera è la seconda ed il moto della sua sfera dura 11000 anni. Essa si distingue tra le [lettere] comuni e ad essa appartiene il mezzo della Via. Il suo grado è il quinto e la manifestazione del suo potere è negli animali. La sua natura è il freddo e l'umido ed il suo elemento è l'acqua. Da essa viene esistenziato ciò che è freddo ed umido. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, completa, duplice e familiare. Il suo segno indicatore è la singolarità (*fardāniyya*). Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *dāl*. I Nomi che le appartengono sono come ti abbiamo spiegato riguardo alla lettera precedente, per desiderio di concisione. Ed Allah è Colui che aiuta (*al-muğīn*) e Colui che guida (*al-hādī*).

comparazione (*tašbīh*): colui con cui essa si congiunge non viene innalzato al rango di ciò che è paragonato ad essa”.

243 Rispetto alla regola enunciata nella sezione precedente Ibn ‘Arabī aggiunge: “e delle sue lettere” il che, nel caso specifico, potrebbe riferirsi alle lettere *kāf*, *alif* e *fā*, includendo così anche i Nomi che iniziano con una *kāf*. Ma negli esempi che riporta nelle varie sezioni la prima lettera del nome di una lettera è sempre mancante.

244 Nei quattro manoscritti basati sulla prima redazione al posto di questo termine si legge *an-naqtu*, cioè “il mettere il punto”, che può riferirsi al punto diacritico della lettera.

245 Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 84-86.

⋮

La lettera *ḡīm*

*La ḡīm innalza colui che vuole arrivare ad essa
ai gradi di contemplazione dei pii (abrār) e dei migliori (aḥyār).
Essa è il piccolo servitore schiavo (al-ʿubayd al-qinn), sennonché essa
ha realizzato (mutaḥaqqiq) la realtà essenziale dell’abnegazione (īṭār):
essa guarda fissa con la sua estremità (gāya) il suo Adorato
e con il suo inizio cammina sulle tracce.
Essa è costituita da tre realtà essenziali note,
e la sua complessione è fredda ed il calore del fuoco.*

Sappi, che Allah assista noi e te, che la *ḡīm* fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è tra la parte mediana della lingua ed il palato corrispondente. Il suo valore numerico è 3. I suoi elementi semplici sono la *yāʾ*, la *mīm*, l’*alif* e la *hamza*. La sua sfera è la seconda ed il suo ciclo dura 11000 anni. Essa si distingue tra le [lettere] comuni e ad essa appartiene il mezzo della Via. Il suo grado è il quarto e la manifestazione del suo potere è nei *Ġinn*. Il suo corpo è freddo e secco e la sua testa calda e secca; la sua natura è il freddo, il caldo ed il secco. Il suo elemento [69] maggiore è la terra e quello minore il fuoco. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è curvo. Ad essa appartengono le realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*), le stazioni spirituali (*maqāmāt*) e le stazioni di condiscendenza (*munāzalāt*). Essa è mista, completa, e innalza chi si congiunge ad essa per la Gente delle luci e dei segreti, ad eccezione dei *Kūfani* ⁽²⁴⁶⁾. Essa è ternaria e familiare. Il suo segno indicativo è la singolarità. Ad essa appartengono le lettere *yāʾ* e *mīm*. Quanto ai Nomi è come in precedenza [spiegato].

La lettera *šīn* con tre punti diacritici

*Nella šīn vi sono sette segreti per chi comprende,
e chiunque un giorno li ottiene è arrivato.
Essa ti accorda la tua essenza (dāt) ed i corpi sono immobili
quando il Fedele (amīn) scende con essa su un cuore.
Se gli uomini vedessero le meraviglie che essa comporta,
vedrebbero la falce della fine del mese lunare (hilāl miḥāq aš-šahr) essere completa.*

Sappi, che Allah assista te e noi nell’espressione e nella comprensione, che la *šīn* fa parte del Mondo del Mistero e del *Ġabarūt*, quello di mezzo. Il suo punto di emissione è quello della

246 Non sono riuscito ad identificare quale particolarità abbia la *ḡīm* per i grammatici di *Kūfa*.

ḡīm, ed il suo valore numerico per noi è 1000, mentre per la Gente delle luci è 300. I suoi elementi semplici sono la *yā'*, la *nūn*, l'*alif*, la *hamza* e la *wāw*. La sua sfera è la seconda e la durata del ciclo della sua sfera è già stata menzionata prima. Essa si distingue tra le lettere comuni, e ad essa appartiene il mezzo della Via. Il suo grado è il quinto e il suo potere è negli animali. La sua natura è fredda ed umida ed il suo elemento è l'acqua. Da essa viene esenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto; essa è completa, pura, duplice e familiare. Ad essa appartengono l'Essenza, gli Attributi e gli Atti, e tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn*. Per quanto riguarda i Nomi è come abbiamo detto prima. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi.

La lettera *yā'*

La yā' della Missione (risāla) ⁽²⁴⁷⁾ è una lettera che si manifesta nel suolo (ṭarā) [cfr. Cor. XX-6], come la wāw soggiorna nel Mondo superiore.

*Essa dà sostegno a corpi che non hanno ombre,
ed essa dà sostegno a cuori che si uniscono a delle forme.*

*Quando Egli vuole rivolgersi a voi per mezzo della Sua Saggezza
recita, ed il segreto delle lettere ascolta le Sūre.*

Sappi, che Allah assista noi e te con uno Spirito da parte Sua, che la *yā'* fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è quello della *ṣīn*. Il suo valore numerico è 10 per le dodici sfere e 1 per le sette sfere. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la seconda ed il suo ciclo è stato già menzionato. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine [della Via] ed il settimo grado, per cui la manifestazione del suo potere è nei minerali. La sua natura sono le [quattro] matrici prime: il suo elemento maggiore è il fuoco e quello minore l'acqua. Da essa vengono esenziali gli esseri viventi (*hayawān*) [o gli animali]. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono le realtà essenziali, le stazioni spirituali e le stazioni di condiscendenza. Essa è mista, completa, quadrupla e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

247 Cfr. la pag. 95 della presente traduzione. La connessione della *yā'* debole con la Missione umana è anche affermata nel cap. 159 [II 258.31]. Il valore numerico del nome *yā'* è 11, che è anche il valore numerico del pronome *huwa*; la connessione espressa da questa equivalenza numerica spiega il motivo per cui l'opuscolo di Ibn 'Arabī dedicato alla *yā'* (*kitāb al-yā'*) tratti in realtà soprattutto del pronome *huwa*.

⋮

La lettera *lām*

*La lām appartiene all'eternità (azal) sublime e santissima,
ed alla sua stazione più elevata, splendente e più preziosa (anfas).
Ogni volta che si erge, la sua essenza rende palese Colui che genera (al-mukawwin)
ed ogni volta che si siede [rende palese] il Mondo generato.
Essa ti conferisce uno spirito, derivante da tre realtà essenziali,
[che] ⁽²⁴⁸⁾ cammina e si pavoneggia vestita [o vestito] di taffetà (sundis).*

Sappi, che Allah assista noi e te con lo Spirito della Santità, che la *lām* fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è dal margine anteriore della lingua fino alla sua estremità. Il suo valore numerico nelle dodici sfere è 30 e nelle sette sfere 3. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *mīm*, la *hamza*, la *fā'* e la *yā'*. La sua sfera è la seconda ed il suo ciclo è come detto prima. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine [della Via]. Il suo grado è il quinto e il suo potere è negli animali. La sua natura è il caldo, il freddo ed il secco; il suo elemento maggiore è il fuoco e quello minore la terra. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è retto e misto. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è mista, completa, singola, non familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *mīm* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *rā'*

*La rā' dell'amore (maḥabba) nella stazione della sua unione
non rimarrà mai delusa nella sua dimora di beatitudine.
Una volta dice: "Io (anā) sono l'unica e non vedo
altri che me", ed una volta [dice]: "O me, essa non sarà mai ignorata".
Se il tuo cuore fosse così presso il tuo Signore,
saresti l'approssimato e l'amato più perfetto.*

Sappi, che Allah assista noi e te con uno Spirito da parte Sua, che la *rā'* fa parte del Mondo della Testimonianza e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è dal dorso della lingua e sopra gli incisivi. Il suo valore numerico nelle **[70]** dodici sfere è 200 e nelle sette sfere 2. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la seconda ed il suo ciclo è quello noto. Ad essa appartiene la fine [della Via]. La sua natura è il caldo ed il secco ed il suo elemento è il fuoco. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto; ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura,

248 Ciò che segue può essere grammaticalmente riferito sia allo spirito che alla *lām*.

incompleta, santificata (*muqaddas*), duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *nūn*

Nūn dell'esistenza: il punto della sua essenza indica

in se stesso come entità il suo Adorato

La sua esistenza deriva dalla Sua Generosità (ğūd) e dalla Sua Destra

e l'insieme degli esseri dell'elevatezza (al-‘ulā) deriva dalla sua generosità.

*Osserva con il tuo occhio la metà dell'entità [manifesta] della sua esistenza,
dalla sua generosità troverai la sua parte mancante ⁽²⁴⁹⁾.*

Sappi, Allah assista i cuori con gli Spiriti, che la *nūn* fa parte del Mondo del *Mulk* e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è dal margine della lingua e sopra gli incisivi. Il suo valore numerico è 50 [secondo il grande computo] e 5 [secondo il piccolo computo]. I suoi elementi semplici sono la *wāw* e l'*alif*. La sua sfera è la seconda e la durata del suo moto è già stata menzionata. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il secondo grado trascendente (*munazzaha*) e la manifestazione del suo potere è nella Presenza divina. La sua natura è il freddo ed il secco ed il suo elemento la terra. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto; ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, incompleta, non familiare. Ad essa appartiene l'Essenza; tra le lettere la *wāw* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *ṭā'* priva di punti diacritici

Nella ṭā' vi sono cinque segreti nascosti.

Tra essi la realtà essenziale della sorgente del Regno (mulk) nel Re (malik)

e del Vero nelle creature, ed i segreti sono distanti (nā'īya) ⁽²⁵⁰⁾,

e la luce nel fuoco e l'uomo nell'Angelo (malak).

Ogni volta che sei dedito a questi cinque,

sai che l'esistenza della nave (fulk) è nella sfera celeste (falak).

249 Ibn 'Arabī si riferisce qui alla parte superiore nascosta e celeste della *nūn*. Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 42-44.

250 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb pur riportando nell'edizione questo termine afferma in nota che potrebbe trattarsi di *tā'īya*, mentre Osman Yahya vi legge *nā'ība*, preferendo la lettura dell'edizione standard del Cairo e un'errata lettura del manoscritto Bayazid 3743, che invece riporta *nā'īya*.

Sappi, che Allah ci assista con essa, che la *tā'* fa parte del Mondo del *Mulk* e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è tra la punta della lingua e la base degli incisivi. Il suo valore numerico è 9. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *mīm*, la *zāy* e la *hā'*. La sua sfera è la seconda ed il suo ciclo è stato menzionato. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il settimo e il suo potere è nei minerali. La sua natura è il freddo e l'umido ed il suo elemento è l'acqua. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è retto per la Gente delle luci e curvo per la Gente dei segreti, mentre per la Gente della realizzazione e per noi è [i due tipi] insieme e misto. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, completa, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *dāl* priva di punti diacritici

La dāl fa parte del Mondo dell'essere (kawṇ) che si allontana (intaqala 'an)

dall'essere individuale (kiyān) ⁽²⁵¹⁾ e non è quindi né entità ('ayn) né effetto (aṭar).

Le sue realtà essenziali sono ardue ('azzat) [da cogliere] per chiunque sia dotato di vista (baṣar); gloria a lei, è troppo grande (ğalla) perché un uomo possa ottenerla.

In essa vi è la persistenza (dawām) e la Generosità (ğūd) [del Vero] è la sua dimora.

In essa vi sono i raddoppiati (al-maṭānī) ⁽²⁵²⁾ ed in essa vi sono i versetti e le Sūre.

Sappi, che Allah ci assista con i Suoi Nomi, che la *dāl* fa parte del Mondo del *Mulk* e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è quello della *tā'*. Il suo valore numerico è 4. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *lām*, la *hamza*, la *fā'* e la *mīm*. La sua sfera è la prima e la durata del suo moto è 12000 anni. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il quinto e il suo potere è negli animali. La sua natura è il freddo ed il secco ed il suo elemento la terra. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto, tra la Gente delle luci e dei segreti. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, incompleta, santificata, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *lām* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

251 Questa espressione ricorre 13 volte nei versi poetici delle *Futūḥāt* ed una sola nel testo in prosa [cap. 73 (II 39.10)] ove è assimilata ai supporti di manifestazione del Vero (*mazāhir al-ḥaqq*). Sia *kawṇ* che *kiyān* sono infiniti del verbo *kāna* ma la seconda forma implica una maggiore determinazione.

252 L'espressione "i sette raddoppiati" ricorre nel Corano, Sūra XV-87, ed è tradizionalmente attribuita ai sette versetti della *Fātiḥa*.

La lettera *tā'* con sopra due punti diacritici

La tā' a volte si palesa ed a volte si nasconde.

La sua quota della realizzazione (wuğūd) degli iniziati (qawm) è una colorazione (talwīn) ⁽²⁵³⁾.

*Essa comprende l'Essenza e gli Attributi sono la sua presenza,
ma essa non ha, dal lato dell'Atto, stabilità (tamkīn).*

Essa si manifesta e fa apparire una meraviglia tra i suoi segreti.

Il suo regno è la Tavola, le Penne (aqlām) e la Nūn ⁽²⁵⁴⁾.

La Notte [XCII], il Sole [XCI], l'Altissimo [LXXXVII] ed il Suo astro notturno (tāriqū-hu) [LXXXVI]

sono nella sua essenza, [come] il Mattino [XCIII], il Chiarimento [XCIV] ed il Fico [XCV] ⁽²⁵⁵⁾

[71] Sappi, o amico intimo, che la *tā'* fa parte del Mondo del *Mulk* e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è quello della *dāl* e della *ṭā'*. Il suo valore numerico è 4 e 400. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la prima ed il suo ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nell'élite dell'élite. Il suo grado è il settimo e il suo potere è nei minerali. La sua natura è il freddo ed il secco ed il suo elemento è la terra. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, completa, quaternaria e familiare. Ad essa appartengono l'Essenza e gli attributi; tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

253 Nelle sue *Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya*, Ibn 'Arabī precisa che: “la colorazione è il trasferimento (*tanaqqul*) del servitore nei suoi stati spirituali (*aḥwāl*), e presso la maggioranza [degli iniziati] essa è considerata una stazione spirituale imperfetta, mentre per noi essa è la più perfetta delle stazioni spirituali e lo stato del servitore in essa è lo stato a cui si riferisce il Suo detto, sia Egli esaltato: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29). La stabilità (*tamkīn*) per noi è la stabilità nella colorazione ed è detto che essa è lo stato della Gente dell'Arrivo (*wuṣūl*)”.

254 Nel cap. 60 [I 294.32], Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che, poiché Allah, sia Egli esaltato, Si è denominato Re, ha ordinato il Mondo secondo l'ordine gerarchico del regno ed ha assegnato a Sé una élite dei Suoi servitori: essi sono gli Angeli perdutoamente innamorati, che siedono in compagnia del Vero recitando lo *dīkr* [...]. Poi Egli ha preso un ciambellano (*ḥāğīb*) tra i Cherubini e gli ha conferito la Sua Scienza riguardo alle Sue creature [...] ed ha chiamato quell'Angelo Nūn [...] egli è il capo del Registro (*dīwān*) divino, ed il Vero, sotto il Suo aspetto di Sapiente, non è velato a lui. Poi ha designato tra gli Angeli un altro Angelo inferiore a lui in rango e lo ha chiamato la Penna (*qalam*), e gli ha dato un grado gerarchico inferiore alla Nūn. Lo ha preso come scrivano ed Allah, Gloria a Lui, gli ha insegnato ciò che ha voluto della Sua scienza riguardo alle Sue creature tramite la Nūn”.

255 Ho indicato tra parentesi quadre il numero della Sūra corrispondente al nome citato nei versi.

⋮

La lettera *ṣād* secca

*Nella ṣād vi è una luce per un cuore che passa la notte ad osservarla
durante il sogno, mentre il velo dell'insonnia la nasconde.*

*Dormi quindi, poiché incontrerai la luce della sua prostrazione (sağada),
che illuminerà il tuo petto (ṣadr) ed i segreti veglieranno su di esso.*

Quella luce è la luce della gratitudine (šukr): aspetta quindi

*Colui che è degno di gratitudine (al-maškur), poiché Egli, come d'abitudine, viene dopo quella
[gratitudine] ⁽²⁵⁶⁾*

Sappi, o amico nobile, che la *ṣād* fa parte del Mondo del Mistero e del *Ġabarūt*. Il suo punto di emissione è tra la punta della lingua ed un po' al di sopra degli incisivi inferiori. Il suo valore numerico è 60 per noi e 90 per la Gente delle luci. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *dāl*, la *hamza*, la *lām* e la *fā'*. La sua sfera è la prima ed il suo ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nell'élite e nell'élite dell'élite. Ad essa appartiene l'inizio della Via. Il suo grado è il quinto e il suo potere è negli animali. La sua natura è il caldo e l'umido ed il suo elemento è l'aria. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto e non conosciuto. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, completa, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *dāl* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

Sappi che se io ho considerato che il segreto della *ṣād* secca non può essere ricevuto che durante il sonno (*nawm*) è perché io stesso l'ho ricevuto ed il Vero, sia Egli esaltato, me ne ha fatto dono in sogno (*manām*); per questo ho formulato così il mio giudizio su di esso. Ma la realtà essenziale non è quella, poiché Allah lo elargisce sia nel sonno che nella veglia.

Quando arrivai a questo punto nella redazione (*taqyīd*) mi feci rileggere da uno dei miei compagni [il testo relativo a] i segreti delle lettere, per correggere gli errori commessi nella redazione a causa della rapidità della scrittura. Quando arrivò nella rilettura a questa lettera, dissi loro ciò che mi era capitato riguardo ad essa, e cioè che il sonno non era necessario per ottenerla ma che io l'avevo ricevuta in quel modo, descrivendo il mio stato, dopo di che il gruppo si sciolse. Il giorno seguente, di Sabato, ci trovammo come di consueto in seduta presso la moschea sacra, di fronte all'angolo yemenita della Ka'ba venerata. Sedeva con noi, come d'abitudine, il Maestro, il giurista residente alla Mecca, Abū Yaḥyā Babkar ibn Abī 'Abdallāh al-Hāsimī al-Tuwaytimī al-Ṭarābulusī, Allah abbia Misericordia di lui. Quando

256 Nel cap. 120, dedicato alla stazione spirituale della gratitudine, Ibn 'Arabī precisa [II 202.6]: "Egli ha detto: "Se ringrazierete aumenterò per voi" (Cor. XIV-7): [la gratitudine] è un attributo che comporta l'accrescimento (*ziyāda*) da parte di Colui che è degno di gratitudine (*maškur*) verso colui che ringrazia (*šākir*)".

terminammo la lettura, egli mi disse: “Ho visto ieri in sonno che io ero seduto e tu stavi sdraiato sul dorso davanti a me. Tu parlavi della *ṣād* ed io mi misi a recitarti spontaneamente questo verso:

*La ṣād è una lettera nobile
e la ṣād nella ṣād è ancora più veridica (asdaq)!*

Nel sonno tu mi chiedesti: “Qual è la tua prova?” ed io risposi:

*Perché essa ha una forma circolare
e non c'è nulla di precedente al cerchio.*

Poi mi svegliai”. E mi raccontò che in questa visione mi ero rallegrato della sua risposta. Quando terminò il suo racconto mi rallegrai di questa visione propizia (*mubaššira*) che aveva avuto al mio riguardo e della posizione adagiata [in cui mi aveva descritto]. Essa è la posizione coricata (*ruqād*) dei Profeti, su di loro la Pace, ed è la situazione di chi sta a riposo, vacante delle sue occupazioni, pronto a ricevere faccia a faccia ciò che gli arriva delle notificazioni del Cielo. Sappi che la *ṣād* è una delle lettere della veridicità (*ṣidq*), della preservazione (*sawn*) e della forma (*sūra*)⁽²⁵⁷⁾: essa è di forma circolare, recettiva a tutte le forme (*aškāl*), ed in essa vi sono segreti stupefacenti. Mi meravigliai del suo svelamento nel suo sonno – sia rinfrescato il suo sguardo – riguardo allo stato che avevo menzionato ai miei compagni il giorno prima durante la sessione. “E Noi gli perdonammo quello, ed egli godette presso di Noi di una prossimità e di un eccellente ritorno” (Cor. XXXVIII-25). Essa è una lettera nobile ed immensa. Nel menzionarla [all’inizio della Sūra XXXVIII] Egli ha giurato per la stazione delle sintesi delle Parole, che è il luogo di contemplazione muḥammadiano nell’auge della nobiltà (*šaraf*), nel linguaggio della glorificazione (*tamğīd*). Questa Sūra contiene riguardo agli attributi dei Profeti, su di loro la Pace, e sui segreti nascosti di tutto l’Universo delle meraviglie e dei segreti. In questa visione vi sono tanti segreti quanti ve ne sono in questa Sūra. Essa [visione] indica un bene immenso ed enorme di cui beneficiano colui che l’ha vista e colui che è stato visto e chiunque è stato contemplato in essa da Allah, sia Egli esaltato. Essi otterranno la benedizione (*baraka*) dei Profeti, su di loro la Pace, menzionati in questa Sūra⁽²⁵⁸⁾. I nemici [loro] tra i miscredenti, non tra i credenti, saranno afflitti dalla miseria (*buʿs*) annunciata in questa Sūra⁽²⁵⁹⁾. Chiediamo ad Allah per noi e per loro il perdono (*ʿāfiya*) in questo mondo e nell’altro!

257 Tutti questi nomi cominciano con la lettera *ṣād*.

258 In essa sono menzionati nove Profeti, suddivisi in gruppi di tre, accomunati dagli stessi attributi.

259 Questo termine non ricorre nella Sūra, ma nei versetti 56 e 60 si trova la forma verbale *biʿs*, derivata dalla stessa radice.

Avvenne dunque questa buona novella, insieme ai segreti che il Vero ci fece pervenire per il tramite di colui che ebbe questa visione. Questi, il nostro compagno Abū Yahya, ci riferì che quando si svegliò completò i due versi che aveva recitato spontaneamente nel sonno con una poesia; gli chiesi dunque di farmi avere questa poesia, di modo da inserirla in questo mio libro dopo [il racconto di] questa [72] visione e riguardo a questa lettera. Invero quella poesia faceva parte del sostentamento (*imdād*) di questa realtà spirituale che egli vide nel sonno e non volevo separarla da esse. Inviai con lui il nostro compagno Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn Ḥālid aṣ-Ṣadafi al-Tilmisānī, ed egli me la fece avere; essa è la seguente:

La šād è una lettera nobile e la šād nella šād è ancora più veridica (asdaq)!⁽²⁶⁰⁾
Dì: “Qual è la prova?” L’ho trovata dentro il cuore affissa (mulṣaq),
*perché essa ha una forma circolare e rispetto al cerchio non c’è nulla di precedente (asbaq)!
 Questo indica che nella Via io sono assistito (muwaffaq);*
ho realizzato in Allah la mia meta (qaṣd), ed il Vero è perseguito per mezzo del Vero (ḥaqq).
“Se nel mare c’è un fondo, la riva del cuore è più profonda (aʿmaq).
*Se il tuo cuore è troppo stretto per Me, il cuore di altri che te è ancor più stretto (adyaq)!
 Tralascia l’anima ed assoggettati ad un Veridico che accorda un favore (yataṣaddaq),*
*e non opporti poiché diventeresti infelice! Il cuore a Me è legato (muʿallaq)!
 Aprilo, dilatalo ed agisci sulla base di ciò che è certo (taḥaqqaq).*
Fintanto che il cuore è indurito la porta del tuo cuore sarà chiusa (muglaq).
L’agire di altri che te è limpido (ṣāf) e il volto del tuo agire è azzurro (azraq).
*Invero Noi trattiamo con compassione (rafaqnā), quindi sii compassionevole! La compassione (rifq)
 nella compassione è più conveniente (arfaq).*
Se arrivi Noi ti vestiremo con un abito di gentilezza (luṭf) vecchio (muʿattaq).
E non essere come Ğarīr quando continuò a comporre poesie d’invettiva contro al-Farazdaq.⁽²⁶¹⁾
Dedicati alla Mia lode, poiché la Mia lode rispetto al luogo da cui sorge il Sole è più splendente (ašraq).
Io sono l’Esistenza per Me stesso e Mi appartiene l’esistenza reale (muḥaqqaq)
senza restrizioni, così come la Mia Scienza in realtà è assoluta (muṭlaq).
Forse vedi che il Re (šāh) un giorno è ingannato da un singolo pedone (baydaq)?⁽²⁶²⁾

260 Tutti i versi della poesia finiscono con una *qāf*. Nella traduzione ho posto alla fine di ogni verso quella del termine arabo corrispondente, anche se in italiano avrebbe trovato talora una collocazione più consona prima.

261 Ğarīr e al-Farazdaq sono due poeti arabi celebri per le loro poesie di invettiva.

262 Ibn ʿArabī usa qui la terminologia persiana del gioco degli scacchi.

[C'è] chi parla di Me per opinione (ra'y): chi parla per opinione è sciocco (aḥmaq):
 se continua a farneticare per una congettura lo vedrai parlare con affettazione (yatašaddaq).
 Chiunque dica qualcosa, rispetto a quello lo dīkr è più veridico (ašdaq).
 Io sono Colui che sovrintende (muḥaymin), Possessore del Trono, non perisco e non Mi logoro (aḥlaq).
 Ho suscitato per le creature i Miei Inviati ed è venuto Aḥmad con la Verità (ḥaqq).
 Egli è veridico riguardo a Me e quando tuona (ar'ada) manda lampi (abraq):
 combattivo verso i nemici, consigliere per ciò che è strappato (tafattaq).
 Se non li avessi soccorso con il Mio servitore avrei sommerso (agraqta) chi non si è immerso (yagraq).
 I Cieli e la Terra dal Mio castigo separano (tafraq),
 e se sarete ubbidienti Io assemblerò ciò che è separato (yatafarraq),
 e riunirò il tutto nella perennità (ḥuld) in Giardini profumati (ta'baq).
 Tutti i cuori su questo – ed Io invero sono Allah – saranno concordi (asfaq)".
 E mi alzai dal mio stato di sonno e le palme delle mie mani batterono (tusaffiq).

[73] La lettera zāy

Nella zāy vi è un segreto se realizzi il suo significato;
 le realtà essenziali dello Spirito del Comando (rūḥ al-amr) sono la sua dimora.
 Quando essa si manifesta ad un cuore con la sua saggezza,
 al momento dell'estinzione lo esime dall'affermare la trascendenza (tanzīh).
 Nelle lettere dell'Essenza trascendente non ve n'è che
 realizzi la Scienza o La capisca al fuori di essa.

Sappi, che Allah ti aiuti con lo Spirito dell'Eternità (*azal*), che la *zāy* fa parte del Mondo della Testimonianza, del *Ġabarūt* e della Costrizione. Il suo punto di emissione è quello della *šād* e della *sīn*. Il suo valore numerico è 7. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *yā'*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*. La sua sfera è la prima e la durata del suo moto è già stata menzionata. Essa si distingue nella quintessenza dell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine [della Via]. Il suo grado è il quinto ed il suo potere è negli animali. La sua natura è il caldo ed il secco ed il suo elemento è il fuoco. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto; ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, incompleta, santificata, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *yā'*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

⋮

La lettera *sīn* senza punti diacritici

Nella sīn vi sono i quattro segreti dell'esistenza

e ad essa appartiene la realizzazione (taḥaqquq) ⁽²⁶³⁾ e la stazione più elevata.

Rispetto al Mondo del Mistero, in cui si manifestano

le tracce (āṭār) ⁽²⁶⁴⁾ di un essere, il loro Sole si copre di un velo (tatabarqa'u).

Sappi che la *sīn* fa parte del Mondo del Mistero, del *Ġabarūt* e della Gentilezza. Il suo punto di emissione è quello della *ṣād* e della *zāy*. Il suo valore numerico per la Gente delle luci è 60 ⁽²⁶⁵⁾, e per noi 300 [secondo il grande computo] e 3 [secondo il piccolo computo]. I suoi elementi semplici sono la *yā'*, la *nūn*, l'*alif*, la *hamza* e la *wāw*. La sua sfera è la prima ed il suo ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nell'élite, nell'élite dell'élite, nella quintessenza dell'élite dell'élite e nella pura quintessenza dell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine [della Via]. Il suo grado è il quinto e la manifestazione del suo potere è negli animali. La sua natura è il caldo ed il secco ed il suo elemento è il fuoco. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, completa, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

.....

263 I termini *taḥqīq* e *taḥaqquq* vengono spesso tradotti entrambi con realizzazione, in mancanza di termini più adeguati, ma per Ibn 'Arabī non sono sinonimi ed egli li definisce diversamente. Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 188 del manoscritto Ḥusein Celebi 447, commentando l'espressione "essere inseparabile dallo *dhikr* realizzandolo" egli spiega che il termine *taḥaqquq* significa: "che il Vero è la sua lingua in quello *dhikr*, non lui, a differenza della caratterizzazione (*takhalluq*) con lo *dhikr*, poiché la caratterizzazione con lo *dhikr* o con uno dei Suoi Nomi significa che in esso ci sei tu con te stesso al posto del Vero con Se stesso, mentre la realizzazione significa che in esso c'è il Vero, non tu, in quanto Egli è il tuo udito, la tua vista, la tua lingua, la tua mano, il tuo piede". Nel cap. 165 [II 267.30] egli invece definisce il termine *taḥqīq* come "la conoscenza di ciò che è richiesto del diritto/verità (*ḥaqq*) che l'essenza di ogni cosa esige e colui [che possiede questa conoscenza] soddisfa questo diritto/verità in scienza" ed aggiunge che tra i requisiti del possessore di questa stazione vi è quello che il Vero sia il suo udito, la sua vista, la sua mano ed il suo piede, e quello di essere tra gli Approssimati. Il *taḥaqquq* è quindi preliminare al *taḥqīq*, che consiste nel cogliere il volto del Vero in ogni cosa o faccenda, come Ibn 'Arabī stesso precisa [II 268.22].

264 Nei quattro manoscritti basati sulla prima redazione al posto di *āṭār* si legge *āfāq*, gli orizzonti, i limiti estremi.

265 Il fatto che Ibn 'Arabī ometta qui di menzionare il valore numerico 6, secondo il piccolo computo, sembrerebbe indicare che questo procedimento di calcolo del valore numerico si applica solo all'alfabeto occidentale.



La lettera *zā'* che ha il punto diacritico

*Nella zā' vi sono sei segreti tenuti nascosti
e celati, che nelle creature non hanno specificazione (ta'yīn),
se non metaforicamente. Quando elargiscono generosamente il loro sovrappiù
si vede che ad essi spetta nella manifestazione dell'entità (zuhūr al-'ayn) un abbellimento (taḥsīn).
Essa confida in Dio e teme la Sua Giustizia, e quando
è assente dal suo essere (kawn) non appare alcuna creazione (takwīn).*

Sappi, o tu che sei intelligente, che la *zā'* fa parte del Mondo della Testimonianza, del *Ġabarūt* e della Costrizione. Il suo punto di emissione è tra i due margini della lingua e le punte degli incisivi. Il suo valore numerico è 8 e 800 per noi, e 900 per la Gente delle luci. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *lām*, la *hamza*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la prima ed il suo ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nella quintessenza dell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. La natura della sua parte curva è fredda e umida e quella della sua parte verticale è calda e umida. Ad essa appartengono il caldo, il freddo e l'umido; il suo elemento maggiore è l'acqua e quello minore l'aria. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è mista, completa, duplice e familiare. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *dāl* che ha il punto diacritico

*La dāl talora discende sul mio corpo (ġasad)
nolente e talora discende sulla mia mente (ḥalad)
volente, ed è priva di questo (haḍā) e di quello (dāka) ⁽²⁶⁶⁾ e non
si vede in essa l'effetto della prossimità (zulfā) su nessuno.
Essa è il prototipo (imām) a cui nessuno è simile.
I Suoi Nomi la invocano con l'Unico (wāḥid), l'Autosufficiente (ṣamad).*

Sappi, o tu che sei l'Imām, che la *dāl* fa parte del Mondo della Testimonianza, del *Ġabarūt* e della Costrizione. Il suo punto di emissione è quello della *zā'*. Il suo valore numerico è 700 e 7. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *lām*, la *hamza*, la *fā'* e la *mīm*. La sua sfera è la prima e la durata del suo moto è quella menzionata. Essa si distingue tra le [lettere] comuni. Ad essa appartiene il mezzo della Via. Il suo grado è il quinto ed il suo potere è negli animali.

266 Questi due pronomi o aggettivi dimostrativi sono composti dalla particella *dā* e da un pronome di vicinanza o lontananza.

La sua natura è il caldo e l'umido ed il suo elemento è l'aria. Da essa viene esenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è ricurvo misto. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, completa, santificata, duplice e familiare. Ad essa appartiene l'Essenza. Tra le lettere [74] le appartengono l'*alif* e la *lām*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *tā'* con tre punti diacritici

La tā' ha le caratteristiche dell'Essenza ed è elevata nell'Attributo e nell'Atto, e le Penne la fanno esistere (tūğidu-hā). Se si manifesta singola per il segreto dell'Essenza⁽²⁶⁷⁾ nel giorno dell'inizio [Domenica] le creature si mettono ad adorarla; se si manifesta duplice per il segreto dell'Attributo nel giorno intermedio [Lunedì] la qualità (na't) si mette a lodarla; se si manifesta tripla per il segreto dell'Atto nel terzo giorno [Martedì] il Cosmo si mette ad aiutarla (yus'idu-hā).

Sappi, o tu che sei il signore (*sayyid*), che la *tā'* fa parte del Mondo del Mistero, del *Ġabarūt* e della Gentilezza. Il suo punto di emissione è quello della *zā'* e della *dāl*. Il suo valore numerico è 5 e 500. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la prima, il cui ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nella quintessenza dell'élite dell'élite. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. La sua natura è il freddo ed il secco ed il suo elemento è la terra. Da essa viene esenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi. Essa è pura, completa, quaternaria e familiare. Ad essa appartengono l'Essenza, gli Attributi e gli Atti. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *fā'*

La fā' appartiene al Mondo della realizzazione (taḥqīq), rammenta! Osserva il suo segreto: esso arriva secondo una misura. Essa si mischia con la yā'⁽²⁶⁸⁾ nell'esistenza e non

267 Come Ibn 'Arabī spiegherà nel seguito del testo, il singolo punto diacritico appartiene all'Essenza, i due punti all'Attributo ed i tre punti all'Atto.

268 La *fā'* seguita da una *yā'* costituisce in arabo la preposizione "fi", "in", ed anche l'imperativo del verbo *wafā*, adempiere, assolvere un impegno.

*è disgiunta, per la mescolanza, dal Vero e dall'uomo.
Se tagli il legame con la yā', è soggetto ad essa,
dalla sua auge, il Mondo degli Spiriti e delle forme.*

Sappi, che Allah assista il cuore divino, che la *fā'* parte del Mondo della Testimonianza e del *Ġabarūt*, del Mistero e della Gentilezza. Il suo punto di emissione è dall'interno del labbro inferiore e le punte degli incisivi superiori. Il suo valore numerico è 80 e 8. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'* ⁽²⁶⁹⁾, la *hā'*, la *mīm* e la *zā'*. Ad essa appartiene la prima sfera, il cui ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nella quintessenza [dell'élite dell'élite]. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. La natura della sua testa è calda e umida, mentre il resto del corpo è freddo e umido. Quindi la sua natura è il caldo, il freddo e l'umido: il suo elemento maggiore è l'acqua e quello minore l'aria. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono le realtà essenziali, le stazioni spirituali e le stazioni di condiscendenza per la Gente dei segreti, e il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi per la Gente delle luci. Essa è mista, completa, singolare e duplice, familiare e non familiare. Ad essa appartiene l'Essenza. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *bā'* con un solo punto diacritico

*La bā' è [una lettera] stimata per il conoscitore aš-Šiblī ⁽²⁷⁰⁾,
e nel suo punticino (nuqayṭa) vi è un memento (muddakar) per il cuore.
Il segreto della servitù più elevata è intimamente unito ad essa;
per questo essa prende il posto del Vero: fate dunque la trasposizione!
Non elide forse a "nel Nome (bi-smi)" la Sua realtà essenziale ⁽²⁷¹⁾
poiché essa è un Suo sostituto e questo è un rifugio (wazar)?*

269 Il fatto che tra gli elementi semplici qui compaia la lettera stessa è difforme dalla regola applicata per le altre lettere; ad esempio nella *lām* non compare come elemento semplice la *lām*, anche se essa fa parte del nome dell'*alif*. Tuttavia ciò non è da considerarsi un errore di trascrizione in quanto il grado attribuito a questa lettera è il settimo, e ciò significa che essa ha effettivamente sette elementi semplici. Nella sua seconda edizione 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb ha soppresso la *fā'*.

270 Ibn 'Arabī si riferisce qui alla affermazione di aš-Šiblī, morto nell'anno 334 dall'Egira: "Io sono il punto che è sotto la *bā'*".

271 Nella *basmala* l'*alif* iniziale del termine "*ism*", preceduta dalla preposizione *bi*, si elide nella scrittura. Per Ibn 'Arabī l'*alif* costituisce la realtà essenziale del Nome Allah.

.....

Sappi, o amico elevato, che la *bā'* fa parte del Mondo del *Mulk*, della Testimonianza e della Costrizione. Il suo punto di emissione è dalle due labbra. Il suo valore numerico è 2. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. La sua sfera è la prima e ad essa appartiene il moto menzionato. Essa si distingue nell'essenza della pura quintessenza e nell'élite dell'élite. Ad essa appartengono l'inizio della Via e la sua fine. Il suo grado è il settimo e la manifestazione del suo potere è nei minerali. La sua natura è il caldo ed il secco ed il suo elemento è il fuoco. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono le realtà essenziali, le stazioni spirituali e le stazioni di condiscendenza. Essa è pura, completa, quaternaria e familiare. Ad essa appartiene l'Essenza. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*, e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

La lettera *mīm*

La mīm è come la nūn, se realizzi il loro segreto

nella fine dell'essere (kawn) come entità ('ayn^{an}) e negli inizi (bidāyāt).

La nūn è per il Vero e la nobile mīm per me,

inizio per inizio e mete per mete (gayāt).

Il barzaḥ della nūn è uno spirito nelle sue conoscenze (ma'ārif)

ed il barzaḥ della mīm è un signore (rabb) nelle creature (bariyyāt) ⁽²⁷²⁾.

[75] Sappi, che Allah assista il credente, che la *mīm* fa parte del Mondo del *Mulk*, della Testimonianza e della Costrizione. Il suo punto di emissione è quello della *bā'*. Il suo valore numerico è 4 e 40. I suoi elementi semplici sono la *yā'*, l'*alif* e la *hamza*. La sua sfera è la prima, il cui ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nell'élite, nella quintessenza e nella pura quintessenza. Ad essa appartiene la fine [della Via]. Il suo grado è il terzo e la manifestazione del suo potere è l'uomo. La sua natura è il freddo ed il secco ed il suo elemento è la terra. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, completa, santificata ⁽²⁷³⁾, singola e familiare. Tra le lettere le appartiene la *yā'* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

272 Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 53-55.

273 Come si vedrà in seguito, l'espressione "santificata (*muqaddas*)" indica quelle lettere che non si legano nella scrittura alla lettera seguente, ma questa non è una caratteristica della *mīm*.



La lettera *wāw*

*La wāw di “Te (iyyā-ka)”⁽²⁷⁴⁾ è più santa
della mia esistenza e più preziosa.
Essa è uno spirito perfetto
ed è un segreto composto di sei parti (musaddas).
Dovunque brilli la sua entità
si dice: Terra santa (arḍ muqaddas)!
La sua dimora (bayt) è il Loto (sidra)
elevato, fondata in noi.⁽²⁷⁵⁾*

La *wāw* fa parte del Mondo del *Mulk*, della Testimonianza e della Costrizione. Il suo punto di emissione è tra le due labbra. Il suo valore numerico è 6. I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*. La sua sfera è la prima, ed il suo ciclo è già stato menzionato. Essa si distingue nell'élite dell'élite e nella quintessenza. Ad essa appartiene la fine della Via. Il suo grado è il quarto ed il suo potere è nei *Ġinn*. La sua natura è il caldo e l'umido ed il suo elemento è l'aria. Da essa viene esistenziato ciò che è conforme alla sua natura. Il suo moto è misto. Ad essa appartengono i luoghi elevati. Essa è pura, incompleta, santificata, singola e non familiare. Tra le lettere le appartiene l'*alif* e tra i Nomi come è stato detto in precedenza.

Queste lettere dell'alfabeto sono così completate, con la menzione delle allusioni che sono state definite per noi⁽²⁷⁶⁾, delle istruzioni (*tanbīhāt*) per la gente dello svelamento e dei ritiri spirituali, e delle conoscenze dei segreti delle cose esistenti.

Se vuoi che diventino di facile comprensione per te i loro significati, sotto il profilo della loro espressione (*'ibāra*), abbi scienza della loro associazione (*ištirāk*) nelle sfere degli elementi semplici e conoscerai le realtà essenziali dei Nomi che li assistono (*al-mumidda la-hā*). Riguardo all'*alif* se ne è già parlato in precedenza ed analogamente la *hamza* rientra con l'*alif* e con la *wāw* e la *yā'* deboli (*mu'tallatayn*), ed esce dal regime delle lettere per questo aspetto. La *ḡīm*, la *zāy*, la *lām*, la *mīm* e la *nūn* hanno elementi semplici differenti; la *dāl* e la *ḍāl* hanno elementi simili⁽²⁷⁷⁾; la *dād* e la *ṣād* hanno elementi simili; la *'ayn*, la *gayn*, la *sīn* e la *šīn* hanno elementi

274 L'espressione “*iyyā-ka*” non contiene alcuna *wāw*, ma nella *Sūra Fātiḥa*, ove essa compare due volte (Cor. I-5), è preceduta nella seconda da una *wāw* di congiunzione.

275 Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 55-58.

276 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 si legge *tayassara*, “[allusioni] che sono facili”.

277 Le lettere che costituiscono gli elementi semplici della *dāl* e della *ḍāl* sono apparentemente le stesse, ma Ibn 'Arabī le definisce giustamente “simili”, poiché se fossero le stesse genererebbero un'unica lettera.

simili; la *wāw*, la *kāf* e la *qāf* hanno elementi simili; la *bā’*, la *hā’* ⁽²⁷⁸⁾, la *ḥā’*, la *tā’*, la *yā’*, la *fā’*, la *rā’*, la *ṭā’*, la *ṭā’*, la *ḥā’* e la *zā’* hanno anch’esse elementi simili. E tutte quelle che hanno elementi simili hanno Nomi simili. Sappi ciò! ⁽²⁷⁹⁾

Abbiamo detto che dopo le lettere avremmo menzionato la *lām-alif*, che corrisponde al nodo [astronomico] (*ḡawzahīr*) ⁽²⁸⁰⁾. La menzioneremo dunque ora nell’ambito della sua scrittura, separandola dalle lettere, poiché è una lettera aggiuntiva, composta da *alif* e *lām* e da *hamza* e *lām*.

Menzione della *lām-alif* e dell’*alif-lām*

L’alif della lām [cioè: al] e la lām dell’alif [cioè: lā]
sono il fiume di Saul ⁽²⁸¹⁾. *Quindi non prendere [una manciata di acqua] (lā tagtarif),*
bevi il fiume fino all’ultimo
e non deflettere dalla brama
e resta fino a che sei dissetato, e se
la tua anima ha sete, alzati ed allontanati.
Sappi che Allah lo ha inviato
come fiume di prova per il cuore di chi ha il comando (mušrif),

278 A differenza delle altre lettere di questo gruppo, che hanno tutte sette elementi semplici, la *hā’* sembrerebbe averne solo sei, poiché nella prima parte del capitolo, a pag. 15 della traduzione, Ibn ‘Arabī la inserisce nel gruppo delle lettere con sei elementi semplici.

279 Negli annessi 5 e 6 ho riassunto rispettivamente gli elementi semplici e le caratteristiche delle lettere dell’alfabeto arabo come riportate da Ibn ‘Arabī.

280 Questo termine, di origine persiana, indica i due punti di intersezione, o nodi, dell’orbita lunare con l’eclittica, l’uno ascendente chiamato testa [del drago (*tinnīm*)] e l’altro discendente chiamato coda [del drago]. Nel cap. 198 [II 449.10] Ibn ‘Arabī, dopo aver spiegato che ad ogni lettera corrisponde una notte del mese lunare, precisa: “Il grado della *lām-alif* è quello del nodo ed essa fa parte delle lettere composte [...] A questa lettera appartiene l’ultima notte del mese, che appartiene alla Luna [nuova]”. Da un lato la lettera *lām-alif* corrisponde alla ventinovesima o trentesima notte del mese, e quindi è l’ultima lettera, dall’altro il nodo a cui essa corrisponde è visibile nella forma grafica della lettera composta, ۞.

281 Si tratta di un riferimento al versetto 249 della Sūra della Vacca (II), in cui però i credenti sono coloro che non bevono dal fiume o che al massimo ne prendono una manciata. L’unico altro punto in cui Ibn ‘Arabī fa riferimento a questo fiume si trova nel cap. 559 [IV 351.2], ove egli precisa: “Non ottiene la tranquillità della Camera superiore (*amān al-gurfā*) se non chi si accontenta nel suo bere alla manciata (*garfā*): quindi chi prende una manciata d’acqua ottiene i gradi paradisiaci e chi beve per saziare la sua sete abita i gradini infernali. Non è dissetato chi beve e si disseta chi prende una manciata d’acqua con la sua mano”.

*ed abbi pazienza per Allah e guardati da Lui, poiché
il servitore viene abbandonato se non si ferma.*

La conoscenza della *lām-alif* – *lā*

*Si abbracciarono l'alif onnisciente (‘allām) e la lām
come due amanti, e gli anni (a‘wām) sono sogni (ahlām),
“e la gamba si strinse con la gamba” [Cor. LXXV-29] che era immensa (282)
e mi venne dal loro avvolgimento un'istruzione.
Invero al cuore (fu‘ād), quando il suo [della lām-alif] significato si unisce ad esso
appare in ciò esistenza (iğād) ed annientamento (i‘dām). (283)*

Sappi che quando l'*alif* e la *lām* si tengono compagnia, ciascuna di esse subisce una inclinazione (*mayl*) (284). L'inclinazione è la passione (*hawā*) e l'interesse (*garad*) e non sussiste se non per un moto amoroso (*ḥaraka ṣiqiyā*). Il moto della *lām* è un moto essenziale e quello dell'*alif* un moto accidentale. Il potere della *lām* si esercita dunque nell'*alif* per generare in essa il movimento. Sotto questo profilo la *lām* è più forte dell'*alif*, poiché è più presa d'amore; quindi la sua *himma* è più perfetta come esistenza e più completa come efficacia. L'*alif* è meno presa d'amore e quindi la sua *himma* è meno attaccata alla *lām* e non è in grado di resistere alla inclinazione (*awad*) [della *lām*]. Per i realizzati (*muḥaqqiqūn*) chi ha la *himma* ha necessariamente il potere

282 Nel cap. 64 [I 314.16] Ibn ‘Arabī precisa: “Ciò corrisponde al Suo detto “Il giorno in cui sarà messa a nudo la gamba e saranno chiamati a prostrarsi, ma non ci riusciranno [...] venivano invitati a prostrarsi quando erano sani e salvi” (Cor. LXVIII-42, 43), cioè in questo mondo e la gamba che sarà loro messa a nudo è un’indicazione di una realtà immensa, tra le più terribili del giorno della Resurrezione. In arabo si dice “La guerra è stata denudata della sua gamba” quando la guerra si intensifica e si estende. Così pure “la gamba si stringerà con la gamba” (Cor. LXXV-29) cioè interverranno i terrori e le cose terribili, le une nelle altre, nel giorno della Resurrezione”. Altri commenti su questo versetto si trovano nel cap. 18 [I 164.32], in cui è affermato: “cioè si riunirà la realtà (*amr*) di questo mondo con la realtà dell’aldilà [...] ed essa è la stazione lodata”, nel cap. 22 [I 177.7], ove è collegato alla riunione della *lām* con l'*alif*, nel cap. 72 [I 754.23] e nel cap. 273 [II 586.28], ove è questione delle “scienze dello stringersi insieme (*iltifāf*), cioè lo stringersi degli spiriti con i corpi, lo stringersi degli spiriti degli amanti e degli amati, lo stringersi delle due gambe e lo stringersi della *lām* con l'*alif*”.

283 Su questa poesia si può consultare il citato *Patterns of contemplation*, pag. 28-29.

284 Quando una *alif* segue la *lām*, i tratti verticali di queste lettere vengono riuniti nella scrittura o in una sorta di nodo inferiore, quando la *lām* non è legata ad una lettera precedente, o in un tratto obliquo unico, quando la *lām* è legata alla lettera precedente; in entrambi i casi i calligrafi talora inclinano entrambi i tratti verticali, il primo a destra ed il secondo a sinistra, talora lasciano verticale il tratto della *lām* e solo l'*alif* si inclina a sinistra. Il commento di Ibn ‘Arabī si riferisce qui alla forma caratterizzata da un nodo di congiunzione e dall’inclinazione di entrambi i tratti.

efficace (*fīl*). Questa è la quota spettante (*hazz*) al *ṣūfi* ⁽²⁸⁵⁾ e la sua stazione spirituale, che egli [76] non può oltrepassare. Se però si trasferisce alla stazione spirituale dei realizzati, accede ad un grado superiore di conoscenza. Secondo questa conoscenza l'inclinazione dell'*alif* non dipende dal potere efficace esercitato in essa dalla *himma* della *lām*, bensì è una discesa (*nuzūl*) [di essa] verso la *lām* con i favori (*altāf*), al fine di rendere possibile l'amore della *lām* per essa. Non vedi che [la *lām*] intreccia (*lawiyya*) la parte inferiore della sua gamba (*sāqa*) con la parte verticale dell'*alif* ed ha una inclinazione verso di essa per timore che le sfugga? Quindi l'inclinazione dell'*alif* verso di essa è una discesa, come la discesa del Vero verso il Cielo di questo mondo – ed essi sono la Gente della notte – nel terzo restante [della notte] ⁽²⁸⁶⁾. L'inclinazione della *lām* è nota ad entrambi [il realizzato ed il *ṣūfi*], dovuta ad una causa necessaria, e non c'è divergenza per noi al riguardo se non sotto l'aspetto dello specifico movente (*bā'it*). Per il *ṣūfi* l'inclinazione della *lām* è l'inclinazione di coloro che sono presi dall'enstasi (*wāğidīn*) e di coloro che la cercano ⁽²⁸⁷⁾, poiché per loro essa realizza la stazione spirituale dell'amore ardente (*isq*) e dell'innamoramento ed il suo stato spirituale, e l'inclinazione dell'*alif* è l'inclinazione del legame reciproco (*tawāsul*) e della riunione (*ittihād*), ed è per questo che esse si assomigliano nella forma, in questo modo: 𐤀. E qualsiasi delle due [gambe] tu faccia essere l'*alif* o la *lām*, [questa forma] lo ammette ⁽²⁸⁸⁾. Per questo tra gli studiosi di ortografia vi è divergenza su dove mettere la vocale (*haraka*) della *lām* o della *hamza* che sta sull'*alif* ⁽²⁸⁹⁾. Un gruppo prende in considerazione l'espressione verbale e sostiene che [la vocale] va messa sulla [lettera] che precede e l'*alif* viene dopo, ed un gruppo prende in considerazione la scrittura, e con qualsiasi gamba [*fahd*], letteralmente [coscia] cominci colui che scrive quella è la *lām* e l'altra l'*alif* ⁽²⁹⁰⁾.

285 Per Ibn 'Arabī il termine *ṣūfi* non indica colui che ha ottenuto il grado più elevato di iniziazione effettiva: nel cap. 164, dedicato al *Tasawwuf*, egli precisa [II 266.12] che questo termine indica il tratto di carattere (*huluq*).

286 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XIX-14, Muslim, VI-168 a 170, Abū Dā'ūd, XXXIX-19, at-Tirmidī, Ibn Māğah, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

287 Nel cap. 236 [II 537.1] Ibn 'Arabī precisa che l'enstasi, o l'impressione enstatica (*wāğd*) è “ciò che il cuore trova in sé degli stati spirituali (*aḥwāl*) che lo estinguono dalla sua visione attestante (*ṣuhūd*) e dalla visione diretta dei presenti”.

288 Il legame a intreccio tra i due tratti verticali inclinati fa sì che l'*alif* e la *lām* possano essere sia il primo che il secondo di essi, considerando la loro posizione da destra a sinistra. Nell'altra forma, non considerata qui da Ibn 'Arabī, 𐤀, il tratto di destra, peraltro verticale e non inclinato, non può che corrispondere alla *lām*.

289 L'*alif* che segue la *lām* può essere un prolungamento della vocale “a” della *lām*, come nella negazione *lā*, ma può anche essere il sostegno di una *hamza* preceduta da una *lām* asseverativa, come nell'espressione *la-antum*, “certo voi”.

290 Ibn 'Arabī riprende questa questione, con ulteriori sviluppi, nel cap. 22 [I 177.22], nel cap. 278 [II 604.6] e nel cap. 288 [II 641.28].

Tutto ciò provoca lo stato di amore ardente; la sincerità (*sidq*) di questo amore genera l'orientamento verso ciò che è amato (*maš'ūq*); e la sincerità di questo orientamento porta l'amato ad unirsi all'amante. Per il realizzato, il movente dell'inclinazione è per entrambe [le lettere] la conoscenza, ciascuna conformemente alla sua realtà essenziale. Quanto a noi ed a coloro che si sono innalzati con noi fino al più alto grado della realizzazione, al di là del quale non ve ne sono altri, non diciamo la stessa cosa, poiché in questa questione è necessario fare una distinzione. Bisogna innanzitutto osservare in quale Presenza (*hadra*) queste due lettere si riuniscono, poiché l'amore ardente è lui stesso una Presenza particolare nell'insieme delle Presenze.

L'affermazione del *ṣūfi* è vera, ma anche la conoscenza è una Presenza e quindi anche l'affermazione del realizzato è vera. Tuttavia il *ṣūfi* ed il realizzato non sono giunti riguardo a questa questione che ad una realizzazione limitata, come se ciascuno di loro guardasse con un occhio solo.

Quanto a noi, affermiamo che la prima Presenza in cui queste due lettere si congiungono è la Presenza dell'esistenziazione (*iğād*), che è: “Non c'è Dio se non Allah” (*lā i-lā-ha il-lā al-lā-hu*)⁽²⁹¹⁾. Questa Presenza è quella della creatura e del Creatore. La *lām-alif* appare qui due volte in modo negativo e due volte in modo affermativo, [in ordine alterno], quindi “non” con “se non” e “Dio” con “Allah” (*fa-lā li-il-lā wa i-lā-ha li-l-lā-hi*)⁽²⁹²⁾.

L'inclinazione dell'Esistenza assoluta (*al-wuğūd al-mutlaq*), che in questa Presenza è l'*alif*, tende verso l'esistenziazione; l'inclinazione dell'esistenza condizionata (*al-wuğūd al-muqayyad*), che è la *lām*, tende verso l'esistenziazione al momento dell'esistenziazione. Per questo la *lām* [cioè la creatura] si manifesta secondo la Forma [divina dell'*alif*, cioè del Creatore]. Ciascuna delle realtà essenziali di queste due lettere è assoluta nella sua dimora (*manzila*). Comprendi dunque, se puoi, altrimenti pratica il ritiro spirituale e lega la tua *himma* ad Allah, il Misericordioso, finché non saprai. Quando [l'Assoluto] Si è condizionato, dopo che la Sua Esistenza è stata determinata e che la Sua Entità si è manifestata a Lui stesso, allora:

Per il Vero è Vero e per l'uomo è uomo,

al momento dell'esistenza, e per il Corano è Corano.

Per la visione è visione al momento della visione attestante, come

291 Nel testo arabo la *ṣahāda* è scritta con le lettere non legate le une alle altre, mettendo così in risalto il legame della *lām* con l'*alif*, considerate come una singola lettera. La sottolineatura è mia.

292 Questo è ciò che si legge nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745. Nelle due edizioni della seconda redazione si legge invece *fa-lā lā-lā wa i-lā-ha-li-l-lā-hi*, di difficile comprensione. Nel seguito del testo Ibn 'Arabī precisa che il *lā* che si trova in *illā* serve per l'affermazione, per cui i primi due sono *lā* di negazione e gli ultimi due *lā* di affermazione.

⋮

al momento del colloquio [con il Vero] è orecchie per le orecchie.

Guardaci [la lām-alif] con l'occhio della riunione, otterrai il nostro favore

nella separazione (farq) ed attieniti a ciò, poiché il Corano è discernimento (furqān).

Ogni creatura deve avere un attributo per mezzo del quale essa sta di fronte ad un Attributo simile o contrario nella Presenza divina. Se dico contrario senza limitarmi a simile, ciò che è la pura verità, è per desiderio di riformare il cuore del *sūfi* e di colui che ha percorso i primi gradi della realizzazione, poiché quella è la fonte a cui si abbeverano (*mašrab*). Essi non conoscono ciò che è superiore e ciò a cui noi facciamo allusione, fino al momento in cui il Vero li prenderà per mano e concederà loro di attestare ciò che ha fatto attestare a noi stessi. Menzionerò una parte di ciò nella terza sezione di questo capitolo; cercala dunque lì, se Allah, sia Egli esaltato, vuole.

Immergiti nel mare del Corano incomparabile, se sei dotato di un ampio respiro (*nafas*), altrimenti limitati allo studio dei libri dei commentatori exoterici: non immergerti, periresti, poiché il mare del Corano è profondo. Se non fosse che colui che si immerge tende ai luoghi prossimi alla sponda, non sarebbe mai uscito per voi. I Profeti ed i loro eredi, custodi [della scienza profetica], sono coloro si dirigono in questi luoghi per Misericordia per il Mondo. Quanto a coloro che sostano (*wāqifūn*), cioè coloro che sono arrivati, che sono stati tratti e non sono stati fatti ritornare ⁽²⁹³⁾, nessuno trae vantaggio da loro ed essi non ne traggono da alcuno. Essi si sono diretti, anzi sono stati diretti verso il centro del mare ed essi vi sono immersi per l'eternità e non ne usciranno più.

Allah abbia Misericordia di al-'Abbādānī ⁽²⁹⁴⁾, il Maestro di Sahl ibn 'Abdallāh at-Tustarī ⁽²⁹⁵⁾

293 Si tratta di coloro che si arrestano alla realizzazione ascendente. Cfr. a questo proposito la traduzione del cap. 45, pubblicata nel N. 307, Avril-Mai 1953, della rivista *Etudes Traditionnelles*.

294 Si tratta verosimilmente dello Ṣayḥ Abū Ḥabīb Ḥamza ibn 'Abdallah al-'Abbādānī, citato nell'*Epistola* di al-Quṣayrī.

295 Celebre Ṣūfi, morto nell'anno 283 dall'Egira. Di lui Ibn 'Arabī scrive nel cap. 73 [II 20.17]: "Colui la cui natura interiore è il Corano fa parte della sua Gente e chi fa parte della Gente del Corano fa parte della Gente di Allah, in quanto il Corano è il Discorso di Allah ed il Suo Discorso è la Sua Scienza e la Sua Scienza è la Sua Essenza. Sahl ibn 'Abdallāh at-Tustarī realizzò questa stazione all'età di 6 anni e per questo il suo inizio in questa Via fu la prosternazione (*suḡūd*) del cuore. Quanti grandi Intimi di Allah pur avendo vissuto a lungo morirono senza aver realizzato la prosternazione del cuore!". Quanto all'episodio qui riportato, nel cap. 69 [I 515.24] Ibn 'Arabī precisa: "La prosternazione è obbligatoria per il cuore e quando esso si prosterna non si solleva mai più, a differenza della prosternazione del volto. Successe a Sahl ibn 'Abdallāh [at-Tustarī], quando entrò in questa Via, di vedere che il suo cuore si era prosternato ed egli aspettava che si risollevasse, ma non si sollevava. Rimase sconcertato e continuò ad interrogare i Maestri della Via su ciò che gli era capitato, ma non trovò nessuno che conoscesse il suo accadimento spirituale. Essi sono la Gente della veridicità e non

Quando Sahl gli chiese: “Il cuore si prosterna?”⁽²⁹⁶⁾, egli rispose: “Per sempre!”.

Ancor più, quando venne chiesto all’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, riguardo all’introduzione della ‘*umra* nel pellegrinaggio: “È per quest’anno o per sempre (*li-l-abad*)?”), egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, rispose: “per la perpetuità della perpetuità (*li-abad al-abad*)!”⁽²⁹⁷⁾. Quindi [questo ingresso della ‘*umra* nel pellegrinaggio] è una realtà spirituale che resta nella dimora della perpetuità, e che sarà percepita dagli eletti del Paradiso tutti gli anni alla data corrispondente. Essi domanderanno: “Cos’è?” e verrà loro risposto: “La ‘*umra* nel pellegrinaggio, spirito e delizia (*ni’ma*), ispirazione (*wārid*) pura e nobile, per mezzo di cui brillano di luce i tratti dei volti ed aumentano per essa in bellezza e leggiadria”.

Quando ti immergerai, che Allah ti assista, nel mare del Corano, mettiti alla ricerca delle due conchiglie che contengono questi due gioielli (*yāqūtātān*), l’*alif* e la *lām*. La loro conchiglia è la parola o il versetto che le porta. Se la parola designa un Atto divino, in base alle sue classi, farai risalire queste lettere a quella stazione; se la parola designa un Nome divino, in base alle sue classi, farai risalire queste lettere a quella stazione; e se la parola designa l’Essenza, le farai risalire a quella. Il Profeta, su di lui la Pace, alluse a questo nella seguente invocazione⁽²⁹⁸⁾, anche se [l’*alif* e la *lām*] non sono [presenti] alla lettera: “Mi rifugio nella Tua Soddisfazione contro la Tua Collera” – “nella Tua Soddisfazione” è l’inclinazione dell’*alif*, “contro la Tua Collera” è l’inclinazione della *lām*, [e la conchiglia in questo caso è una] parola concernente i Nomi divini – “nella Tua assoluzione” è l’inclinazione dell’*alif*, “contro il Tuo castigo”, è l’inclinazione della *lām*, [e la conchiglia è una] parola **[77]** concernente gli Atti – “in Te” è l’inclinazione dell’*alif*, “contro di Te” è l’inclinazione della *lām*, [e la conchiglia è una] parola concernente l’Essenza. Vedi dunque come il segreto della Profezia è meraviglioso e sublime e la sua mira al contempo vicina e lontana! Colui che parla di queste due lettere *lām-alif* senza tener conto della Presenza in cui si trovano non è perfetto. Lungi da ciò! Non si equivalgono

.....
 parlano se non per gusto realizzato. Gli venne detto che ad ‘*Abbādān* c’era un Maestro rispettato e che se si fosse recato da lui forse avrebbe trovato presso di lui la scienza di ciò che chiedeva. Viaggiò dunque verso ‘*Abbādān* per via del suo accadimento spirituale e quando arrivò da lui lo salutò e chiese: “O Maestro, il cuore si prosterna?”, ed il Maestro gli rispose: “Sì, per sempre!”. Trovò così appagamento e si mise al suo servizio”.

296 Oltre che nel cap. 362 [III 302.33], dedicato alla prosternazione del cuore, si trovano riferimenti e sviluppi su Sahl at-Tustarī e sul suo stato spirituale nei Capitoli 73, questione CI [II 102.12], 323 [III 86.22], 378 [III 488.12] e 559 [IV 402.12 e 407.19].

297 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, XV-141, Abū Dā’ūd, XI-23 e 56, Ibn Māğah, an-Nasā’ī, e da ad-Dārimī.

298 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, IV-222, Abū Dā’ūd, II-148, at-Tirmidī, an-Nasā’ī, Ibn Māğah, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

mai la *lām-alif* di: “Non c’è timore per loro (*lā ḥawḥ^{fm} ‘alay-him*)” (Cor. II-112 e *passim*) e la *lām-alif* di: “ed essi non saranno tristi (*wa lā hum yaḥzanūn*)” (Cor. II-112 e *passim*), così come non si equivalgono mai la *lām-alif* di “non (*lā*)” che serve per la negazione, e la *lām-alif* [di “se non (*illā*)”] ⁽²⁹⁹⁾ che serve per l’affermazione (*ig̃āb*), così come non si equivalgono la *lām-alif* della negazione (*nafy*) [di un nome], la *lām-alif* della negazione e dell’esclusione assoluta (*tabri’a*) [di un nome] e la *lām-alif* della proibizione (*nahy*), e [infatti il nome] è al nominativo con la negazione, all’accusativo con l’esclusione [di genere], ed [il verbo] è apocopato con la proibizione ⁽³⁰⁰⁾. E [analogamente] non si equivalgono la *lām-alif* della *lām* dell’articolo determinativo e dell’*alif* che è la prima radicale della parola, come nel Suo detto: “*al-a ṛāf*” (Cor. VII-46 e 48), “*al-adbār*” (Cor. III-111 e *passim*), “*al-abṣār*” (Cor. III-13 e *passim*) e “*al-aqlām*”; e ancora non si equivalgono la *lām-alif* della *lām* rafforzativa e dell’*alif* radicale, come nel Suo detto, sia Egli esaltato: “*la-awḍa ʿū*” (Cor. IX-48) e “*la-antum*” (Cor. LIX-12).

Realizza ciò che ti abbiamo menzionato. Ergi la tua *alif* dal suo sonno (*raqda* = posizione adagiata) e slega il nodo della tua *lām*: nel nodo che lega la *lām* all’*alif* risiede un segreto incomunicabile. Non posso dilungarmi nell’esposizione delle stazioni della *lām-alif* così come sono riportate nel Corano, a meno che chi ascolta accetti di ascoltarmi come avrebbe ascoltato colui su cui è disceso il Corano, se egli ne avesse spiegato il significato. Ma questo libro mira alla concisione ed il capitolo già si è prolungato ed il discorso, ancorché sintetico, si è ampliato, tanto sono numerosi i gradi gerarchici e le lettere.

Non abbiamo menzionato in questo libro la conoscenza della correlazione (*munāsaba*) che vi è tra le lettere affinché sia corretto il legame (*ittiṣāl*) di una di esse con le altre, e non abbiamo menzionato la riunione di due lettere insieme, se non la *lām-alif*; da un certo punto di vista. Questo argomento comprende 3540 questioni ⁽³⁰¹⁾, conformemente al numero dei legami possibili, ed ogni legame comporta una scienza che gli è propria; poi all’interno di ciascuna di queste questioni vi sono questioni che si suddividono ulteriormente. Ogni lettera si accompagna con l’insieme di tutte le lettere, sotto l’aspetto della sua vocalizzazione in “*ū*”, in “*a*” o in “*i*”, della sua quiescenza, di se stessa e delle tre lettere deboli, e chi vuole saziare la sua sete [di sapere] di esse legga attentamente il commento (*tafsīr*) del Corano che abbiamo intitolato “*La riunione e la suddivisione*”. Soddisferemo il desiderio, se Allah vuole, nel nostro *Libro degli inizi e delle mete*, a cui stiamo lavorando. Ciò basta per l’allusione riguardo alla *lām-alif* e la lode spetta ad Allah, che dà la Grazia.

299 La precisazione: “di se non” manca nelle edizioni della seconda redazione, mentre è presente nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745.

300 La *lā* della proibizione è seguita da un verbo all’imperativo, che è apocopato, cioè la lettera finale è quiescente, senza vocale.

301 Questo numero è il prodotto di 59 per 60, cioè il quadrato di 60 meno 60. Avendo 28 lettere il numero di coppie possibili, escludendo la ripetizione della prima lettera di ogni coppia, è dato dal prodotto di 28 per 27, per cui nei 3540 legami possibili devono essere inclusi anche altri aspetti.



La conoscenza dell'*alif-lām – āl*

*L'alif della lām è per la conoscenza delle essenze
e per la vivificazione delle ossa corrose* ⁽³⁰²⁾.
*Essa mette ordine al disordine quando si manifesta
con il suo volto (muḥayyā) e non fa restare parti staccate (šatāt),
e basta ad indicare la previa conoscenza* ⁽³⁰³⁾ *in modo veridico, e le
appartiene lo stato di magnificazione dell'esistenza delle Presenze.*

Sappi che dopo il suo scioglimento, la dissoluzione (*naqđ*) della sua forma, la messa in evidenza dei suoi segreti e la sua estinzione (*fanā'*) dal suo nome e dal suo tracciato [scritto], la *lām-alif* riappare nella Presenza del genere (*ğms*), della specificazione [di previa conoscenza] (*ahd*), della determinazione (*ta rıf*) e della magnificazione (*ta zım*) ⁽³⁰⁴⁾.

Essendo l'*alif* di spettanza del divino e la *lām* dell'umano, queste due lettere significano il genere, poiché menzionare l'*alif* e la *lām* equivale a menzionare l'insieme del Mondo (*kawn*) e di Colui che lo ha generato (*mukawwin*). Se ti estingui dal Vero, assumendo la condizione di creatura (*halıqa*) ⁽³⁰⁵⁾, e menzioni l'*alif* e la *lām*, l'*alif* e la *lām* corrispondono al Vero (*haqq*) e alla creatura (*halq*), e questo è ciò che significa per noi il genere.

Nella *lām* la gamba appartiene al Vero, sia Egli esaltato, ed il semicerchio sensibile della curvatura della *lām*, che sussiste dopo che l'*alif* ha ritirato la sua gamba e che ha la forma della *nūn*, appartiene alla creazione. Il semicerchio spirituale e non manifestato appartiene al *Malakūt*, e l'*alif* che fa emergere il diametro del cerchio appartiene al Comando (*amr*) [divino], cioè al *kun*.

Tutto ciò costituisce altrettante specie e suddivisioni del genere più universale che ci sia ⁽³⁰⁶⁾, e al di sopra del quale non c'è altro genere, cioè la Realtà delle realtà essenziali (*haqıqat*

302 L'espressione "ossa corrose" ricorre in Cor. LXXIX-11, mentre la vivificazione delle ossa è citata in Cor. XXXVI-78.

303 Il senso più immediato di "*tafi bi-l-ahd*" è "essa è fedele alla parola, o al patto", ma il termine '*ahd*' indica anche una delle funzioni dell'articolo arabo "*al*", che è quella di specificare una previa conoscenza di ciò che viene indicato dal nome che esso determina.

304 Si tratta delle quattro funzioni che può svolgere in arabo l'articolo "*al*", e che Ibn 'Arabī esemplificherà alla fine della sezione con quattro frasi.

305 Ibn 'Arabī sembra qui riferirsi alla realizzazione discendente.

306 Si tratta di ciò che altrove Ibn 'Arabī chiama il genere dei generi. Cfr. i capitoli 47 [I 260.17], 314 [III 53.16] e 558 [IV 306.25].

al-ḥaqā'iq) ⁽³⁰⁷⁾. Essa vaga incessantemente (*tā'īha*), primordiale (*qadīma*) nel primordiale, ma non in se stessa, contingente (*muhdata*) nel contingente, 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 primordialità (*qidam*), né dalla contingenza (*hudūt*), come verrà spiegato nel sesto capitolo di questo libro ⁽³⁰⁸⁾.

307 Nel *Libro della produzione dei cerchi* Ibn 'Arabī precisa che vi sono tre categorie di cose (*ašyā'*). La prima è l'esistenza assoluta (*al-wuğūd al-mutlaq*), cioè la cosa che è qualificata dall'esistenza per Se stessa. La seconda è l'esistenza condizionata (*al-wuğūd al-muqayyad*), cioè la cosa che esiste per Allah. "Quanto alla terza cosa, 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 (*ziyādatan*), poiché essa non è esistente" ^o [pag. 57 della traduzione citata].

308 Nel cap. 6 [I 119.3] Ibn 'Arabī, dopo aver affermato che gli oggetti di conoscenza sono quattro, di cui il primo è l'Esistenza assoluta, precisa: "Il secondo oggetto di conoscenza 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 contingenza né dalla primordialità. Questa Realtà è primordiale quando il Primordiale è caratterizzato da essa ed è contingente quando il contingente è caratterizzato da essa. Nessun oggetto di conoscenza, sia esso primordiale o contingente, 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 (*'adam mutaqqaddim*), come per esempio l'Esistenza del Vero ed i Suoi attributi, uno dice che questa Realtà è una cosa esistente primordiale 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 Allah (*mā siwā Allah*), cioè la cosa contingente che esiste per mezzo di altro che sé stessa, allora si dice che questa Realtà è contingente. 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 del Vero, sia Egli esaltato, da questa Realtà, ma essa non è esistente, poiché se così fosse il Vero ci avrebbe fatto esistere da una realtà esistente primordiale e noi dovremmo restare primordiali. 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-ğawhar*), la Sfera della Vita, la Verità per mezzo di cui ha luogo la creazione (*al-ḥaq al-mahlūq bihī*) 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 lignietà in una pezza 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 lignietà sono insite nelle realtà di ciascuna di queste cose. [...] Così ti ho spiegato questo [secondo] oggetto di conoscenza; abbiamo trattato più in dettaglio di esso nel nostro libro intitolato *lnšā' al-ğadāwīl wa-d-dawā'ir*". Altri riferimenti a questa Realtà si trovano nei Capitoli 198 [II 432.16, 433.14], 348 [III 199.14] e 558 [IV 311.26].

Essa ha ciò che le è simile sotto l'aspetto della sua ricettività (*qabūl*) alla forma, non sotto l'aspetto della sua ricettività alla contingenza ed alla primordialità: ciò che le è simile è esistente (*marwǧūd*) ed ogni cosa esistente o è contingente, ed è la creatura, o genera la contingenza, ed è il Creatore.

Poiché essa [la Realtà delle realtà essenziali] ammette la primordialità e la contingenza, il Vero Si manifestò ai Suoi servitori in ciò che Egli volle dei Suoi Attributi. Per questo, motivo alcuni non Lo riconosceranno nella dimora dell'aldilà, poiché Egli, sia Egli esaltato, Si è manifestato loro in una Forma ed in un Attributo diverso da quello che essi Gli riconoscono. Già si è parlato di ciò nel primo capitolo di questo libro ⁽³⁰⁹⁾.

Egli Si manifesta ai cuori dei conoscitori [in questo mondo] ed ai loro cuori e [direttamente] a loro stessi nell'aldilà. Questo è uno degli aspetti della somiglianza (*šabah*). Dal punto di vista della realizzazione (*tahqīq*), che non ha segreti per noi, le Sue realtà essenziali [cioè gli Attributi divini] sono quelle che si manifestano ai due gruppi [cioè quelli che Lo riconoscono e quelli che Lo disconoscono] nelle due dimore, per chi ha ricevuto intelligenza o comprensione da parte di Allah, sia Egli esaltato. Egli è Colui che è visto (*mar'ī*) in questo mondo dai cuori e [nell'aldilà] dagli sguardi, malgrado Egli, Gloria a Lui, abbia notificato l'incapacità dei servitori di cogliere la Sua Essenza (*kunh*), dicendo: “Non Lo percepiscono gli sguardi ed Egli percepisce gli sguardi, ed Egli è il Gentile (*latīf*), l'Informato” (Cor. VI-103). Egli è Gentile con i Suoi servitori perché Si manifesta loro nella misura della loro capacità, ed è Informato della loro debolezza a sostenere la Sua Teofania Santissima per ciò che conferisce la Divinità (*uIūha*). Invero chi è contingente non è capace di sostenere la Bellezza del Primordiale, così come i fiumi non sono capaci di portare i mari, poiché questi ne estinguono le entità, sia che i fiumi arrivino ad essi, sia **[78]** che essi arrivino ai fiumi. Ciò significa che il mare non lascia

309 Ibn 'Arabī si riferisce qui ad un *hadīth* riportato da al-Buḥārī, LXXXI-52, Muslim, I-299 e 302, e da Ibn Ḥanbal. A questo proposito nel cap. 1 [I 49.24] egli precisa, riportando un discorso del Vero: “Non vedi come Io Mi manifesto a loro nella Resurrezione in una forma ed un segno diverso da quelli che essi conoscono? Essi negheranno la Mia Signoria e da essa cercheranno rifugio ed in essa cercheranno rifugio. Ma non se ne accorgeranno! Anzi, diranno a ciò che si manifesterà loro: “Noi ci rifugiamo in Allah da te. E noi stiamo qui in attesa del nostro Signore”. Allora Mi esternerò loro nella forma che essi riconoscono ed essi riconosceranno a Me la Signoria ed a loro stessi la servitù assoluta. Essi adorano il loro segno caratteristico e contemplan la forma che si è stabilita presso di loro. Chi di loro dice di adorarMi, dice una menzogna ed invero Mi ha calunniato. E come è ammissibile questo da parte sua se quando Mi sono manifestato a lui Mi ha disconosciuto? Colui che Mi limita in una forma ad esclusione di un'altra, serve la sua immaginazione: questa è la verità nascosta che è stabilita nel suo cuore, ed egli crede di adorarMi, ma Mi rinnega! Per quanto riguarda i conoscitori, Mi è impossibile nasconderMi ai loro sguardi, poiché essi si sono nascosti alle creature ed ai loro segreti. Di conseguenza, a loro non appaio altro che Io ed essi non comprendono delle cose esistenti se non i Miei Nomi”.

traccia di essi tale da renderli visibili o distinguibili. Riconosci ciò che abbiamo menzionato e realizzalo.

Tra le realtà contingenti quella più elevata che è simile ad essa [la Realtà delle realtà essenziali] è la Materia prima (*habā'*)⁽³¹⁰⁾, in cui vengono create le forme del Mondo. Poi ad un grado

310 L'espressione *habā'*, che indica la polvere dispersa nell'aria e resa visibile da un raggio di luce incidente, ricorre due volte nel Corano: XXV-23 e LVI-6. Riporto di seguito alcuni brani delle *Futūḥāt* che ne spiegano il significato per Ibn 'Arabī: “L'inizio della creazione (*bad'u-l-ḥalq*) è la Materia (*al-habā'*) e la prima cosa esistenziale in essa [creazione] è la Realtà Muḥammadiana” [cap. 6 (I 118.4)]; “Da quella Volontà santissima venne fatta [...] una realtà essenziale chiamata Materia (*habā'*), a guisa della posa del gesso da parte dell'architetto (*tarḥ al-bannā'i al-ḡiṣṣa*), perché si dischiudesse in essa ciò che Egli volle delle figure e delle forme, e questa [forma] fu la prima cosa esistenziale (*mawḡūd*) nel Mondo. Hanno menzionato ciò 'Alī ibn Abī Ṭālib, Allah sia soddisfatto di lui, e Sahl ibn 'Abdallah [at-Tustarī], Allah abbia Misericordia di lui [...] Allah, Gloria a Lui, Si manifestò allora per mezzo della Sua Luce a quella Materia, che la Gente della speculazione chiama Hyle universale (*al-hayūlā al-kullī*); tutto il Mondo vi si trovava in potenza e preparazione (*salāḥiyya*). Ogni cosa nella Materia ricevette dalla Sua Luce in conformità alla sua predisposizione e potenzialità [...] In questa Materia non c'è cosa più atta a ricevere la Luce che la Realtà Muḥammadiana, che è stata chiamata l'Intelletto [primo]” [cap. 6 (I 119.23)]; “Allah, sia Egli esaltato, creò [...] una sostanza che chiamò “*al-habā'*” (polvere dispersa) e questa denominazione l'abbiamo tratta dalle parole di 'Alī ibn Abū Ṭālib, Allah sia soddisfatto di lui. Quanto a “*al-habā'*”, essa è menzionata nella lingua araba: Egli, sia esaltato, ha detto: “... e divenne polvere dispersa!” (Cor.LVI-6); così, quando 'Alī ibn Abū Ṭālib la vide, cioè vide questa sostanza (*ḡawhara*) diffusa in tutte le forme naturali, e vide che nessuna forma ne era priva, poiché non c'era forma se non in questa sostanza, la chiamò “*al-habā'*”. Essa è insieme ad ogni forma con la sua realtà essenziale: essa è indivisibile e senza parti e non è passibile di diminuzione, anzi essa è come il biancore esistente in ogni cosa bianca per la sua essenza e la sua realtà essenziale. Non si dice: in questa cosa bianca manca una certa quantità di bianchezza; e questo è analogo alla condizione di questa sostanza.” [cap. 7 (I 121.35)]; “La Natura (*tabī'ā*) e la Materia prima sono come fratello e sorella, avendo lo stesso padre e la stessa madre, ed Allah maritò la Materia alla Natura e da essi nacque la forma del Corpo universale, che fu il primo corpo ad essere manifestato. La Natura è il padre e ad essa compete l'influenza, mentre la Materia è la madre ed in essa si manifesta l'influenza” [cap. 11 (I 140.14)]; “Il fondamento della *ḥalwa* cosmica è il Vuoto (*ḥalā'*) [altrove (II 433.28) definito come estensione congetturale senza corpi] che venne riempito dal Mondo. La prima cosa che venne a riempire questo Vuoto fu la Materia (*habā'*), sostanza oscura (*ḡawhar muzlam*) che occupò il Vuoto. Allah Si manifestò a questa Materia per mezzo del Suo Nome “la Luce” e la Materia ne prese la tinta (*insabaga*), di modo che il dominio dell'oscurità, che è la non-esistenza, cessò; questa Materia venne allora qualificata dall'esistenza e divenne manifesta a se stessa per mezzo di questa Luce da cui prese la tinta” [cap. 78 (II 150.24)]; “La Materia è ciò in cui si manifestano le forme dei corpi [...] Sappi che questa sostanza (*ḡawhar*), come la Natura, non ha un'entità (*'ayn*) nell'esistenza, ma è la forme che la manifesta: quindi essa è concepibile ma non è esistente [...] Questo nome ci è stato tramandato da 'Alī ibn Abū Ṭālib, Allah sia soddisfatto di lui; quanto a noi la chiamiamo la Fenice, poiché se ne sente parlare ed è concepibile ma non ha un'esistenza in entità: in realtà non è conosciuta se non tramite similitudini” [cap. 198 (II 431.33)]; “Il corpo (*ḡism*) che è passibile della forma è una materia (*habā'*),

inferiore nella somiglianza viene la luce, che è una forma nella Materia prima così come questa è una forma nella Realtà delle realtà. Dopo la luce viene per grado di somiglianza l'aria, poi l'acqua, e dopo di essa i minerali, poi il legno ed i suoi simili, fino ad arrivare ad una cosa che non ammette se non un'unica forma, se la trovi. Comprendi questo fino a che non verrà il suo capitolo in questo libro, se Allah vuole ⁽³¹¹⁾.

Questa Realtà vagante, che comprende le realtà vaganti, è il genere più universale che l'*alif* e la *lām* sono in grado di portare su loro stesse.

Analogamente per la loro indicazione di previa conoscenza (*‘ahd*) esse attualizzano le loro realtà essenziali sapendo ciò in cui ha luogo la previa conoscenza tra i due esseri esistenti. E su qualsiasi dei due esseri esistenti esse subentrano per una realtà (*amr*) che è tra essi, dal lato di ciascuno dei due nei confronti di una terza realtà, l'*alif* e la *lām* indicano la previa conoscenza di quella terza realtà che essi conoscono e sono secondo le loro realtà essenziali: l'*alif* per la presa di conoscenza e la *lām* per colui che la apprende ⁽³¹²⁾.

E così è per la loro determinazione (*ta‘rīf*) e la loro specificazione (*taḥṣīṣ*). Invero l'*alif* e la *lām* specificano una cosa, rispetto al suo genere, in modo determinato, solo per far ottenere la scienza di essa a colui a cui chi riferisce (*muḥbir*) vuole farla conoscere. Ed in qualsiasi situazione si trovino colui che specifica, ciò che è specificato e la cosa per la quale si manifestano queste due realtà essenziali, esse [l'*alif* e la *lām*] si mutano (*inqalabatā*) nella forma delle loro realtà essenziali. Questa è la condivisione (*iṣtirāk*) relativa all'essenza. Se la condivisione riguarda l'attributo e vogliamo distinguere la più grande di esse due per colui a cui è rivolto il discorso, esse [l'*alif* e la *lām*] servono in quella circostanza alla magnificazione nell'attribuzione (*wasf*) a cui esse subentrano.

poiché essa riceve le forme per se stessa. Ogni forma appare in essa, ma essa è priva di una particolare forma e non è la forma stessa. Gli elementi (*arkān*) sono la materia per le cose generate: questo è il caso della materia fisica [o naturale]. Il ferro ed i suoi simili sono la materia per ogni cosa prodotta da essi come coltelli, spade, lance, scuri, chiavi, ecc. Ognuno di essi è una forma o una figura: cose di questo genere sono chiamate materia artificiale (*ṣanā‘ī*)” [cap. 198 (II 433.10)]; “[...] da quello deriva l'insieme delle forme che si manifestano nella Materia (*habā‘ī*): la Materia è per esse come la moglie e le forme sono per essa come il marito (*ba‘ī*), e da esse [due] non sono esistenziate se non le loro entità. Questo fa parte dei segreti più strabilianti: il figlio è lui stesso il padre e la madre di coloro di cui è figlio; ed il padre e la madre sono figli di colui di cui sono i genitori. È a ciò che ha alluso al-Ḥallāḡ, che Allah abbia misericordia di lui, quando disse: “Mia madre ha generato mio padre”” [cap. 292 (II 656.16)].

311 Ibn ‘Arabī riprende questo argomento nel cap. 56 [I 285.11] e nel cap. 198 [II 459.16].

312 Quest'ultima frase può anche essere tradotta: “l'*alif* per l'imposizione del vincolo e la *lām* per colui a cui viene imposto”.

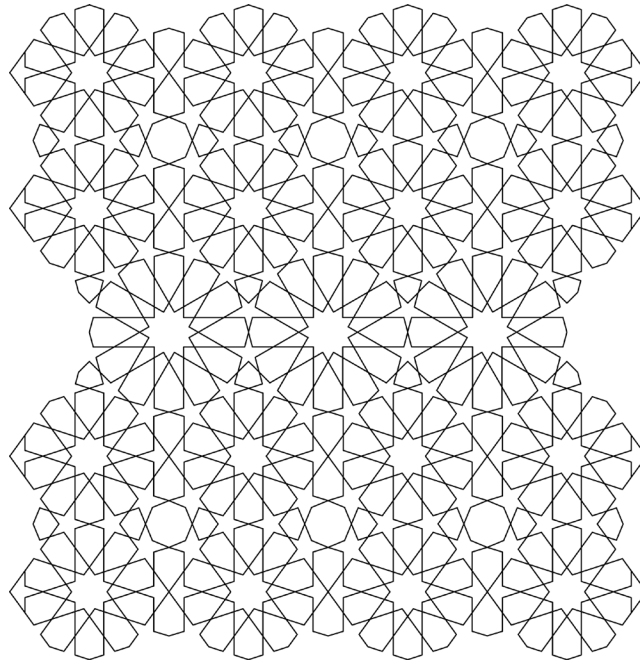
⋮

L'*alif* e la *lām* ammettono realmente ogni forma, in quanto esse sono due realtà esistenti che riuniscono tutte le realtà essenziali, e qualsiasi cosa emerga esse fanno emergere per essa la realtà essenziale che è presso di loro da parte sua, e quindi esse si pongono di fronte alla cosa per mezzo di questa realtà essenziale. Quindi la loro indicazione (*dalāla*) riguardo alla cosa deriva dalla loro stessa essenza, non che esse acquisiscano l'indicazione della cosa a cui esse si aggiungono. Esempi di ciò sono [le frasi]: “Il dinaro ed il dirham fanno perire gli uomini”, “Ho visto ieri l'uomo”, “Ho amato gli uomini ad esclusione delle donne”, “Ho preferito le grasse (*hawītu al-simān*)”⁽³¹³⁾.

Questa misura è sufficiente e già il capitolo è lungo. Termina la 6^a parte. Sia lode ad Allah!

* * * * *

313 Nella prima frase l'articolo indica il genere, cioè attribuisce al nome che lo segue un senso generale; nella seconda frase l'articolo indica una previa conoscenza dell'uomo di cui si parla e sostituisce, insieme al nome, un pronome; nella terza frase si tratta di un articolo determinativo o di specificazione; nella quarta frase, che è una delle frasi mnemoniche che contengono le dieci lettere che possono essere aggiunte alle radicali, svolge un ruolo di magnificazione (*taẓīm*), come nell'espressione *al-madīna*, per indicare la città per antonomasia, cioè Medina.



Parte VII

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Chiarificazione di alcune delle connessioni (*asbāb*), cioè spiegazione dei termini che ho menzionato riguardo alle lettere, quali: elementi (*basā'it*), gradi, santificazione (*taqdīs*), singolarità (*ifrād*), composizione (*tarkīb*), familiarità (*uns*), non familiarità (*wahṣa*), ecc.

[78.16] Sappi innanzitutto che queste lettere, a differenza degli altri Mondi, sono simili al mondo umano soggetto all'osservanza delle regole (*mukallaḥ*) e sono associate ad esso nel Discorso [che viene loro indirizzato] ma non nell'essere soggette all'osservanza delle regole, in quanto sono ricettive a tutte le realtà essenziali, come l'Uomo, mentre il resto del Mondo non è in questa condizione. Per questo tra di esse, come tra di noi, vi è il Polo (*qutb*), che è l'*alif* ⁽³¹⁴⁾.

Nel nostro dominio la stazione spirituale del Polo è la Vita che sussiste per se stessa (*al-ḥayā al-*

314 Nel cap. XV dei *Symboles de la Science sacrée*, a pag. 115, René Guénon afferma: “la lettre *alif* est tout spécialement considérée comme «polaire» (*qutbāniyah*); son nom et le mot *Qutb* sont numériquement équivalents: *alif* = 1 + 30 + 80 = 111; *Qutb* = 100 + 9 + 2 = 111. Ce nombre 111 représente l'unité exprimée dans les trois mondes, ce qui convient parfaitement pour caractériser la fonction même du Pôle”.

qayyūmiyya) ⁽³¹⁵⁾ e questa è la sua stazione propria ⁽³¹⁶⁾; egli [il Polo], per mezzo della sua *himma*, si propaga in tutto il Mondo. Analogamente l'*alif* si propaga da ogni lato sotto l'aspetto della sua spiritualità, che percepiamo noi ma non gli altri, e sotto l'aspetto del soffio (*nafas*) la sua propagazione (*sarayān*) si estende dal punto di emissione più lontano [al fondo della gola], che è il punto di origine del soffio, fino all'ultimo spiraglio (*manfas*) e si prolunga nell'aria esterna anche quando tu [ormai] taci, il che si chiama eco (*sadā*) ⁽³¹⁷⁾. È questa la auto-sussistenza

315 Il Nome divino *al-Qayyūm* è riportato tre volte nel Corano [II-255, III-2, XX-111] sempre preceduto dal nome *al-Hayy*, che invece compare isolato solo due volte [XXV-58, XL-65]. Nella sezione LXXVI del cap. 558 [IV 291.9] Ibn 'Arabī spiega che ciò è dovuto al fatto che la *qayyūmiyya* è una delle caratteristiche intrinseche (*lawāzīm*) del Vivente o del Vivificatore (*hayy*). Il Nome *al-Qayyūm* comporta tra i suoi significati "l'Immutabile", "il Mantenitore", "il Permanente", "Colui che sussiste per Se stesso". Ibn 'Arabī sembra prediligere quest'ultimo, poiché nel suo *Kitāb kaṣf al-ma'nā 'an sirr asmā'i-llahī al-ḥusnā*, edito da Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996, egli precisa: "Il *Qayyūm*, secondo la realtà essenziale è Colui che sussiste (*yaqūmu*) per Se stesso e per mezzo di Cui sussiste tutto ciò che è altro che Lui, sotto l'aspetto della dipendenza nei Suoi confronti riguardo alla Sua Essenza ed agli Attributi intrinseci di essa". A proposito di "Colui che sussiste per Se stesso", René Guénon scriveva: "Cet aspect de l'Être est désigné par la tradition hindoue comme *Swayambhū*, «Celui qui subsiste par Soi-même»; dans la théologie chrétienne, c'est le Verbe Eternel envisagé comme le «lieu des possibles»; le symbole extrême-oriental du Dragon s'y réfère également» [*L'homme et son devenir selon le Védānta*, Éditions Traditionnelles, Parigi, 1974, pag. 133]; «l'*Adi-Manu* ou premier *Manu* de notre *Kalpa* (*Vaivasvata* étant le septième) est appelé *Swāyambhuwa*, c'est-à-dire issu de *Swayambhū*, «Celui qui subsiste par soi-même», ou le Logos éternel; or le Logos, ou celui qui le représente directement, peut véritablement être désigné comme le premier des *Gurus* ou «Maîtres spirituels» [*Le Roi du Monde*, Gallimard, Parigi, 1958, pag. 33]; «Le point est à la fois principe et germe des étendues; l'unité est à la fois principe et germe des nombres; de même, le Verbe divin, suivant qu'on l'envisage comme subsistant éternellement en soi-même ou comme se faisant le «Centre du Monde» [Dans la tradition hindoue, le premier de ces deux aspects du Verbe est *Swayambhū*, et le second est *Hiranyagarbha*], est à la fois principe et germe de tous les êtres» [*Symboles de la Science sacrée*, pag. 420].

316 L'attribuzione al Polo della stazione spirituale della Vita richiama quanto scrisse René Guénon nel cap. XLVII di *Aperçus sur l'initiation*, Éditions Traditionnelles, Parigi, 1977: "Si maintenant nous passons à la considération plus particulière de notre monde, c'est-à-dire du degré d'existence auquel appartient l'état humain (envisagé ici intégralement, et non pas restreint à sa seule modalité corporelle), nous devons y trouver, comme «centre», un principe correspondant à ce «Cœur universel», et qui n'en soit en quelque sorte que la spécification par rapport à l'état dont il s'agit. C'est ce principe que la doctrine hindoue désigne comme *Hiranyagarbha*: il est un aspect de *Brahmā*, c'est-à-dire du Verbe producteur de la manifestation, et, en même temps, il est aussi «Lumière», comme l'indique la désignation de *Taijasa* donnée à l'état subtil qui constitue son propre «monde», et dont il contient essentiellement en lui-même toutes les possibilités. C'est ici que nous trouvons le troisième des termes que nous avons mentionnés tout d'abord: cette Lumière cosmique, pour les êtres manifestés dans ce domaine, et en conformité avec leurs conditions particulières d'existence, apparaît comme «Vie»; *Et Vita erat Lux hominum*, dit, exactement dans ce sens, l'Évangile de saint Jean".

317 A questo proposito rimando alla nota 155, all'inizio della Parte VI.

(*qayyūmiyya*) dell'*alif*, non il fatto che essa sia eretta immobile (*wāqif*) [come un asse]. Quanto alla sua forma scritta (*raqm*), tutte le lettere si decompongono in essa e si compongono a partire da essa, mentre l'*alif* non si decompone nelle lettere ⁽³¹⁸⁾, come [invece] si decompone nella sua spiritualità, che è virtualmente (*taqdīr^{an}*) il punto (*nuqta*), anche se l'uno non si può decomporre. Ti abbiamo così fatto conoscere per quale motivo l'*alif* è il Polo: analogamente applicati in ciò che ti menzionerò dopo questo, se vuoi conoscere la sua realtà essenziale.

I due Imām [tra le lettere] sono la *wāw* e la *yā'* deboli, che sono le due lettere del prolungamento [vocalico] e della dolcezza (*līn*), non le due lettere sane [cioè le consonanti]. I Pilastrini (*awtād*) [tra le lettere] sono quattro: l'*alif*, la *wāw*, la *yā'* e la *nūn*, che sono i segni della sintassi desinenziale (*iṣrāb*) ⁽³¹⁹⁾.

I Sostituti (*abdāl*) [tra le lettere] sono sette: l'*alif*, la *wāw*, la *yā'*, la *nūn*, la *tā'* del pronome, la *kāf* del pronome e la *hā'* del pronome. L'*alif* è quella [di prolungamento] in “*raḡulān*” [due uomini, cioè l'*alif* della desinenza del duale]; la *wāw* è la *wāw* di “*amrūn*” [cioè la *wāw* del plurale maschile sano al nominativo]; la *yā'* è la *yā'* di “*amrīn*” [cioè la *yā'* del plurale maschile sano all'accusativo o al caso obliquo], e la *nūn* è la *nūn* di “*yaf'alūn*” [cioè la *nūn* finale della coniugazione del verbo al plurale].

Il segreto della relazione (*nisba*) tra noi e le lettere nel rango dei Sostituti, come abbiamo spiegato riguardo al Polo, è che la *tā'*, quando si assenta (*gāba*) da “mi alzai (*qumtu*)” lascia il suo sostituto e colui che parla dice: “Zayd si è alzato (*qāma*)” ⁽³²⁰⁾. Quindi la *tā'* del pronome sostituisce per se stessa le lettere che costituiscono il nome di questa persona che viene indicata, e anche se il nome fosse composto da 1000 lettere il pronome prende il posto di quelle lettere, per la forza delle lettere dei pronomi, la loro capacità (*tamakkun*) e l'estensione della loro sfera. Se tu chiamassi un uomo “O dimora di Mayya presso il luogo elevato; e il lato della montagna [era deserto] (*yā dār mayya bi-l-ʿulyā' fa s-sanad*)” ⁽³²¹⁾, la *tā'* o la *kāf* o la *hā'* [del pronome] prenderebbero il posto di tutte queste lettere nell'indicazione e lascerebbero come luogotenente il sostituto di esse, oppure verrebbero in sostituzione di esse, come preferisci. Questo è possibile per loro in quanto le lettere dei pronomi hanno scienza di ciò, mentre non lo sa colui di cui esse sono sostituto o chi è il sostituto di esse. Per questo esse e le loro sorelle

318 Ne *L'homme et son devenir selon le Védānta*, pag. 131, René Guénon scriveva: «le son primordial A, celui qui est émis par les organes de la parole dans leur position naturelle, étant comme immanent dans tous les autres, qui en sont des modifications diverses et qui s'unifient en lui».

319 Si tratta delle quattro lettere utilizzate per formare i plurali sani ed il duale dei nomi, tramite le desinenze *ūn*, *īn*, *ān* e *ayn*, ed anche i plurali fratti.

320 Cioè quando Zayd dice “*qumtu* (mi alzai)” la *tā'* che indica la prima persona sostituisce il nome Zayd.

321 Si tratta del primo emistichio di una celebre poesia di epoca preislamica di aḏ-Ḍubayānī, in cui il poeta racconta di essere andato presso la casa della sua amata [*Mayya*] e di averla trovata vuota.

sono degne della stazione dei Sostituti. Chi comprende da dove è saputo ciò? Chi è attento allo svelamento. Ricercalo dunque per mezzo del ritiro spirituale, dello *dīkr* e della *himma*.

Non pensare che queste lettere si ripetano nelle stazioni (*maqāmāt*)⁽³²²⁾, come se fossero una cosa sola dotata di [molteplici] aspetti. Invero esse sono come le persone umane: quindi Zayd ibn 'Alī non è identico a suo fratello Zayd ibn 'Alī secondo, malgrado entrambi condividano la condizione di figlio e di uomo ed il loro genitore è unico⁽³²³⁾. Noi sappiamo in modo incontrovertibile che il primo fratello non è [79] identico al secondo fratello, e come la vista e la scienza discriminano tra di loro, così, presso la Gente dello svelamento, la scienza discrimina tra di loro nelle lettere [dei loro nomi], dal lato dello svelamento. Coloro che si trovano ad un grado inferiore a questo discriminano tra di loro per via della stazione, che è un sostituto delle sue lettere, mentre colui che è dotato dello svelamento ha in più, rispetto a chi sa per via della stazione, un'altra cosa che non conosce il citato possessore della scienza della stazione. Ad esempio, quando ripeti "hai detto (*qulta*)" in sostituzione del nome proprio e dici alla persona stessa: "Hai detto così ed hai detto così!", per il possessore dello svelamento la *tā'* [che si trova alla fine] del primo "*qulta*" è diversa dalla *tā'* del secondo "*qulta*", poiché l'entità di colui a cui ti rivolgi si rinnova ad ogni soffio: "ma essi sono confusi da una nuova creazione" (Cor. L-15), e questa è l'occupazione (*ṣā'n*) del Vero con il Mondo, malgrado l'unità della sostanza (*ḡawhar*). Analogamente, il movimento (*ḥaraka*) spirituale⁽³²⁴⁾ da cui il Vero, sia Egli esaltato, dà l'esistenza alla prima *tā'* è diverso dal movimento da cui dà l'esistenza all'altra *tā'*, ad ogni costo, e quindi i loro significati sono necessariamente diversi.

Colui che possiede la scienza della stazione comprende la differenza della scienza dei significati, ma non comprende la differenza della *tā'* o di qualsiasi lettera, sia essa o no un pronome, poiché egli conosce solo scrittura e pronuncia. La stessa cosa è affermata dagli gli Aṣ'ariti riguardo agli accidenti [cioè che l'accidente non permane per due istanti lo stesso]; gli uomini sono tutti d'accordo su quello per ciò che concerne specificamente il movimento, ma non vi arrivano riguardo a qualcosa che non sia in moto⁽³²⁵⁾. Per questo rifiutano ciò e non lo affermano, ed attribuiscono a colui che afferma quello l'allucinazione (*hawās*) ed il rifiuto di ciò che forniscono i sensi. Essi sono velati dal percepire la debolezza del loro intendimento, la corruzione della sede della loro osservazione e la loro limitazione nel destreggiarsi con i

322 Nel caso delle lettere la stazione potrebbe corrispondere alla loro posizione nell'insieme delle lettere di una frase o di una parola: ad esempio la *tā'* finale di *qulta* indica la seconda persona in un'azione passata, mentre la *tā'* iniziale di *taqūlu* indica la seconda persona in un'azione presente.

323 Cioè l'*alif* che corrisponde al Polo non è identica all'*alif* che fa parte dei Pilastri o dei Sostituti, e così per le altre lettere che apparentemente si ripetono in diverse stazioni o nomi.

324 Si tratta del Soffio (*nafās*) divino o del Misericordioso. Il termine *ḥaraka* significa anche vocale.

325 La pietra immobile, ad esempio, non sembra soggetta a mutamento, ma in realtà non permane per due istanti la stessa.

significati. Se essi ottenessero la prima [scienza] per mezzo di uno svelamento reale, dalla sua miniera di origine, quella realtà essenziale si applicherebbe a tutti gli accidenti come regime generale, senza che un accidente sia specificato ad esclusione di un altro, ed anche se i generi degli accidenti sono diversi è indispensabile una realtà essenziale che sintetizza ed una realtà essenziale che distingue. Così sta la questione che abbiamo menzionato, riguardo a chi afferma ciò che abbiamo sostenuto in merito ad esse [lettere] ed a chi lo nega.

Per coloro che hanno realizzato, ciò che conta non sono le forme percepibili nella pronuncia e nella scrittura, bensì i significati (*ma ānī*) che questa scrittura o questa espressione verbale contengono: la realtà essenziale dell'espressione e di ciò che è scritto (*maqūm*) è identica ad essi [significati].

Invero chi osserva le forme è [un essere] spirituale e non è possibile che esca dal suo genere. Tu non ti meravigli di vedere che il morto non cerca il pane, per l'assenza in lui del segreto (*sirr*) spirituale, mentre lo cerca chi è vivo, per l'esistenza dello spirito in lui, sicché tu dici: noi vediamo che egli cerca qualcosa che non è del suo stesso genere [essendo il pane apparentemente morto]!

Sappi che nel pane, nell'acqua, in tutti i cibi e le bevande, negli abiti e nelle dimore vi sono spiriti sottili strani [o: estranei (*garība*)] che sono il segreto della loro vita, della loro scienza e della loro glorificazione del suo Signore, e dell'altezza del loro rango nella Presenza della contemplazione del loro Creatore. Quegli spiriti sono un pegno (*amāna*) presso queste forme sensibili, che [a loro volta] lo rendono a questo spirito depresso nella figura (*šabaḥ*) [umana]. Non vedi come alcuni di essi [spiriti sottili] fanno arrivare a lui [lo spirito depresso nella figura umana] il loro pegno, che è il segreto della vita? ⁽³²⁶⁾ E quando uno di essi gli rende il suo pegno, esso esce per la via da cui era entrato in lui, nel qual caso si chiama espettorato e vomito, oppure per un'altra via, nel qual caso si chiama escremento e urina. Non gli conferisce il primo nome se non il segreto che esso arreca allo spirito e continuano a cercarlo a causa di esso, con un altro nome, il droghiere e coloro che gestiscono le cause seconde delle trasmutazioni. Così mutano [alcuni degli spiriti sottili strani] nelle fasi (*aṭwār*) dell'esistenza e quindi si spogliano e si vestono, e circolano con la rotazione (*dawra*) della sfera (*ukra*) ⁽³²⁷⁾ come la ruota (*dawlāb*) ⁽³²⁸⁾, fino a quando Allah, il Sapiente, il Saggio, vuole.

326 Cfr. *Chhândogya Upanishad*, VI Prapāthaka, V khandā, shrutis 1 à 3, in cui è affermato che la parte più sottile del cibo diviene mente e la parte più sottile dell'acqua diviene forza vitale.

327 Questo termine può anche significare globo o palla. Esso ricorre altre quattro volte nelle *Futūḥāt*: capitoli 11 [I 140.22], 15 [I 156.17], 206 [II 486.26], e 353 [III 241.6].

328 *Dawlāb* è anche il nome arabo della noria, cioè di una ruota a mulino che serve a raccogliere acqua, da un fiume o un canale, per irrigare i campi. Su questa ruota sono agganciate delle coppe che alternativamente si riempiono e si svuotano di acqua. Il termine ricorre anche nel cap. 69 [I 396.14]

⋮

Quindi lo spirito è scusato per il suo desiderio ardente (*ta ʿaššuq*) per queste realtà sensibili, poiché egli vede in esse ciò che cerca, ed esse sono la dimora di ciò che ama:

Passo presso le case, le case di Salmā ⁽³²⁹⁾,
e bacio questo muro e quest'altro muro.
Non è l'amore per le case che trasporta il mio cuore,
ma l'amore per chi abita nelle case! ⁽³³⁰⁾

Ed Abū Ishāq az-Ziwālī, Allah abbia Misericordia di lui, ha detto:

O casa, invero una gazzella [che sta] da te mi ha reso schiavo d'amore.
Quanto è eccellente ciò che tu contieni, o casa!
Se mi fossi lamentato con lei dell'amore per il suo abitante,
allora avrei visto l'edificio della casa crollare.

Comprendete dunque, che Allah faccia comprendere a noi ed a voi, i segreti delle Sue Parole, e che faccia conoscere a noi ed a voi le cose nascoste dei Misteri delle Sue Saggezze.

Quanto a ciò che abbiamo menzionato dopo ogni lettera, desidero spiegarvelo di modo che conosciate di esso ciò che non vi ha fatto fuggire da ciò che non sapete.

Il più basso grado della Via è l'assenso (*taslīm*) riguardo a ciò che non sai, ed il più elevato è la certezza (*qatʿ*) nell'affermare la veridicità, e ciò che sta fuori da queste due stazioni è una privazione, mentre colui che è caratterizzato da queste due stazioni è felice. Abū Yazīd al-Biṣṭāmī disse ad Abū Mūsā: “O Abū Mūsā, se incontri uno che ha fede nel discorso della Gente di questa Via, chiedigli di pregare per te poiché la sua preghiera è esaudita!” ⁽³³¹⁾. E Ruwaym ha detto: “Chi si siede con i Ṣūfī e li contraddice in qualcosa che essi hanno realizzato, Allah toglie la luce della fede dal suo cuore!” ⁽³³²⁾.

Di ciò fa parte la nostra affermazione che la lettera tale, per il suo nome come l'ho citato, fa parte del Mondo del Mistero (*gayb*). Sappi che il Mondo, secondo una delle sue suddivisioni, è di due classi in base ad una certa realtà essenziale, nota a noi. Una classe si chiama Mondo

.....
 e 198 [II 453.21].

329 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 si trovava il nome Laylā.

330 La stessa poesia si trova nel cap. 125 del *Kitāb al-lumaʿ* di Abū Naṣr as-Sarrāġ, Ṣūfī originario di at-Ṭūs, morto nell'anno 378 dall'Egira.

331 Lo stesso detto è riportato nel cap. 289 [II 646.14].

332 Lo stesso detto, senza menzione dell'autore, è riportato nel cap. 181 [II 366.8], dedicato alla venerazione dei Maestri spirituali, e nel cap. 539 [IV 183.26].



del Mistero ed esso è tutto ciò che è nascosto ai sensi e non accade abitualmente che sia percepito dai sensi.

Tra le lettere fanno parte di esso la *sīn* ⁽³³³⁾, la *ṣād*, la *kāf*, la *hā'*, la *tā'*, la *fā'*, la *ṣīn*, la *hā'*, la *tā'*, e la *hā'*. Queste sono le lettere della misericordia, delle gentilezze (*altāf*), **[80]** della compassione (*ra'fa*), della pietà (*hanān*), della presenza sacra (*sakīna*), della gravità (*waqār*), della discesa e dell'umiltà (*tawāḍu'*). Riguardo ad esse vi è questo versetto: “I servitori del Misericordioso sono coloro che camminano sulla Terra con umiltà e quando gli ignoranti si rivolgono a loro rispondono: Pace” (Cor. XXV-63) e riguardo ad essi è disceso, anche in base al sottile legame muḥammadiano che si estende a loro da lui, in quanto ha realizzato le sintesi delle Parole, con cui [legame] è venuto a loro il loro Inviato, ed Egli, sia esaltato, ha detto: “e che reprimono l'ira e perdonano gli uomini [che li offendono]” (Cor. III-134), e “i loro cuori sono trepidanti” (Cor. XXIII-61) e “che nelle loro *ṣalāt* si umiliano” (Cor. XXIII-2) e “che abbassano la voce per il Misericordioso” (Cor. XX-108). Questo gruppo di lettere è anche quello di cui diciamo che esse fanno parte del Mondo della Gentilezza, per ciò che abbiamo menzionato. Questo fa parte dell'insieme dei significati che abbiamo applicato dicendo che [tale lettera] fa parte del Mondo del Mistero e della Gentilezza.

L'altra classe [di lettere] si chiama Mondo della testimonianza (*ṣahāda*) [o del visibile] e della costrizione (*qahr*) ed esso è ogni Mondo dei Mondi delle lettere che abitualmente accade che sia percepibile dai nostri sensi, ed essi sono le restanti lettere. Riguardo ad esse vi è il Suo detto, sia Egli esaltato: “Proclama ciò che ti è stato ordinato” (Cor. XV-94) ed il Suo detto: “Sii duro con loro” (Cor. IX-74) ed il Suo detto: “Prendili d'assalto con i tuoi cavalieri ed i tuoi fanti” (Cor. XVII-64). Ciò fa parte del Mondo del Regno, dell'autorità, della costrizione, della durezza (*ṣidda*), della guerra, dello scontro (*muṣādama*) e della lotta. Dalla spiritualità di queste lettere derivano, a chi riceve la rivelazione, l'oppressione (*gatt*), il senso di soffocamento (*gatt*)

333 Nell'edizione curata da Osman Yahya si legge inspiegabilmente *gayn*.

(³³⁴), il tintinnio della campana (*ṣalsālat al-ḡarās*) (³³⁵) e il sudore della fronte (³³⁶). Di esse fanno parte [i versetti]: “O tu che sei avvolto nel mantello” (Cor. LXXIII-1), “O tu che sei avvolto in una coperta” (Cor. LXXIV-1), come alle lettere del Mondo del Mistero [appartengono i versetti]: “È disceso con esso lo Spirito fedele sul tuo cuore” (Cor. XXVI-193), “Non affrettare la tua lingua a recitarlo” (Cor. LXXV-169, “Non affrettarti nella recitazione [del Corano] prima che sia completata per te la sua rivelazione e di: Signore accrescimi in scienza” (Cor. XX-14).

Quanto al fatto di parlare del *Mulk*, del *Ġabarūt* o del *Malakūt*, ne abbiamo fatto già menzione all’inizio di questo capitolo, nella sezione dedicata ai gradi delle lettere.

Per ciò che concerne la nostra affermazione che il luogo di emissione [o articolazione] di una certa lettera è così e così, ciò è noto a coloro che recitano [il Corano] (*qurrāʾ*), ma per noi il suo interesse sta nel fatto che tu conosca le sue sfere. In effetti la sfera che Allah ha stabilito come causa occasionale (*sabab*) dell’esistenza di una certa lettera non è la sfera da cui è esistenziale una lettera diversa da essa (³³⁷). Anche se la sfera è unica la [sua] rotazione (*dawra*) non è unica, in considerazione della determinazione concettuale (*taqdīr*) che hai assegnato tu in una cosa la cui realtà essenziale comporta quella assegnazione (*farḍ*) (³³⁸). Vi è quindi nella sfera

334 Questi due termini ricorrono in un *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, I-3, LXV *ad Sūra* 96-1, XCI-1, Muslim, I-252, e da Ibn Ḥanbal. Nel cap. 110 [II 193.34] Ibn ‘Arabī precisa: “Il timore (*ḥaṣya*) comporta la sottomissione (*ḥuṣūʿ*) e questa a sua volta comporta lo spezzarsi (*taṣadduʿ*), che è la reazione passiva della natura alla sottomissione. Lo spezzarsi è un fracassamento ed una rottura nelle membra e lo sbriciolamento che si sente in esse. Tutto ciò è l’effetto della natura che riceve l’effetto di ciò che arriva della teofania, ed è ciò che nella Legge viene indicato come l’oppressione, il senso di soffocamento nella discesa della rivelazione su di lui, come il tintinnio della campana, che è ciò che vi era di più duro per lui. Invero la sua discesa è dura per questa struttura umana, soprattutto se si tratta della discesa del Corano”. Altri accenni a questi due termini si trovano nel cap. 73, questione XII [II 49.9] e nel cap. 558 [IV 310.9].

335 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, I-2, LIX-6, Muslim, XLIII-87, at-Tirmidī, an-Nasāʿī, Ibn Māḡah, e da Ibn Ḥanbal.

336 La forte traspirazione che si accompagna alla rivelazione è riportata negli *ḥadīṭ* citati nelle note precedenti.

337 Anche se qui non viene accennato si può ricordare che nel cap. 198 [II 397] Ibn ‘Arabī identifica 28 Nomi divini che sono rispettivamente indirizzati all’esistenzializzazione delle 28 lettere dell’alfabeto, escludendo l’*alif* che non è una lettera, e delle 28 mansioni lunari che ad esse corrispondono.

338 Il termine *farḍ* deriva dal verbo *farada*, che significa originariamente fare delle tacche o delle incisioni [nel legno], cioè suddividere artificialmente mediante dei segni ciò che in se stesso è indiviso. Oltre a questo significato di “segnare”, il verbo *farada* ha anche quello di “assegnare” qualcosa a qualcuno, di “rendere obbligatorio” una certa azione e di “assegnare” un tempo particolare per compiere una certa azione.

una realtà (*amr*) che è distinta per te dalla sfera stessa e che tu stabilisci come segno indicatore della sede della “tacca” e che tieni in osservazione; quando il segno indicatore ritorna al grado della prima “tacca” è finita la rotazione [o il ciclo] e ne comincia un’altra⁽³³⁹⁾. Egli, su di lui la Pace, ha detto: “Il tempo è ritornato all’aspetto che aveva il giorno in cui Allah lo ha creato”⁽³⁴⁰⁾; la spiegazione di questo *ḥadīṭ* verrà fornita nel capitolo 11 di questo libro.

Quanto al nostro detto che il suo valore numerico è così e così o così piuttosto che cosà, si tratta di ciò che alcuni uomini chiamano il grande computo (*ḡazm*) e il piccolo computo, e che talvolta chiamano “*al-ḡummaḥ*” invece di “*al-ḡazm*”. Esso comporta un segreto stupefacente che riguarda le sfere dei pianeti⁽³⁴¹⁾ e le sfere dei segni zodiacali (*burūḡ*)⁽³⁴²⁾, i cui nomi

339 Nel cap. 69 [I 387.31] Ibn ‘Arabī precisa: “Diciamo dunque che il “momento” (*waqt*) sta ad indicare la determinazione concettuale (*taqdīr*) [del tempo] in una realtà (*amr*) che [in se stessa] non ammette l’esistenza individuale di ciò che è così determinato: il momento non è che una porzione definita (*fard*) [del tempo]. Allo stesso modo noi determiniamo concettualmente e supponiamo [l’esistenza] nella forma sferica di un inizio, un mezzo ed una fine, mentre essa in se stessa e nella sua essenza non ammette di fatto né l’inizio, né il mezzo, né la fine. Siamo noi che distinguiamo in essa queste porzioni in base alla nostra supposizione ed alla nostra determinazione concettuale. [...] Quando Allah creò la Sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*) ed essa si mise a girare, non venne determinato il giorno (*yawm*), e non apparve in quella Sfera alcuna determinazione (*‘ayn*). Essa era simile all’acqua del boccale quando non è ancora nel boccale, ma nel fiume [cioè la sua esistenza “separata” come acqua del boccale è solo virtuale e supposta]. Quando Allah la suddivise in dodici porzioni virtuali (*furūd*), e venne stabilito un tempo determinato, chiamò quelle porzioni “segni zodiacali” (*burūḡ*) di quella sfera. Ciò corrisponde al Suo detto: “Ed il Cielo”, [chiamato così] per la sua altezza sopra di noi, “dotato di segni zodiacali” (Cor. LXVII-1) ed essi sono queste porzioni virtuali che determinano il tempo (*muwaqqita*). Una figura (*ṣaḥṣ*) [non umana] si pose, ferma, al centro intorno a cui girava questa Sfera, ed a questa persona venne data una vista per mezzo della quale riconobbe quelle porzioni virtuali (*furūd*) grazie a dei marchi distintivi (*‘alāmāt*) che furono posti per lei in esse. Grazie a questi marchi distintivi, posti come segni di riconoscimento di esse, essa poté distinguere l’una dall’altra queste porzioni e pose il suo occhio su una di esse, cioè sul marchio distintivo che la individuava. Poi la Sfera ruotò insieme a questo marchio, “inciso” (*mafrūd*) [sulla sfera], su cui questo osservatore aveva posto l’occhio, fino a che esso divenne nascosto per lui; ed egli continuò a stare fermo al suo posto, finché quel marchio divenne nuovamente visibile per lui. A quel punto l’osservatore seppe che la Sfera aveva fatto una rotazione completa, relativamente a questo osservatore, non relativamente alla Sfera, e noi chiamammo quel ciclo (*dawra*) “giorno” (*yawm*)”.

340 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-2, LXIV-77, LXV ad Sura IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dā’ūd, XI-67, e da Ibn Ḥanbal.

341 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 seguiva l’elenco: “la Luna, Mercurio (*al-kātib* o *‘uṭārid*), Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno”

342 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 il testo proseguiva: “che è nell’ottava sfera che questi pianeti menzionati percorrono secondo l’ampiezza delle loro sfere in periodi differenti che sono prodotti dalla grande rivoluzione che per noi va dall’Oriente ad Occidente, ed essi sono: l’Ariete, il

sono noti agli uomini. Essi attribuiscono il grande computo alla sfera dei segni zodiacali e sottraggono alla somma dei valori numerici 28, 28 [fino al più piccolo risultato positivo], ed il piccolo computo alle sfere dei pianeti, e la sottrazione al numero totale si fa per 9, 9⁽³⁴³⁾, per mezzo di un metodo che non è la sede questo libro di descrivere e di una scienza che non è il nostro obiettivo.

Il profitto (*fā'ida*) dei valori numerici, nella nostra Via in cui si perfeziona la nostra felicità, consiste nel fatto che il realizzato o l'aspirante, quando prende una di queste lettere, aggiunge il piccolo computo al grande computo, ad esempio [lo] aggiunge alla *qāf*, che ha come valore 100 secondo il grande computo e 1 secondo il piccolo computo, e stabilisce sempre il valore del piccolo computo, che va da 1 a 9, e quindi lo riconduce a se stesso.

Quando [il valore numerico della lettera] è 1, che è l'*alif* secondo entrambi i computi, e le lettere *qāf*, *šīn* e *yā'* secondo il piccolo computo per noi, mentre per altri la *gayn* sostituisce la *šīn*⁽³⁴⁴⁾, egli prende quel 1 per la sua realtà sottile (*latīfa*)⁽³⁴⁵⁾ cercata da lui, secondo qualsiasi computo.

Toro, i Gemelli, il Cancro, il Leone, la Vergine, la Bilancia, lo Scorpione, il Sagittario, il Capricorno, l'Acquario ed i Pesci". Il termine "*burūġ*" è il plurale del sostantivo *burġ*, che deriva dal verbo *baraġa*, essere apparente, elevato. Il significato originario di *burġ* è torre, angolo di una fortezza, fortezza, ed anche forza; tale nome è stato poi applicato ai "segni" zodiacali, che sono come le fortezze o le torri del Cielo. Secondo quanto precisa Ibn 'Arabī [Capitoli 7 (I 122.16), 60 (I 294.17), 198, sez. XIX (II 438.29) e sez. XX (II 440.3) e 371 (III 433.10)] la sfera delle "torri" è una sfera senza stelle e pertanto le "torri" vanno identificate ai segni zodiacali, non alle costellazioni corrispondenti, che si situerebbero invece nel Cielo delle stelle fisse o Cielo delle mansioni (*manāzil*) lunari. A causa del fenomeno della precessione degli equinozi l'originaria corrispondenza tra segni e costellazioni viene gradualmente a mancare: attualmente il Sole si trova nel segno dell'Ariete quando è nella costellazione dei Pesci.

343 Una spiegazione di questo metodo si trova nei *Prolegomeni (muqaddimāt)* di Ibn Ḥaldūn, alle pagg. 241-244 della traduzione citata. 28 è il numero dei valori numerici, dall'1 al 1000, presi in considerazione dal grande computo, che è correlato ai 12 Segni zodiacali, mentre 9 è il numero dei valori numerici, dall'1 al 9, presi in considerazione dal piccolo computo, che a sua volta è correlato alle 7 sfere planetarie.

344 Secondo il computo occidentale il valore numerico 1000 corrisponde alla lettera *šīn*, mentre secondo il computo orientale lo stesso valore è attribuito invece alla lettera *gayn*.

345 Ibn 'Arabī attribuisce all'espressione "*al-latīfa al-insāniyya*" diversi significati, peraltro correlati tra loro: nel cap. 65 [I 317.22] è il significato o l'idea (*ma'nā*), nel cap. 72 [I 671.1] è lo spirito insufficiento (*ar-rūḥ al-manfūḥ*), nel cap. 73 [II 132.19] e nel cap. 215 [II 503.10] è la realtà essenziale (*ḥaqīqa*) dell'uomo, e nel cap. 267 [III 568.9] è l'anima (*nafs*).

Se si tratta [delle lettere che vanno dal] l'*alif* fino alla *tā'*, che sono i numeri semplici ⁽³⁴⁶⁾, esse condividono il loro valore numerico in entrambi i computi: in quanto essa [lettera] appartiene al piccolo computo, riconducila (*rudda-hā*) a te, e in quanto appartiene al grande computo riconducila alle ispirazioni (*wāridāt*) volute per te. Ad esempio, cerca nell'*alif*, che è l'1, la *yā'* del 10, la *qāf* del 100 la *ṣīn* del 1000, o la sua *gayn*, secondo il punto di vista divergente ⁽³⁴⁷⁾; si completano così le categorie dei numeri e si chiude il cerchio ed il ciclo torna al suo inizio. Non ce ne sono che 4: oriente, occidente, equatore e livello inferiore (*hadīd*), quattro quarti. Il 4 è un numero circolare perché riunisce i [numeri] semplici [dall'1 al 9] ⁽³⁴⁸⁾, così come queste decadi [le unità, le decine, le centinaia e le migliaia] riuniscono tutti i numeri composti.

Se [il valore numerico della lettera] è 2, che è la *bā'* secondo i due computi, e la *kāf* e la *rā'* secondo il piccolo computo, tu prendi la *bā'*, da parte tua (*min-ka*), per il tuo stato (*hāl*), e per mezzo di essa stai di fronte al Mondo dell'Invisibile (*gayb*) e del visibile (*ṣahāda*) e ti soffermi sui suoi segreti in quanto è invisibile e visibile, non altro. Si tratta dell'Essenza e degli Attributi nelle realtà divine, della causa (*illa*) e della cosa causata nelle realtà naturali, non in quelle intelligibili [o razionali], e della condizione (*ṣart*) e della cosa condizionata nelle realtà razionali e legali, non in quelle naturali, ma in quelle divine.

Se [il valore numerico della lettera] è 3, che è la *ḡīm* secondo i due computi, e la *lām* e la *sīn* per alcuni, o la *ṣīn* per altri, [solo] secondo il piccolo computo, tu prendi la *ḡīm*, da parte tua, per il tuo mondo, e per mezzo di essa stai di fronte al Mondo del *Mulk* in quanto tale, al Mondo del *Ġabarūt* in quanto tale ed al Mondo del *Malakūt* in quanto tale; e per ciò che

346 Il termine "semplice" si riferisce qui alla numerazione con le cifre "indiane", in cui solo i numeri dall'1 al 9 sono rappresentati da una sola cifra, lo zero essendo utilizzato per i numeri "composti"; nella trascrizione in lettere arabe del numero sono infatti "semplici" anche le decine, il 100 ed il 1000.

347 Riporto nella tabella seguente il confronto tra i valori numerici delle lettere secondo il computo orientale e quello occidentale. Le lettere in blu sono quelle che si differenziano nelle due versioni:

Versione orientale					Versione occidentale						
ا	1	ي	10	ق	100	ا	1	ي	10	ق	100
ب	2	ك	20	ر	200	ب	2	ك	20	ر	200
ج	3	ل	30	ش	300	ج	3	ل	30	س	300
د	4	م	40	ت	400	د	4	م	40	ت	400
ه	5	ن	50	ث	500	ه	5	ن	50	ث	500
و	6	س	60	خ	600	و	6	ص	60	خ	600
ز	7	ع	70	ذ	700	ز	7	ع	70	ذ	700
ح	8	ف	80	ض	800	ح	8	ف	80	ظ	800
ط	9	ص	90	ظ	900	ط	9	ض	90	غ	900
				غ	1000					ش	1000

348 Secondo la formula della Tetraktys: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

⋮

è nella *ḡīm* del valore numerico [secondo il computo] piccolo emerge (*yabruzū*) [qualcosa] di te, e per ciò che è in essa, nella *lām* e nella *sīn* o nella *šīn* del valore numerico [secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato (*matlūb*). “Chi fa un’opera buona riceverà 10 volte tanto” (Cor. VI-160, XXVII-89, XXVIII-84), “Ed Allah moltiplica a chi vuole” (Cor. II-261) conformemente alla predisposizione (*isti’dād*), ed il suo grado più piccolo **[81]**, che racchiude la generalità, è il menzionato 10, e la moltiplicazione è subordinata alla predisposizione: in ciò si differenziano gerarchicamente gli uomini delle opere, e così ogni sapiente nella sua Via.

Il nostro scopo in questo libro non sono le realtà essenziali che Allah conferisce alle lettere, quando esse realizzano le loro realtà essenziali; invero il nostro scopo è di esporre ciò che Allah conferisce a colui da cui originano come espressione verbale o scritta, se realizza le realtà essenziali di queste lettere e gli vengono svelati i loro segreti. Sappiatelo.

Se [il valore numerico della lettera] è 4, che è la *dāl* secondo i due computi, e la *mīm* e la *tā’* secondo il piccolo [computo], tu prendi la *dāl*, da parte tua, per i tuoi fondamenti (*qawā’id*) e per mezzo di essa stai di fronte all’Essenza, agli Attributi, agli Atti ed ai collegamenti (*rawābiṭ*); e per ciò che è nella *dāl* del valore numerico secondo il piccolo computo emergono dei segreti della tua accettazione (*qabūl*) e per ciò che vi è in essa, nella *mīm* e nella *tā’* del valore numerico [secondo il grande computo] emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente; il perfetto (*kāmil*) ed il più che perfetto (*akmal*) in essa è in misura della predisposizione.

Se [il valore numerico della lettera] è 5, che è la *hā’* secondo i due computi, e la *nūn* e la *tā’* secondo il piccolo [computo], tu prendi la *hā’*, da parte tua, per il tuo regno (*mamlaka*) nelle sedi dei conflitti (*hurūb*) e del combattimento degli eroi (*muqārat al-abṭāl*) e per mezzo di essa stai di fronte ai 5 spiriti: il vitale, l’immaginario, il riflessivo, il razionale e il santo; e per ciò che è nella *hā’* del [valore numerico secondo il computo] piccolo emergono dei segreti della tua accettazione, e per ciò che è in essa, nella *nūn* e nella *tā’* del [valore numerico secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente; ed il perfetto ed il più che perfetto è un effetto che risulta dalla predisposizione.

Se [il valore numerico della lettera] è 6, che è la *wāw* secondo i due computi, e la *šād* o la *sīn* in base alla divergenza, e la *hā’* secondo il piccolo computo, tu prendi la *wāw*, da parte tua, per i tuoi lati noti, e per mezzo di essa stai di fronte alla loro negazione riguardo ad Allah per un aspetto ed alla loro affermazione per un aspetto, ed esso è il Mondo della Forma. E per ciò che è nella *wāw* del [valore numerico secondo il computo] piccolo emergono dei segreti della tua accettazione, e per ciò che è in essa, nella *šād* o nella *sīn*, e nella *hā’* del [valore numerico secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente. In questa teofania, colui che ha ricevuto lo svelamento conosce i segreti dell’assidersi (*istiwā’*): “Non c’è colloquio di tre ...” (Cor. LVIII-7), “Egli è con voi ovunque voi siate” (Cor. LVII-4), “Egli è Colui che è Dio nel Cielo

e Dio sulla Terra” (Cor. XLIII-84), ed ogni versetto o notificazione che attribuisca a Lui, quanto è Magnificante ed Elevato, il lato, la delimitazione (*taḥdīd*) e la misura (*miqdār*). Ed il perfetto ed il più che perfetto in essa è in proporzione alla predisposizione ed alla preparazione (*ta’ahhub*).

Se [il valore numerico della lettera] è 7, che è la *zāy* secondo i due computi, e la *‘ayn* e la *dāl* secondo il piccolo [computo], tu prendi ciò, da parte tua, per i tuoi attributi e per mezzo di essi stai di fronte ai suoi attributi ⁽³⁴⁹⁾; e per ciò che è nella *zāy* del [valore numerico secondo il computo] piccolo emergono dei segreti della tua accettazione, e per ciò che è in essa, nella *‘ayn* e nella *dāl* del [valore numerico secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente. In questa teofania, colui che ha ricevuto lo svelamento conosce i segreti di tutte le realtà settenarie, ovunque abbiano luogo, ed il perfetto ed il più che perfetto in ciò sono a misura della predisposizione e della preparazione.

Se [il valore numerico della lettera] è 8, che è la *ḥā’* secondo i due computi, e per alcuni la *fā’*, la *ṣād*, la *dād* o la *zā’* [secondo il piccolo computo] ⁽³⁵⁰⁾, tu prendi la *ḥā’*, da parte tua, per la tua essenza (*dāt*) per mezzo di ciò che è in essa e per mezzo di essa stai di fronte alla Presenza divina, nel modo in cui la forma si confronta con la forma dell’immagine riflessa; e per ciò che è nella *ḥā’* del [valore numerico secondo il computo] piccolo emergono dei segreti della tua accettazione, e per ciò che è in essa, nella *fā’* e nella *zā’* o la *dād* del [valore numerico secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente. In questa teofania, colui che ha ricevuto lo svelamento conosce i segreti delle porte degli otto Paradisi e la loro apertura per colui che Allah qui vuole, ed [i segreti] di ogni Presenza caratterizzata dall’8 nell’esistenza; ed il perfetto ed il più che perfetto sono in proporzione alla predisposizione.

Se [il valore numerico della lettera] è 9, che è la *tā’* secondo i due computi, e la *dād* o la *ṣād* per alcuni [nelle decine] e la *zā’* o la *gayn* nelle centinaia per altri secondo il piccolo computo, tu prendi la *tā’*, da parte tua, per i tuoi gradi (*marātib*) nell’esistenza, in cui ti trovi al momento della tua osservazione in questa teofania, e per mezzo di essa stai di fronte ai gradi della

349 A questo proposito si può notare che per Ibn ‘Arabī vi sono sette Attributi matriciali a cui si riconducono tutti gli altri Attributi. Cfr. i capitoli 4 [I 100.10 e 101.2], 29 [I 197.12], 31 [I 204.12], 69 [I 441.10] e 558 [IV 249.26].

350 Nei manoscritti Bayazid 3742 e Fatih 2745 tra le lettere che secondo il piccolo computo hanno valore numerico 1, 3, 6, 8 e 9 vengono solo riportate quelle dell’ordinamento alfabetico occidentale, mentre nelle edizioni del manoscritto olografo della seconda redazione sono riportate anche quelle dell’ordinamento alfabetico orientale. La lettera *ṣād* compare sia tra le lettere che secondo il piccolo computo hanno valore numerico 6 che tra quelle che hanno valore numerico 8 e 9. Nella sezione dedicata a questa lettera si legge: “Il suo valore numerico è 60 per noi e 90 per la Gente delle luci”, per cui non è chiaro a quale ordinamento alfabetico si riferisca Ibn ‘Arabī affermando che per alcuni la *ṣād* ha valore numerico 80 o 800.

Presenza divina, che è la perpetuità (*abad*) per essa e per te; e per ciò che è nella *tā'* del [valore numerico secondo il computo] piccolo emergono dei segreti della accettazione, e per ciò che è in essa, nella *dād* o la *ṣād* e nella *gayn* o la *zā'* del [valore numerico secondo il computo] grande emergono aspetti di ciò che è cercato in modo corrispondente. In questa teofania, colui che ha ricevuto lo svelamento conosce i segreti delle dimore e delle stazioni spirituali ed i segreti dell'Unità (*aḥadiyya*); ed il perfetto ed il più che perfetto sono in proporzione alla predisposizione.

Questo è uno degli aspetti in base al quale abbiamo esposto il valore numerico delle lettere: adoperati su di esso, anche se vi sono altri aspetti. Magari tu avessi conoscenza di questo [aspetto]! Esso è la prima chiave e da qui si aprono per te i segreti dei numeri, i loro spiriti e le loro dimore. Il numero è uno dei segreti di Allah nell'esistenza, che si manifesta in potenza nella Presenza divina; egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: "Allah ha 99 Nomi, 100 meno 1. Chi li enumera [a memoria] entrerà nel Paradiso" ⁽³⁵¹⁾, ed ha detto: "Invero Allah ha 70.000 veli" ⁽³⁵²⁾, ecc. Ed il numero si manifesta nel Mondo in atto, ma la potenza lo accompagna, per cui esso è nel Mondo in potenza ed in atto. Il nostro proposito, se Allah vorrà darcene agio e ritardare il termine [della nostra vita], è di redigere sulle proprietà caratteristiche (*ḥawāṣṣ*) del numero un'opera in cui non siamo stati preceduti [da altri], a mia conoscenza, in cui esporre dei segreti dei numeri e di ciò che comportano le sue realtà essenziali nella Presenza divina, nel Mondo e nei collegamenti, ciò di cui esulteranno (*tagtabītu*) i segreti e per mezzo di cui si possa ottenere la felicità nella Dimora della permanenza.

Quanto alla nostra affermazione riguardo agli elementi semplici (*basā'it*) della lettera, non intendiamo riferirci agli elementi della forma [grafica] (*ṣakl*) della lettera, ad esempio della lettera *ص*, bensì all'espressione verbale che la indica, cioè il suo nome o la sua denominazione, che corrisponde [nel caso specifico] al tuo dire *ṣād* ⁽³⁵³⁾: sono gli elementi semplici di questa espressione che intendiamo. Quanto alla forma [grafica], essa non ha elementi semplici costituiti dalle lettere, bensì è caratterizzata dalla diminuzione, dalla completezza e dall'accrescimento, come la *rā'* e la *zāy* che sono metà della *nūn*, la *wāw* che è metà della *qāf*, la *kāf* che è quattro quinti della *tā'* e quattro sestimi della *zā'* ⁽³⁵⁴⁾, la *dāl* che è due quinti della *tā'*,

351 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIV-18, LXXX-68, XCVII-12, Muslim, XLVIII-5 e 6, at-Tirmidī, Ibn Māğah, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

352 *Ḥadīṭ* riportato da Ibn Māğah, *Muqaddima* 13.

353 Cioè nel pronunciare le lettere *ṣād*, *alif* e *dāl*. Negli esempi riportati nella parte precedente gli elementi sono costituiti dalle lettere, non ripetute, che compongono i nomi delle lettere costitutive del nome della lettera escludendo quella della lettera in questione: quindi, nel caso della *ṣād* sono l'*alif*, la *lām*, la *fā'* e la *dāl*.

354 La *tā'* e la *zā'* si differenziano solo per il punto diacritico aggiunto nella seconda al corpo della let-

la *yā'* che è due *dāl*, la *lām* in cui si aggiunge la *nūn* all'*alif* e l'*alif* alla *nūn*, ecc. ⁽³⁵⁵⁾

Quanto agli elementi delle forme [grafiche] delle lettere, ciò dipende **[82]** specificamente dai punti (*nuqat*) ⁽³⁵⁶⁾ ed i suoi elementi sono a misura dei suoi punti. L'elevazione (*'ulū*) delle dimore (*manāzil*) dei suoi punti e delle loro sfere, ed il loro abbassamento (*nuzūl*) è a misura del grado della lettera nel Mondo, secondo l'aspetto della sua essenza o secondo l'attributo che essa assume nel momento. E le sfere da cui sono esistenziali gli elementi di quella lettera menzionata, per mezzo della loro congiunzione e di tutti i loro moti, sono ciò da cui è esistenziale per noi la sua espressione verbale; e queste sfere percorrono una sfera suprema, in proporzione alla loro estensione.

Quanto alla nostra affermazione riguardo alla sua sfera ed agli anni del moto della sua sfera, intendiamo riferirci alla sfera da cui è esistenziale l'organo corporeo in cui si trova il suo punto di emissione [o articolazione]. Allah, sia Egli esaltato, ha dato l'esistenza al capo (*ra's*) dell'uomo in occasione di un moto specifico da parte di una sfera specifica facente parte di sfere specifiche, ed [ha dato l'esistenza] al collo (*'unūq*) dalla sfera che segue la sfera menzionata, ed al petto (*sadr*) dalla quarta sfera rispetto alla prima sfera menzionata ⁽³⁵⁷⁾.

Tutto ciò che viene esistenziale nel capo, tra i significati, gli spiriti, i segreti, le lettere, le fibre [nervose] (*'urūq*) [o i vasi sanguigni], e tutto ciò che è nel capo quanto ad aspetto (*hay'a*) e significato (*ma'nā*), deriva da quella sfera il cui ciclo dura 12000 anni; il ciclo della sfera del collo, e di ciò che è in esso quanto ad aspetto e significato, e delle lettere gutturali nel loro insieme, è di 11000 anni; il ciclo della sfera del petto, secondo il regime che abbiamo menzionato, è di 9000 anni, e la sua natura (*tab'*), il suo elemento corporeo (*'unṣur*) e ciò che è esistenziale da esso è riconducibile alla realtà essenziale di quella sfera.

Quanto alla nostra affermazione che [una lettera] si distingue in una classe (*tabaqa*) così e

tera, per cui non è molto chiaro come possa cambiare il rapporto con la *kāf*. Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 si legge quattro sestimi per entrambe le lettere.

355 Nel cap. 73, questioni CXL e CXLI, dopo aver affermato che l'*alif* in quanto linea, è all'origine di tutte le lettere della scrittura araba, Ibn 'Arabī precisa che la lettera *wāw* debole è l'*alif* inclinata [a destra] [II 122.32], e che la *yā'* debole è l'*alif* inclinata [a sinistra] [II 123.15]. Nel *Kitāb al-yaqīn*, a pag. 42 della traduzione pubblicata nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, 2020, aggiunge: "La *nūn* vale 50, che è la metà di 100, cioè della *qāf* e per questo è un semicerchio in quanto è metà della *qāf*. La *qāf* è composta da *mīm* e *nūn* e fa parte delle lettere della composizione come la *wāw* ed altre".

356 I punti in questione non sono quelli diacritici, né quelli geometrici, che non hanno dimensioni, ma i punti quadrangolari prodotti dall'appoggio della punta del calamo imbevuto di inchiostro su una superficie di carta o pergamena [♦]. I calligrafi arabi usano questi punti per misurare le varie parti delle lettere scritte e per ogni stile di scrittura vi sono regole definite di proporzione.

357 Non ho trovato precisazioni sull'organo corporeo corrispondente alla terza sfera.

così, sappi che il Mondo delle lettere è suddiviso in classi rispetto alla Presenza divina ed alla vicinanza ad essa, come lo siamo noi, e riconoscerai ciò in esse per mezzo di quello che ti menzionerò. Il fatto è che la Presenza divina, che per noi appartiene alle lettere in modo visibile, nel mondo dell'iscrizione (*raqm*) Si manifesta nella scrittura (*ḥatt*) del Testo sacro e nel discorso [Si manifesta] nella recitazione (*tilāwa*) [del Corano], anche se essa [Presenza divina] si propaga in ogni discorso, si tratti di recitazione o di altro. Non si addice [lett. non è il tuo nido (*laysa 'uṣṣaka*)] che tu sappia che chiunque pronuncia una parola (*lafz*), perpetuamente, è Corano, ma ciò nell'esistenza è a guisa del regime giuridico della liceità nella nostra Legge. L'apertura di questa porta conduce ad un immenso allungamento [del discorso], poiché il suo campo (*mağāl*) è vasto, ma noi ci siamo limitati ad una realtà particolare in una prospettiva ridotta, vale a dire alla sua sfera iscritta, cioè lo scritto, ed a quella espressa verbalmente, in modo specifico.

Sappi che per noi, dal punto di vista dello svelamento, quando delle realtà si manifestano nell'esistenza, la prima è di grado più elevato (*aṣraf*) della seconda e così di seguito fino alla metà; dalla metà ha luogo la rivalità per la supremazia (*tafādul*), come dalla prima fino all'ultima, e l'ultima e la prima che si manifestano hanno il grado più elevato. Poi esse due [la prima e l'ultima] rivaleggiano per la supremazia in base a ciò per cui sono state stabilite, cioè alla stazione (*maqām*), e quella di grado più elevato di esse viene sempre fatta precedere nel posto più elevato. Ciò spiega perché la quindicesima notte abbia il grado della tredicesima e così di seguito fino alla notte in cui sorge la falce lunare (*hilāl*) dell'inizio del mese e la notte in cui sorge la falce lunare della fine del mese, e la notte dell'assenza completa del chiaro di Luna (*muhāq*) [scorge (*tanẓuru*)] ⁽³⁵⁸⁾ la notte della Luna piena (*ibdār*) ⁽³⁵⁹⁾. Comprendi!

Abbiamo dunque rivolto la nostra attenzione su come è ordinata gerarchicamente la posizione della scrittura (*raqm*) del Corano per noi, sulle lettere che iniziano e concludono le Sūre, sul privilegio che hanno ricevuto le [lettere che iniziano le] Sūre ed il cui senso è ignorato dalla scienza della speculazione (*al-ʿilm al-naẓarī*) ma noto per la scienza da presso di Lui (*al-ʿilm al-ladunnī*). Abbiamo anche considerato la ripetizione di *bismi-llahi-r-raḥmāni-r-raḥīm*, le lettere che non si trovano né all'inizio né alla fine delle Sūre, né in *bismi-llahi-r-raḥmāni-r-raḥīm*, ed abbiamo chiesto ad Allah, sia Egli esaltato, di farci sapere se questo privilegio

358 Questo verbo si trova solo nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745.

359 Il numero delle lettere arabe corrisponde a quello delle mansioni lunari ed il paragone stabilito da Ibn 'Arabī nel testo può essere schematizzato dalla seguente tabella, ove i numeri 0 e 28 corrispondono alla Luna nuova ed il 14 alla Luna piena. Vi è quindi una rivalità tra lettere/numeri corrispondenti alle due semi-lunazioni, disposte verticalmente una sopra l'altra, ed una rivalità tra i due estremi delle serie, corrispondenti alla Luna nuova ed alla Luna piena.

14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0/28
	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	

divino che è stato accordato a queste lettere è stato dato per pura sollecitudine divina, come nel caso della Profezia per i Profeti e di tutte le prime cose (*al-ašyā' al-uwal*), oppure se queste lettere lo hanno ottenuto per via dell'acquisizione (*min ṭarīq al-iktisāb*). La risposta ci fu data in uno svelamento ispirato (*kašf ilhām*) in cui abbiamo visto che accadono entrambe: le une lo ricevono per sollecitudine divina e le altre per ricompensa di ciò che esse hanno compiuto nella loro prima istituzione (*fī awwal al-wad'*). Ma il tutto, per noi, per esse e per il Mondo è una sollecitudine da parte di Allah, sia Egli esaltato.

Quando abbiamo appreso ciò abbiamo posto le lettere che non sono attestate né all'inizio né alla fine [delle Sūre] nei gradi della priorità, come abbiamo menzionato. Quindi le lettere comuni sono quelle che non hanno alcun rango in questa elezione coranica ed esse sono la *šīm*, la *dād*, la *hā'*, la *dāl*, la *gayn* e la *šīn* ⁽³⁶⁰⁾.

Poi abbiamo posto come prima classe dell'élite le lettere [iniziali] delle Sūre dal senso ignoto, che sono l'*alif*, la *lām*, la *mīm*, la *šād*, la *rā'*, la *kāf*, la *hā'*, la *yā'*, la *ayn*, la *tā'*, la *sīn* ⁽³⁶¹⁾, la *hā'*, la *qāf* e la *nūn* ⁽³⁶²⁾. Con questo intendiamo la forma della loro comunanza (*istirāk*) nell'espressione verbale e nella iscrizione: la loro comunanza nella iscrizione è la loro comunanza nella forma e la comunanza verbale è la pronuncia di un solo nome per esse, come Zayd e un altro Zayd, che sono associati nella forma e nel nome [pur essendo esseri diversi]. Quanto a ciò che è fermamente stabilito per noi e noto è che nel caso delle *šād* di "*alif-lām-mīm-šād*", di "*kāf-hā'-yā'-ayn-šād*" e di "*šād*" nessuna di esse è identica alle altre ed esse si differenziano in base ai regimi (*ahkām*) delle Sūre, dei loro stati e delle loro dimore spirituali, e così per tutte le lettere di questa classe [che si ripetono]. Ed essa [classe] le riunisce nell'espressione verbale ed in quella scritta.

Quanto alla seconda classe dell'élite, che è l'élite dell'élite, si tratta di ogni lettera che si trova all'inizio di una Sūra del Corano ⁽³⁶³⁾, sia a significato ignoto o non ignoto; esse sono la lettera *alif*, la *yā'*, la *bā'*, la *sīn*, la *kāf*, la *tā'*, la *qāf*, la *tā'*, la *wāw*, la *šād*, la *hā'*, la *nūn*, la *lām*, la *hā'* e la

360 L'ordine con cui Ibn 'Arabī enumera le lettere non è spiegato né dall'ordine di apparizione nel Corano, né dal loro ordine di emissione e neppure dal valore numerico; si può notare tuttavia che esse hanno in comune la presenza di uno o più punti diacritici aggiunti al corpo della lettera.

361 Nell'edizione di Osman Yahya la *sīn* è stata erroneamente omessa.

362 L'ordine con cui Ibn 'Arabī enumera le lettere non è casuale, ma corrisponde all'ordine progressivo di apparizione nelle Sūre. Nell'elenco che segue ho riportato tra parentesi quadre il numero della Sūra: l'*alif* [II], la *lām* [II], la *mīm* [II], la *šād* [VII], la *rā'* [X], la *kāf* [XIX], la *hā'* [XIX], la *yā'* [XIX], la *ayn* [XIX], la *tā'* [XX], la *sīn* [XXVI], la *hā'* [XL], la *qāf* [XLII] e la *nūn* [LXVIII].

363 Escludendo la *basmala* iniziale di ogni Sūra, compresa quella della prima che a differenza delle altre è numerata come versetto. Nell'annesso 7 ho riportato una tabella con le lettere iniziali e finali di ogni Sūra.

⋮

‘*ayn*’⁽³⁶⁴⁾.

Quanto alla terza classe dell’élite, cioè la quintessenza (*ḥulāṣa*) dell’élite, si tratta delle lettere che si trovano alla fine delle Sūre, come la *nūn*, la *mīm*, la *rā’*, la *bā’*, la *dāl*, la *zāy*, l’*alif*, la *tā’*, la *yā’*, la *wāw*, la *hā’*, la *zā’*, la *tā’*, la *lām*, la *fā’* e la *sīn* ⁽³⁶⁵⁾.

Ed anche se c’è l’*alif* [finale], per ciò che si vede nella scrittura e nell’espressione verbale, in “*rikz^{an}*” (Cor. XIX-99), in “*lizām^{an}*” (Cor. XXV-77) e in “*man ihtadā*” (Cor. XX-135) ⁽³⁶⁶⁾ **[83]**, lo svelamento non ci ha conferito se non la [lettera] che precede quell’*alif* e noi ci siamo attenuti a ciò e l’abbiamo chiamata ultima, come abbiamo testimoniato lì, ed abbiamo affermato l’*alif* come l’abbiamo vista qui [cioè come finale], ma in un’altra sezione, non in questa.

Invero noi non facciamo aggiunte nella formulazione (*taqyīd*) di queste sezioni rispetto a ciò che abbiamo contemplato, ma talvolta desideriamo ridurre qualcosa di esse per timore di allungare troppo [il discorso]; siamo stati aiutati in questo dal lato della scrittura e dell’espressione verbale e ci è stata accordata una espressione che comprende quei significati che altrimenti richiederebbero molte parole, e l’abbiamo quindi usata. Noi dunque non trascuriamo nulla dell’ispirazione divina (*ilqā’*), né apportiamo delle riduzioni, e non si manifesta nulla di quella lunghezza originale: così si realizza ciò che è desiderato, sia lode ad Allah.

Quanto alla quarta classe dell’élite, cioè la pura quintessenza, esse sono le lettere di *bismi-llahi r-rahīmāni r-rahīm*. Essa [formula] non viene menzionata se non dove l’ha menzionata l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, conformemente a come Allah l’ha menzionata in base ai due aspetti della rivelazione (*wahy*).

364 Anche nel caso delle lettere iniziali Ibn ‘Arabī rispetta l’ordine di apparizione all’inizio delle Sūre: l’*alif* [I], la *yā’* [IV], la *bā’* [IX], la *sīn* [XVII], la *kāf* [XIX], la *tā’* [XX], la *qāf* [XXIII], la *tā’* [XXV], la *wāw* [XXXVII], la *ṣād* [XXXVIII], la *hā’* [XL], la *nūn* [LXVIII], la *lām* [LXXV], la *hā’* [LXXVI] e la ‘*ayn*’ [LXXVIII]. Le lettere che più frequentemente iniziano le Sūre sono l’*alif*, 41 volte, la *wāw*, 17 volte, e la *yā’*, 14 volte.

365 Ibn ‘Arabī rispetta l’ordine di apparizione alla fine delle Sūre, con l’eccezione della *yā’*: la *nūn* [I], la *mīm* [IV], la *rā’* [V], la *bā’* [XIII], la *dāl* [XVIII], la *zāy* [XIX], l’*alif* [XX ? (vedi nota seguente)], la *tā’* [XLI], la *yā’* [LXXXIX], la *wāw* [LIII], la *hā’* [LXXIX], la *zā’* [LXXXV], la *tā’* [XCIII], la *lām* [CV], la *fā’* [CVI] e la *sīn* [CXIV]. Vi sono 5 Sūre che terminano con una *tā’ marbūta* (◌ة) [LXXIV, LXXX, XC, CI, CIV], ma Ibn ‘Arabī non include la *tā’* tra le lettere finali, per cui le deve avere assimilate a delle *hā’*. Le lettere che più frequentemente terminano le Sūre sono la *nūn*, 42 volte, la *mīm*, 22 volte, e la *rā’*, 14 volte.

366 I primi due esempi sono quelli di una *alif* ortografica che si usa nell’accusativo singolare indeterminato, *alif* che Ibn ‘Arabī non considera mai come finale, mentre il terzo esempio è quello di una *alif maqṣūra*, cioè scritta come una *yā’* senza punti diacritici, che ricorre quattro volte alla fine delle Sūre [XX, LXXV, LXXXVII, XCII], e che è l’unica forma in cui l’*alif* può essere considerata finale.

La rivelazione del Corano è la prima rivelazione. Per noi, per via dello svelamento, il Criterio (*furqān*) arrivò all'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, come Corano sintetico, senza divisione in versetti e Sūre. Per questo egli, su di lui la Pace, “si affrettava a [recitar]lo” [cf. Cor. XX-114] quando discendeva [gradualmente] su di lui Gabriele, su di lui la Pace, con il Criterio. Gli venne detto: “non affrettarti nella recitazione (*qur’ān*)” (Cor. XX-114) che è presso di te comunicandola in modo sintetico ed incomprensibile “prima che la sua rivelazione” come Criterio “non sia stata decretata per te, e di: O mio Signore, accrescimi in scienza” (Cor. *ibidem*) con l’esposizione dettagliata dei significati che hai sintetizzato in me ⁽³⁶⁷⁾. E già il Vero, sia Egli esaltato, aveva indicato [ciò] in modo segreto dicendo: “Invero lo abbiamo fatto scendere [istantaneamente] in una notte” (Cor. XLIV-3) e non ha detto “una parte di esso”, poi ha detto: “in esso viene dettagliato ogni ordine saggio” (Cor. *ibidem*) e questa è la rivelazione del Criterio, ed è l’altro dei due aspetti. Il discorso riguardo a *bismi-llahi r-rahmāni-r-rahīm* verrà ripreso nel capitolo dedicato ad essa in questo libro [cap. 5].

Sappiate che la *basmala* [mancante] nella Sūra della dichiarazione di immunità (*barā’a*) [IX] ⁽³⁶⁸⁾ è quella che si trova nella Sūra delle Formiche [XXVII-30]. Il Vero, sia Egli esaltato, quando dona una cosa non recede da essa né la riduce alla non-esistenza. Quando uscì la Misericordia della [Sūra della] dichiarazione di immunità, [Misericordia] che consiste nella *basmala*, Egli decise di scindere la Sua responsabilità (*tabarrī*) dalla sua gente [cioè gli associatori, a cui è rivolta la dichiarazione] togliendo loro la Misericordia. L’Angelo si fermò con essa non sapendo dove metterla, in quanto ognuna delle comunità umane aveva ricevuto la sua Misericordia per mezzo della sua fede nel suo Profeta. Egli, sia esaltato, disse allora: “Date questa *basmala* agli animali (*bahā’im*) che hanno fede in Salomone, su di lui la Pace, poiché essi non sono vincolati ad una fede se non nel loro Inviato”; e quando essi conobbero il valore di Salomone ed ebbero fede in lui, ricevettero una quota della Misericordia umana [cioè destinata agli uomini], che è il

367 Nel cap. 369 [III 400.16] Ibn ‘Arabī aggiunge: “Lo Spirito fedele, Gabriele, su di lui la Pace, è l’insegnante degli Inviati ed il loro istruttore. Quando rivelò a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, egli si affrettò nel Corano prima che la rivelazione fosse completata per lui, per far sapere (*li-yu’līma*) ad Allah la situazione, e cioè che Allah Si era incaricato del suo insegnamento tramite il volto specifico che l’Angelo non percepisce e che Allah aveva fatto dell’Angelo che discende con la rivelazione una forma che vela [la realtà]. Poi Egli, sia esaltato, gli ha ordinato riguardo a ciò che gli aveva rivelato: “Non muovere con esso la tua lingua per affettarti in esso” (Cor. LXXV-16), per *adab* nei confronti del suo istruttore [cioè Gabriele]. Egli [il Profeta], che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Invero Allah mi ha educato ed ha reso bella la mia educazione”, e ciò conferma che Allah stesso Si è fatto carico del suo insegnamento. [...] Per questo il Profeta ha detto: “Invero Allah mi ha educato [...]” menzionando solo Allah, senza accennare a un intermediario o all’Angelo”.

368 Ibn ‘Arabī sviluppa ulteriori considerazioni su questa Sūra e sulla mancanza della *basmala* nel cap. 301 [III 9.32] e nel cap. 338 [III 148.1].

⋮

bismi-llahi r-rahmāni-r-rahīm che era stato tolto agli associatori. Ed in questa Sūra [XXVII] vi è la spia (*al-ḡassāsa*)⁽³⁶⁹⁾ [un'altra traduzione possibile è: Ed in questa Sūra essa (la *basmla*) è la spia].

Quanto alla quinta classe, cioè la purezza stessa della quintessenza, essa è la lettera *bā'*, poiché è la lettera che ha la precedenza essendo l'inizio della *basmla* in ogni Sūra e la Sūra in cui non c'è la *basmla* comincia comunque con la *bā'*; Egli, sia esaltato, ha infatti detto: “Dichiarazione di immunità (*barā'a*)” (Cor. IX-1).

Un rabbino ebreo ci disse: “Voi non avete alcuna parte nell'affermazione dell'Unità (*tawḥīd*) perché le Sūre del vostro Libro cominciano con la *bā'*”⁽³⁷⁰⁾ ed io gli risposi: “Neppure voi, poiché l'inizio della Torāh è una *bā'*”⁽³⁷¹⁾ e fu ridotto al silenzio. Non può essere diversamente, poiché non si comincia mai con l'*alif*.

Le lettere che si trovano all'inizio delle Sūre sono quelle di cui abbiamo detto che ad esse appartiene l'inizio della Via, le lettere che si trovano alla fine sono quelle di cui abbiamo detto che ad esse appartiene il termine della Via, e le lettere comuni sono quelle di cui abbiamo detto che ad esse appartiene il mezzo della via, in quanto il Corano è il sentiero diritto.

369 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 il testo proseguiva: “la bestia che parlerà agli uomini alla fine dei tempi, e sarà questione di essa, delle formiche, dell'upupa e degli uccelli nel seguito di questo libro, se Allah vuole”. La bestia è quella di cui si parla nel versetto 82 della Sūra delle Formiche, mentre il termine *ḡassāsa* ricorre in uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, LII-119, Abū Dā'ūd, XXX-VI-14 e 15, at-Tirmidī, Ibn Māḡah, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī ritorna sull'argomento solo nel cap. 357 [III 259.33], ove precisa: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Faremo uscire per loro una bestia dalla Terra, ed essa parlerà loro” (Cor. XXVII-82). Essa uscirà da Aḡyād [località presso la Mecca], e sarà una bestia villosa, con tanti peli [lunghi] che non si distinguerà il suo davanti dal suo didietro: sarà chiamata “la spia (*al-ḡassāsa*)”. Essa soffierà e con il suo soffio (*nafla*) marchierà i volti degli uomini a oriente ed occidente, a meridione ed a settentrione, per terra e per mare, e sulla fronte di ogni persona verrà impresso qual'è la sua condizione nella Scienza di Allah riguardo a fede e miscredenza. Colui il cui marchio è di credente dirà a colui il cui marchio è di miscredente: “O miscredente, dacci così e così” o ciò che vorrà dirgli ed [il miscredente] non si incollerirà per quel nome perché sa che è scritto sulla sua fronte con una scrittura che non si può cancellare; il miscredente dirà al credente: sì o no, a seconda di ciò che l'altro gli avrà chiesto ed in conformità a ciò che avrà luogo. Nella maggioranza dei casi il discorso attribuito alla bestia [nel versetto citato] non sarà altro che ciò con cui essa ha marchiato i volti per mezzo del suo soffio, anche se essa ha un discorso con chi la contempla o siede con lei ed a chiunque le parli essa gli parlerà nella sua lingua, sia essa araba o straniera, secondo le differenze delle sue accezioni. [...] Essa adesso è in un'isola nel mare che sta dal lato del settentrione (*šimāl*) e che è l'isola stessa in cui sta il Daḡḡāl”. Anche nell'Apocalisse di San Giovanni, XIII-11 a 18, si parla della bestia della Terra che marchierà sulla fronte o sulla mano gli uomini con il suo numero.

370 Il valore numerico della lettera *bā'*, sia in arabo che in ebraico, è 2.

371 Cioè il *bereshit* del Libro della Genesi.

Quanto alla nostra affermazione che il grado (*martaba*) della lettera è il secondo, fino ad arrivare al settimo, con ciò intendiamo riferirci agli elementi semplici (*basā'it*) di queste lettere, che sono accomunati nel numero. Gli elementi della *nūn* sono due nella Divinità (*ulūhiyya*), quelli della *mīm* sono tre nell'uomo, e quelli della *ḡīm*, della *wāw*, della *kāf* e della *qāf* sono quattro nei ḡinn. Gli elementi della *dāl*, la *zāy*, la *ṣād*, la *ʿayn*, la *dād*, la *gayn* e la *ṣīn* sono cinque negli animali; quelli dell'*alif*, la *hā'* e la *lām* sono sei nei vegetali; quelli della *bā'*, la *hā'*, la *tā'*, la *yā'*, la *fā'*, la *rā'*, la *tā'*, la *tā'*, la *hā'* e la *zā'* sono sette nei minerali ⁽³⁷²⁾.

Quanto alla nostra affermazione che il suo moto è curvo (*mu'waḡḡa*), retto [o verticale] (*mustaqīma*), inverso (*mankūsa*), misto (*mumtaziḡa*) o orizzontale (*ufqīyya*), intendo per retta ogni lettera che muove la *himma* verso il lato del Vero in modo specifico, dal lato della negazione (*salb*) se sei sapiente, e dal lato di ciò che è attestato se sei contemplante. Il moto inverso è quello di ogni lettera che muove la *himma* verso il mondo contingente (*kawn*) ed i suoi segreti; il moto curvo, che è quello orizzontale, è quello di ogni lettera che muove la *himma* verso la connessione (*ta'alluq*) di Colui che genera con ciò che è generato; ed il moto misto è quello di ogni lettera che muove la *himma* verso la conoscenza di due o più delle realtà che ti ho menzionato. Ciò si manifesta nella scrittura nell'*alif*, nella *mīm* dotata di radice [cioè isolata o finale], nella *hā'*, nella *nūn* ed in altre lettere simili.

Quanto alla nostra affermazione che ad essa appartengono i luoghi elevati (*al-a'rāf*) ⁽³⁷³⁾, il tratto di carattere (*huluq*), gli stati spirituali, i carismi, le realtà essenziali, le stazioni spirituali e le stazioni delle condiscendenze (*munāzalāt*), sappiate che la cosa non si conosce se non per il suo volto (*waḡh*) ed i punti (*nuqat*) ⁽³⁷⁴⁾ della lettera sono il volto per mezzo del quale la

372 Le distribuzioni delle lettere nei gradi corrispondono a quanto riportato nelle sezioni dedicate alle singole lettere con due sole eccezioni: l'omissione della *hamza* e l'inserimento della *lām* nella sesta classe, mentre nella sezione dedicata ad essa è inserita nella quinta. L'inserimento della *lām* nella sesta classe si trova però anche nella sezione dedicata all'*alif*, per cui non si tratta di un errore ma di qualcosa che sfugge alla comprensione della ragione.

373 Questa espressione ricorre due volte nel Corano, nella Sūra VII, che ne porta anche il nome, ai versetti 46 e 48. Ibn 'Arabī, quando cita al-A'rāf, lo definisce sempre come un muro di separazione (*sūr hāḡīz*), o una dimora intermedia (*manzila mutawassīta*), tra il Paradiso ed il Fuoco infernale, ricollegandolo al versetto 13 della Sūra LVII: "Tra loro [gli ipocriti ed i credenti] verrà innalzato un muro con una porta: all'interno vi sarà la Misericordia e di fronte il castigo" [cap. 25 (I 188.2), cap. 34 (I 215.10), cap. 69 (I 509.19), cap. 154 (II 250.29), cap. 371 (III 439.12), cap. 407 (IV 10.29)]. Quando però parla degli Uomini (*riḡāl*) che si trovano su (*ʿalā*) al-A'rāf, citati nella Sūra VII, questa espressione assume nei loro riguardi il significato di "dimora della vista dall'alto (*manzilat al-isti'rāf*)" [cap. 407 (IV 10.29)] e corrisponde ad un elevato grado di iniziazione effettiva.

374 Non si tratta in questo caso dei punti grafici che servono a misurare le proporzioni delle varie parti di una lettera, bensì dei punti cosiddetti "diacritici", che sono visibili e che servono a distinguere lettere che hanno lo stesso corpo, come la *hā'*, la *ḡīm* e la *hā'*.

si riconosce. I punti sono di due tipi: i punti che stanno sopra la lettera e quelli che stanno sotto di essa. E quando la cosa non ha ciò con cui si riconosce, essa è riconosciuta per se stessa in modo contemplativo e per mezzo del suo opposto per trasferimento (*naql^m*)⁽³⁷⁵⁾, e [nell'ambito delle lettere] esse sono le lettere secche (*yābisa*) [cioè prive di punti diacritici]. Quando ruota la sfera, cioè la sfera delle conoscenze, da essa sono prodotte le lettere dotate di punti superiori; quando ruota la sfera delle opere sono prodotte da essa le lettere dotate di punti inferiori; e quando ruota la sfera della contemplazione sono prodotte da essa le lettere secche, prive di punti. Quindi la sfera delle conoscenze conferisce il tratto di carattere, gli stati spirituali ed i carismi; la sfera delle opere conferisce le realtà essenziali, le stazioni spirituali e le stazioni delle discendenze; e la sfera della contemplazione conferisce l'essenzialità (*barā'a*) da tutto questo. Venne chiesto ad Abū Yazīd: "Come ti sei svegliato?", ed egli rispose: "Non c'è mattina per me, né sera: invero la mattina e la sera riguardano colui che è vincolato dall'attributo, ed io non ho attributo che mi appartenga"⁽³⁷⁶⁾ **[84]**. Questa è la stazione dei luoghi elevati.

Quanto alla nostra affermazione che essa è pura (*ḥālīs*) o mista, la lettera pura è quella che è esistenzialmente da un solo elemento (*unṣur*)⁽³⁷⁷⁾, mentre la lettera mista è quella che è esistenzialmente da due o più elementi.

Quanto alla nostra affermazione che essa è perfetta o imperfetta, la lettera perfetta è quella che è esistenzialmente dalla rotazione completa della sua sfera, mentre la lettera imperfetta è quella che è esistenzialmente da una rotazione parziale della sua sfera, poiché ad essa è capitata inaspettatamente una causa (*'illa*) [o: malattia] che l'ha fermata e quindi [alla lettera] manca ciò che le avrebbe conferito la sua rotazione completa. Come il verme (*dūda*) nel mondo degli animali, che non possiede se non il senso del tatto e quindi la sua alimentazione dipende dal suo tatto [e non dal gusto, dall'olfatto o dalla vista]; analogamente per la *wāw* rispetto alla *qāf* e la *zāy* rispetto alla *nūn*⁽³⁷⁸⁾.

375 La *ṣād* ad esempio viene denominata la *ṣād* senza punti diacritici e viene quindi riconosciuta in contrapposizione alla *dād*.

376 Questo aneddoto riguardante Abū Yazīd al-Biṣṭāmī è spesso riportato e commentato da Ibn 'Arabī [cap. 73, questione XLVIII (II 73.30), questione CLIII (II 133.20), cap. 105 (II 187.11), cap. 289 (II 646.29), cap. 388 (III 539.23), cap. 427 (IV 40.6) e cap. 467 (IV 97.15)]. La connessione tra esso e le caratteristiche degli Uomini di al-A'rāf è invece sviluppata nel cap. 25 [I 187.19] e nel cap. 34 [I 215.10].

377 Non si tratta qui degli elementi semplici (*basā'it*) delle lettere, bensì degli elementi fisici: fuoco, aria, acqua e terra.

378 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 seguiva: "e la *kāf* rispetto alla *zā*". Dall'esame delle sezioni risulta che le lettere incomplete sono la *rā'*, la *nūn*, la *dāl*, la *zāy* e la *wāw*; alcune pagine prima Ibn 'Arabī ha affermato che la *rā'* e la *zāy* sono metà della *nūn*, la *wāw* è metà della *qāf*, la *kāf* è quattro quinti della *tā'* e quattro sestimi della *zā'*, la *dāl* è due quinti della *tā'*.

Quanto alla nostra affermazione che essa innalza chi si congiunge con essa, intendiamo ogni lettera che, quando tu apprendi il suo segreto e sei provvisto della realizzazione di essa e della unificazione, ti distingui nel Mondo superiore.

Quanto alla nostra affermazione che essa è santificata (*muqaddas*), cioè rispetto all'essere collegata ad altre lettere, si tratta delle lettere che non si legano nella scrittura ad un'altra lettera, mentre le lettere si legano ad esse; quindi la loro essenza è trascendente e la sostengono sei sfere dell'auge (*awğ*) elevata, da cui sono state esistenziale le [sei] direzioni. La conoscenza di queste sei lettere è un mare immenso di cui non si coglie il fondo e non conosce la loro realtà essenziale se non Allah. Esse sono le chiavi del Mistero (*mafātīḥ al-gayb*)⁽³⁷⁹⁾, e noi percepiamo, per via dello svelamento, il loro effetto (*atar*) subordinato ad esse. Queste lettere sono l'*alif*, la *wāw*, la *dāl*, la *dāl*, la *rā'* e la *zāy*⁽³⁸⁰⁾.

Quanto alla nostra affermazione che essa è singola (*mufrad*), doppia, tripla, quadrupla, familiare (*mu'nis*) o non familiare (*mūhiš*)⁽³⁸¹⁾, con le prime quattro espressioni intendiamo ciò

379 Questa espressione è coranica [Cor. VI-59] ed Ibn 'Arabī la commenta ulteriormente nel cap. 360 [III 279.14], ove precisa che l'Uomo è la prima di queste Chiavi, nel cap. 369 [III 397.8], ove afferma che le Chiavi del Mistero sono i Nomi divini, e nel cap. 388 [III 542.29], in cui stabilisce una identità tra queste Chiavi e le predisposizioni (*isti'dādāt*) dei ricettacoli.

380 Nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 il testo di questo paragrafo era il seguente: “[...] il fondamento (*us*) del Mondo da cui sono esistenziali i sei lati del Mondo, ed esse sono l'*alif*, la *rā'*, la *zāy*, la *dāl*, la *dāl* e la *wāw*. E la conoscenza delle sfere di queste sei lettere è un mare immenso di cui non si coglie il fondo: esse sono le sfere prime di cui non conosce le realtà essenziali se non Lui. Esse sono le chiavi del Mistero, e di esse noi conosciamo solo l'esistenza, poiché sappiamo che vi sono le chiavi del Mistero senza conoscere la loro quiddità. Ma noi percepiamo, per via dello svelamento, il loro effetto subordinato ad esse, ed il più vicino ad esse specificamente, ed in questo modo abbiamo una scienza in più rispetto agli altri riguardo a ciò a cui assomigliano questi significati”. Ulteriori precisazioni su queste sei lettere sono fornite nel cap. 73, questione CXXXVIII [II 122.3], ove è precisato che esse costituiscono, insieme alla *lām-alif* che pure non si lega, le lettere del Nome Supremo; nel cap. 275 [II 591.17] e nel cap. 515 [IV 155.5] in cui Ibn 'Arabī afferma che Allah ha reso unico il cuore di Adamo per mezzo delle sei lettere che non si legano a quelle che seguono.

381 Queste due ultime espressioni arabe derivano da radici verbali che hanno significati diametralmente opposti. Il verbo *anisa* significa essere socievole e familiare, essere contento per la compagnia, trovarsi a proprio agio; la decima forma verbale, *ista'nasa*, applicata ad un animale selvatico significa essere addomesticato, sensibile alla vicinanza dell'uomo, mentre applicata all'uomo significa guardare, esaminare se c'è qualcuno, chiedere per sapere e chiedere permesso [cfr. Cor. XXIV-27]. Il sostantivo *uns* significa familiarità, socievolezza e tranquillità. Dalla stessa radice deriva il nome *insān*, che significa uomo. Il verbo *wahuša*, applicato ad un territorio, significa abbondare in animali selvatici, mentre applicato all'uomo significa alleggerirsi rapidamente di armatura e armi per non essere presi; la quarta forma verbale, *awḥaša*, riferita ad un territorio significa diventare desolato o privo di esseri umani, mentre riferita all'uomo significa rendere solitario, triste ed inquieto; la decima forma verbale,

che abbiamo menzionato, cioè tra le sfere da cui sono esistenziale queste lettere ve ne sono che fanno una sola rotazione (*dawra*) [o: che hanno un solo ciclo] ed in questo caso diciamo che la lettera è singola; oppure fanno due rotazioni, nel qual caso la lettera è doppia, e così di seguito fino alla [lettera] quadrupla ⁽³⁸²⁾. Quanto alla [lettera] familiare ed a quella non familiare, la rotazione ha familiarità con la sua simile (*uḥt*) [cioè con un'altra rotazione] e la cosa si abitua (*ya'lafu*) alla sua forma (*ṣakl*).

Egli, sia esaltato, ha detto: “[Egli ha creato per voi delle mogli da voi stessi] affinché troviate pace con esse, ed ha posto tra di voi amore e misericordia” (Cor. XXX-21). Il conoscitore si abitua allo stato spirituale (*ḥāl*) ed ha familiarità con esso.

[Il Profeta], su di lui la Pace, venne chiamato nella notte del suo viaggio notturno, mentre era solo, per mezzo della lingua (*luga*) di Abū Bakr e venne confortato dalla voce familiare di Abū Bakr ⁽³⁸³⁾. L'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, venne

.....
istawḥaṣa, significa diventare non socievole, come un animale selvatico, e provare solitudine, desolazione, tristezza e paura. Il sostantivo *wahṣa* significa solitudine, desolazione, tristezza, paura di essere soli, mancanza di familiarità e socievolezza. Infine l'aggettivo *wahṣī* significa appartenente al deserto, selvatico, non addomesticato, non familiare. La contrapposizione delle due radici è ben esemplificata nel detto: Quando arriva la notte ogni animale selvatico diventa socievole ed ogni uomo diventa come un animale selvatico (*idā ḡā'a l-laylu ista'nasa kullu wahṣī wa-stawḥaṣa kullu insī*). Nel scegliere tra i vari significati inclusi la traduzione di questi termini mi sono basato sul seguito del testo, in cui Ibn 'Arabī riporta l'episodio della voce “familiare” di Abū Bakr. I due termini ricorrono insieme in altri punti delle *Futūḥāt*: nel cap. 78 [II 152.11], Ibn 'Arabī cita: “chi intraprende il ritiro spirituale (*ḥalwa*) perché prevale in lui il timore [o l'estraneità] della familiarità (*wahṣat al-uns*) con le creature”; nel cap. 161 [II 261.4] precisa che “l'affezione (*ḥanān*) per i luoghi di origine è connaturata agli esseri, mentre il senso di solitudine (*wahṣa*) si accompagna all'esilio (*gurba*)”; nel cap. 240 [II 541.17] infine precisa che “a nessuno manca la familiarità (*uns*) con Allah e nessuno ha paura (*wahṣa*) se non di Allah: la familiarità è dilatazione (*mubāsaṭa*) e la paura [o non familiarità] è contrazione (*inqibād*)”.

382 Esaminando le sezioni dedicate alle singole lettere risulta che le lettere quadruple sono la *tā'* la *tā'* la *bā'* e la *yā'*, cioè quelle che nella loro forma iniziale e mediana si distinguono solo per il numero e la posizione dei loro punti diacritici, le lettere triple sono la *ḡīm*, la *ḥā'* e la *ḥā'*, che in tutte le forme [iniziale, media e finale] si distinguono solo per l'assenza, la presenza e la posizione di un punto diacritico, e le lettere doppie sono sia quelle che pur avendo lo stesso corpo si distinguono per l'assenza o la presenza di un punto diacritico superiore, sia la *qāf* e la *fā'*, che nella forma mediana si distinguono per il numero dei punti diacritici nell'alfabeto orientale, o per la posizione del punto diacritico nell'alfabeto occidentale. Sono infine singole quelle che hanno un corpo diverso da tutte le altre: tra esse Ibn 'Arabī inserisce anche la *fā'*, che nella forma mediana è doppia, ma non la *qāf*.

383 Ibn 'Arabī si riferisce ad un episodio del viaggio notturno (*isrā'*) che non è riportato nelle raccolte canoniche, ma che egli commenta in diversi capitoli delle *Futūḥāt*. Nel cap. 314, dopo aver riferito che il Profeta era rimasto solo sul Rafraf, che aveva preso il posto del Burāq, poiché anche l'Angelo, che lo aveva accompagnato dopo che Gabriele si era dovuto fermare, lo aveva lasciato, Ibn 'Arabī precisa

[III 54.26]: “Egli fu proiettato (*zuġġa*) nella Luce come la punta di una lancia (*zaġġa*) e la Luce lo pervase da tutti i suoi lati. Fu preso dallo stato spirituale e si mise ad ondeggiare in esso con l’oscillazione della lampada quando soffia su di essa una brezza leggera che la fa ondeggiare senza spegnerla. Egli non vedeva con sé nessuno che gli fosse familiare e su cui fare affidamento ed ebbe così la conoscenza che la familiarità (*uns*) non sussiste se non per la interconnessione e non c’è interconnessione tra Allah ed il Suo servitore. [...] Questa conoscenza gli venne conferita, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dalla desolazione (*wahṣa*) per essere rimasto solo con se stesso, e ciò prova che il viaggio notturno ebbe luogo con il corpo, in quanto gli spiriti non sono caratterizzati dalla desolazione né dal senso di solitudine (*istihāṣ*). Poiché Allah sapeva quello di lui – e come poteva non saperlo essendo Lui stesso ad averlo creato? – ed egli, su di lui la Pace, cercava l’avvicinamento (*dumū*) in forza (*bi-quwwa*) della stazione in cui si trovava, venne chiamato da una voce che assomigliava a quella di Abū Bakr, per affabilità verso di lui. Abū Bakr era il suo confidente (*anīs*) noto ed egli anelava a quello [cioè a trovare qualcosa di familiare], per cui provò piacere e conforto in quello, ma fu stupito da quella voce in quella sede e da come essa gli venisse dall’alto mentre egli lo aveva lasciato sulla Terra. In quel appello gli venne detto: “O Muḥammad, fermati! Il tuo Signore fa la *ṣalāt*”. Egli fu preso da inquietudine per questa affermazione e si meravigliò come si potesse attribuire la *ṣalāt* ad Allah, sia Egli esaltato, ed allora gli venne recitato in quella stazione: “Egli è Colui che fa la *ṣalāt* su di voi, insieme ai Suoi Angeli, per farvi uscire dalle tenebre alla luce” (Cor. XXXIII-43), e seppe così cosa voleva dire l’attribuzione della *ṣalāt* ad Allah”; nel cap. 340 [III 157.7] aggiunge: “Così come fu sconcertato l’Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in una stazione simile a questa ma in un’altra dimora spirituale, quando gli venne parlato mentre compiva il viaggio notturno e si trovava da solo nella Luce. Egli provò paura e desolazione e la causa di ciò stava nel fatto che veniva fatto viaggiare di notte con il suo corpo elementare: la paura di essere da solo lo colse per la sua uscita dalla sua origine (*asl*) e per la sua sosta in una dimora diversa, di cui lo spaventò la realtà essenziale degli elementi che si manifestarono in essa. Colui che lo chiamò lo fece con la voce di Abū Bakr, poiché era abituato a familiarizzare con lui e così trovò conforto nell’appello e gli diede ascolto, essendo cessata in lui quella paura di essere solo grazie alla voce di Abū Bakr. Poiché in quel luogo di sosta voleva avere accesso ad Allah, gli venne detto: “O Muḥammad, fermati! Il tuo Signore fa la *ṣalāt*” ed egli fu sconcertato dalla attribuzione della *ṣalāt* a Lui. Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, era nella stazione della Forma divina perfetta verso cui ci si rivolge nella *ṣalāt* e nella prosternazione: quando egli si avvicinò (*danā*) il suo Signore si orientò verso di lui facendo la *ṣalāt*, ed egli non aveva scienza di quello. Lo chiamò allora il Nome il Sapiente, a cui è attribuito il discorso con la voce di Abū Bakr, per fargli conoscere il rango di Abū Bakr e per confortarlo con essa: “Fermati! Il tuo Signore fa la *ṣalāt*!” Il sostare è essere fermi (*tabāt*) e questa è la caratteristica della *qibla* per chi fa la *ṣalāt*; quindi egli si fermò, e quel discorso lo spaventò perché il suo stato in quel momento era la glorificazione, il cui spirito è “Non c’è cosa simile a Lui!”, ed è questo ciò che lo spaventò. Ma quando gli venne recitato in quella circostanza: “Egli è Colui che fa la *ṣalāt* su di voi, insieme ai Suoi Angeli, per farvi uscire dalle tenebre alla luce” (Cor. XXXIII-43) si ricordò ciò che Allah gli aveva rivelato nel Corano e cessò per lui il terrore (*ruḥ*) per l’attribuzione della *ṣalāt* ad Allah”; nel cap. 367 [III 342.11] infine aggiunge: “Egli venne quindi proiettato nella Luce come la punta di una lancia, e l’Angelo che era con lui lo lasciò solo e rimase indietro rispetto a lui. Non vedendolo più si sentì solo (*istawḥaṣa*) [ebbe paura], restò lì senza sapere cosa fare e fu preso da disorientamento (*haymān*) in quella Luce, come un uomo ebbro, e fu preso da enstasi (*waġd*). Egli si mise ad oscillare a destra ed a sinistra

creato insieme ad Abū Bakr da una sola argilla (*tīn*)⁽³⁸⁴⁾, e Muḥammad fu il primo (*sābiq*) ed Abū Bakr il secondo (*muṣallī*): “secondo di due, quando entrambi erano nella grotta⁽³⁸⁵⁾, ed egli disse al suo compagno: non essere triste, invero Allah è con noi!” (Cor. IX-40)⁽³⁸⁶⁾. Ed il loro discorso (*kalām*) era il Suo discorso⁽³⁸⁷⁾, Gloria a Lui. Ed Egli [o Muḥammad, che parla per Lui] non ha trascurato il rango ed ha reso transitivo (*addā*) il discorso (*ḥitāb*) verso l'altro rango⁽³⁸⁸⁾, ed ha parlato come se fosse chi comincia (*mubtadī*), e si ricollegò (*ʿatafa*) a questo

e questo stato lo spaventò. [...] Egli chiese l'autorizzazione di vedere, entrando presso il Vero. Sentì allora una voce, che assomigliava a quella di Abū Bakr, che gli diceva: “O Muḥammad, fermati! Il tuo Signore fa la *ṣalāt*”. Questa affermazione lo sorprese ed egli si chiese: “Il mio Signore fa la *ṣalāt*?”. Mentre era stupito da questa affermazione e nel contempo confortato dalla voce familiare di Abū Bakr, il confessore (*siddīq*), gli venne recitato: “Egli è Colui che fa la *ṣalāt* su di voi, insieme ai Suoi Angeli” (Cor. XXXIII-43). Seppe così cosa significa la *ṣalāt* del Vero“.

384 Questa affermazione non è riportata nelle raccolte canoniche di *ḥadīṭ*, e nelle *Futūḥāt* ricorre solo in questo punto.

385 Riferimento all'episodio in cui il Profeta ed Abū Bakr si rifugiarono per tre giorni in una grotta del monte at-Ṭawr, a qualche chilometro dalla Mecca, per sfuggire ai soldati meccani che volevano ucciderli. Fu in quella occasione che un ragno tessé la sua tela sull'ingresso della grotta.

386 Nel Corano non è precisato chi dei due proferì questa frase e la maggior parte dei commentatori la attribuiscono al Profeta, ma nelle *Futūḥāt* si trovano entrambe le attribuzioni. Nel cap. 5 [I 110.23] Ibn 'Arabī precisa: “Secondo noi dunque il discorso [pronunciato nella grotta] è di Abū Bakr, Allah sia soddisfatto di lui. Ci rafforza in questo il detto del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Se mi fossi preso un amico intimo (*ḥalīl*) [al di fuori di Allah], mi sarei preso Abū Bakr come amico”; e poche righe prima [I 110.19] aggiunge alla frase “Invero Allah è con noi” “come tu ci hai notificato (*kamā aḥbarta-nā*)”. Nel cap. 206 [II 486.32] invece afferma: “Invero Allah ha con alcuni dei Suoi servitori una compagnia (*ma'yya*) specifica, come la Sua compagnia con Mosè ed Aronne nel Suo detto: “Invero Io sono con voi, ascolto e vedo!” (Cor. XX-46), e questa fu una buona novella per loro due, affinché non avessero paura [...] Da qui conosci il rango di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e la sua elevatezza rispetto al grado degli altri Inviati. Invero Allah ha riferito di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, quando il confessore [Abū Bakr] si trovava in uno stato di paura per lui e per se stesso: “e disse al suo compagno”, rassicurandolo e rallegrandolo, “mentre essi erano nella grotta”, che era il rifugio di Allah per loro, “non essere triste. Invero Allah è con noi!”. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, in questa notificazione ha preso il posto del Vero nella Sua compagnia con Mosè ed Aronne, e ne ha fatto le veci”; e nel cap. 558 [IV 370.22] riportando la frase del Profeta, su di lui la Pace: “Che ne pensi di due di cui il terzo è Allah?”, aggiunge: “voleva dire che Allah, quanto è Potente e Magnificante, li proteggeva, cioè nella grotta al tempo della loro emigrazione dalla dimora [della Mecca]”. Nel seguito del testo che stiamo traducendo non è affermato esplicitamente a chi è attribuita l'affermazione, e ciò ne rende ancor più difficile la comprensione.

387 Nel cap. 198, sezione IX [II 414.25], Ibn 'Arabī precisa che questa frase è una citazione (*ḥikāya*).

388 Dicendo: “Invero Allah è con noi!” e non “Invero il mio Signore è con me”, come disse Mosè (Cor. XXVI-62).

discorso: “Non c’è colloquio di tre senza che Egli sia il quarto” (Cor. LVIII-7) e quindi lo rese [il rango] ⁽³⁸⁹⁾ non restrittivo (*arsala*). Tra gli uomini c’è chi lo scinde [il quarto] e c’è chi lo congiunge [ai tre].

In questa lettera familiare vi è la stazione spirituale dell’affermazione (*itbāt*), della permanenza della traccia (*rasm*), della manifestazione dell’essenza, dell’autorità delle realtà essenziali e della conformità alla giustizia (*‘adl*), sotto il profilo della Grazia (*fadl*) e della Potenza (*tawl*). Quanto alla lettera non familiare ⁽³⁹⁰⁾ essa è cancellazione (*maḥw*) [della traccia di una cosa], non annientamento (*maḥq*) [di una cosa sì da non lasciare traccia] ⁽³⁹¹⁾: dotata di una infermità (*‘illa*) sale più in alto (*yartaqī*). Realizza ciò che abbiamo menzionato.

Quanto alla nostra affermazione che ad essa appartengono l’Essenza, gli Attributi e gli Atti ⁽³⁹²⁾, conformemente ai volti [menzionati], ad ogni lettera che ha un solo volto (*waḡh*)

389 Nel testo il verbo regge un pronome femminile (*hā*) e l’unico termine di genere femminile nel testo è il grado (*martaba*).

390 Le lettere definite “non familiari” o “estrane” nella parte precedente del capitolo sono la *kāf*, la *lām*, la *nūn*, la *fā’* e la *wāw*. Tra queste la *fā’* è l’unica ad essere anche “familiare”. Per quanto riguarda la *hā’* invece non vi è alcuna indicazione in merito. Tutte queste lettere hanno in comune il fatto che nella loro forma isolata o finale non hanno familiarità, cioè identità di corpo, con altre lettere, a differenza di quelle che sono diverse solo per i loro punti diacritici, ma ciò vale anche per la *mīm*, la *qāf* e la *yā’*, che invece sono considerate esplicitamente come “familiari”.

391 Nei dizionari correnti questi due termini sono considerati come sinonimi, per cui è necessario riferirsi alle definizioni fornite da Ibn ‘Arabī stesso. Nel cap. 252 [II 552.32] egli precisa: “Sappi che la cancellazione per gli iniziati è l’eliminazione degli attributi acquisiti con l’abitudine e la rimozione dell’infermità (*‘illa*), e ciò che il Vero ha coperto e ciò che ha negato. Egli, sia esaltato, ha detto: “Allah cancella ciò che vuole ed afferma” (Cor. XIII-39) ed ha affermato la cancellazione, ed essa è ciò che viene indicato dai giuristi come l’abrogazione (*nash*) divina [...] dell’abitudine fa parte il fare affidamento (*rukūn*) sui mezzi (*asbāb*) e sulle cause ed al possessore della cancellazione viene eliminato l’affidamento sui mezzi, non i mezzi stessi”. Nel cap. 255 invece precisa [II 554.23]: “L’annientamento è la tua estinzione (*fanā’*) nella Sua Essenza” e poco oltre [II 554.32] “Sappi che l’annientamento è la tua manifestazione nell’esistenza contingente (*kawn*) al posto Suo (*bi-hi*), per via della tua nomina a Suo califfo e rappresentante”. D’altra parte Ibn ‘Arabī contrappone l’affermazione (*itbāt*) alla cancellazione ed abbiamo visto nel testo che attribuisce alla lettera familiare la stazione dell’affermazione ed alla lettera non familiare quella della cancellazione. Va notato infine che il termine *muḥāq*, derivato dalla stessa radice di *maḥq*, indica la Luna nuova.

392 Questa caratteristica è descritta solo per alcune delle lettere: in quelle che non hanno punti diacritici è sempre assente; in quelle che hanno tre punti diacritici, cioè la *tā’* e la *ṣīn*, è affermato che ad esse appartengono l’Essenza, gli Attributi e gli Atti; in quelle che hanno due punti diacritici, cioè la *tā’* e la *qāf*, ma non la *yā’*, è affermato che ad esse appartengono l’Essenza e gli Attributi; infine, in alcune di quelle che hanno un solo punto diacritico, cioè la *nūn*, la *fā’*, la *gayn*, la *dāl* e la *bā’*, è affermato che ad esse appartiene l’Essenza.

⋮

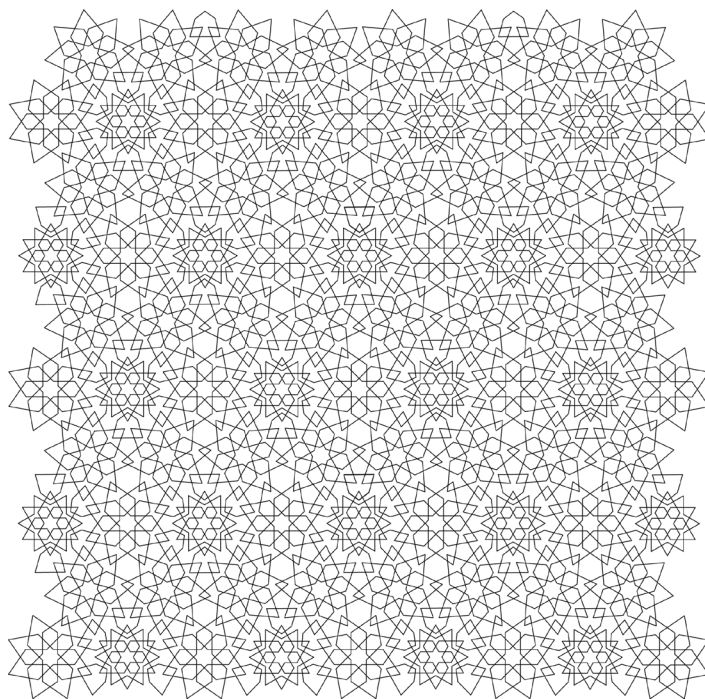
appartiene una sola Presenza di queste Presenze, cioè una cosa sola, conformemente alla sua elevazione ed alla sua discesa ⁽³⁹³⁾. Analogamente quando i volti sono più di uno.

Quanto alla nostra affermazione che ad essa appartengono tra le lettere [questa e quella], intendiamo riferirci alle realtà essenziali complementari (*mutammima*) della sua essenza da un certo lato.

Quanto alla nostra affermazione che ad essa appartengono tra i Nomi [divini questo e quello], intendiamo riferirci ai Nomi divini che sono le realtà essenziali primordiali (*qadīma*) da cui si manifestano le realtà essenziali degli elementi semplici (*basā'it*) di quella lettera, non altro. Essi comportano numerosi benefici (*manāfi'*) di natura elevata per i conoscitori; quando essi vogliono realizzarli muovono l'esistenza (*wuġūd*) dal suo inizio alla sua fine, ed in questo mondo essi sono specifici per loro, mentre nell'aldilà saranno comuni [a tutta la Gente del Paradiso]. Per mezzo di essi il credente dirà nel Paradiso alla cosa che egli vuole: Sii (*kun*)! Ed essa sarà.

Questi sono piccoli frammenti tra i significati del Mondo delle lettere, esposti nel modo più succinto e conciso possibile, ed in essi vi è un avvertimento (*tanbīh*) per coloro che hanno i sentori (*rawā'ih*) ed il gusto spirituale.

Termina la 7^a parte, e la lode spetta ad Allah.



393 Cioè alla posizione superiore o inferiore del punto diacritico.

Parte VIII

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Seconda sezione, sulla conoscenza delle vocali per mezzo di cui si distinguono le parole (*kalimāt*) e che sono le lettere minori

[84.26] *I movimenti (ḥarakāt) ⁽³⁹⁴⁾ delle lettere sono sei e da essi*

Allah ha reso manifeste, similmente ad essi, le parole.

*Essi sono elevazione (rafʿ), erezione (naṣb) ed abbassamento (ḥafḍ),
movimenti [vocali] per le lettere declinabili (muʿrabāt) ⁽³⁹⁵⁾.*

*Essi sono apertura (faṭḥ), raccoglimento (ḍamm) e rottura (kasr),
movimenti [vocali] per le lettere stabili (tābitāt). ⁽³⁹⁶⁾*

*Le fondamenta del linguaggio (kalām) sono soppressione (ḥaḍf) ⁽³⁹⁷⁾, e dunque morte (mawt),
o riposo (sukūn) al posto dei movimenti [vocali].*

Questo è lo stato dei Mondi: osserva

dunque una strana vita su una terra morta!

394 Per un arabo, il termine che per noi indica la “vocale” (*ḥaraka*) ha primariamente il significato di “movimento”, ed è a questo significato che si riferisce di norma Ibn ʿArabī, nelle decine di occasioni in cui usa questo termine. Oltre che in questo capitolo, *ḥaraka* viene impiegato nel senso di “vocale” nel cap. 5, ove Ibn ʿArabī precisa [I 105.31]: “Poi Egli, Gloria a Lui, diede l’esistenza alle vocali, alle lettere ed ai punti di emissione, come avvertimento da parte Sua che le essenze si distinguono per mezzo degli attributi e delle stazioni (*maqāmāt*). Egli ha fatto corrispondere le vocali agli attributi, le lettere a ciò che è caratterizzato da essi ed i punti di emissione alle stazioni ed ai gradi ascendenti”, nel cap. 76 [II 145.8], e nel cap. 198 [II 395.30], ove è affermato che: “il Mondo, a causa della sua natura contingente (*ḥudūt*), che è a guisa della saturazione (*iṣbāʿ*) delle vocali nelle lettere, è una prova dell’Esistenza del Vero”.

395 Si tratta delle tre vocali, rispettivamente “u”, “a” e “i”, che si applicano all’ultima lettera di una parola per indicare il caso nominativo, accusativo e “obliquo”, o genitivo, dativo e ablativo, come diremmo in italiano, all’ultima lettera del verbo indicativo singolare per indicare la persona, ed alle altre lettere di un verbo per indicare i modi. I nomi verbali che sono stati riportati, traducendoli nel loro senso ordinario, sono quelli usati in grammatica per indicare rispettivamente le tre vocalizzazioni.

396 Si tratta delle tre vocali, rispettivamente “u”, “a” e “i”, che si applicano alle lettere non declinabili delle parole. I segni scritti si chiamano rispettivamente *faṭḥa*, *damma* e *kasra*.

397 Ibn ʿArabī usa in genere questa espressione per indicare l’elisione di una lettera [cap. 72 (I 638.18 e 639.8); cap. 75 (II 143.35); cap. 178 (II 332.2); cap. 198 (II 403.8); cap. 275 (II 594.1); cap. 366 (III 330.5); cap. 369 (III 386.24)] o la soppressione di una parola o di una frase, come la *basmala* nella Sūra IX [cap. 49 (I 270.4)]. In arabo questo termine viene impiegato anche nel senso di “concisione”, senso che è attestato da uno *ḥadīth*, “La concisione nel saluto è *sunna*”, riportato da Abū Dāʿūd, II-186, at-Tirmidī, II-107, e da Ibn Ḥanbal.

⋮

* * * * *

Sappi, che Allah assista noi e te con uno Spirito da parte Sua, che eravamo intenzionati inizialmente a parlare delle vocali nella sezione dedicata alle lettere, in quanto esse sono chiamate le lettere minori ⁽³⁹⁸⁾. Poi abbiamo considerato che non fosse opportuno mescolare il mondo delle vocali con quello delle lettere se non dopo l'ordinamento (*nizām*) delle lettere ed il loro aggiungersi (*damm*) le une alle altre per formare in questo modo una parola.

Il loro ordinarsi (*intizām*) corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato, riguardo alla nostra creazione: “Quando lo ebbi disposto armoniosamente ed ebbi insufflato in lui del Mio Spirito” (Cor. XV-29 e XXXVIII-72).

Questo corrisponde alla venuta delle vocali su queste lettere dopo la loro disposizione armoniosa (*taswiya*): in questo modo si instaura un'altra creazione (*naṣ'ā*) [o nascita] chiamata parola (*kalima*), così come ogni individuo della nostra specie si chiama uomo ⁽³⁹⁹⁾. In questo modo si costituì il mondo delle parole **[85]** e dei vocaboli (*alfaz*) a partire dal mondo delle lettere. Le lettere sono i costituenti materiali (*mawādd*) delle parole, come l'acqua, la terra, il fuoco e l'aria lo sono per i nostri corpi.

Poi Egli insufflò lo Spirito dell'Ordine divino e fu un uomo, così come i venti, predisposti per quello, ricevettero l'insufflazione di questo Spirito e fu un ġinn (*ġānn*), e come le luci,

398 Nel cap. 76 [II 145.8] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che ciò che si intende per lettere minori sono le tre vocali (*ḥarakāt*): la *ḍamma* [u], la *fatha* [a] e la *kasra* [i]. Queste lettere hanno due condizioni: uno stato di saturazione ed uno stato di non saturazione. Quando una di esse è caratterizzata dalla saturazione (*iṣbā*) diventa causa dell'esistenza di una lettera debole (*ma'lūl*) che è correlata con essa. Se viene saturata [prolungata] la *ḍamma*, da essa deriva la *wāw* debole [difettosa]: se è la *fatha*, da essa deriva l'*alif* e se è la *kasra*, ne deriva la *yā'* debole. Abbiamo definito la *waw* e la *yā'* come deboli, in quanto entrambe talvolta si trovano nella stazione della sanità (*siḥḥa*), senza essere caratterizzate dalla debolezza. L'*alif* invece non si trova mai se non debole e per questo ciò che la precede è sempre vocalizzato con la *fatha* (*maftūha*), una *fatha* sempre saturata. Queste lettere (derivate dalle vocali) si chiamano “lettere della debolezza” o della “causalità” [...] La vocalizzazione in *u* (*damm*), che è l'elevazione (*raf*), ha come Nome divino “l'Elevato” (*alī*); la vocalizzazione in “a” (*fath*) ha come Nome divino “il Misericordioso” e per questo Egli ha detto: “Allah non apre agli uomini la Misericordia...” (Cor. XXXV-2) ed ha connesso l'apertura alla Misericordia; infine la vocalizzazione in “i” (*kasr*) ha come Nome divino “l'Altissimo” (*muta'ālī*). Gli effetti di questi Nomi divini nel Mondo sono noti [...] Già li abbiamo spiegati nel secondo capitolo di questo libro, in cui abbiamo distinto i movimenti [vocali] dell'indeclinabilità (*binā'*) [delle lettere] dai movimenti [vocali] della declinazione (*i'rāb*), il rango del riposo (*sukūn*) vivo e di quello morto [...]”.

399 Le lettere isolate, da non confondere con i loro nomi che sono già delle parole, sono come la “terra morta” menzionata nei versi introduttivi, e ciò che dà loro vita è la vocalizzazione, cioè il soffio vocale che fa di esse delle consonanti, suoni che accompagnano le vocali.

predisposte per quello, riceverono l'insufflazione e furono gli Angeli. La maggior parte delle parole assomiglia all'uomo [in quanto trilittere e quindi composte], mentre la minoranza assomiglia ai ġinn ed agli Angeli - ed entrambi sono ġinn⁽⁴⁰⁰⁾ - come la *bā'* vocalizzata in "i" [cioè la particella "bi"], la *lām* vocalizzata in "i" ed in "a" [cioè le particelle "li" e "la"], la *wāw*, la *bā'* e la *tā'* del giuramento, la *wāw* e la *fā'* di congiunzione, e la *qāf* dell'imperativo "qi" [proteggi!], la *šīn* di "ši" [abbellisci!] e la 'ayn di "i" [sii attento!]. A parte questa classe di lettere isolate, tutte le altre parole sono quanto di più simile all'uomo, anche se quella isolata è essa stessa simile al lato interiore dell'uomo (*bāṭin al-insān*), poiché il lato interiore dell'uomo è ġinn (*ġān*) nella sua realtà essenziale.

Poiché dunque il Mondo delle vocali non venne all'esistenza se non dopo l'esistenza delle essenze mosse [o vocalizzate] da esse, cioè le parole prodotte dalle lettere, abbiamo posticipato il discorso riguardo ad esse dalla sezione delle lettere alla sezione dei vocaboli (*alfāz*).

Poiché le parole, di cui vogliamo trattare in questo capitolo, fanno parte dell'insieme dei vocaboli, ci siamo proposti di parlare dei vocaboli senza eccezioni, dell'enumerazione dei loro Mondi, della connessione di queste lettere [isolate] con essi, dopo aver parlato innanzitutto delle vocali in modo generale. Poi, dopo quello, parleremo delle vocali inerenti alle parole, che sono le vocali della lingua [parlata], e dei loro segni distintivi, che sono le vocali della scrittura. Infine parleremo delle parole che inducono a credere alla somiglianza (*tašbīh*) [o comparabilità], come abbiamo menzionato.

Forse dirai: questo Mondo delle lettere isolate [o singole] che ammettono la vocale senza composizione [con altre lettere], come la *bā'* vocalizzata in "i" (*bi*) ed altre simili lettere singole, tu lo hai connesso alle lettere per il loro isolamento (*infirād*), malgrado questo sia il capitolo della composizione, cioè delle parole. Noi rispondiamo: lo Spirito non è stato insufflato nella *bā'* vocalizzata in "i", né sono stati insufflati gli spiriti delle vocali nelle sue simili tra le lettere isolate perché stessero per loro stesse, così come il Mondo delle lettere sussiste da solo senza le vocali, bensì lo Spirito è stato insufflato in essa a causa di altro che è composto. Per quello [la *bā'*] non riceve l'insufflazione finché non è connessa ad altro. Si dice "per Allah (*bi-llahi, ta-llahi, wa-llahi*)", "adorerò (*sa-a'budu*)", "inclinati al tuo Signore e prosternati" (Cor. III-43) ed altre espressioni simili: se tu la isoli, [la lettera] non avrebbe significato se non il significato di se stessa. Queste realtà essenziali, che sono generate dalla composizione, traggono esistenza dalla sua esistenza [cioè della composizione] e cessano di esistere con la sua non-esistenza.

Invero, la realtà essenziale degli animali non esiste sempre (*abad^{mn}*) ma solo in occasione della riunione di realtà singole [o isolate], concepibili [come tali] nelle loro essenze, che sono la [realtà] corporea, la nutritiva e la sensoriale.

400 Per questa terminologia rimando il lettore alla nota 111 della pag. 72 della traduzione.

⋮

Quando si riuniscono il corpo, il nutrimento e la sensibilità si manifesta la realtà essenziale degli animali, che non è solo il corpo, né il solo nutrimento, né la sola sensazione. Se decade la realtà della sensazione e si riuniscono il corpo ed il nutrimento dici che si tratta di vegetali e questa realtà non è la realtà precedente. Poiché le lettere isolate che abbiamo menzionato hanno effetto in questa composizione sull'altro vocabolo, che abbiamo messo insieme [ad esse] per far emergere delle realtà essenziali che non sarebbero concepibili all'ascoltatore se non per mezzo di esse [lettere isolate vocalizzate], le abbiamo assimilate per voi, ai fini del raggiungimento (*tawaṣṣul*) [dello scopo], al Mondo degli Spiriti, come i *ḡinn*.

Non vedi che l'uomo si destreggia tra quattro realtà: una realtà propria [o dell'anima (*naḥs*)], una realtà dominicale (*rabbāniyya*), una realtà satanica ed una realtà angelica? Seguirà la descrizione di queste realtà nel capitolo di questo libro sulla conoscenza dei pensieri improvvisi (*ḥawāṭir*) [cap. 264]. Nel Mondo delle parole questo corrisponde all'ingresso di queste lettere nel Mondo delle parole, e produce in esso ciò che conferiscono le loro realtà essenziali. Comprendi ciò! Che Allah faccia comprendere a noi ed a voi i segreti delle Sue parole.

Punto sottile (*nukta*) ed allusione (*iṣāra*)

L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Ho ricevuto le sintesi delle Parole (*ḡawāmi' al-kalim*)”⁽⁴⁰¹⁾, ed Egli, sia esaltato, ha detto: “... e la Sua Parola la proiettò su Maria” (Cor.IV-171) ed ancora: “Ella prestò fede nelle parole del suo Signore e nel Suo Libro” (Cor.LXVI-13)⁽⁴⁰²⁾. Si dice: l'Emiro ha tagliato la mano del ladro, e l'Emiro ha colpito il ladro. In effetti, chi fa proiettare una cosa per suo ordine è colui che l'ha proiettata. Ora, fu Muḥammad, su di lui la Pace, che proiettò da parte di Allah le parole del Mondo intero, senza eccezione alcuna. Parte la proiettò egli stesso, come gli spiriti degli Angeli e la maggior parte del Mondo superiore, parte la proiettò per mezzo del suo ordine e venne all'esistenza tramite intermediari (*wasā'it*), così come il frumento inseminato non arriva a propagarsi nelle tue membra come uno spirito glorificante e magnificante, se non dopo numerosi cicli e trasferimenti nei mondi, tramutandosi in ogni mondo in una nuova specie, secondo la forma dei suoi individui. In ciò ogni cosa risale a colui che ha ricevuto le sintesi delle Parole.

401 *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XCI-11, Muslim, V-5 a 8, XXXVI-72, at-Tirmidī, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī riporta decine di volte questa frase, e nel cap. 12 [I 146.6] precisa che la discesa delle sintesi delle Parole fa parte dell'ordine divino ispirato al sesto Cielo, conformemente al versetto “... e ad ogni Cielo Egli ha ispirato il suo compito” (Cor. XLI-12).

402 Questa è la lettura di Warṣ, mentre in quella di Ḥafṣ si legge: “...e nei Suoi Libri”.

Allora la realtà essenziale di Isrāfil, a partire dalla realtà essenziale muḥammadiana, connessa al Vero, emetterà il suo soffio, come ha detto, sia Egli esaltato: “ed il giorno in cui soffieremo nella tromba (*ṣūr*)” (Cor. XXVII-87) collegando [il soffio] a Lui con la *nūn* [di “*naṣfuhū*”], oppure, secondo una variante, con la *yā* vocalizzata in “*u*” e la *fā* in “*a*” [cioè: “*yunfaḥū*” = verrà soffiato] ⁽⁴⁰³⁾. Colui che soffia è Isrāfil, su di lui la Pace, ma Allah ha collegato il soffio a Se stesso. Quindi il soffio emana da Isrāfil e le forme (*ṣūr*) lo ricevono ⁽⁴⁰⁴⁾, ed il segreto del Vero tra i due è il significato (*maḥnā*) che intercorre tra colui che soffia e chi riceve, come il legame stabilito dalle particelle (*hurūf*) tra due parole. Questo è il segreto dell’Atto santissimo trascendente, che non conosce né colui che soffia, né chi riceve [il soffio]. Colui che soffia non ha che da soffiare, il fuoco non ha che da accendersi, e la lampada non ha che da spegnersi: l’accensione e lo spegnimento si compiono per il segreto divino.

“Soffiò in esse e fu un uccello con l’autorizzazione di Allah” (Cor. III-49 e V-110). Allah ha detto: “Verrà soffiato nella tromba e cadranno fulminati coloro che sono nei Cieli e coloro che sono sulla Terra, ad eccezione di coloro che Allah vorrà, poi verrà soffiato un’altra volta ed eccoli in piedi, con lo sguardo attento” (Cor. XXXIX-68) ⁽⁴⁰⁵⁾. Il soffio è unico, come pure colui che emette il soffio; la differenza dipende da ciò in cui si soffia (*al-manfūḥ fihi*), secondo la predisposizione. Il segreto divino tra l’uno e l’altro è nascosto in ogni caso. Fratelli miei, fate attenzione a questo comando divino “e sappiate che Allah è Potente **[86]** e Saggio” (Cor. II-209). Nessuno potrà mai arrivare a conoscere l’essenza della Divinità (*kunh al-ulūha*) e non si addice che essa possa essere percepita. Che essa sia magnificata ed esaltata nella sua inaccessibilità e sublimità.

Tutto il Mondo, dal primo degli esseri fino all’ultimo, è condizionato (*muqayyad*): l’uno condiziona l’altro, l’uno adora l’altro; la loro conoscenza va da loro a loro; le loro realtà essenziali, che sono suscitate a partire da loro stessi in virtù del segreto divino, ritornano verso loro stessi. Gloria a Colui il cui Potere non ha concorrenti ed il cui far bene (*iḥsān*) è incomparabile. “Non c’è Dio se non Lui, il Potente, il Saggio” (Cor. III-6).

403 La prima è la lettura di Abū ‘Amr, la seconda quella degli altri lettori (*qurrā*’).

404 Nel cap. 63 [I 305.26] Ibn ‘Arabī precisa che il termine *ṣūr*, comunemente tradotto come tromba, è in questo caso il plurale di forma (*sura*).

405 Nel cap. 64 [I 312.35], Ibn ‘Arabī precisa: “Quando queste forme sono pronte [cioè equilibrate] esse sono come l’erba secca da bruciare, e ciò corrisponde alla predisposizione a ricevere l’insufflazione dello spirito, così come l’erba secca, per la natura ignea che è in essa, è predisposta a ricevere l’accensione. E le forme intermediarie (*barzahijya*), come le lampade, vengono accese dagli spiriti che le animano. Isrāfil soffierà “un unico soffio” (Cor. LXIX-13) e quel soffio passerà su quelle forme intermediarie e le spegnerà; passerà quindi il soffio seguente, cioè “l’altro [soffio]” (Cor. XXXIX-68) sulle forme predisposte ad essere accese, che sono l’altra nascita, ed esse si accenderanno per i suoi spiriti “ed eccoli in piedi, con lo sguardo attento” (Cor. XXXIX-68)”.

⋮

Avendo compreso il significato delle sintesi delle Parole, che è la Scienza che tutto comprende e la Luce divina da cui è caratterizzato il segreto dell'esistenza, il Pilastro della cupola celeste (*qubba*), la gamba (*sāq*) del Trono e la Causa dell'immutabilità di ogni cosa immutabile, cioè Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, sappiate che le sintesi delle Parole, dal punto di vista del Mondo delle lettere, sono in numero di tre: una essenza indipendente (*ganiyya*) e sussistente per se stessa; una essenza dipendente (*faqīra*) dalla precedente, che non sussiste per se stessa e da cui deriva per l'essenza indipendente una qualità (*wasf*) con cui si qualifica, e [questa qualità] la ricerca per la sua stessa essenza. Questa qualità non fa parte della sua essenza [indipendente], se non per la concomitanza (*muṣāḥaba*) con essa di questa essenza [dipendente], ma è anche corretto affermare da un certo punto di vista la dipendenza per l'essenza indipendente che sussiste per se stessa, così come è valida l'altra [affermazione]. Infine una terza essenza che collega tra loro due essenze, che esse siano entrambe indipendenti, dipendenti o indipendente e dipendente: l'essenza che stabilisce questo legame è dipendente rispetto all'esistenza delle altre due. Dipendenza e bisogno (*ḥāḡa*) sono dunque caratteristiche di tutte le essenze, nella misura in cui tutte hanno bisogno l'una dell'altra, benché sotto aspetti diversi. L'indipendenza non appartiene nell'assoluto che ad Allah, sia Egli esaltato, il Ricco ed il Lodato, per la Sua Essenza.

Chiamiamo dunque l'essenza indipendente “essenza (*dāt*)”, la dipendente “evento contingente (*ḥadat*)” e la terza “legame (*rābiṭa*)”, e diciamo che le parole si limitano a queste tre realtà, l'essenza, l'evento contingente ed il legame, e queste tre sono le sintesi delle Parole.

Nel genere dell'essenza rientrano numerose specie di essenze, come pure nel genere dell'evento contingente e del legame, e non abbiamo bisogno di dettagliare queste specie e di citarle in questo libro. Ne abbiamo trattato ampiamente nel nostro *Commentario del Corano*.

Se vuoi stabilire una analogia con ciò che abbiamo menzionato, riferisciti ai discorsi dei grammatici ed alla loro suddivisione delle parole in nome, verbo e particella, o a quella dei logici. Per loro [i grammatici] il nome (*ism*) equivale a ciò che è l'essenza per noi, il verbo (*fiʿl*) [o azione] ⁽⁴⁰⁶⁾ a ciò che è l'evento contingente per noi, e la particella (*ḥarf*) a ciò che è il legame per noi. Per loro, parte degli eventi contingenti, anzi tutti, sono dei nomi, come l'alzarsi (*qiyām*), il sedersi (*quʿūd*) ed il battere (*ḍarb*), ed essi considerano verbo ogni parola condizionata da un tempo determinato ⁽⁴⁰⁷⁾.

Noi invero con le parole [che abbiamo menzionato] intendiamo seguire le realtà essenziali per lo stato in cui si trovano, e consideriamo dunque “l'alzarsi”, “si alzò (*qāma*)”, “si alza

406 Il termine *fiʿl* è l'infinito del verbo *faʿala*, fare, agire, e solo nel linguaggio dei grammatici assume il significato di verbo, che d'altra parte è strettamente legato all'azione.

407 In tedesco il verbo si chiama anche *Zeitwort*, ove *zeit* significa tempo e *wort* significa parola.

(*yaqūmu*)” e “alzati (*qum*)” eventi contingenti e li distinguiamo per il tempo indefinito (*mubham*) o determinato (*mu‘ayyan*).

Az-Zağğāgī⁽⁴⁰⁸⁾ ha ben compreso ciò ed ha detto: “L’evento contingente (*al-ḥadat*)”, ad esempio l’alzarsi, “è l’origine [(*maṣdar*), in grammatica il modo infinitivo o il nome verbale]”, intendendo con quello ciò che scaturisce da colui che produce l’evento contingente (*muhdit*), “ed esso è il nome dell’azione”, cioè la parola “alzarsi” è il nome di questo movimento specifico da parte di colui che si muove e che per esso viene chiamato “colui che si alza (*qā’im*)”. Questa condizione (*hay’a*) è quella che viene denominata “alzarsi” se si considera il suo stato di esistenza, “si alzò” se si considera il suo stato di effettuazione e “si alzerà” e “alzati” se si considera la supposizione del suo accadimento. Essa non è mai esistente se non in colui che si muove e non sussiste per se stessa. Poi ha detto: “ed il verbo”, cioè il vocabolo “si alzò” e “si alza”, non l’atto stesso che scaturisce da colui che si muove, colui che si alza ad esempio, “deriva da esso”, dove “esso” è riferito all’espressione “nome dell’azione”, che è l’alzarsi, cioè tratto (*ma’ḥūd*) – intendo “si alzò” e “si alzerà” – dall’alzarsi, in quanto per lui l’indeterminato (*nakira*) precede il determinato (*ma’rifā*)⁽⁴⁰⁹⁾. L’indefinito è indeterminato e lo specificato è determinato: l’alzarsi è in un tempo ignoto, mentre “si alzò” è in un tempo specificato anche se ad esso si aggiungesse la particella “se”, e “si alzerà” è in un tempo specificato anche se ad esso si aggiungesse la particella “non”. Questa è la dottrina di chi sostiene che la scomposizione (*tahlīl*) è un ramo della composizione (*tarkīb*), e che il composto è stato esistenziato come composto.

Secondo la dottrina di chi sostiene invece la separazione (*tafriq*), la composizione è accidentale (*tāri’*) – e questo è ciò che maggiormente viene sostenuto nel campo del trasferimento (*naql*)⁽⁴¹⁰⁾ – poiché ciò che è più evidente è che il determinato precede l’indeterminato.

Il vocabolo Zayd invero è stato istituito per una persona determinata, poi capita accidentalmente che diventi indeterminato perché [Zayd] viene associato ad altri [Zayd] in quel vocabolo e quindi si ricorre alla determinazione per mezzo dell’attributo qualificativo (*na’i*), della apposizione (*badal*) e di altre cose simili. Quindi il determinato è precedente

408 Abū l-Qāsim ‘Abd ar-Raḥmān ibn Iṣḥāq, morto nell’anno 399 dall’Egira, soprannominato az-Zağğāgī dal nome del suo maestro az-Zağğāg, è un celebre grammatico, autore del *Kitāb al-ğumal*, il *Libro dei riassunti*. Ibn ‘Arabī lo cita anche nel cap. 299 [II 692.27].

409 Questa è la posizione dei grammatici di Basra, mentre per i grammatici di Kūfa era il contrario.

410 Il termine *naql* viene impiegato da Ibn ‘Arabī in due accezioni: quella di tradizione, soprattutto orale, in quanto contrapposta a ciò che può essere ottenuto dalla ragione (*‘aql*), e quella di trasferimento. A quest’ultima accezione dedica la sezione XXXIX del cap. 198 [II 470.4]. In grammatica il termine *naql* può indicare la trasformazione di un verbo intransitivo in transitivo mediante una particella, la trasformazione di un aggettivo in un sostantivo mediante l’apposizione di una *tā’* (ʾ) finale, ed anche, come riporterà nel seguito Ibn ‘Arabī, il trasferimento di una vocale da una parola ad un’altra.

⋮

all'indeterminato per coloro che realizzano, anche se per loro è un aspetto, ma ciò è più corretto.

Quanto a noi ed a coloro che seguono il nostro metodo e salgono ai nostri gradi più elevati, intendiamo un'altra cosa, che non corrisponde affatto al discorso di uno dei due, se non per alcune relazioni e connessioni e per la considerazione di certi aspetti, la cui menzione sarebbe lunga e non è necessaria in questo libro, poiché l'abbiamo menzionata in altre nostre opere.

Spieghiamo dunque che i movimenti sono di due tipi, corporei o spirituali, entrambi con una grande varietà di specie: esse saranno menzionati all'interno del libro. Qui ci limiteremo a parlare dei movimenti [vocali] del linguaggio, nella pronuncia e nella scrittura.

Le vocali scritte sono come i corpi e le vocali pronunciate come i loro spiriti. Le lettere "mosse" dalle vocali (*mutaḥarrikāt*) sono stabili (*mutamakkin*) o a colorazione mutevole (*mutalawwīn*). La lettera a colorazione mutevole è ogni lettera vocalizzata che viene vocalizzata da tutte le vocali o da parte di esse. Quella che è mossa da tutte le vocali è come la *dāl* di Zayd⁽⁴¹¹⁾, e quella che è mossa solo da una parte di esse è come i nomi che non sono triptoti, nello stato in cui non sono triptoti, anche se talvolta sono triptoti nello stato indeterminato e nello stato costruito, come la *dāl* di Aḥmad⁽⁴¹²⁾. Stabile è ogni lettera vocalizzata che è fissa su una sola vocale e non si sposta da essa, come i nomi indeclinabili, quali *ha'ulā'i* e *Ḥadāmi*⁽⁴¹³⁾ e come le lettere dei nomi declinabili che precedono la lettera che viene declinata, come la *zāy* e la *yā'* di Zayd, ecc.

Sappi che le sfere delle vocali sono **[87]** le sfere [stesse] delle lettere che le sostengono nella pronuncia e nella scrittura: basta riferirsi a quelle. Ad esse corrispondono gli stessi elementi semplici, stati e stazioni delle lettere: ne parleremo, se Allah vuole, nel *Libro degli inizi* dedicato alla scienza delle lettere.

Come la colorazione (*talwīn*) e la stabilità (*tamkīn*) riguardano l'essenza, così riguardano anche l'evento contingente ed il legame, ma [per questi ultimi ciò è stabilito in modo specifico]

411 La lettera finale di un nome è di norma declinabile con tutte e tre le vocali.

412 Il termine "triptoto" indica il nome che può essere declinato a tre casi: nominativo, accusativo e obliquo. Molti nomi propri e determinate categorie di nomi comuni seguono invece una declinazione diptota, in cui la finale può essere vocalizzata solo in "u" ed in "a". I nomi propri semplici che hanno un significato anche non come nomi propri sono invece triptoti: quindi Aḥmad, che è anche una voce verbale, è triptoto, mentre Yūsuf è diptoto. Di norma i nomi possono seguire la declinazione diptota solo quando sono indeterminati e non retti dallo stato costruito.

413 Il primo termine è il pronome dimostrativo "costoro", il secondo termine è un nome di donna.

nell'imperfetto indicativo (*raf*)⁽⁴¹⁴⁾ e nell'imperfetto congiuntivo (*našb*)⁽⁴¹⁵⁾, nella soppressione dell'aggettivo qualificativo (*wasf*) e nella soppressione del segno indicatore (*rasm*)⁽⁴¹⁶⁾.

La genesi (*takwīn*) della composizione del legame ha luogo per due fattori: o per accordo (*muwāfaqa*) e per prestito (*isti'āra*), o per necessità. La composizione per accordo, che è l'aggiunta (*itbā'*) [a formare un binomio], come in “questo è un figlio (*ibnum*)”, “ho visto un figlio (*ibnam*)” e “mi sono stupito di un figlio (*ibnim*)”⁽⁴¹⁷⁾, la composizione per prestito che è il trasferimento della vocale, come la vocale della *dāl* in *qada-flaha* [cfr. Cor. XXIII-1], secondo la lettura di chi trasferisce [la vocale]⁽⁴¹⁸⁾, e la composizione per necessità (*iḍtirār*), che è la vocalizzazione per l'incontro di due consonanti quiescenti⁽⁴¹⁹⁾. Talvolta la vocale è la vocale dell'aggiunta di accordo nella composizione dell'essenza, anche se lo stato originale delle lettere è la stabilità, cioè l'indeclinabilità (*binā'*), stato comparabile per noi alla natura primordiale (*fiṭra*). Qui vi sono dei segreti per chi capisce.

I genitori fanno uscire [i figli] dalla natura primordiale condizionata, ma non dalla natura primordiale in assoluto; così è anche per le lettere: esse sono stabili nella loro stazione (*maqām*), imperturbabili, immutabili, indeclinabili, tutte quiescenti [cioè non vocalizzate] nel loro stato (*hāl*).

Colui che si esprime vuole comunicare a colui che ascolta ciò che ha in mente [o in se stesso] ed ha bisogno della colorazione (*talwīn*); egli dunque mette in moto [(*harraka*), che significa anche vocalizzare] la sfera da cui traggono esistenza le vocali, secondo Abū Ṭālib [al-Makkī]⁽⁴²⁰⁾. Secondo altri il movimento della sfera è ciò che viene per primo e la formulazione verbale o scritta dipendono da questa sfera. Questo è un buon tema di approfondimento per chi ricerca la visione diretta delle realtà essenziali.

414 Il termine *raf*^c applicato ad un nome, e quindi ad una essenza, indica la declinazione al caso nominativo.

415 Il termine *našb* applicato ad un nome, e quindi ad una essenza, indica la declinazione al caso accusativo. Nei verbi non si usa vocalizzare la lettera finale in “i”, mentre si ricorre al *ğazm*, cioè all'assenza di vocale, come nell'imperativo e nel condizionale iussivo.

416 Nel dizionario dei termini tecnici usati nelle scienze, *Kitāb kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, di at-Tahānawī, morto nell'anno 1158 dall'Egira, alla voce *ḥadf* vi sono decine di esempi di soppressione utilizzati nella lingua araba, ed in particolare nel Corano. Ciò giustifica l'affermazione, riportata nei versi iniziali, secondo cui la soppressione, o l'elisione, è uno dei fondamenti del linguaggio.

417 La *mīm* che viene apposta al nome *ibn* è considerata come una particella aggiuntiva e la sua vocalizzazione viene assimilata da quella della *nūn* del nome.

418 Cioè la vocale iniziale del verbo *aflaha* viene trasferita alla lettera finale della particella *qad*.

419 In arabo non possono sussistere due lettere quiescenti successive, per cui una di esse viene vocalizzata.

420 Celebre Ṣūfī morto a Bagdād nell'anno 386 dall'Egira. La sua opera principale è “Il nutrimento dei cuori (*Qūt al-qulūb*)”.

Noi non sosteniamo in modo esclusivo né ciò che dice Abū Ṭālib, né ciò che dice l'altro, poiché ciascuno dei due dice una verità sotto un certo aspetto, ma in modo non completo. Io dico che le realtà essenziali prime divine (*al-ḥaqā'iq al-uwal al-ilāhiyya*) si indirizzano (*tawaḡḡahat*) verso le sfere superiori con lo stesso aspetto con cui si indirizzano verso le sedi dei loro effetti – che è il punto di vista di altri che Abū Ṭālib al Makkī – ed ogni realtà essenziale viene ricevuta in conformità al suo grado. Secondo altri che Abū Ṭālib quelle sfere sono più vicine nello stato sottile (*latāfa*) alle realtà essenziali e quindi la loro accettazione è più pronta, per l'assenza di altre occupazioni e per la purezza della sede, in quanto lontana (*nazāh*), rispetto alle alterazioni dovute agli attaccamenti (*'alā'iq*). Per questo motivo altri che Abū Ṭālib ne hanno fatto la causa efficiente. Se chi afferma ciò sapesse che quelle realtà prime si indirizzano verso ciò che corrisponde ad esse nello stato sottile, cioè ai soffi (*anfās*) dell'uomo ⁽⁴²¹⁾, [direbbe che] esse muovono la sfera superiore, a cui corrisponde il Mondo dei soffi – e questo è il punto di vista di Abū Ṭālib – poi quella sfera superiore muove l'organo voluto per lo scopo ricercato, per la correlazione che c'è tra i due [la sfera e l'organo]. La sfera superiore, anche se sottile, è al primo grado dello stato grossolano ed all'ultimo del sottile, a differenza del Mondo dei nostri soffi. In questo modo i punti di vista concordano, poiché per noi e nella nostra Via non c'è divergenza ma solo chi è dotato di svelamento e chi è dotato di uno svelamento maggiore (*kāshif wa akṣaf*). Comprendi ciò che ti abbiamo indicato e realizzalo. Si tratta di un segreto stupefacente, tra i più grandi segreti divini, ed Abū Ṭālib ha fatto allusione ad esso nel suo

421 Non si tratta quindi del soffio grossolano, che è alla base dell'emissione dei suoni, ma piuttosto del soffio vitale o *prāna*. A questo proposito si può citare la seguente annotazione di René Guénon, tratta da *L'homme et son devenir selon le Védānta*, pag. 60: “On peut, à cet égard, se reporter en particulier au début de la *Genèse*, 1, 2: «Et l'Esprit Divin était porté sur la face des Eaux». Il y a dans ce passage une indication très nette relativement aux deux principes complémentaires dont nous parlons ici, l'Esprit correspondant à *Purusha* et les Eaux à *Prakriti*. A un point de vue différent, mais néanmoins relié analogiquement au précédent, le *Ruahh Elohim* du texte hébraïque est aussi assimilable à *Hamsa*, le Cygne symbolique, véhicule de *Brahmā*, qui couve le *Brahmānda*, l'«Œuf du Monde» contenu dans les Eaux primordiales; et il faut remarquer que *Hamsa* est également le «souffle» (*spiritus*), ce qui est le sens premier de *Ruahh* en hébreu. Enfin, si l'on se place spécialement au point de vue de la constitution du monde corporel, *Ruahh* est l'Air (*Vāyu*); et, si cela ne devait nous entraîner à de trop longues considérations, nous pourrions montrer qu'il y a une parfaite concordance entre la Bible et le *Vēda* en ce qui concerne l'ordre de développement des éléments sensibles. En tous cas, on peut trouver, dans ce que nous venons de dire, l'indication de trois sens superposés, se référant respectivement aux trois degrés fondamentaux de la manifestation (informelle, subtile et grossière), qui sont désignés comme les «trois mondes» (*Tribhuvana*) par la tradition hindou”. Inoltre, a pag. 79 dello stesso testo, aggiunge: “Le terme *prāna*, dans son acception la plus habituelle, signifie proprement «souffle vital»; mais, dans certains textes védiques, ce qui est ainsi désigné est, au sens universel, identifié en principe avec *Brahma* même, comme lorsqu'il est dit que, dans le sommeil profond (*sushupti*), toutes les facultés sont résorbées en *prāna*”. Vi sono evidenti analogie tra il Soffio del Misericordioso (*nafas ar-rahmān*) di cui parla Ibn 'Arabī e lo Spirito Divino, citato da René Guénon.

Libro del nutrimento [dei cuori] ⁽⁴²²⁾.

Torniamo dunque al nostro argomento e diciamo: colui che parla ha bisogno della colorazione per raggiungere il suo obiettivo e trova nel Mondo delle lettere e delle vocali disponibilità a ciò che egli cerca da esse, per la loro scienza che esse [comunque] non abbandonano il loro stato e la loro realtà essenziale non è vanificata. Colui che parla si immagina di aver modificato la lettera, ma in realtà non l'ha modificata, e ciò può essere provato. Smetti di considerare la *dāl* di Zayd in quanto *dāl* e considerala invece in quanto, per esempio, è preceduta da “si alzò (*qāma*)”; occupati di questo o di qualsiasi altro atto espresso verbalmente per riferire di esso da parte sua [cioè di Zayd]: non puoi che mettere [la *dāl*] specificamente al caso nominativo, ma la lettera *dāl* non cessa per ciò di essere indeclinabile, così come è stata esistenza.

Chi si immagina che la *dāl* dell'agente [vocalizzata in “u”] sia la *dāl* del complemento oggetto [vocalizzata in “a”] o la *dāl* del caso obliquo [vocalizzata in “i”] si sbaglia. Egli è convinto che la prima parola sia identica alla seconda, non simile ad essa: chi crede che ciò avvenga nell'esistenza è lontano dal cogliere nel segno! Può darsi che arrivi in questa sezione qualcosa riguardo ai vocaboli, se è destinato e se ci verrà ispirato.

422 L'unico punto del *Kitāb qūt al-qulūb*, in cui sia questione di soffi e di sfere è il seguente brano della decima sezione, ove a pag. 49 del primo volume dell'edizione citata Abū Ṭālib precisa: “Uno dei conoscitori ha detto qualcosa di ancor più stupefacente e sottile riguardo al Potere di Allah, quanto è Potente e Magnifico, ed alla Sua opera nascosta. Egli ha menzionato che la notte ed il giorno sono 24 ore, che l'ora è [fatta di] 12 minuti, che ogni minuto è 12 *ša'ira* e che ogni *ša'ira* è 24 soffi [(*anfās*), attimi]. I soffi si manifestano dal forziere (*hizāna*) del corpo e producono i *ša'ir* [plurale di *ša'ira*]; questi evolvono ed appaiono i minuti e poi le ore; le ore si mettono in moto e fanno girare le sfere celesti (*aflāk*); le sfere ruotano e fanno espandere la notte ed il giorno nell'atmosfera e nelle regioni della Terra; quando la notte ed il giorno si espandono, fanno ruotare il Cielo negli orizzonti e ciò che era previsto si coagula [cioè si realizza] in modo dettagliato. Quando la sensibilità (*ihsās*) svanisce ed i soffi cessano, le sfere celesti si disgiungono (*infakkat*) e con esse le stelle si disperdono ed il Cielo si fende, e le dimore vengono demolite ed appare la dimora della persistenza (*qarār*) [...] Gloria al Sottile, il Saggio. Egli fa girare quelle sfere grossolane per mezzo di questi soffi sottili, così come cela la sfera grossolana con il velo dello spazio (*fadā'*) sottile. La Sfera suprema non cela il Cielo, mentre lo spazio tenue cela la sfera, poiché Egli, Gloria a Lui sia Egli esaltato, volle farci vedere il Cielo e volle che fosse nascosta a noi la sfera: quindi non vediamo se non ciò che Egli ci fa vedere. Il servitore è la causa (*sabab*) di quello ed il suo motore, ma non se ne accorge. Il suo fulcro (*madār*) sono i suoi soffi, i suoi soffi sono le sue ore, le sue ore sono la [durata della] sua vita, la durata della sua vita è il suo termine (*aḡal*) ed il suo termine è il suo aldilà; ma egli è noncurante in questo suo mondo mentre gioca con ciò che gli piace. Se osservi il Cielo vedi che esso produce i soffi, se osservi i soffi vedi che essi fanno girare le sfere e se osservi al di sopra di ciò che è sopra diventi cieco riguardo a tutto il resto”. Va osservato che il termine “attimo”, che ha assunto nella lingua italiana una connotazione esclusivamente temporale, deriva dal germanico “*atem*”, che significa “soffio”, come l'arabo “*nafas*”.

⋮

È chiaro per te che il fondamento (*asl*) è l'immutabilità (*tubūt*) di ogni cosa. Non vedi il servitore? La realtà essenziale della sua immutabilità e del suo dominio è nella servitù (*'ubūda*), e se un certo giorno egli viene qualificato da una qualità dominicale (*wasf rabbānī*) non dire che essa è in prestito presso di lui. Considera invece la realtà essenziale che ha ricevuto quella qualità da parte Sua: la troverai stabile in quella qualità, ed ogni volta che si manifesta la sua entità (*'ayn*) [la realtà essenziale] si adorna di quell'ornamento (*hiya*). Guardati dal dire che questo [servitore] è uscito dalla sua condizione a causa della qualità del suo Signore. Invero Allah, sia Egli esaltato, non Si è spogliato della Sua qualità per darla a lui. Per chi non ha realizzato ha luogo l'assimilazione (*ṣabah*) nel vocabolo e nel significato, ed egli dice: “Questo è questo! Noi però sappiamo che questo non è questo, e che questo si addice (*yanbagī*) a questo e non si addice a questo, e per colui a cui [la qualità] non si addice si tratta di un prestito ed un pegno”. Tutto questo è deficienza (*quṣūr*), ed è il discorso di chi non è capace di cogliere le realtà essenziali. A questo, e non può essere diversamente, si addice questo ed il Signore non è il servitore.

Se si dice di Allah, Gloria a Lui, che è Sapiente (*'alīm*) e si dice del servitore che è sapiente, e così per Colui che vive, Colui che vuole, Colui che ode, Colui che vede e gli altri Attributi e concetti (*idrākāt*), guardati dal considerare la Vita del Vero simile nella definizione (*fi-l-ḥadd*) alla vita del servitore, poiché saresti compagno inseparabile delle assurdità (*muḥālāt*). Se consideri la Vita del Signore secondo ciò che spetta alla Signoria e la vita del servitore secondo ciò che spetta all'essere contingente (*kaḥw*), allora si addice al servitore di essere vivente e se non si addicesse a lui quello, il Vero non potrebbe essere Colui che dà ordini e Colui che costringe se non a Se stesso, ma Egli, sia esaltato, trascende il fatto di essere soggetto ad un ordine o costretto. Quindi è stabilito che ciò che riceve l'ordine ed è costretto è un'altra realtà ed un'altra essenza, ed è necessario che essa sia vivente, sapiente, volente e capace di ciò che è voluto da essa. Questo è ciò che risulta dalle realtà essenziali.

In base a ciò, vi sono lettere che sono passibili di una sola vocale, come la *hā'* di *hadā* [questo] e lettere che sono passibili di due o tre vocali, dal lato della loro forma corporea [cioè scritta] e spirituale [cioè orale], come la *hā'* nel pronome *la-hu* [a lui], *la-hā* [a lei] e *bi-hi* [per esso], così come tu sei passibile nella tua anima della vergogna e nella tua forma [apparente] del suo rossore, sei passibile nella tua anima del timore e nella tua forma del suo giallore, e come il vestito è passibile di avere diversi colori. Non **[88]** rimane se non da svelare la realtà essenziale che è passibile degli accidenti (*a'rād*): è essa unica o il suo stato (*ṣā'n*) è quello degli accidenti nella non esistenza e nell'esistenza? Questo è un tema di discussione per coloro che ricorrono alla speculazione; quanto a noi, non abbiamo bisogno di ciò e non ce ne curiamo: si tratta di un mare profondo alla cui conoscenza l'aspirante arriva per mezzo dello svelamento su di esso, in quanto ciò è facile se si considera lo svelamento e difficile se si considera la ragione.

Torniamo dunque al nostro argomento e diciamo: quando nella lettera sussiste la realtà essenziale dell'attività (*fā'iliyya*), per mezzo del riversamento (*tafrīg*) [del contenuto] dell'azione [o del verbo] sulla costruzione (*bunya*) specifica della lingua, dice: “ha detto Allah [(*qāla-llahu*)” con la vocalizzazione della *hā'* in “u”]. Quando nella lettera sussiste una realtà essenziale che Lo cerca (*tatlubu-hu*), essa si dice in quel caso oggetto dell'azione (*mansūb al fi'l*) o passiva (*maf'ūl*), a tua preferenza.

E quello perché tu cerchi da Lui [Allah] l'aiuto o miri a Lui, così come Egli richiede a noi l'attuazione di ciò che ci ha imposto. Ed a causa del fatto che Egli non ci dà se non dopo la nostra richiesta e la mia richiesta – o il mio stato che fa le veci della mia richiesta per la Sua promessa – fa sì che Egli mi dia. Egli, sia esaltato, ha detto: “Ed è un dovere per Noi aiutare i credenti” (Cor. XXX-47). Quindi la mia richiesta a Lui deriva dal Suo ordine a me di farla ⁽⁴²³⁾ ed il Suo dare a me deriva dalla mia richiesta a Lui. Tu dici quindi: “ho pregato Allah” [con la vocalizzazione della *hā'* in “a”] e metti all'accusativo la lettera *hā'*, che era al nominativo. Dalle vocali apprendiamo dunque che le realtà essenziali sono diverse. Su questo si fonda il linguaggio convenzionale (*iṣṭilāh*) nel gergo (*lahn*) ⁽⁴²⁴⁾ di alcuni uomini.

Questo quando colui che parla di ciò è altri che noi. Se poi siamo noi a parlare, noi sappiamo a priori le realtà essenziali e diamo loro attuazione nelle loro sfere conformemente a ciò che esse comportano, in considerazione di sfere specifiche. Chiunque parli si trova in questa situazione, anche se non sa di questo dettaglio (*tafsīl*): in realtà egli ha scienza di ciò senza sapere di averne scienza!

Le cose che profferisce o sono una espressione (*lafz*) che indica un significato, e questa è la stazione di chi ricerca (*bāhūt*) nell'espressione il suo senso (*madlūl*) per capire ciò che intendeva significare colui che parla; oppure si tratta di un significato che viene indicato con un certo

423 Nel cap. 560 [IV 481.34] Ibn 'Arabī precisa: “Tuttavia qui c'è una condizione che il sapiente non trascura: quando egli recita questi versetti [nella *salāt*] non li recita ripetendo semplicemente le parole, poiché quello non gli sarebbe di alcun vantaggio in ciò che abbiamo affermato ed in ciò che si vuole da lui. Invero Allah, sia Egli esaltato, non gli ha prescritto di recitare il Corano e di invocarLo con questo *dhikr* se non per insegnargli come invocarLo e perché Lo invocasse con una invocazione di richiesta, di bisogno, di necessità e di presenza di coscienza (*huḍūr*) nel suo richiedere al suo Signore ciò che Egli gli ha prescritto di chiedere. Questi è colui a cui il Vero risponde quando egli Gli chiede. Se egli recita ripetendo semplicemente le parole, allora non è uno che chiede e se non chiede ma ripete semplicemente la formula di richiesta, il Vero non esaudisce chi è caratterizzato in questo modo. Sicuramente ciò che prevale in coloro che recitano è la ripetizione verbale, poiché essi non ne ricavano alcun frutto: essi recitano il Corano con la loro lingua, ma non vanno oltre quello, ed i loro cuori sono distratti (*lāhiyya*) nel momento della sua recitazione e nel momento del suo ascolto”.

424 Il termine *lahn* ha tra i suoi significati quello di suono, modo di parlare dialettale, difetto di pronuncia, senso di una espressione.

.....

vocabolo, ed egli è colui che informa su ciò che ha verificato ⁽⁴²⁵⁾. Ci asteniamo dal gergo, poiché le sue sfere sono diverse da queste, così come ci asteniamo dal menzionare l’omissione delle vocali nella scrittura, riguardo ad alcune genti ad esclusione di altre: qual è il motivo di ciò e da dove deriva? Tutto ciò sarà dettagliato nel *Libro degli inizi*, poiché lo scopo di questo libro è la concisione ed il riassunto quanto più è possibile. Se dovessimo farvi conoscere le realtà essenziali come le abbiamo conosciute noi, ed il mondo degli spiriti e dei significati, vedreste ogni realtà essenziale, ogni spirito ed ogni significato al suo grado. Comprendi e persevera! Qui abbiamo menzionato una parte di ciò che le realtà essenziali delle vocali comportano, appropriata alla natura di questo libro.

* * * * *

Tiriamo le redini e torniamo alla conoscenza delle parole che abbiamo menzionato [cioè quelle che implicano la comparabilità], quali l’assidersi, [l’essere] in (*fī*), era (*kāna*), il riso, la gioia, la buona accoglienza (*tabaṣṣuṣ*), lo stupore, il fastidio (*malal*), la compagnia, l’occhio, la mano, il piede, il volto, la forma, la trasmutazione (*taḥawwul*), la collera, il pudore, la *ṣalāt*, l’essere libero, e ciò che è stato tramandato nel Libro prezioso e nella novella (*hadīth*) [profetica] di questi vocaboli che fanno pensare alla comparabilità (*taṣbīḥ*) ed alla assunzione di un corpo (*taḡṣīm*) [da parte di Allah], ed altri ancora che non si addicono ad Allah, sia Egli esaltato, in modo specifico secondo la considerazione speculativa della ragione, e diciamo:

Poiché il Corano è disceso nella lingua degli Arabi, in esso vi sono le proprietà caratteristiche della lingua araba, e poiché gli Arabi non comprendevano ciò che non comprendono (*taḡīlu*) ⁽⁴²⁶⁾ se non veniva rivelato loro in connessione a ciò che essi comprendono, sono state usate queste parole [che fanno pensare alla comparabilità ed alla assunzione di un corpo] conformemente a questo limite (*ḥadd*).

Egli ha detto, sia esaltato: “Poi si avvicinò e discese, e fu a distanza di due archi o meno” (Cor. LIII-8); poiché presso gli Arabi i Re fanno sedere il loro servitore più vicino e più fedele a loro a questa distanza, essi [gli Arabi] da questo discorso comprendono la vicinanza di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, al suo Signore, e non ci interessa ciò che gli Arabi hanno capito di quello oltre alla vicinanza. L’argomentazione razionale nega il limite (*ḥadd*) e la distanza [riferiti ad Allah, e questa misura ci basta in questo

.....

425 In un certo senso questa è rispettivamente la situazione di chi legge l’opera di Ibn ‘Arabī e di Ibn ‘Arabī stesso.

426 Questa è la lettura di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, mentre nell’edizione di Osman Yahya si legge: “poiché gli Arabi non comprendevano ciò che non è [razionalmente] intelligibile (*mā lā yaḡ-ali*)”. Questa divergenza dipende verosimilmente dalla mancanza per quest’ultimo termine di punti diacritici nella seconda redazione. I manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 non aiutano a stabilire il testo, poiché recitano *man lā taḡīlu*, e non *man lā yaḡīlu* come erroneamente legge Osman Yahya.

posto] finché arriverà il discorso riguardo alla incomparabilità (*tanzīh*) del Creatore rispetto a ciò che implicano come comparabilità queste espressioni, nel terzo capitolo, che seguirà questo capitolo.

Presso gli Arabi i vocaboli sono di quattro tipi:

- vocaboli distinti [o discordanti] (*alfāz mutabāyina*) [nel significato e nella forma], che sono i nomi che non si applicano a molteplici cose nominate, come il mare, la chiave, le forbici;
- vocaboli univoci [o concordanti] (*alfāz mutawāṭi'a*), che sono i vocaboli su cui ci si è accordati che vengono applicati agli individui di una qualsiasi specie, come l'uomo (*raḡul*) e la donna (*imra'a*);
- vocaboli condivisi [o omonimi] (*alfāz muštaraka*), che sono i vocaboli che hanno un'unica forma ma che si usano per significati diversi, come *al-ʿayn* [che può significare l'occhio, la fonte, l'essenza], *al-muštarī* [che può significare chi vende e chi compra], e *al-insān* [che può significare l'uomo e la pupilla];
- vocaboli sinonimi (*alfāz mutarādifa*), che sono vocaboli di forma diversa che si usano per lo stesso significato, come *asad*, *hizbar*, e *gadanfar* [che significano leone], *sayf*, *ḥusām* e *šārim* [che significano spada], *ḥamr*, *rahīq*, *ṣahbā'* e *ḥandarīs* [che significano vino].⁽⁴²⁷⁾

Queste sono le matrici (*ummahāt*) [nel Mondo dei vocaboli], come il freddo, il caldo, il secco e l'umido lo sono nel [Mondo delle] qualità naturali.

Vi sono poi vocaboli ambigui (*mutašābiha*), metaforici (*musta'āra*), trasferiti (*manqūla*), ecc., e tutto ciò si riconduce a queste matrici per il linguaggio tecnico (*iṣṭilāḥ*). Ad esempio, potresti dire che il vocabolo ambiguo (*muštabih*) costituisce un quinto tipo tra i tipi dei vocaboli, come

427 Per quanto riguarda i Nomi divini Ibn 'Arabī precisa nel cap. 173 [II 292.23] che: “anche se queste relazioni (*nisab*) sono molteplici, Colui che è nominato è Unico e Colui a cui sono attribuite queste relazioni è Unico, e la molteplicità in questo unico non è concepibile se non in questo modo. Ogni nome dunque si associa (*šāraka*) agli altri Nomi divini nell'indicare l'essenza di colui che è nominato, e questi nomi non appartengono ad altri che a colui che è denominato da essi. I Nomi divini sono per un aspetto sinonimi, per un altro distinti e per un altro simili. I sinonimi sono ad esempio i nomi *al-ʿālim*, *al-ʿallām* ed *al-ʿalīm*, e *al-ʿazīm*, *al-ḡabbār* ed *al-kabīr*; i simili (*muštabiha*) sono ad esempio *al-ʿalīm*, *al-ḥabīr* ed *al-muḥṣī*, ed i distinti sono ad esempio *al-qadīr*, *al-ḥayy*, *as-samīʿ*, *al-murīd* e *aš-šakūr*”. Nel cap. 371 [III 441.34] aggiunge inoltre: “[tra i Nomi divini] vi sono degli omonimi, anche se ognuno degli omonimi ha un significato che quando si manifesta mostra che si tratta di un Nome distinto: il fondamento dei Nomi è la distinzione e l'omonimia è solo nell'espressione verbale. Vi sono poi Nomi distinti e Nomi sinonimi, e malgrado la loro sinonimia è inevitabile che da ciascuno di essi si colga un significato che non c'è nell'altro”.

[il vocabolo] “la luce (*an-nūr*)”, che si usa sia per ciò che è saputo sia per la scienza, per la somiglianza della scienza con essa [luce], dallo svelamento per mezzo di essa [scienza] all’occhio della vista interiore della cosa saputa, così come la luce con la vista nello svelamento dell’immagine sensibile. Se questa somiglianza è valida, la scienza si chiama luce, che in questo modo però si collega con i vocaboli omonimi [e non costituisce quindi un nuovo tipo di vocabolo]. Non c’è quindi vocabolo che non sia connesso a queste matrici e questa è la definizione di tutti coloro che studiano questo argomento. Anche noi sosteniamo ciò insieme a loro, tuttavia per noi vi sono delle cose in più sotto il profilo della conoscenza delle realtà essenziali, da un lato che essi non conoscono. Da esse [realtà] abbiamo appreso che tutti i vocaboli sono discordanti, anche se associati nella pronuncia, e da un altro lato tutti i vocaboli sono condivisi, anche se diversi nella pronuncia. Abbiamo accennato a qualcosa di ciò nella parte precedente del capitolo, alla fine della sezione delle lettere ⁽⁴²⁸⁾.

Se tutto ciò è chiaro, sappi, o amico intimo, che colui che ha realizzato e che sosta [nella Presenza divina], colui che conosce ciò che la Presenza divina esige quanto a santificazione, incomparabilità e negazione del comparabile e del simile, non è velato da ciò che dicono i versetti e le notificazioni riguardanti **[89]** il Vero, sia Egli esaltato, mediante gli strumenti grammaticali (*adawāt*) che implicano la condizione temporale e spaziale o le direzioni, come nel suo detto, su di lui la Pace: “Dov’è (*ayna*) Allah?” e [la schiava nera] indicò il Cielo, ed egli le riconobbe la fede ⁽⁴²⁹⁾. Egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha posto la domanda con un avverbio di luogo riguardo a ciò che secondo la speculazione razionale non può essere localizzato, e l’Inviato è più sapiente riguardo ad Allah ed Allah è più Sapiente riguardo a Se stesso! ⁽⁴³⁰⁾ Ed Egli, sia esaltato, ha detto esteriormente: “Credete in

428 Pag. 142-145 della traduzione.

429 *Hadīṭ* riportato da Abū Dā’ūd, XXI-19. Ibn ‘Arabī lo riporta anche nei capitoli 24 [I 183.30], 72 [I 677.17], 149 [II 242.32], 338 [III 149.11], 361 [III 300.30] e 385 [III 530.22]

430 Nel cap. 385 [III 530.17] Ibn ‘Arabī afferma: “Le lingue delle Leggi sono discese in conformità a ciò con cui si accordano le lingue del mondo e per questo Egli, sia esaltato, ha detto: “Non abbiamo inviato un Inviato se non con la lingua della sua gente” (Cor. XIV-4) e quindi non è disceso se non con ciò cui essi si accordano, ma l’accordo può essere nella forma in cui sono le realtà essenziali, oppure non esserlo. Ed il Vero li asseconda in tutto ciò affinché venga compreso ciò che Egli rivela loro riguardo ai Suoi regimi, a ciò che promette ed a ciò che minaccia. Ad esempio, l’indicazione razionale mostra che non è possibile restringere il Vero in un “dove” e tuttavia la lingua della Legge si è espressa con il “dove” nei confronti del Vero per via della convenzione in uso nella lingua di coloro a cui rivolgeva. Egli [il Profeta] chiese alla schiava nera: “Dov’è Allah?”. Se le avesse parlato altri che l’Inviato l’indicazione razionale attesterebbe l’ignoranza di colui che ha parlato, ma poiché le ha parlato l’Inviato, di cui è nota la saggezza e la scienza, sappiamo che l’interlocutore non era capace di concepire Colui che gli aveva dato l’esistenza se non nella forma in cui Lo concepiva nella sua anima. Se si fosse rivolto a lui in un linguaggio diverso da quello convenzionale e da ciò che concepiva nella sua anima non vi sarebbe stato il vantaggio desiderato e non si sarebbe ottenuta l’accettazione. Fa

Colui che è nel Cielo?” (Cor. LXVII-16), usando [la particella] *fī*, ed ha detto: “Ed Allah era (*kāna*) Sapiente di ogni cosa” (Cor. XXXIII-40) e “Il Misericordioso Si assise sul Trono” (Cor. XX-5), “ed Egli è con voi ovunque voi siate” (Cor. LVII-4), “Non c’è colloquio di tre senza che Egli sia il quarto” (Cor. LVIII-7), ed “Egli Si rallegra del pentimento del Suo servitore”⁽⁴³¹⁾, e “Si stupisce del giovane che non ha passioni giovanili”⁽⁴³²⁾, ed altre espressioni simili [che implicano la comparabilità].

È fermamente stabilito dall’argomentazione razionale la Sua creazione dei tempi, degli spazi, delle direzioni, dei vocaboli, delle lettere e delle particelle, di colui che parla per mezzo di esse e di coloro a cui è rivolto il discorso tra gli esseri contingenti: tutto ciò è creazione di Allah, sia Egli esaltato. Colui che ha realizzato sa per certo che [questi mezzi espressivi che implicano la comparabilità] sono impiegati per un aspetto diverso da quello che ti conferisce la comparabilità e l’attribuzione di un corpo, e [sa anche] che la realtà essenziale non ammette assolutamente ciò. Ma i sapienti sono in gradi gerarchici diversi, [parlo di] coloro le cui convinzioni sono scevre dall’attribuire un corpo [ad Allah]. Coloro che comparano e che attribuiscono un corpo [ad Allah] vengono chiamati sapienti per via della loro scienza di realtà diverse da queste.

I sapienti, in questa accezione che esclude questo aspetto che non si addice al Vero, sia Egli esaltato, sono di gradi gerarchici diversi.

Vi è un gruppo [di sapienti] che non stabilisce comparazioni né attribuisce una forma corporea: essi rimandano la scienza di quello che è stato riferito nel discorso di Allah e dei Suoi inviati ad Allah, sia Egli esaltato. Essi non mettono piede nel dominio dell’interpretazione (*ta’wīl*) e si accontentano semplicemente di aver fede in ciò che Allah ha comunicato mediante i vocaboli e le lettere, senza interpretare e senza rimandare ad uno degli aspetti dell’incomparabilità (*tanẓīh*). Anzi, essi dicono semplicemente: “Non so!” e ciò che impedisce loro di soffermarsi sull’aspetto della comparazione è il Suo detto, sia Egli esaltato: “Non c’è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11), e non ciò che conferisce loro la riflessione razionale. In questa situazione si trovano i più eccellenti trasmettitori di tradizioni (*muḥaddithūn*), appartenenti al dominio exoterico, il cui credo è esente dalla comparazione e dalla negazione degli Attributi (*ta’ẓīl*).

.....
 quindi parte della sua saggezza avere interrogato un simile interlocutore con una simile domanda e con questa espressione. Per questo quando ella indicò il cielo egli disse di lei che era credente, cioè che prestava fede all’esistenza di Allah, e non disse che era sapiente, in quanto il sapiente segue l’ignorante nella sua ignoranza con la sua scienza, mentre l’ignorante non è in grado di seguire il sapiente nella sua scienza, a meno che il sapiente non si metta al suo livello nella forma della sua ignoranza. Tutto questo è saggezza divina nel mondo”.

431 *Hadīth* riportato da al-Buḥārī, LXXX-3, Muslim, XLIX-1 a 8, at-Tirmidī, Ibn Māḡah, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal.

432 *Hadīth* riportato da Ibn Ḥanbal.

⋮

Un altro gruppo, tra coloro che affermano l'incomparabilità [divina], trattengono queste parole [dall'esprimere] l'aspetto che non si addice ad Allah, sia Egli esaltato, in base alla speculazione razionale, volgendosi in modo specifico ad uno degli aspetti dell'incomparabilità tra quelli che secondo la speculazione razionale possono essere attribuiti al Vero, sia Egli esaltato, anzi da cui Egli è qualificato necessariamente. Non resta loro che da considerare se ciò che si intende con questa espressione è quell'aspetto o no, premesso che quella interpretazione non intacchi la Sua Divinità. Talvolta essi considerano in quella [espressione] due, tre o più aspetti, conformemente a ciò che essa conferisce secondo la costituzione del linguaggio, ma limitatamente agli aspetti trascendenti. Quando essi non conoscono di quella notificazione o di quel versetto, nell'interpretazione linguistica, se non un aspetto, restringono la notificazione a quell'aspetto trascendente e dicono: "Questo è ciò, non può essere altro, nella nostra scienza e comprensione!". Quando invece trovano ad esso due o più domini di applicazione (*maṣārif*), volgono la notificazione o il versetto a quei domini.

Un gruppo di costoro dice: "È possibile che voglia dire così ed è possibile che voglia dire cosà" e moltiplica gli aspetti della incomparabilità, poi aggiunge: "ed Allah è più Sapiente riguardo a quale di essi Egli intende riferirSi".

Presso un altro gruppo prende forza uno di questi aspetti trascendenti, per una certa circostanza (*qarīna*) per la quale decide di attribuire quell'aspetto alla notificazione e la restringe a quello e non si sofferma sugli aspetti rimanenti in quella notificazione, anche se tutti essi comportano l'incomparabilità.

Vi è poi un altro gruppo, anch'esso di coloro che affermano l'incomparabilità [divina], ed è il più elevato e fa parte dei nostri compagni. Essi hanno liberato i loro cuori dal pensiero e dalla speculazione e li hanno svuotati. Coloro che abbiamo menzionato prima, dei gruppi precedenti, sono quelli che interpretano, la gente della riflessione, della speculazione e della ricerca. Si levò dunque questo gruppo benedetto ed assistito – e tutti sono assistiti, per la lode di Allah – e disse: "Nelle nostre anime si è attuata la magnificazione del Vero, quanto è Magnifico, in quanto non siamo in grado di arrivare alla conoscenza di ciò che ci è venuto da parte Sua per mezzo di una riflessione ed una considerazione acuta ed esatta". Questo gruppo assomiglia a quello di coloro che trasmettono le tradizioni, il cui credo è sano, in quanto non speculano, né interpretano, né volgono lo sguardo [verso altro], ma dicono: "Non comprendiamo!" ed i nostri compagni dicono lo stesso. Ma essi si differenziano rispetto al rango di quelli, in quanto dicono: "Dobbiamo percorrere un'altra strada per comprendere queste parole, che consiste in questo: noi svuoteremo i nostri cuori da ogni riflessione speculativa e ci siederemo con il Vero, sia Egli esaltato, praticando lo *dīkr* sul tappeto dell'*adab*, della vigilanza (*murāqaba*), della presenza (*ḥudūr*) e della disponibilità a ricevere qualsiasi cosa ci venga da Lui, sia Egli esaltato, di modo che sia il Vero, sia Egli esaltato, ad

incaricarsi del nostro insegnamento per mezzo dello svelamento e della realizzazione. Lo abbiamo infatti sentito dire: “Abbiate timore di Allah ed Egli vi insegnerà” (Cor. II-282), ed ha detto: “Se avete timore di Allah Egli vi darà una discriminazione” (Cor. VIII-29), e “Dì: Signore, accrescimi in scienza!” (Cor. XX-114), “e gli insegnammo una Scienza da parte Nostra” (Cor. XVIII-65”).

Quando essi hanno orientato i loro cuori e la loro *himma* verso Allah, sia Egli esaltato, e si sono realmente rifugiati in Lui, rinunciando ad affidarsi alle pretese della riflessione e della ricerca ed ai risultati razionali, allora i loro intelletti sono sani ed i loro cuori sono puri e liberi. Una volta realizzata questa predisposizione (*isti'dād*), il Vero Si manifesta loro istruendoli, e quella contemplazione fa loro conoscere i significati di queste parole e notificazioni, in un singolo istante. Questo è uno dei tipi di intuizione (*mukāšafa*). Quando essi vedono con gli occhi dei cuori Colui di cui i sapienti che abbiamo menzionato prima hanno affermato l'incomparabilità per mezzo della comprensione razionale, non è possibile per loro, in occasione di questo svelamento e di questa visione diretta, ignorare una delle notificazioni che fa pensare [alla comparazione] ⁽⁴³³⁾, né che lascino indietro quella notificazione, per ciò che vi è in essa dei possibili significati trascendenti, senza che sia specificato [il suo significato]. Al contrario essi conoscono la parola ed il significato trascendente che essa comporta, e la restringono [cioè la parola che fa pensare alla comparazione] a ciò che Egli intendeva esprimere con essa. E se la stessa espressione ricorre in un'altra notificazione, in cui essa ha un altro aspetto, tra questi aspetti santissimi, esso è specificato per colui che ha questa contemplazione. Questo è lo stato spirituale di uno dei nostri gruppi.

Un altro gruppo, anch'esso dei nostri, non ha avuto questa teofania (*tağallī*) **[90]**, ma essi hanno la proiezione (*ilqā'*), l'ispirazione (*ilhām*), l'incontro (*liqā'*) e la dettatura (*kitāba*), ed essi sono infallibili (*ma'šūmūn*) in ciò che è stato proiettato loro, per un marchio indicatore (*alāma*) che essi hanno e che solo loro conoscono. Essi quindi ricevono la comunicazione [del significato di queste espressioni] mediante il discorso che è stato loro proferito, ciò che è stato loro ispirato, ciò che è stato proiettato verso di loro e ciò che è stato dettato.

È stabilito (*taqarrara*) per tutti i realizzati (*muḥaqqiqūn*) ⁽⁴³⁴⁾ che rimettono la notificazione a colui che la proferisce, senza speculare, né stabilire paragoni, né negare gli Attributi, e anche per i realizzati che ricercano, si sforzano di capire e riflettono, secondo i loro gradi, e per i realizzati che ricevono lo svelamento e la visione diretta, e per i realizzati a cui viene rivolto il discorso e che sono ispirati, per tutti loro è stabilito che al Vero, sia Egli esaltato, non si applicano quegli strumenti grammaticali [o particelle] che stabiliscono come condizione la

433 L'espressione “alla comparazione” si trova solo nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745, mentre nelle edizioni della seconda redazione manca, rendendo meno chiaro il significato.

434 Sul significato di questo termine per Ibn 'Arabī rimando alla “nota 263 della pag. 127” della traduzione.

limitazione e la comparazione, conformemente a ciò che noi comprendiamo riguardo alle realtà contingenti, ma essi si applicano a Lui per ciò che comportano come significato della incomparabilità e della santificazione, secondo le classi dei sapienti e dei realizzati in quello, per ciò in cui Egli si trova e che la Sua Essenza comporta come incomparabilità.

Se questo è stabilito, allora è chiaro che [le parole che fanno pensare alla comparabilità] sono strumenti per le comprensioni di coloro a cui sono rivolte, ed ogni mondo (*‘ālam*) è conforme alla sua comprensione riguardo ad esse, alla forza della sua perspicacia e della sua visione interiore. Quindi il credo (*‘aqīda*) dell’imposizione legale (*taklīf*) è una faccenda semplice, poiché il mondo ne è dotato naturalmente, e se coloro che affermano la comparabilità si arrestassero a ciò che è connaturato in loro non sarebbero miscredenti, né attribuirebbero un corpo [al Vero]. E se non hanno inteso attribuire un corpo, hanno soltanto voluto affermare l’esistenza [di Dio], ma per la limitatezza delle loro comprensioni essa non è stabilita se non per questa immaginazione [cioè l’immaginare la comparabilità e la natura corporea]. Che possano avere la salvezza (*nağā*).

Poiché ciò è stabilito fermamente per i realizzati, secondo l’ordinamento del loro rango nel grado della realizzazione, diciamo: le realtà essenziali conferiscono, per chi si sofferma su di esse, che l’Esistenza del Vero non è condizionata dall’esistenza del Mondo, né per anteriorità né per concomitanza, né per una posteriorità temporale. Invero se si afferma la precedenza temporale e spaziale riguardo ad Allah, le realtà essenziali la [ri]gettano (*tarmī*), nei riguardi di chi la sostiene, a causa della limitazione (*taḥdīd*) [che essa comporta]. *Allahumma*, a meno che essa sia affermata allo scopo di fare arrivare (*tawṣīl*) [alla comprensione], come fece l’Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e come ha affermato il Libro, poiché non tutti sono in grado di avere lo svelamento di queste realtà.

Non ci resta da dire se non che il Vero, sia Egli esaltato, esiste per mezzo (*bi*) della Sua Essenza [o: di Se stesso] e per (*li*) la Sua Essenza [o: Se stesso] di una Esistenza assoluta (*wuğūd mutlaq*)⁽⁴³⁵⁾,

435 In una lettera del 16 agosto 1936 René Guénon precisava: «*wujūd* signifie bien «existence» et ne peut même pas vouloir dire autre chose (mais il est évident que cela implique en effet «réalisation»)». Nell’articolo «Le grain de sénevé» [pubblicato in *Symboles de la science sacrée*, cap. LXXIII] aggiungeva: “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] precisava “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

non condizionata da altri. Egli non è causato da nulla, né è la causa di nulla. Al contrario Egli è il Creatore degli effetti e delle cause, il Re, il Santissimo che sempre è.

Il Mondo esiste per il Vero, sia Egli esaltato, non per mezzo di se stesso né per se stesso; per la sua stessa essenza la sua esistenza è vincolata dall'Esistenza del Vero, sicché l'esistenza del Mondo non può essere concepita se non tramite l'Esistenza del Vero. Poiché il tempo è escluso dall'Esistenza del Vero e dall'esistenza dell'inizio del Mondo, il Mondo non è venuto all'esistenza nel tempo. Quindi, riguardo alla reale situazione, non possiamo dire che il Vero esisteva prima del Mondo, poiché è stabilito che "prima" è una delle modalità del tempo e qui non c'è tempo. Non diciamo neppure che il Mondo venne all'esistenza dopo l'Esistenza del Vero, poiché non c'è posteriorità; né diciamo "con" l'Esistenza del Vero, poiché è il Vero che ha esistenziato il Mondo ed è Lui che è il suo Fattore ed Inventore (*muhtari*) mentre [il Mondo] non era una cosa. Piuttosto, come abbiamo detto, il Vero esiste per la Sua stessa Essenza ed il Mondo esiste per mezzo di Lui.

Se uno preso da congetture chiedesse: "Quando ebbe luogo l'esistenza del Mondo rispetto all'Esistenza del Vero?", noi risponderemmo: "Il quando è una questione riguardante il tempo ed il tempo appartiene al mondo delle relazioni (*nisab*), creato da Allah, sia Egli

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*, pagg. 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 *wuğūd* 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 "necessaria per la sua stessa essenza (*wāğīb al-wuğūd li-dāti-hi*)" e "necessaria a causa di altro (*wāğīb al-wuğūd li-gayri-hi*)". 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".

esaltato, ed al mondo delle relazioni appartiene la creazione della determinazione (*taqdīr*) non quella dell'esistenziazione (*īḡād*)⁽⁴³⁶⁾. Quindi la domanda è assurda: pensa a come poni le domande! Non lasciare che questi strumenti grammaticali di comunicazione ti velino dal realizzare questi significati e dall'acquisirli in te stesso!"

Non resta che una mera e pura Esistenza, che non deriva da una non-esistenza, ed essa è l'Esistenza del Vero, sia Egli esaltato; ed una esistenza che deriva da una non-esistenza dell'entità della cosa esistente, e questa è l'esistenza del Mondo. Non c'è intervallo (*bayniyya*) tra le due esistenze, né c'è alcuna estensione (*imtidād*) - se non la supposizione (*tawahhum*) concettuale, a cui è preclusa la scienza e di cui non resta nulla - se non un'Esistenza assoluta ed un'esistenza condizionata, un'Esistenza attiva (*fā'il*) ed un'esistenza passiva⁽⁴³⁷⁾. Così è dato dalle realtà essenziali, sia Pace.

Questione:

L'ispirazione (*wārid*) del momento mi ha interrogato sull'impiego del termine invenzione (*iḥtirā'*) riguardo al Vero, sia Egli esaltato, ed io ho risposto: la Scienza che il Vero ha di Sé è identica alla Scienza che Egli ha del Mondo, poiché il Mondo non cessa di essere contemplato da Lui, anche quando è qualificato come inesistente. Al contrario il Mondo [in quello stato] non ha scienza di se stesso, poiché non esiste. Questo è un mare in cui gli speculativi, mancando dello svelamento, periscono.

Egli Stesso non cessa mai di esistere e di conseguenza la Sua Scienza non cessa mai; e la

436 Nel cap. 558 [IV 210.18] Ibn 'Arabī precisa: "La creazione (*halq*) è di due tipi: una creazione di determinazione concettuale [o virtuale] (*taqdīr*), che è quella che precede [logicamente] il Comando (*amr*) divino, così come a sua volta essa è preceduta dal Vero ed il Comando la segue. Egli, sia esaltato, ha detto: "Non appartengono a Lui la creazione ed il comando?!" (Cor. VII-54). L'altra creazione, con il significato di dare l'esistenza (*īḡād*), è quella che accompagna il Comando divino, anche se quest'ultimo la precede in rango. Quindi il Comando divino della genesi (*takwīn*) è tra due creazioni: una creazione di determinazione concettuale ed una creazione di esistenziazione. Ciò che è connesso con il Comando è la creazione di esistenziazione, mentre ciò che è connesso con la creazione di determinazione concettuale è la determinazione (*ta'yīn*) del momento (*waqt*) in cui dovrà manifestarsi l'entità del possibile ed il Comando divino dipende da essa. [...]. Il momento è una realtà non-esistente in quanto è una relazione (*nisba*) e le relazioni non hanno alcuna entità nell'esistenza".

437 Nel *Kitāb al-azal*, a pag. 169 della traduzione pubblicata N. 4 della rivista *El Azufre Rojo*, 2017, Ibn 'Arabī afferma: "Tra l'esistenza del Vero e la creazione non c'è un'estensione, come viene immaginato, né Egli restò così e così e "poi" diede l'esistenza: tutte queste sono erronee congetture di fantasia, che le intelligenze indenni da questa follia rigettano. Non c'è intervallo (*bayniyya*) per il Vero, né per la creazione, riguardo all'esistenziazione, ma si tratta soltanto del collegamento (*irtibāt*) di nuovo con antico, o di possibile con necessario, o di ciò la cui esistenza è necessaria per altro con ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, nient'altro".

Sua scienza di Se stesso è la Sua Scienza del Mondo: quindi la Sua Scienza del Mondo non cessa mai di esistere. Egli dunque conosce il Mondo nel suo stato di non-esistenza e lo ha esistenziato in conformità a ciò che era nella Sua Scienza. La spiegazione di questo seguirà alla fine del libro; si tratta del segreto del Destino (*qadar*) che è nascosto alla maggioranza dei realizzati ⁽⁴³⁸⁾.

In base a quanto precede non è possibile [per il Vero] l'invenzione nei confronti del Mondo. Tuttavia questo termine si applica a Lui per un certo aspetto, anche se non da quello che comporta la realtà essenziale dell'invenzione, poiché ciò implicherebbe una deficienza dal Lato divino ⁽⁴³⁹⁾: quindi l'invenzione non è possibile se non da parte del servitore.

L'inventore in realtà non è tale se non quando inventa il modello (*miṭāl*) di ciò che vuole far emergere nell'esistenza, innanzitutto nella sua anima, poi, in seguito a ciò, la facoltà attiva lo fa emergere verso l'esistenza sensibile, secondo una forma di cui non era nota una simile. Fintanto che l'inventore non inventa la cosa, innanzitutto in se stesso, e poi manifesta quella cosa nella sua entità, conformemente a ciò che ha inventato, non si può dire realmente che sia un inventore. Ora, se supponi che una persona ti insegni l'ordinamento (*tartīb*) di una forma di cui una simile non è apparsa prima all'esistenza, e che tu l'abbia appresa; poi tu la fai emergere all'esistenza così come ne hai conoscenza: non sei tu, nella realtà e per ciò che tu sai, che l'hai inventata, bensì l'ha inventata chi ha inventato il suo modello nella sua anima e te lo ha fatto conoscere, anche se gli uomini attribuiscono la sua invenzione a te in

438 Ibn 'Arabī si riferisce qui ad un punto dottrinale che nessuno prima di lui aveva evidenziato, come egli stesso precisa nel cap. 411 [IV 16.22], e cioè che la scienza segue, o dipende da, l'oggetto della scienza, *al-ʿilm tābiʿ li-l-maʿlūm* o *al-ʿilm yattabiʿu l-maʿlūm*. Questo insegnamento è riportato nei capitoli 71 [I 643.17], 411 [IV 16.21], 413 [IV 18.26], 434 [IV 46.8], 463 [IV 84.24], 538 [IV 182.12 e 30], 558 [IV 222.34, 228.15, 242.27, 247.31, 258.26, 318.6 e 7, 326.14] e 560 [IV 475.13] delle *Futūḥāt*, e nei capitoli VIII, XI e XIII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*. In particolare, nel cap. 558 [IV 318.5] precisa: “Non accade nell'esistenza una possibilità senza che la Scienza divina non lo preveda (*sabaqa*), e quindi il suo accadimento (*wuqūʿ*) è inevitabile. Allah non ha Scienza di un oggetto della scienza se non di come esso è in se stesso: quindi la Scienza è subordinata al suo oggetto, ma non è subordinata all'esistenza contingente, cioè l'accadimento (*hudūt*) dell'esistenza dipende dalla Scienza e la Scienza dipende dal suo oggetto. Questo oggetto della Scienza è la possibilità nel suo stato di non-esistenza e nella realtà (*ṣayʿiyya*) della sua immutabilità (*tubūt*) secondo questa proprietà con cui si manifesta nella sua esistenza”.

439 Nell'introduzione [I 45.27] Ibn 'Arabī precisa: “Se per invenzione intendi la novità (*hudūt*) dell'idea inventata nell'anima dell'inventore - e questo è il vero significato dell'invenzione - essa è impossibile per Allah. Se per invenzione intendi la novità della cosa inventata, senza un modello preesistente in cui si sia manifestata, allora in questo senso il Vero è qualificato dall'invenzione”, e nel cap. 17 [I 163.6] aggiunge: “L'aspetto esteriore del concetto di invenzione è la non esistenza del modello in colui che attesta (*ṣāhid*): come si può validamente concepire l'invenzione riguardo ad una cosa che non ha mai cessato di essere attestata e conosciuta da Lui, sia Egli esaltato?”.

⋮

quanto non attestano quella cosa da parte di altri che te. Ritorna dunque a ciò che tu sai da te stesso e non badare a chi non sa ciò di te. Il Vero, Gloria a Lui, non ha predisposto (*dabbara*) [progettato] il Mondo a guisa di chi ottiene ciò che non ha ancora, né vi ha riflettuto, poiché ciò non è ammissibile per Lui; Egli non ha inventato in Se stesso una cosa che non fosse in Lui, né ha detto a Se stesso: la conosciamo in questo modo o in quest'altro? Tutto ciò non è ammissibile per Lui.

Colui che inventa la cosa prende delle parti esistenti, sparpagiate **[91]** nelle cose esistenti e le riunisce nella sua mente e nella sua immaginazione, in un insieme a cui non era arrivato prima nella sua scienza, e se qualcuno vi era arrivato prima non importa, poiché in quello egli è a guisa del primo che non ha chi lo abbia preceduto, come fanno i poeti e gli scrittori classici nell'invenzione dei significati originali.

Vi è quindi una invenzione a cui [altri] sono già arrivati prima e colui che ascolta si immagina che essa sia stata sottratta a qualcuno. Ora, se l'inventore desidera dilettersi e gustare il piacere dell'invenzione non è opportuno che osservi gli altri, ma piuttosto ciò che avviene di nuovo specificamente presso di lui. Ogni volta che l'inventore di una certa cosa osserva chi lo ha preceduto in quello, dopo che l'ha inventata, può essere che perisca ed il suo cuore si spezzi.

Tra i sapienti, coloro che maggiormente sono dotati di inventiva sono gli oratori (*bulagā'*) e gli architetti (*muhandisūn*), e tra gli artigiani i carpentieri (*nağğārūn*) ed i costruttori (*bannā'ūn*). Costoro sono gli uomini di maggiore inventiva, i più dotati di invenzione ed i più abili ad usare a loro talento la loro intelligenza.

Quindi è valida la realtà essenziale dell'invenzione per chi produce con il pensiero ciò che prima non sapeva, e che non gli è stato insegnato in potenza da altri, o in potenza e in atto se si tratta delle scienze il cui scopo è l'opera (*'amal*).

Il Produttore (*al-bārī*), Gloria a Lui, non cessa di conoscere il Mondo eternamente e non è in una situazione in cui non è cosciente del Mondo: quindi Egli non ha inventato in Se stesso una cosa che non conoscesse.

Poiché è stabilita per i sapienti in Allah la primordialità (*qidam*) della Sua Scienza, è stabilito il Suo essere inventore di noi nell'Atto. Non che Egli abbia inventato il nostro modello in Se stesso, che è la forma della Sua Scienza di noi, poiché la nostra esistenza è conforme a ciò che noi siamo nella Sua Scienza. Se non fosse così usciremmo all'esistenza in un modo che Egli non conosce, e ciò che Egli non sa non lo vuole, e ciò che Egli non vuole e non sa non lo fa esistere! Noi saremmo quindi esistenti per noi stessi o per caso fortuito, e se così fosse non sarebbe valida la nostra esistenza a partire da una non-esistenza. Ma l'argomento razionale prova la nostra esistenza da una non-esistenza, e che Egli, Gloria a Lui, ci conosce e vuole

la nostra esistenza e ci dà l'esistenza secondo la forma permanente che è nella Sua Scienza riguardo a noi. Noi siamo non-esistenti nelle nostre entità e non c'è quindi invenzione nel modello, e non resta che l'invenzione nell'Atto, ed essa è valida per l'assenza del modello esistente in modo individuale. Realizza ciò che ti abbiamo menzionato e dopo quello di ciò che vuoi: se vuoi Gli attribuisce l'invenzione e l'assenza di modello, e su vuoi neghi questo a Lui, ma dopo che ti sei soffermato su ciò che ti ho insegnato.

**Terza sezione del secondo capitolo,
sulla scienza, sul sapiente e sul saputo.**

*La scienza, il saputo ed il sapiente
sono tre con un unico regime (ḥukm),
e se vuoi [puoi dire che] i loro regimi sono tre
come loro. Chi è testimone li afferma,
ma chi detiene il mistero ne vede uno
e non c'è nulla di più nell'elevatezza.*

Sappi, che Allah ti assista, che la scienza (*ilm*) è l'ottenimento (*taḥṣīl*) da parte del cuore ⁽⁴⁴⁰⁾ di una certa realtà (*amr*) conformemente a come essa è in se stessa, sia essa esistente o non-esistente (*ma dūm*).

La scienza è quindi l'attributo che esige l'ottenimento [del saputo] da parte del cuore, il sapiente è il cuore stesso ed il saputo è quella realtà che viene ottenuta. Concepire formalmente (*taṣawwur*) la realtà essenziale della scienza è molto difficile, ma cercherò di facilitare l'ottenimento della scienza, se Allah, sia Egli esaltato, vuole, [spiegando] ciò che è comprensibile di essa.

Sappiate che il cuore (*qalb*) è uno specchio levigato, specchio che è tutto un [solo] volto e che non si arrugginisce mai, anche se qualche volta è stato detto al suo riguardo che esso si arrugginisce, come nel detto del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, “Invero i cuori si arrugginiscono così come si arrugginisce il ferro” ⁽⁴⁴¹⁾, che continua dicendo: “Invero il loro splendore (*ḡalāʾ*) è la menzione (*dikr*) di Allah e la recitazione del Corano”, in quanto quest'ultimo è la saggia menzione.

440 Il riferimento al cuore, e non alla mente, indica chiaramente che Ibn 'Arabī si riferisce qui alla conoscenza diretta, e non alla conoscenza mediata da concetti o razionale.

441 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche.

⋮

Con questo arrugginarsi non si intende quindi che una nuvola (*tahā'*) sopraggiunga sul volto del cuore, ma che quando il cuore è connesso con la scienza delle cause seconde (*asbāb*) ed è da questa distratto dalla scienza di Allah, la sua connessione con altri che Allah è una ruggine sulla sua superficie, in quanto impedisce l'epifania (*tağallī*) del Vero su questo cuore.

Poiché la Presenza Divina Si manifesta senza interruzione, non è assolutamente concepibile un velo che La nasconda a noi, ma quando questo cuore non ne riceve l'epifania mediante il discorso legale e lodato (*i.e.* il Corano), in quanto accoglie qualcosa di diverso, allora l'accettazione (*qubūl*) di quest'altro viene denominata ruggine (*ṣad'*), occultamento (*kinn*), catenaccio (*quftl*)⁽⁴⁴²⁾, cecità (*amā*), sopraffazione (*rān*)⁽⁴⁴³⁾ ecc. Altrimenti, [si può dire che] il Vero ti ha concesso che il cuore avesse la scienza, ma di altro che Allah, per ciò che questo cuore sa, mentre in realtà essa è la scienza di Allah, per i sapienti in Allah.

Una conferma di ciò che abbiamo detto si può trovare nel detto di Allah, sia Egli esaltato: "... ed essi dicono: i nostri cuori sono al sicuro da ciò a cui ci chiamano" (Cor. XLI-5); in effetti i loro cuori sono al riparo in modo particolare da ciò a cui li chiama l'Inviato, ma non al riparo (*kinn*) in modo assoluto. Essi sono connessi con qualcosa di diverso da ciò a cui sono chiamati e sono per questo ciechi davanti alla percezione di ciò a cui sono chiamati e non vedono nulla.

I cuori non cessano mai di essere naturalmente disposti (*maftūra*) allo splendore, né di essere levigati e puri; in ogni cuore si manifesta la Presenza Divina, in quanto Rubino (*yāqūt aḥmar*)⁽⁴⁴⁴⁾, cioè la teofania (*tağallī*) dell'Essenza - e quello è il cuore del contemplante perfetto e sapiente - al di sopra della quale non vi sono altre teofanie.

Al di sotto di questo vi è la teofania degli Attributi ed al di sotto di entrambi la teofania degli Atti, ma in quanto questi sono la Presenza Divina; quanto al cuore a cui essi non si manifestano come appartenenti alla Presenza Divina, questo è il cuore che trascura Allah, sia Egli esaltato, e quindi allontanato dalla prossimità di Allah, sia Egli esaltato.

Considera dunque, che Allah ti assista, il cuore nel modo che abbiamo appena detto e rifletti: fai forse corrispondere il cuore alla scienza? Ciò non è esatto! E se dici: la scienza è la levigatezza che gli inerte essenzialmente, non ci siamo, in quanto essa è uno strumento [e non la scienza stessa] così come è un mezzo la manifestazione del saputo al cuore. E se dici:

442 Cfr. Cor. XLVII-24.

443 Cfr. Cor. LXXXIII-14

444 Nella mineralogia araba il termine *yāqūt* è un nome di genere che comprende diverse specie di pietre preziose, distinte da diversi colori: il *yāqūt* rosso è il rubino, quello giallo è il topazio, quello azzurro è lo zaffiro, quello bianco è il corindone limpido e quello verde è lo zaffiro verde. Il rubino è secondo in durezza solo al diamante. Questo è l'unico punto delle *Futūḥāt* in cui si menziona il "rubino".

la scienza è un mezzo che fa conseguire il saputo nel cuore, anche così non ci siamo. E se dici: essa è l'immagine (*mitāl*) del saputo che viene impressa nell'anima, questo invero è il concetto formale (*taṣawwur*) del saputo, e quindi ancora non ci siamo.

Se allora ti viene chiesto: “Che cosa è dunque la scienza?” rispondi: “Essa è l'ottenimento (*dark*) del percepito (*mudrak*) [92] così come esso è in se stesso, quando il suo ottenimento non è impossibile”; quanto a ciò di cui è impossibile l'ottenimento, la scienza di questo è il suo non ottenimento, così come ha detto il confessore (*siddīq*): “L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione (*al-‘ağzu ‘an darki l-idrāki idrāk*)” (445). Egli ha quindi, fatto corrispondere alla

445 Celebre frase di Abū Bakr, spesso riportata e commentata da Ibn ‘Arabī nelle *Futūḥāt*: capitoli 3 [I 95.2]; 7 [I 126.15]; 50 [I 270.28 (verso) e 271.6], ove nel poema iniziale sostituisce l'*idrāk* finale con *ma‘īfa*, mentre nel testo precisa: “Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dopo aver fatto tutti gli sforzi possibili nel lodare il suo Creatore con ciò che Egli gli aveva rivelato, disse: “Non c'è lode (*tanā*) che Ti si confaccia; Tu sei così come Tu lodi Te stesso”; ed Abū Bakr, il confessore (*siddīq*), Allah sia soddisfatto di lui, in questo “*maqām*” [dello sconcerto (*hayra*)], di cui era uno degli Uomini, disse: “L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione”, cioè il fatto che tu sappia che Egli è Colui che non è conosciuto, quella è la scienza di Allah, sia Egli esaltato. Dunque la mancanza di scienza al Suo riguardo è la prova della scienza al Suo riguardo”; 58 [I 290.2]; 73 questione LI [II 75.5]; 90 [II 170.8], ove precisa: “Quanto alla Sua preferenza per la forma adamica, ciò dipende dal fatto che Egli ha creato Adamo sulla Sua forma ed ha ascritto a lui tutti i Suoi Nomi più belli. Per la forza di questa forma Adamo potè sostenere il pegno (*amāna*) offerto (cfr. Cor. XXXIII-72). La realtà essenziale di questa forma non gli avrebbe consentito di rifiutarlo: invece “i Cieli, la Terra e le montagne si rifiutarono di sostenerlo e lo sostenne l'uomo, in quanto egli era ingiusto,” - se non lo avesse sostenuto - “ignorante” (cfr. Cor. *ibidem*), in quanto la scienza di Allah è identica all'ignoranza di Lui. “L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione”, in quanto se l'uomo sa che c'è ciò che non si sa, egli, in questo modo, sa: si tratta della scienza dell'esistenza di ciò che non si sa e la scienza del servitore non ha altra connessione che con l'ignoranza al Suo riguardo!”; 152 [II 246.33] (verso); 282 [II 619.35], ove precisa: “Il più sapiente dei sapienti è colui che sa di sapere ciò che sa e di non sapere ciò che non sa. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Non c'è lode (*tanā*) che Ti si confaccia”, poiché sapeva che c'è qualcosa che non può essere compreso. Abū Bakr ha detto: “L'incapacità di ottenere la percezione è una percezione”. In altre parole, egli percepì che c'era qualcosa che era incapace di percepire: questa è dunque scienza/non scienza (*‘ilm lā ‘ilm*)”; 288 [II 641.12]; 335 [III 132.35]; 369 [III 371.22]; 371 [III 429.9]; 393 [III 555.17]; 429 [IV 43.5]; e 558 [IV 283.16].

A questo riguardo si può citare il seguente brano del commentario di Shankaracharya alla *Kēna Upanishad*, tradotto da René Guénon alla fine del capitolo XV de *L'homme et son devenir selon le Védānta*: «Si tu penses que tu connais bien (*Brahma*), ce que tu connais de Sa nature est en réalité peu de chose; pour cette raison, *Brahma* doit encore être plus attentivement considéré par toi. (La réponse est celle-ci:) Je ne pense pas que je Le connais; par là je veux dire que je ne Le connais pas bien (d'une façon distincte, comme je connaîtrais un objet susceptible d'être décrit ou défini); et cependant je Le connais (suivant l'enseignement que j'ai reçu concernant Sa nature). Quiconque parmi nous comprend ces paroles (dans leur véritable signification): «Je ne Le connais pas, et cependant je Le connais», celui-là Le connaît en vérité. Par celui qui pense que *Brahma* est non-compris (par une faculté quelconque), *Brahma* est compris (car, par la Connaissance de *Brahma*, celui-là est devenu réellement et effective-

scienza di Allah il suo non ottenimento. Sappi ciò.

Il suo non ottenimento è però dal lato dell'acquisizione della ragione (*'aql*), così come ha scienza di Lui altri che Lui, mentre il suo ottenimento è dal lato del Suo Dono, della Sua Generosità e della Sua Larghezza, così come Lo conoscono i conoscitori (*'ārifūn*) della gente della visione attestante (*ṣuhūd*), e non per mezzo della ragione grazie alla sua riflessione.

Complemento (*tatmīm*)

È stabilito che la scienza (*'ilm*) di una certa realtà non ha luogo, necessariamente, se non per mezzo di una conoscenza (*ma'rifa*) che c'era prima di questa conoscenza di un'altra realtà, e se vi è una correlazione (*munāsaba*) tra le due realtà conosciute⁽⁴⁴⁶⁾. È inoltre stabilito che tra Allah, sia Egli esaltato, e le Sue creature non c'è alcuna correlazione, sotto l'aspetto delle correlazioni che ci sono tra le cose, cioè la correlazione del genere, della specie o dell'individuo. Quindi non abbiamo alcuna scienza preesistente di una cosa tramite la quale possiamo comprendere l'Essenza del Vero, in virtù della Sua correlazione con quella cosa.

.....
ment identique à *Brahma* même); mais celui qui pense que *Brahma* est compris (par quelque faculté sensible ou mentale) ne Le connaît point. *Brahma* (en Soi-même, dans Son incommunicable essence) est inconnu à ceux qui Le connaissent (à la façon d'un objet quelconque de connaissance, que ce soit un être particulier ou l'Être Universel), et Il est connu à ceux qui ne Le connaissent point (comme «ceci» ou «cela»), ed il testo taoista riportato in nota: «L'Infini a dit: je ne connais pas le Principe; cette réponse est profonde. L'Inaction a dit: je connais le Principe; cette réponse est superficielle. L'Infini a eu raison de dire qu'il ne savait rien de l'essence du Principe. L'Inaction a pu dire qu'elle Le connaissait, quant à Ses manifestations extérieures... Ne pas Le connaître, c'est Le connaître (dans Son essence); Le connaître (dans Ses manifestations), c'est ne pas Le connaître (tel qu'Il est en réalité). Mais comment comprendre cela, que c'est en ne Le connaissant pas qu'on Le connaît ?». Anche Socrate, come riporta Platone dell'*Apologia*, diceva: «Io so di non sapere».

446 Nel cap. 71 [I 636.17] Ibn 'Arabī afferma: “Quando diciamo: “Avevo scienza (*'alimtu*) che Zayd era in piedi”, il nostro oggetto (*matlūb*) non è Zayd in se stesso né la stazione eretta in se stessa, bensì la relazione della stazione eretta con Zayd, e ciò è un oggetto unico, trattandosi di una relazione unica ben determinata. Noi abbiamo scienza di Zayd da solo per mezzo della conoscenza, e della stazione eretta da sola per mezzo della conoscenza, e quindi diciamo: “Ho [ri]conosciuto (*'araftu*) Zayd ed ho [ri]conosciuto la stazione eretta”. Questo grado manca ai grammatici ed essi si immaginano che la connessione (*ta'alluq*) della scienza della relazione della stazione eretta con Zayd sia uguale alla sua connessione con Zayd e con la stazione eretta, il che è sbagliato. Se Zayd non fosse noto (*ma'lūm*) e la stazione eretta non fosse anch'essa nota prima di quello, non sarebbe ammissibile mettere in relazione ciò di cui non si ha scienza con ciò di cui non si ha scienza, perché non si saprebbe se quella relazione è valida o no. Questo tipo di scienza viene chiamata dai dottori della Bilancia delle idee (*ashāb mīzān al-ma'ānī*), [i logici] “concezione (*taṣawwur*)” ed essa è la conoscenza dei singoli termini [o: oggetti], mentre il “giudizio (*taṣdīq*)” è la conoscenza di oggetti composti, cioè la relazione di un singolo con un singolo per mezzo della informazione che l'uno fornisce riguardo all'altro”.

Un esempio di ciò è la nostra scienza della natura (*tabī'a*) delle sfere celesti, che è una quinta natura. Noi non avremmo alcuna scienza di essa se non fosse per la nostra scienza preesistente delle quattro matrici [cioè delle quattro qualità naturali da cui sono prodotte i quattro elementi]. Poiché vediamo che le sfere celesti esulano da queste nature (*tabā'ī*) per un regime che non si trova in queste matrici, sappiamo che esiste una quinta natura sotto l'aspetto del moto, [diverso] dal moto superiore [verso l'alto] che ha luogo nel fuoco (*al-atīr*)⁽⁴⁴⁷⁾ e nell'aria, e dal moto inferiore [verso il basso] che ha luogo nell'acqua e sulla terra⁽⁴⁴⁸⁾. La correlazione tra le sfere celesti e le matrici è la sostanzialità (*ḡawhariyya*) che è il genere che comprende tutto; essa è anche la specificità poiché essa è una specie, e come questa specie appartiene ad un genere unico; ed è anche l'individualità. Se non ci fosse questa correlazione non otterremmo dagli elementi naturali la scienza della natura delle sfere.

Tra il Produttore ed il Mondo non c'è correlazione sotto questi aspetti [che sono la sostanzialità, la specificità e l'individualità], e quindi non avremo mai scienza [di Lui] per mezzo di una scienza precedente di altri che Lui, come invece pensano alcuni [teologi] che sostengono la possibile inferenza (*istidlāl*) dell'assente (*ḡā'ib*) dal presente (*ṣāhid*), per [quanto riguarda] la Scienza, la Volontà, il Discorso ed altri [Attributi]; essi poi Lo santificano dopo che Lo hanno confrontato con la loro anima e Lo hanno valutato con essa⁽⁴⁴⁹⁾.

447 Più volte nelle *Futūhāt*, come in altre opere, Ibn 'Arabī precisa che *al-atīr*, comunemente tradotto come etere, è un attributo del fuoco; nel cap. 6 [I 121.1] afferma: “la sfera (*kura*) di *al-atīr*, il cui spirito è il calore e la secchezza, è la sfera del fuoco”, nel cap. 60 [I 294.2] e nel cap. 295 [II 677.24]: precisa “il fuoco, che è la sfera di *al-atīr*”, così come nei capitoli 198 [II 406.6], 348 [III 201.3] e 371 [III 443.25] usa il termine *al-atīr* al posto del fuoco nell'elenco dei quattro elementi. Il termine *atīr* è certamente quello usato dagli arabi per tradurre l'equivalente greco di etere, ma nella lingua araba esso ha un significato proprio, poiché è un aggettivo di forma *fa'īl* derivato dal verbo *aṭara*, che significa incidere un marchio, lasciare una traccia. Che Ibn 'Arabī lo usi come aggettivo o aggettivo sostantivato e non come nome di un quinto elemento, come l'etere dei filosofi greci, è l'espressione *al-falak al-atīr*; talora erroneamente tradotta come la sfera dell'etere laddove invece *al-atīr* è chiaramente un attributo della sfera: questa espressione ricorre non solo nel cap. 371 [III 445.24], ma anche nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 46 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, ove egli menziona: “l'elemento del fuoco, che è *al-falak al-atīr*”, cioè la sfera che ha il maggiore influsso o che ha influsso su quelle che le sono inferiori. D'altra parte Ibn 'Arabī afferma l'esistenza di un quinto principio (*asīl*) o di una quinta realtà (*amr*) che non è nessuno dei quattro elementi, ma nel cap. 11 [I 139.5] precisa che essa è la Natura (*tabī'a*), e non menziona mai in questo senso l'etere. A titolo di curiosità il vocabolo greco αἰθήρ, da cui etere, sembra essere correlato al verbo αἴθω, che significa incinerire, bruciare e ardere, tutte caratteristiche del fuoco.

448 Si tratta del moto circolare caratteristico delle sfere celesti, moto che non è naturale per i corpi prodotti dai quattro elementi. In tutto questo paragrafo vi sono delle evidenti corrispondenze con quanto Aristotele afferma nei libri della Fisica, anche se Ibn 'Arabī ha ottenuto la scienza di queste realtà certamente non dalla lettura dell'opera dello stagirita.

449 Ibn 'Arabī si riferisce qui agli Ash'ariti, come spiega nella questione XXXV del Credo dell'élite

⋮

Ciò che conferma quanto abbiamo detto riguardo alla nostra scienza di Allah, sia Egli esaltato, è che la scienza è ordinata in ranghi in base al suo oggetto, ed è distinta nella sua essenza in base alla distinzione (*infisāl*) del suo oggetto rispetto ad altri oggetti ⁽⁴⁵⁰⁾. La cosa per mezzo di cui si distingue l'oggetto della scienza da altri oggetti può essere una essenza (*dāt*), come la ragione, sotto l'aspetto della sua sostanzialità, e come l'anima, oppure può essere un'essenza sotto l'aspetto della sua natura, come il calore e la combustione per il fuoco. Come si distingue la ragione dall'anima sotto l'aspetto della sua sostanzialità, così si distingue il fuoco dal resto, per ciò che abbiamo menzionato. Oppure [l'oggetto della scienza] [non] ⁽⁴⁵¹⁾ si distingue per la sua essenza, ma per ciò che è attribuito (*maḥmūl*) ad esso, o per uno stato transitorio (*ḥāl*), come il sedersi per chi si siede o lo scrivere per chi scrive, o per l'aspetto (*ḥay'ā*), come la nerezza di ciò che è nero e il biancore di ciò che è bianco.

A ciò si riducono gli oggetti di percezione della ragione per coloro che ricorrono ad essa. Per la ragione non c'è assolutamente oggetto di scienza che sia al di fuori delle categorie che abbiamo descritto, se non in quanto noi sappiamo ciò per cui un oggetto di scienza si distingue dagli altri o dal lato della sua sostanza, o della sua natura, o del suo stato transitorio o del suo aspetto, e la ragione non percepisce assolutamente nulla in cui non vi siano questi aspetti. Ma queste cose non si trovano in Allah, sia Egli esaltato, e quindi la ragione, in quanto considera e cerca, non ha affatto scienza di Lui. E come potrebbe avere scienza di Lui la ragione con la sua osservazione? La prova (*burhān*) su cui si fonda è la percezione sensibile, o l'evidenza necessaria o la sperimentazione (*taḡriba*), ed il Produttore, sia Egli esaltato, non è comprensibile su queste basi a cui ricorre la ragione nella sua prova, e per le quali è valida per essa [ragione] la prova esistente [(*al-burhān al-wuḡūdī*) o la prova positiva] ⁽⁴⁵²⁾.

.....
[Introduzione (I 43.31)].

450 Nel *Kitāb mawāqī' an-nujūm*, a pag 91 dell'edizione Shirkat al-quds, Cairo, 2016, Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che la nobiltà che spetta alla scienza è duplice: quanto alla sua essenza e quanto al suo oggetto. La nobiltà che spetta alla sua essenza è che ti fa arrivare alla realtà essenziale della cosa per come essa è, e che fa cessare per te i suoi opposti allorquando sussiste in te, come l'ignoranza di quell'oggetto della scienza, l'opinione, il dubbio, la noncuranza e ciò che si oppone ad essa [scienza]. La nobiltà che spetta al suo oggetto è quella che essa acquisisce dal suo oggetto, e come alcuni oggetti della scienza sono più nobili di altri, così alcune scienze sono più nobili di altre. Vi è una grande differenza tra chi ha scienza delle Qualità del Vero, sia Egli esaltato, e dei Suoi Atti, e chi ha scienza che Zayd è a casa e Ḥālīd è nel mercato, e come non c'è correlazione nella nobiltà tra i due oggetti della scienza, così non c'è tra le due scienze. Questa è la nobiltà che capita alla scienza in base all'oggetto".

451 Ho riportato tra parentesi la negazione *lā* che si trova nei manoscritti Bayazid 3743 e Fatih 2745 e che è assente nelle edizioni del manoscritto olografo della seconda redazione, rendendo apparentemente meno chiara la frase.

452 Si tratta della prova basata su un'autorità, come il Corano, su una indicazione o su un'esperienza, in contrapposizione alla prova fondata su un sillogismo. Nel cap. 90 [II 170.9] Ibn 'Arabī precisa: "Allah preferisce le prove esistenti alle prove dialettiche ed alle altre prove, per la perfezione della

.....

Come può pretendere l'uomo ragionevole di avere scienza del suo Signore per mezzo di un'indicazione (*dalīl*) e che il Produttore sia oggetto di scienza da parte sua? Se considerasse le cose prodotte artigianalmente o naturalmente, o le cose prodotte dalla generazione (*takwīn*), dall'emanazione (*inbi'āt*) e dalla creazione ex novo (*ibdā'*), e vedesse l'ignoranza di ciascuna di esse verso chi l'ha prodotta, saprebbe che Allah, sia Egli esaltato, non potrà mai essere saputo per mezzo dell'indicazione. Ma si sa che Egli esiste, e che il Mondo dipende da Lui in modo essenziale e che non c'è scampo a ciò. Allah, sia Egli esaltato, ha detto: "O uomini, voi siete i poveri verso Allah ed Allah è il Ricco, il Lodato" (Cor. XXXV-15).

Chi vuole conoscere il nocciolo della dottrina dell'Unità (*lubāb at-tawhīd*) consideri i versetti rivelati riguardo ad essa nel Libro prezioso, in cui Allah stesso ha affermato la Sua Unità: non c'è nessuno che conosca meglio la cosa di Lui stesso. Osserva ciò con cui Egli ha caratterizzato Se stesso e chiedi ad Allah, sia Egli esaltato, che te lo faccia comprendere. Arriverai ad una Scienza divina a cui la ragione non arriverà mai e poi mai con il suo pensiero (*fikr*). Riferirò alcune cose semplici riguardo a questi versetti nel capitolo che segue a questo. Che Allah ci elargisca la comprensione (*fahm*) di Lui, *amīn!* E ci faccia essere tra i sapienti che capiscono i Suoi versetti.

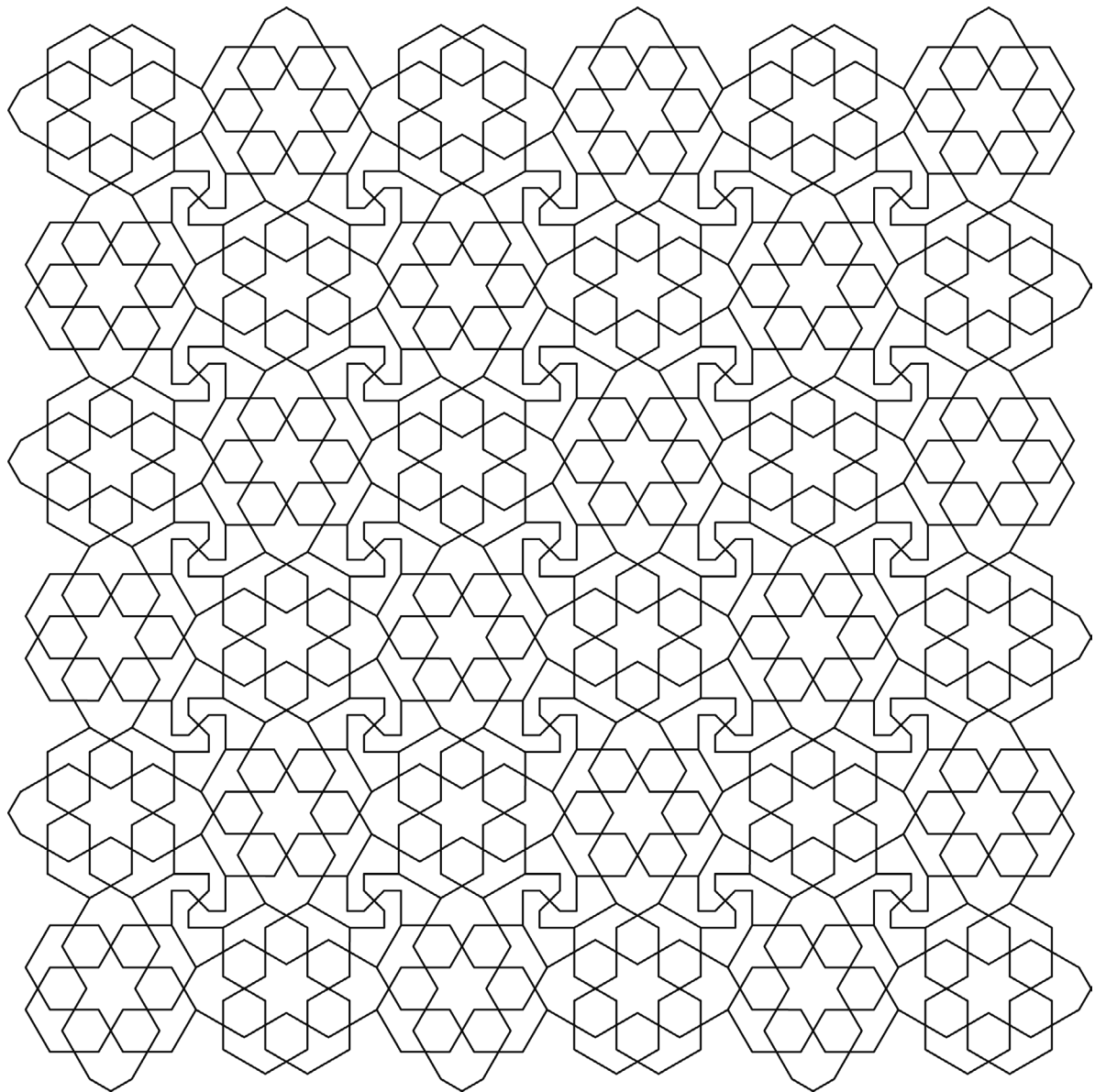
* * * * *

.....

scienza che esse conferiscono mediante l'affermazione della verità e l'annientamento dell'argomento dell'avversario. Le prove dialettiche non hanno questa forza in quanto demoliscono l'argomento dell'avversario ma non sempre affermano una verità; le prove sofistiche producono sconcerto ed esse, per un aspetto, sono più vicine alle prove esistenti riguardo alla scienza divina, che le prove dialettiche". Analogamente, nel cap. 421 [IV 31.27] Ibn 'Arabī afferma: "Tra le prove non c'è nulla di più valido della prova di "invero (*inna*)" e per coloro che sostengono le prove essa è la prova esistente, ma non c'è nulla di essa che indichi la conoscenza della Personalità del Vero, ed il suo massimo è la scienza dell'attribuzione dell'esistenza a Lui e del fatto che la Sua entità è un'entità esistente, e l'escludere da Lui ciò che spetta all'essere contingente: con la prova non può essere conosciuto altro che questo". Altri riferimenti alle prove esistenti si trovano nei capitoli 71 [I 612.14] e 301 [III 7.24]. Sull'espressione *burhān inna* si possono consultare le voci *burhān* e *dalīl* della *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Vol. I, pag. 1367, e Vol. II, pag. 103.



ANNESI



1 – CONFRONTO TRA MANOSCRITTI ED EDIZIONI DELLE POESIE SULLE LETTERE

Legenda

A = *Nazm al-futūḥ al-makkī*, manoscritto Assad 14067 [<633 Egira] ⁽¹⁾

B = *al-Futūḥāt al-makkiyya*, manoscritto Bayazid 3743 [683 Egira] ⁽²⁾

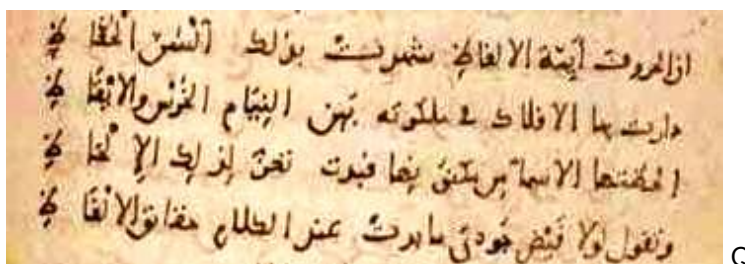
F = *al-Futūḥāt al-makkiyya*, manoscritto Fatih 2745 [?] ⁽³⁾

M = *al-Futūḥāt al-makkiyya* edizione di ‘Abdul-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb (2010)

O = *al-Futūḥāt al-makkiyya* edizione di Osman Yahyā (1972)

Q = *al-Futūḥāt al-makkiyya*, manoscritto Evkaf Müzesi 1845 [<633 Egira] ⁽⁴⁾

U = *Risālat rūḥ al-quḍs*, manoscritto University A79 [601-603 Egira] ⁽⁵⁾



(*al-kāmil*)

شَهِدَتْ بِذَلِكَ أَلْسُنُ الْحَقَائِظِ	إِنَّ الْحُرُوفَ أَيْمَةَ الْأَلْفَاطِ
بَيْنَ النَّيَامِ الْخُرْسِ وَالْأَيْقَاطِ	دَارَتْ بِهَا الْأَفْلَاكُ فِي مَلَكُوتِهِ
فَبَدَتْ تَعِزُّ لِدَاكِ الْإِحَاطِ	أَلْحَطَّتْهَا الْأَسْمَاءُ مِنْ مَكُونِهَا
عِنْدَ الْكَلَامِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاطِ	وَتَقُولُ لَوْ لَا فَيْضُ جُودِي مَا بَدَتْ

1) Le immagini di questo manoscritto sono riprodotte per gentile concessione della al-Assad National Library di Damasco

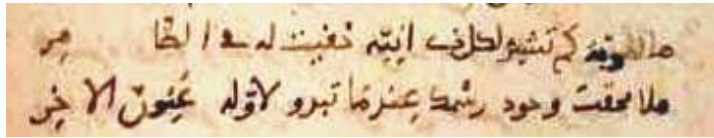
2) Le immagini di questo manoscritto sono riprodotte per gentile concessione della Beyazit Devlet Kütüphanesi di Istanbul.

3) Le immagini di questo manoscritto sono riprodotte per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.

4) Le immagini di questo manoscritto sono riprodotte per gentile concessione del Türk Islam Müzesi di Istanbul

5) Le immagini di questo manoscritto sono riprodotte per gentile concessione della Üniversitesi Kütüphanesi di Istanbul.

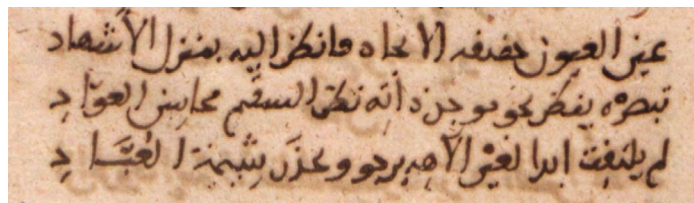
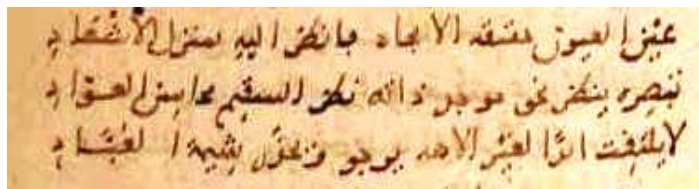
.....



(al-kāmil)

هَاءُ الْهُويَّةِ كَمْ تُشِيرُ لِكُلِّ ذِي إِيْتَةٍ حَفِيَّتْ لَهُ فِي الظَّاهِرِ
هَلَّا مَحَقَّتْ وَجُودَ رَسْمِكَ عِنْدَمَا تَبْدُو لِأَوَّلِهِ عَيْونُ الْآخِرِ

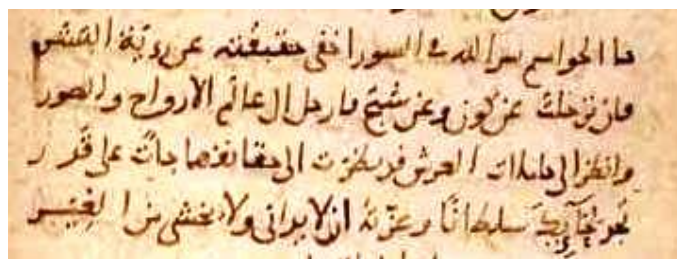
Testo	B	F	U	A	O	M
عَيْونُ	عَيْونُ	عَيْونُ	عَيْونُ	عَيْونُ	عَيْونُ	عَيْونُ



(al-kāmil)

عَيْنُ الْعِيونِ حَقِيقَةُ الْإِيْجَادِ فَانظُرْ إِلَيْهِ بِمَنْزِلِ الْأَشْهَادِ
تَبْصِرُهُ يَنْظُرُ نَحْوَ مُوجِدِ ذَاتِهِ نَظَرَ السَّقِيمِ مَحَاسِنِ الْعَوَادِ
لَا يَلْتَفِتُ أَبَدًا لِغَيْرِ اللَّهِ يَرْجُو وَيَحْذَرُ شَيْمَةَ الْعِبَادِ

Testo	B	F	U	A	O	M
تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ	تَبْصِرُهُ
لَا	لَمْ	لَمْ	لَمْ	لَمْ	لَا	لَا

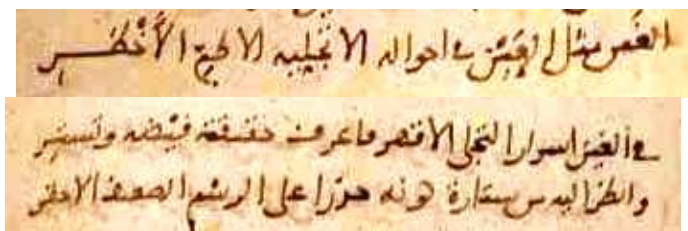


Q

(al-basī)

حَاءُ الْحَوَامِيمِ سِرُّ اللَّهِ فِي السُّورِ أَحْفَى حَقِيقَتَهُ عَنْ رُؤْيَاةِ الْبَشَرِ
فَإِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْ كَوْنٍ وَعَنْ شَبَحٍ فَارْحَلْ إِلَى عَالَمِ الْأَرْوَاحِ وَالصُّورِ
وَأَنْظُرْ إِلَى حَامِلَاتِ الْعَرْشِ قَدْ نَظَرْتُ إِلَى حَقَائِقِهَا جَاءَتْ عَلَى قَدَرٍ
تَجِدُ لِحَاثِكَ سُلْطَانًا وَعِزَّتَهُ أَنْ لَا يُدَانِي وَلَا يَخْشَى مِنَ الْغَيْرِ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=

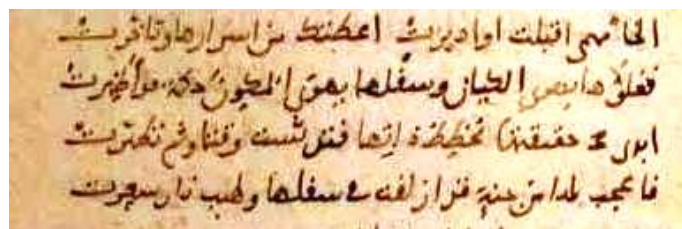


Q

(al-kāmi)

الْغَيْنُ مِثْلُ الْعَيْنِ فِي أَحْوَالِهِ إِلَّا تَجَلَّيْهِ الْأَطَمَّ الْأَخْطَرُ
فِي الْعَيْنِ أَسْرَارُ التَّجَلِّيِ الْأَفْهَرِ فَأَعْرِفْ حَقِيقَةَ فَيْضِهِ وَتَسْتَرِّ
وَأَنْظُرْ إِلَيْهِ مِنْ سِتَارَةِ كَوْنِهِ حَدْرًا عَلَى الرَّسْمِ الضَّعِيفِ الْأَخْقَرِ

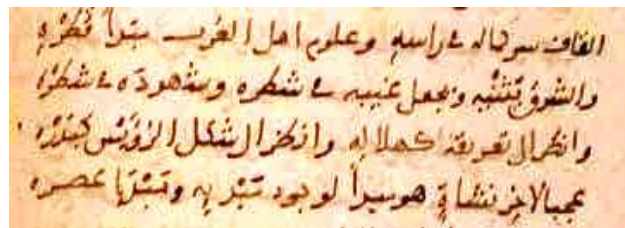
Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



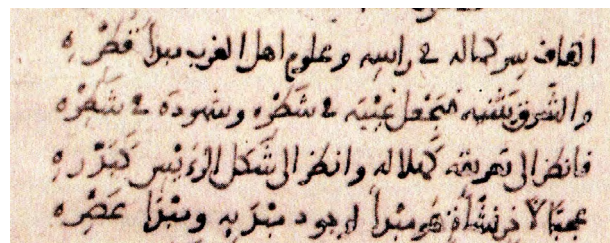
Q

(*al-kāmil*) أَعْطَتْكَ مِنْ أَسْرَارِهَا وَتَأَخَّرَتْ الْخَاءُ مَهْمَا أَقْبَلْتَ أَوْ أَدْبَرْتَ
 يَهْوَى الْمَكُونِ حِكْمَةً قَدْ أَظْهَرَتْ فَعَلُّوْهَا يَهْوَى الْكِيَانَ وَسُفْلَهَا
 فَتَدَنَسَتْ وَقَتْنَا وَتَمَّ تَطَهَّرَتْ أَبْدَى حَقِيقَتَهَا مُحْطَطٌ دَاتِهَا
 فِي سُفْلِهَا وَلَهَيْبِ نَارٍ سُعِرَتْ فَأَعْجَبَ لَهَا مِنْ جَنَّةٍ قَدْ أُرْلِفَتْ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



Q

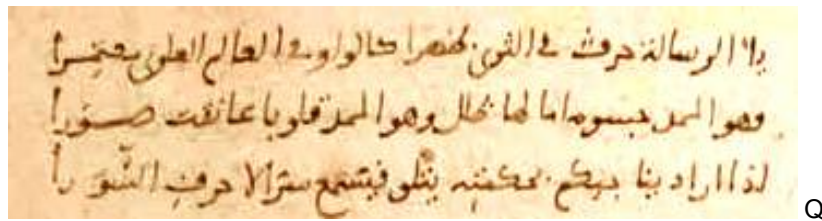


A

(*al-kāmil*) وَغُلُومُ أَهْلِ الْغَرْبِ مَبْدَأُ قَطْرِهِ الْقَافُ سِرُّ كَمَالِهِ فِي رَأْسِهِ
 فِي شَطْرِهِ وَشُهُودُهُ فِي شَطْرِهِ وَالشَّرْقُ يَنْبِيئُهُ وَيَجْعَلُ غَيْبَهُ
 وَانْظُرْ إِلَى شَكْلِ الرُّؤْيُسِ كَبْدَرِهِ وَانْظُرْ إِلَى تَعْرِيقِهِ كَهَلَالِهِ
 لَوْجُودِ مَبْدَأِيهِ وَمَبْدَأِ عَصْرِهِ عَجَبًا لِأَخْرِ نَشْأَةِ هُوَ مَبْدَأُ

Testo	B	F	U (6)	A	O	M
الغَرْبِ	الغَرْبِ	الغَرْبِ	الغرب	الغرب	العرب	الغَرْبِ
وَيَجْعَلُ	فَيَجْعَلُ	فَيَجْعَلُ	فيجعل	فيجعل	فيجعل	وَيَجْعَلُ

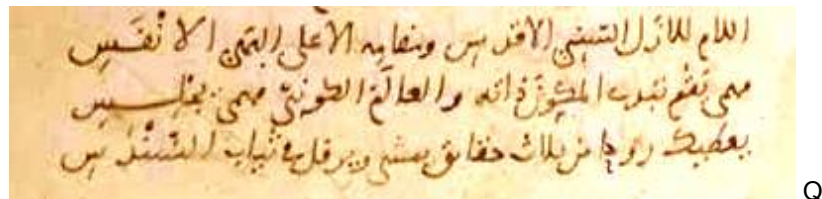
6) In questo manoscritto la quarta riga è riportata in margine.



(al-basī)

بَاءُ الرِّسَالَةِ حَرْفٌ فِي الثَّرَى ظَهَرَ كَالْوَاوِ فِي الْعَالَمِ الْعُلُويِّ مُعْتَمِرًا
 فَهُوَ الْمُمِدُّ جُسُومًا مَا لَهَا **ظَلٌّ** وَهُوَ الْمُمِدُّ قُلُوبًا عَاتَقَتْ صُورًا
 إِذَا أَرَادَ يُنَاجِيكُمْ بِحِكْمَتِهِ يَتَلَوُ فَيَسْمَعُ سِرُّ الْأَحْرَفِ السُّورَا

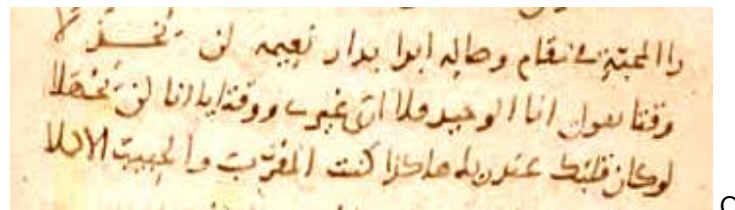
Testo	B	F	U (?)	A	O	M
ظَلٌّ	ظَلٌّ	ظَلٌّ	-	ظَلٌّ	ظَلٌّ	ظَلٌّ



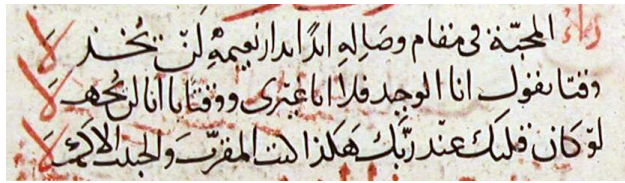
(al-kāmil)

اللَّامُ لِلْأَزَلِ السَّنِيِّ الْأَقْدَسِ وَمَقَامِهِ الْأَعْلَى الْبَهِيِّ الْأَنْفَسِ
 مَهْمَا يَقُمْ تَبْدِي الْمَكُونِ ذَاتُهُ وَالْعَالَمِ الْكُونِيِّ مَهْمَا يَجْلِسُ
 يُعْطِيكَ رُوحًا مِنْ ثَلَاثِ حَقَائِقِ يَمْتَشِي وَيَرْفُلُ فِي ثِيَابِ السُّنْدُسِ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



7) In questo manoscritto la poesia sulla lettera *yā'* è assente.

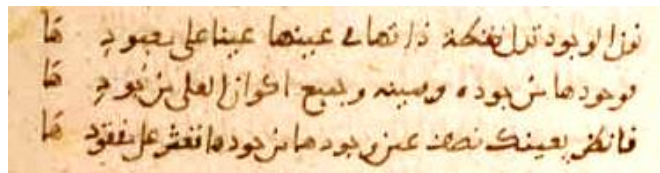


U

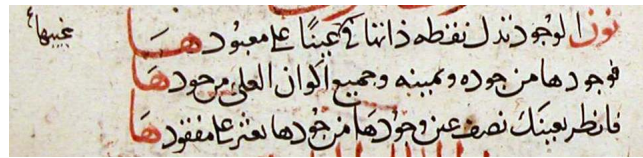
(al-kāmil)

رَأَى الْمَحَبَّةَ فِي مَقَامِ وَصَالِهِ أَبَدًا بِدَارِ نَعِيمِهِ لَنْ يُخَذَلَا
 وَقَتًا يَقُولُ أَنَا الْوَجِيدُ فَلَا مَا غَيْرِي وَوَقْتًا يَا أَنَا لَنْ يُجْهَلَا
 لَوْ كَانَ قَلْبُكَ عِنْدَ رَبِّكَ هَكَذَا كُنْتَ الْمُقَرَّبَ وَالْحَبِيبَ الْأَكْمَلَا

Testo	B	F	U	A	O	M
أَرَى	أَرَى	أَرَى	أَنَا	أَرَى	أَرَى	أَرَى
يُجْهَلَا	تُجْهَلَا	تُجْهَلَا	يُجْهَلَا	يُجْهَلَا	تُجْهَلَا	تُجْهَلَا



Q

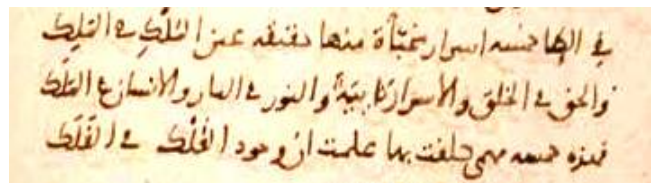


U

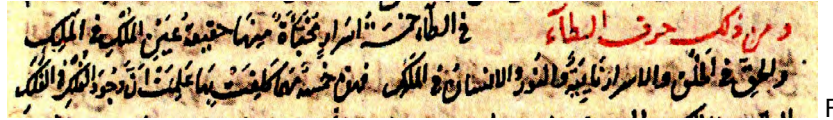
(al-kāmil)

نُونُ الْوُجُودِ تَذُلُّ نُقْطَةً دَاتِيهَا فِي عَيْنِيهَا عَيْنًا عَلَى مَعْبُودِهَا
 فَوُجُودُهَا مِنْ جُودِهِ وَيَمِينِهِ وَجَمِيعِ أَكْوَانِ الْعَالَمِ مِنْ جُودِهَا
 فَانْظُرْ بِعَيْنِكَ نَصْفَ عَيْنٍ وَجُودِهَا مِنْ جُودِهَا تَعْتُرُ عَلَى مَفْقُودِهَا

Testo	B	F	U	A	O	M
عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا	عَيْنِيهَا
فَانْظُرْ	فَانْظُرْ	فَانْظُرْ	فَانْظُرْ	وَانْظُرْ	فَانْظُرْ	فَانْظُرْ



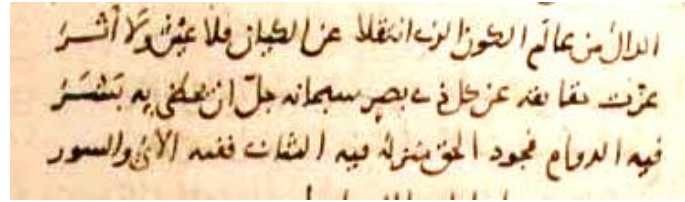
Q



(al-basīṭ)

في الطاءِ حَمْسَةٌ أُسْرارٍ مُحَبَّاءٍ مِنْهَا حَقِيقَةٌ عَيْنِ الْمَلِكِ فِي الْمَلِكِ
وَالْحَقُّ فِي الْخَلْقِ وَالْأَسْرارُ نَائِيَةٌ وَالتُّورُ فِي النَّارِ وَالْإِنْسَانُ فِي الْمَلِكِ
فَهَذِهِ حَمْسَةٌ مَهْمَا كَلِفَتْ بِهَا عَلِمَتْ أَنَّ وُجُودَ الْفُلْكِ فِي الْفُلِّ

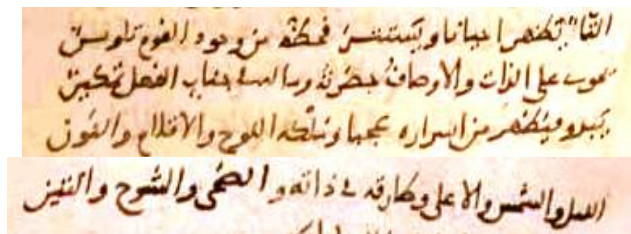
Testo	B	F	U	A	O	M
نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ	نَائِيَةٌ
كَلِفَتْ	كَلِفَتْ	كَلِفَتْ	كَلِفَتْ	كَلِفَتْ	كَلِفَتْ	كَلِفَتْ
عَلِمَتْ	عَلِمَتْ	عَلِمَتْ	عَلِمَتْ	عَلِمَتْ	عَلِمَتْ	عَلِمَتْ



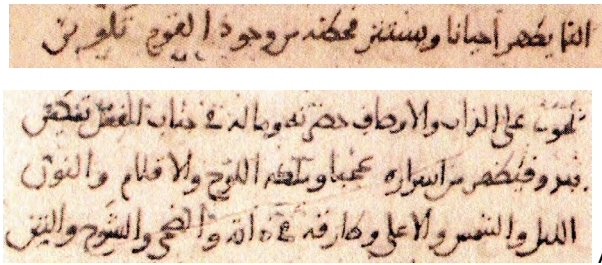
(al-basīṭ)

الدَّالُّ مِنْ عَالَمِ الْكُؤْنِ الَّذِي انْتَقَلَا عَنْ الطَّيَّانِ فَلَا عَيْنٌ وَلَا أَثَرُ
عَزَّتْ حَقَائِقُهُ عَنْ كُلِّ ذِي بَصَرٍ سُبْحَانَهُ جَلَّ أَنْ يَحْطَى بِهِ بَشَرٌ
فِيهِ الدَّوَامُ فَجُودَ الْحَقِّ مَنزَلُهُ فِيهِ الْمَثَانِي فَفِيهِ الْآيُ وَالسُّورُ

Testo	B	F	U	A	O	M
بَصَرٍ	بَصَرٍ	بَصَرٍ	بَصَرٍ	نَظَرٍ	بَصَرٍ	بَصَرٍ
يَحْطَى	يَحْطَى	يَحْطَى	يَحْطَى	يَحْطَى	يَحْطَى	يَحْطَى



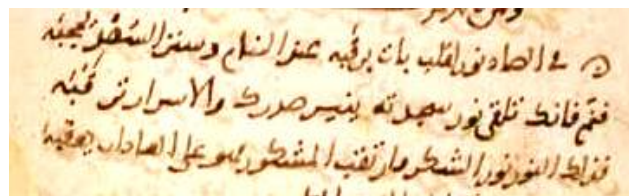
Q



(al-basī)

التَّاءُ يَظْهَرُ أَحْيَانًا وَيَسْتَتِرُ فَحَظُّهُ مِنْ وُجُودِ الْفَوْجِ تَلَوِينُ
 يَحْوِي عَلَى الدَّاتِ وَالْأَوْصَافِ حَضْرَتُهُ وَمَا لَهُ فِي جَنَابِ الْفِعْلِ تَمَكِينُ
 يَبْدُو فَيُظْهِرُ مِنْ أَسْرَارِهِ عَجَبًا وَمُلْكُهُ اللَّوْحُ وَالْأَقْلَامُ وَالنُّونُ
 اللَّيْلُ وَالشَّمْسُ وَالْأَعْلَى وَطَارِفُهُ فِي دَاتِهِ وَالضُّحَى وَالشَّرْحُ وَالنَّيْنُ

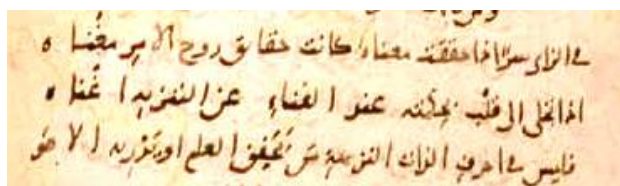
Testo	B	F	U	A	O	M
يَحْوِي	تَحْوِي	تَحْوِي	تَحْوِي	يَحْوِي	تَحْوِي	تَحْوِي
وَالْأَوْصَافُ	وَالْأَوْصَافِ	وَالْأَوْصَافِ	وَالْأَوْصَافِ	وَالْأَوْصَافِ	وَالْأَوْصَافِ	وَالْأَوْصَافِ



(al-basī)

فِي الصَّادِ نُورٌ لِقَلْبِ بَاتٍ يَرْقُبُهُ عِنْدَ العِنَامِ وَيَسْتُرُ السُّهْدُ يَحْجُبُهُ
 فَتَمَّ فَإِنَّكَ تَلْقَى نُورَ سَجْدَتِهِ يُبَيِّرُ صَدْرَكَ وَالْأَسْرَارُ تَرْقُبُهُ
 فَذَلِكَ النُّورُ نُورُ الشُّكْرِ فَإِذَا تَقَبَّ أَلْ مَشْكُورَ فَهَوَّ عَلَى الْعَادَاتِ يُعْقِبُهُ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=

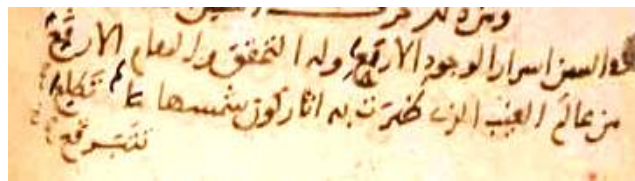


Q

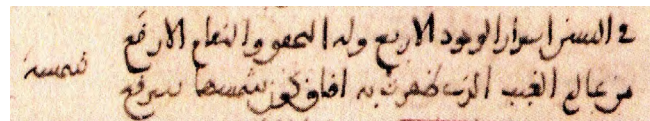
(al-basī)

فِي الرَّايِ سِرٌّ إِذَا حَقَّقْتَ مَعْنَاهُ
كَانَتْ حَقَائِقُ رُوحِ الْأَمْرِ مَعْنَاهُ
إِذَا تَجَلَّى إِلَى قَلْبٍ بِحِكْمَتِهِ
عِنْدَ الْفَنَاءِ عَنِ التَّنْزِيهِ أَغْنَاهُ
فَلَيْسَ فِي أَحْرَفِ الدَّاتِ النَّزِيهَةِ مَنْ
يُحَقِّقُ الْعِلْمَ أَوْ يَدْرِيهِ إِلَّا هُوَ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



Q

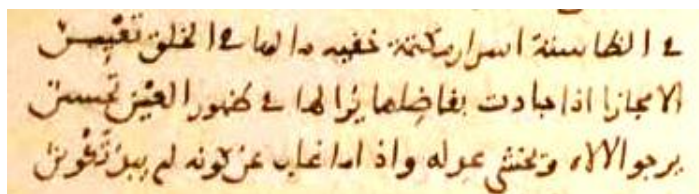


A

(al-kāmil)

فِي السَّيْنِ أَسْرَارُ الْوُجُودِ الْأَرْبَعِ
وَلَهُ التَّحَقُّقُ وَالْمَقَامُ الْأَرْفَعُ
مِنْ عَالَمِ الْعَيْبِ الَّذِي ظَهَرَتْ بِهِ
أَثَارُ كَوْنٍ شَمْسُهَا تَنْبَرِّقُ⁽⁸⁾

Testo	B	F	U	A	O	M
أَثَارُ	أَفَاقُ	أَفَاقُ	أَفَاقُ	أَفَاقُ	أَثَارُ	أَثَارُ
شَمْسُهَا	شَمْسُهَا	شَمْسُهَا	شَمْسُهُ	شَمْسُهُ ⁽⁹⁾	شَمْسُهَا	شَمْسُهَا



Q

(al-basī)

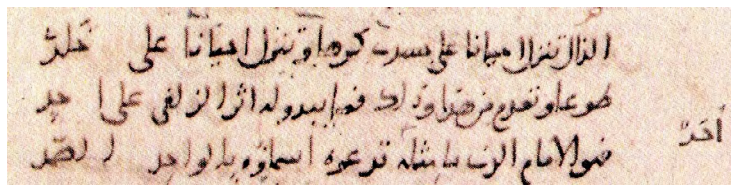
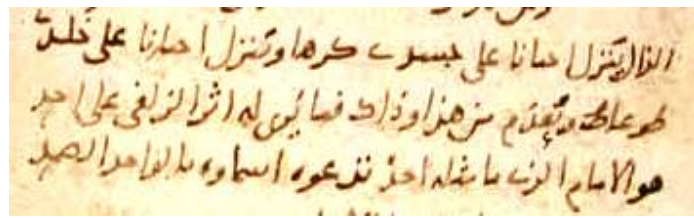
فِي الظَّاءِ سِتَّةُ أَسْرَارٍ مُكْتَمَةٍ
خَفِيَّةٍ مَا لَهَا فِي الْخَلْقِ تَعْيِينُ

8) Nel manoscritto è riportato **لَمْ تَطَّلُعْ** e sotto di esso è scritto **تَنْبَرِّقُ** entrambi dalla mano dell'autore e con l'indicazione di correttezza.

9) Nel manoscritto si legge **شَمْسُهَا** ed in margine è riportato dall'autore **شَمْسُهُ**.

إِلَّا مَجَازًا إِذَا جَادَتْ بِفَاضِلِهَا يُرَى لَهَا فِي ظُهُورِ الْعَيْنِ تَحْسِينُ
يَرْجُو الْإِلَٰهَ وَيَخْشَى عَذْلَهُ وَإِذَا مَا غَابَ عَنْ كَوْنِهِ لَمْ يَبْدُ تَكْوِينُ

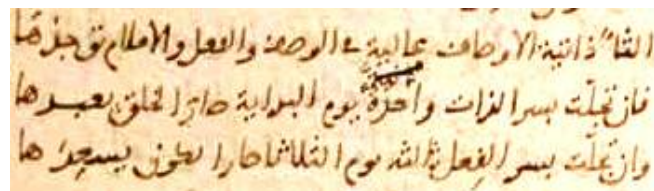
Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



(al-basīṭ)

الذال **يَنْزُلُ** أحيانًا على جسدي كَرَّهَا وَ**يَنْزِلُ** أحيانًا على خَلْدِي
طَوْعًا وَ**يُعَدِّمُ** مِنْ هَذَا وَذَلِكَ فَمَا **يُرَى** لَهُ أَثَرُ الرَّؤْفَى عَلَى أَحَدٍ
هُوَ الْإِمَامُ الَّذِي مَا مِثْلُهُ أَحَدٌ تَدْعُوهُ أَسْمَاؤُهُ بِالْوَاجِدِ الصَّمَدِ

Testo	B	F	U	A	O	M
يَنْزُلُ	تَنْزُلُ	تَنْزِلُ	تَنْزَلُ	تَنْزُلُ	يَنْزُلُ	يَنْزُلُ
يُعَدِّمُ	تُعَدِّمُ	تُعَدِّمُ	تُعَدِّمُ	تُعَدِّمُ	يُعَدِّمُ	يُعَدِّمُ
يُرَى	يَبْدُو	يَبْدُو	يَبْدُو	يَبْدُو	يُرَى	يُرَى
هُوَ	فَهُوَ	فَهُوَ	فَهُوَ	فَهُوَ	هُوَ	هُوَ

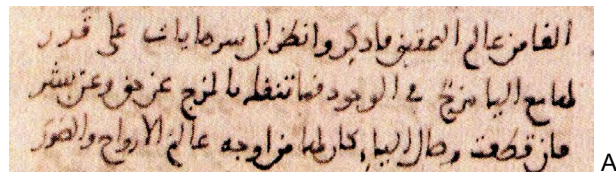
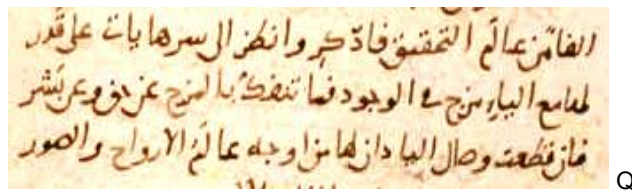


(al-basīṭ)

النَّاءُ ذَاتِيَّةٌ الْأَوْصَافِ عَالِيَّةٌ فِي الْوَصْفِ وَالْفِعْلِ وَالْأَقْلَامِ تُوجَدُهَا
فَإِنْ تَجَلَّتْ بِسِرِّ الدَّاتِ وَاحِدَةً يَوْمَ الْبِدَايَةِ صَارَ الْخَلْقُ يَعْْبُدُهَا

(10) وَإِنْ تَجَلَّتْ بِسِرِّ الْوَصْفِ ثَانِيَةً
 وَإِنْ تَجَلَّتْ بِسِرِّ الْفِعْلِ ثَالِثَةً
 يَوْمَ التَّوَسُّطِ صَارَ النَّعْتُ يَحْمَدُهَا
 يَوْمَ الثَّلَاثِ صَارَ الْكُونُ يُسْعِدُهَا

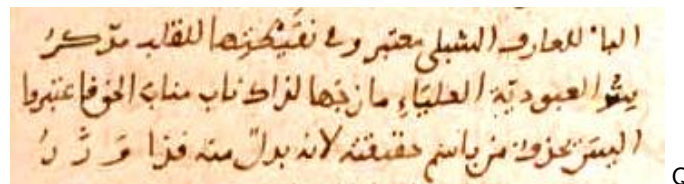
Testo	B	F	U	A	O	M
ثَانِيَةً	ثَانِيَةً	ثَابِتَةً	ثَانِيَةً	ثَانِيَةً	ثَانِيَةً	ثَانِيَةً



(al-basī)

الفَاءُ مِنْ عَالِمِ التَّحْقِيقِ فَادْكِرْ
 لَهَا مَعَ الْيَاءِ مَرْجٌ فِي الْوُجُودِ فَمَا
 فَإِنْ قَطَعْتَ وَصَالَ الْيَاءُ دَانَ لَهَا
 وَأَنْظُرْ إِلَى سِرِّهَا يَأْتِي عَلَى قَدْرِ
 تَنْفَكُ بِالْمَرْجِ عَنْ حَقِّ وَعَنْ بَشْرِ
 مِنْ أَوْجِهِ عَالَمِ الْأَرْوَاحِ وَالصُّورِ

Testo	B	F	U	A	O	M
دَانَ	دَانَ	دَانَ	دَانَ	كَانَ	دَانَ	دَانَ

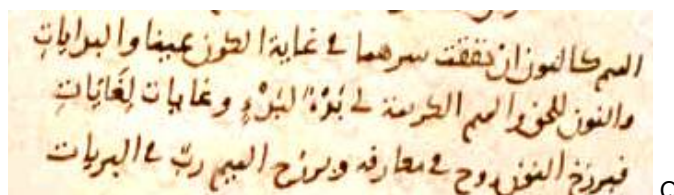


(al-basī)

الْبَاءُ لِلْعَارِفِ الشَّيْلِيِّ مُعْتَبَرٌ
 سِرُّ الْعُبُودِيَّةِ الْعَلِيَاءِ مَارَجَهَا
 أَلَيْسَ يَحْذِفُ مِنْ بِاسْمِ حَقِيقَتِهِ
 وَفِي نُقِيطَتِهَا لِلْقَلْبِ مُدَكَّرٌ
 لِذَلِكَ تَابَ مَنَابِ الْحَقِّ فَأَعْتَبِرُوا
 لِأَنَّهُ بَدَلٌ مِنْهُ فَذَا وَزَّرُ

10) Nel manoscritto questa riga è riportata in margine da un'altra mano.

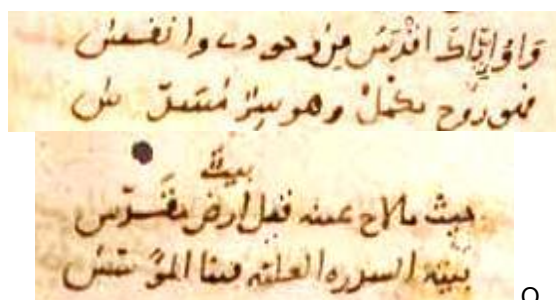
Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=



(*al-basīṭ*)

المِيمُ كَالنُّونِ إِنْ حَقَّقْتَ سِرَّهُمَا فِي غَايَةِ الْكُونِ عَيْنًا وَالْبِدَايَاتِ
وَالنُّونُ لِلْحَقِّ وَالْمِيمُ الْكَرِيمَةُ لِي بُدْءٌ لِبُدْءٍ وَغَايَاتٌ لِغَايَاتٍ
فَبَرَزَ النُّونُ رُوحٌ فِي مَعَارِفِهِ وَبَرَزَ الْمِيمُ رَبٌّ فِي الْبَرِيَّاتِ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=

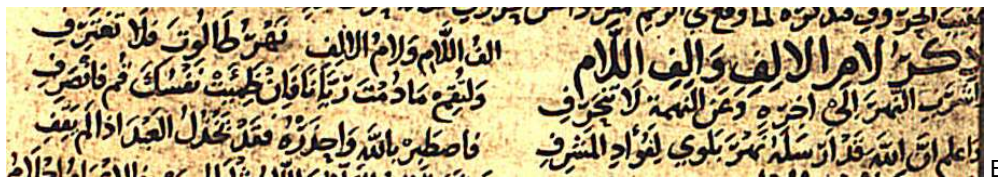
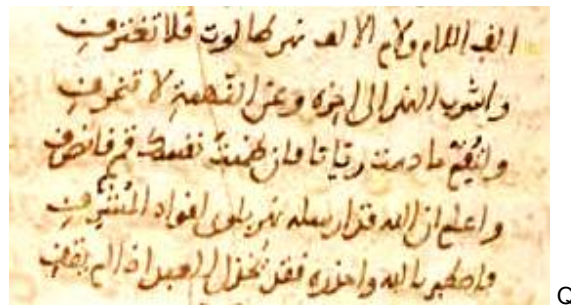


(*al-ḥafīf*)

وَإِوَاتِيَا أَقْدَسَ مِنْ وُجُودِي وَأَنْفَسِ مِنْ وُجُودِي وَأَنْفَسِ
فَهُوَ رُوحٌ مُكَمَّلٌ وَهُوَ سِرٌّ مُسْتَدَسٌّ مِنْ وُجُودِي وَأَنْفَسِ
حَيْثُ مَا لَاحَ عِنْدَهُ قِيلَ أَرْضٌ مُقَدَّسٌ مِنْ وُجُودِي وَأَنْفَسِ
بَيْتُهُ السَّدْرَةُ الْعُلْيَا فِيْنَا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ وُجُودِي وَأَنْفَسِ

Testo	B	F	U	A	O	M
	=	=	=	=	=	=

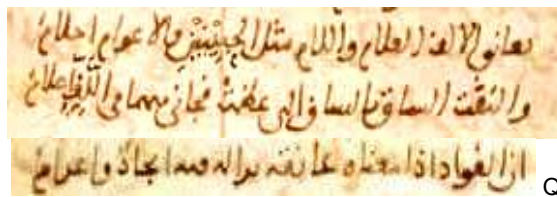
11) Nel manoscritto sopra *أَرْضٌ* è riportato dalla stessa mano *بَيْتٌ* senza indicazione di correzione.



(ar-ramal)

أَلِفُ اللَّامِ وَوَلَامُ الْأَلِفِ	نَهْرٌ طَالَوْتُ فَلَا تَعْتَرِفِ
وَأَشْرَبِ النَّهْرَ لَى آخِرِهِ	وَعَنِ النَّهْمَةِ لَا تَتَّحَرِفِ
وَأَنْتَقِمَ مَا دُمْتُ رِيًّا فَإِنِ	ظَمَيْتُ نَفْسِكَ فَمُ فَانصَرِفِ
وَاعْلَمْ أَنَّ (12) اللَّهُ قَدْ أَرْسَلَهُ	نَهْرٌ بَلَّوَى لِفُؤَادِ الْمُشْرِفِ
فَأَصْطَبِرُ بِاللَّهِ وَاحْدَرُهُ	فَقَدْ يُخَذَلُ الْعَبْدُ إِذَا لَمْ يَقِفِ

Testo	B	F	U	A	O	M
يُخَذَلُ الْعَبْدُ	يَخَذَلُ الْعَبْدَ	يَخَذَلُ الْعَبْدَ	يُخَذَلُ الْعَبْدُ	يَخَذَلُ الْعَبْدُ	يَخَذَلُ الْعَبْدَ	يُخَذَلُ الْعَبْدُ

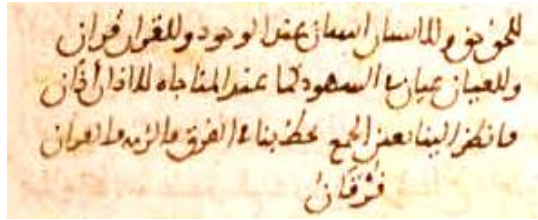


12) Per ragioni metriche l'espressione وَأَعْلَمَ أَنَّ è stata scritta come وَأَعْلَمَ أَنَّ : si tratta di una licenza poetica.

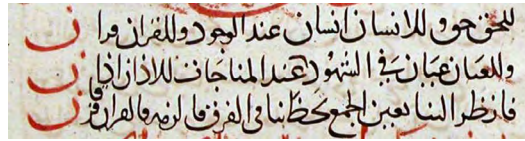
(al-basīṭ)

تَعَانَقَ الْأَلْفُ الْعَلَامُ وَالسَّلَامُ مِثْلَ الْحَبِيبَيْنِ فَلِأَعْوَامِ أَخْلَامُ
وَأَتَقَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ الَّتِي عَظُمَتْ فَجَاعَنِي مِنْهُمَا فِي اللَّفِّ إِعْلَامُ
إِنَّ الْفُؤَادَ إِذَا مَعَنَاهُ عَائِقَهُ بَدَا لَهُ فِيهِ إِجَادٌ وَإِعْدَامُ

Testo	B	F	U	A	O	M
عَظُمَتْ	عَظُمَتْ	عَظُمَتْ	كَشَفَتْ	عَظُمَتْ	عَظُمَتْ	عَظُمَتْ



Q

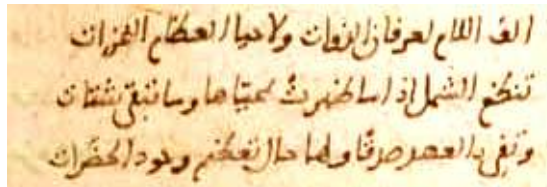


U

(al-basīṭ)

لِلْحَقِّ حَقٌّ وَلِلْإِنْسَانِ إِنْسَانٌ عِنْدَ الْوُجُودِ وَلِلْقُرْآنِ قُرْآنٌ
وَاللَّعِيَانِ عِيَانٌ فِي الشُّهُودِ كَمَا عِنْدَ الْمُنَاجَاةِ لِأَدَانِ آدَانٌ
فَأَنْظُرْ إِلَيْنَا بَعِينِ الْجَمْعِ تَحْظُ بِنَا فِي الْفَرْقِ فَالزَّمَهُ فَالْقُرْآنُ فُرْقَانٌ

Testo	B	F	U	A	O	M
الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ	الْمُنَاجَاةِ



Q

الف اللام لعرفان الذوات ولاحياء العظام النخرات
تنظم الشمل إذا ما ظهرت سمياها وما نفي الشنات
وتنفي بالعهود صدفًا ولها حال تغظيم وجود الحضرات

(ar-rama)

أَلْفُ اللَّامِ لِعِرْفَانِ الذَّوَاتِ وَإِخْيَاءِ الْعِظَامِ النَّخْرَاتِ
تَنْظُمُ الشَّمْلِ إِذَا مَا ظَهَرَتْ بِمُحَيَّاهَا وَمَا تُنْقِي **شَنَاتُ**
وَتَقِي بِالْعَهْدِ صِدْفًا وَلَهَا حَالٌ تَعْظِيمِ وَجُودِ الْحَضَرَاتِ

Testo	B	F	U	A	O	M
شَنَاتُ	شَنَاتُ	شَنَاتُ	شَنَاتُ	الشَّنَاتُ	شَنَاتُ	شَنَاتُ

حركات الحروف ستة ومنها الكسرة مثلها الكلمات
في رفع وثم نصب وخفض حركات للأحرف المعربا
وهي فتح وضم وكسر حركات للأحرف الثابتا
وأصول الكلام حرف فموت أو سكون يكون عن حركات
هذه حالة العوالم فانظر في حياة غريبة في موا

حركات الحروف ستة ومنها الكسرة مثلها الكلمات
في رفع وثم نصب وخفض حركات للأحرف المعربا
وهي فتح وضم وكسر حركات للأحرف الثابتا
وأصول الكلام حرف فموت أو سكون يكون عن حركات
هذه حالة العوالم فانظر في حياة غريبة في موا

(al-hafif)

حَرَكَاتُ الْحُرُوفِ سِتٌّ وَمِنْهَا أَظْهَرَ اللَّهُ مِثْلَهَا الْكَلِمَاتِ
هِيَ رَفْعٌ وَثُمَّ نَصْبٌ وَخَفْضٌ حَرَكَاتٌ لِلْأَحْرَفِ الْمُعْرَبَاتِ
وَهِيَ فَتْحٌ وَثُمَّ ضَمٌّ وَكَسْرٌ حَرَكَاتٌ لِلْأَحْرَفِ الثَّابِتَاتِ
وَأَصُولُ الْكَلَامِ حَرْفٌ فَمَوْتُ أَوْ سُكُونٌ يَكُونُ عَنْ حَرَكَاتِ
هَذِهِ حَالَةُ الْعَوَالِمِ فَاَنْظُرْ فِي حَيَاةٍ غَرِيبَةٍ فِي مَوَاتِ

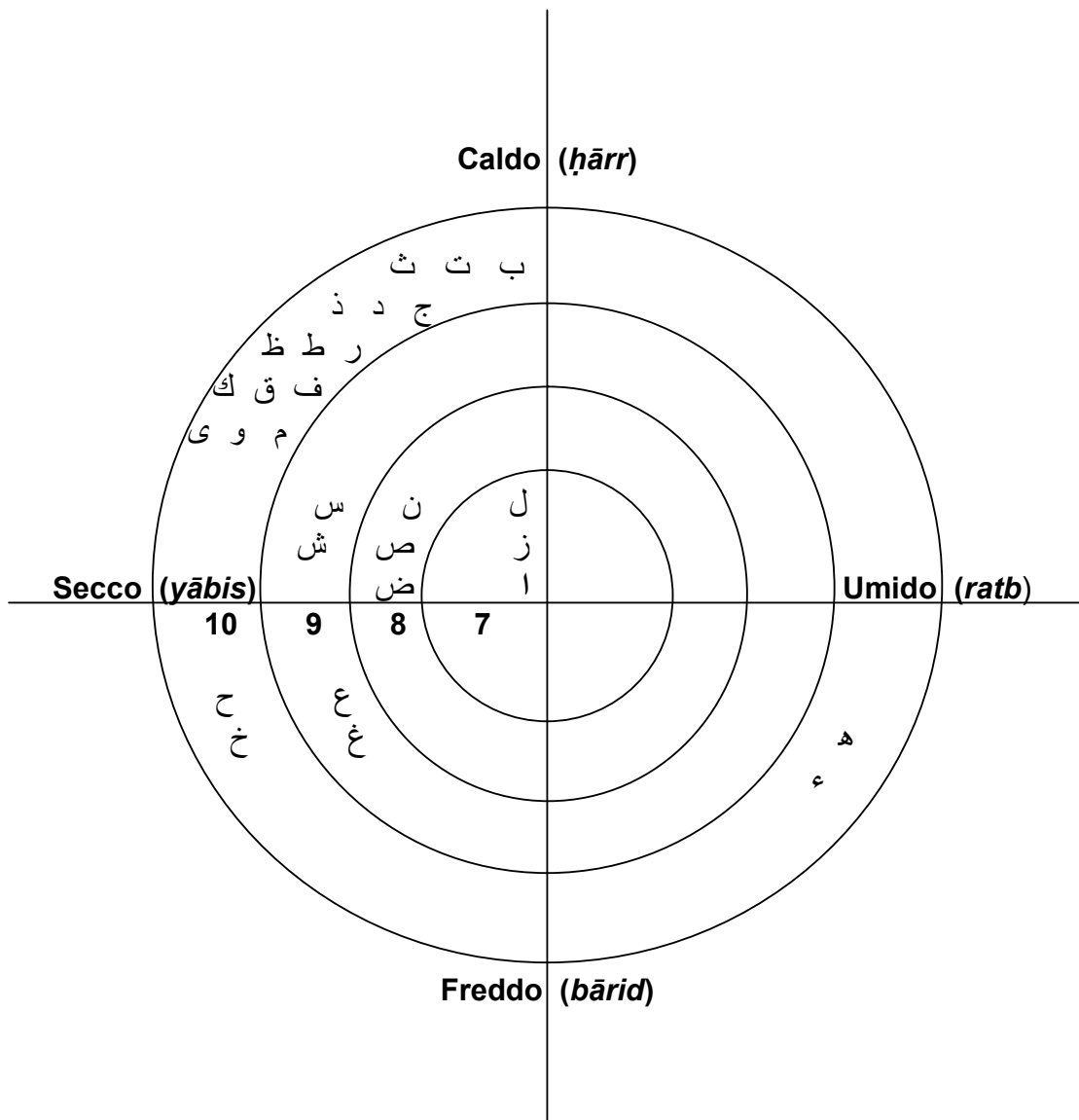
⋮

Testo	B	F	U ⁽¹³⁾	A	O	M
في حَيَاةٍ	لِحَيَاةٍ	لِحَيَاةٍ	في حَيَاةٍ	لِحَيَاةٍ ⁽¹⁴⁾	في حَيَاةٍ	في حَيَاةٍ

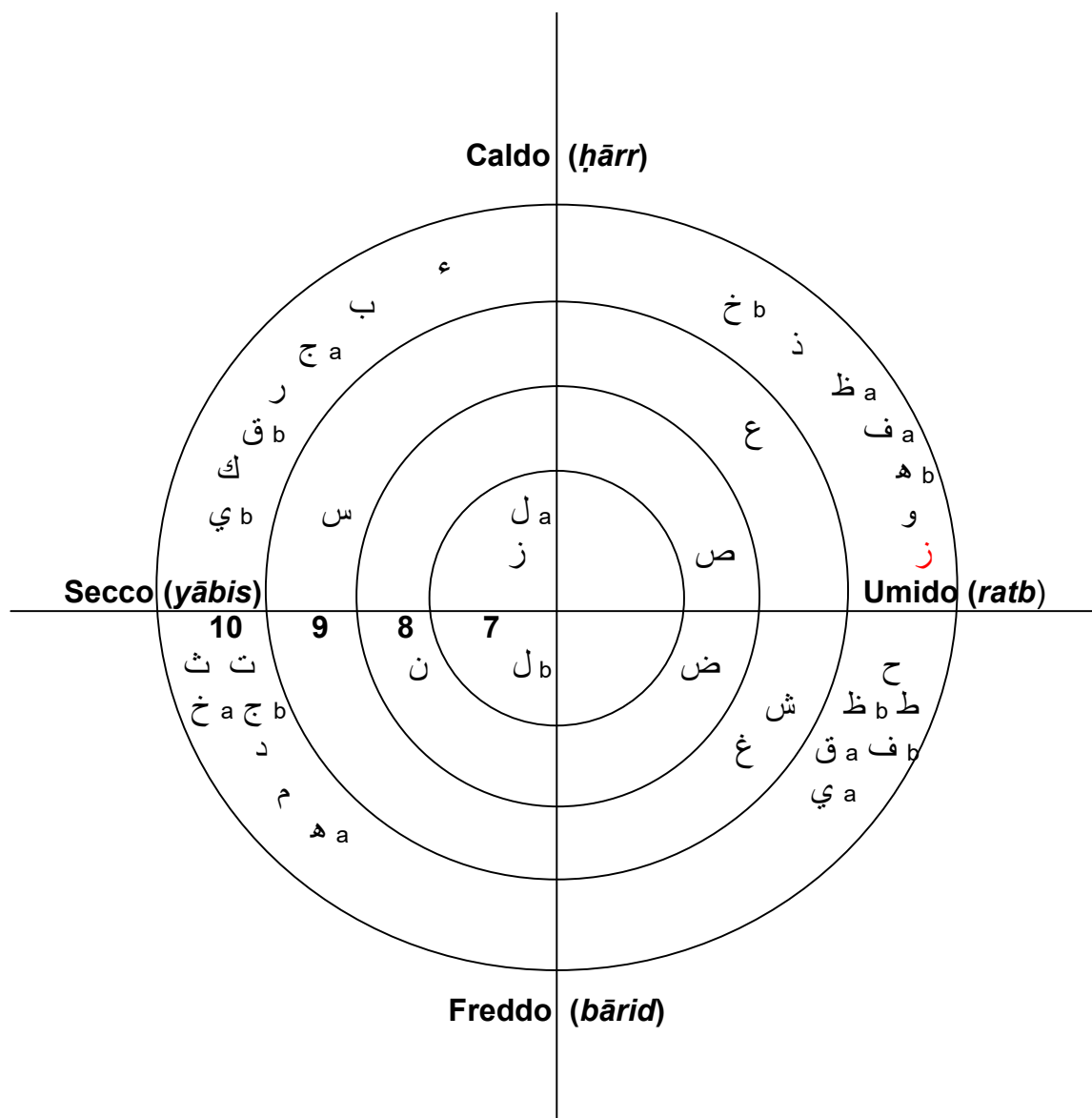
13) In questo manoscritto manca la quarta riga.

14) Sopra la *lām* è scritto *fī*.

2 - DIAGRAMMA DELLA DISTRIBUZIONE DELLE LETTERE IN BASE ALLE QUALITÀ NATURALI ED AL NUMERO DELLE SFERE COSTITUTIVE



3 - DIAGRAMMA DELLA DISTRIBUZIONE DELLE LETTERE IN BASE ALLE QUALITÀ NATURALI ED AL NUMERO DELLE SFERE COSTITUTIVE DOPO IL TRASCINAMENTO DA PARTE DELLE SFERE DEGLI ORGANI VOCALI



Le lettere a e b poste a destra delle lettere arabe indicano rispettivamente la parte iniziale o alta e la parte finale o bassa delle stesse. La lettera *zāy* compare in nero ed in rosso perché vi è discordanza sulla sua collocazione, in base a ciò che è riportato nel capitolo.

4 – TABELLE DEI NOMI CORRELATI AGLI ELEMENTI DELLE SINGOLE LETTERE

Le tabelle riproducono l'elenco dei Nomi più belli, suddivisi in in Nomi dell'Essenza, degli Attributi e degli Atti, riportato nel *Libro della produzione dei cerchi*, a pag. 75-78 della traduzione pubblicata nel N. 5 della rivista *El Azufre Rojo*, Murcia, 2018. A questi Nomi ho aggiunto due Nomi dell'Essenza, *al-aḥad* e *al-wāḥid*, e due Nomi degli Atti, *an-naṣīr* e *al-wāqī*, che Ibn 'Arabī menziona esplicitamente nel Cap. 2, ma che mancano nell'opera precedente.

Dopo il Nome di ogni lettera ho riportato testualmente quanto Ibn 'Arabī ha scritto sulle lettere che le appartengono e sui suoi elementi semplici. I Nomi in grigio nelle tabelle sono quelli del *Libro della produzione dei cerchi* che non sono mai esplicitamente menzionati tra i Nomi che appartengono alle lettere, e che non sono deducibili dalle regole che Ibn 'Arabī ha descritto per riconoscerli; i Nomi in nero sono quelli menzionati o deducibili che non sono correlati con la lettera a cui fa riferimento ogni tabella; infine i Nomi in blu sono quelli esplicitamente menzionati o dedotti dagli elementi semplici della lettera a cui fa riferimento la tabella.

Per completezza ho riportato in grassetto, o tra parentesi nell'intestazione di ogni lettera quando si tratta di un Nome con incluso nelle tabelle, o evidenziando in grassetto il Nome riportato nella tabella, sia esso in grigio, nero o blu, il Nome divino che è indirizzato alla produzione di una certa lettera in base alle indicazioni fornite da Ibn 'Arabī nel Cap. 198, nelle sezioni XI-XXXVIII. In queste sezioni menziona solo 28 lettere, omettendo l'*alif*.

Lettera ***Alif*** - "Tra le lettere pronunciate le appartengono la *hamza*, la *lām* e la *fā'*. I suoi elementi semplici (*basā'it*) sono la *zāy*, la *mīm*, la *hā'*, la *fā'*, la *lām* e la *hamza*"

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qaḥḥār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muḡtadīr</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>

<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsit</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqit</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Hasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Ḍārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gaḥūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Hamza** - “Tra gli elementi semplici le appartengono la *hāʾ*, la *mīm*, la *zāy*, l’*alif* e la *yāʾ*. Tra le lettere le appartengono la *hāʾ*, la *mīm* e la *zāy*” (include i Nomi dell’*alif*, della *wāw* e della *yāʾ*)

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Aẓwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāhid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muhyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Muḍill</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsit</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqit</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Hasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>

⋮

<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Hā'** - "I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*"

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādīr</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābīd</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbīr</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Āḥīr</i>	<i>Muḥaymīn</i>	<i>Qawī</i>	<i>Mānī'</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭīn</i>	<i>Wāğīd</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥīd</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'īd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā'it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhīr</i>	<i>Ḥabīb</i>	<i>Ġāmi'</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Ra'ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqīm</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi'</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī'</i>	<i>Ḥāfīd</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsī'</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi'</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Mağīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **ʿAyn** - "Come elementi semplici ha la *yā'*, la *nūn*, la *alif*, la *hamza* e la *wāw*. Tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn*"

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādīr</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābīd</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbīr</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Āḥīr</i>	<i>Muḥaymīn</i>	<i>Qawī</i>	<i>Mānī'</i>

<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bātin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡib</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raḡīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muḡsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muḡīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Hasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māḡīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maḡīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera ***Ḥāʾ*** - “Come elementi semplici ha l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *hāʾ*, la *fāʾ*, la *mīm* e la *zāy*. Ad essa appartengono tra le lettere l’*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāḥ</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qaḥḥār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bātin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡib</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raḡīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muḡsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muḡīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>

<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Gayn** - “I suoi elementi semplici sono la *yāʿ*, la *nūn*, l’*alif*, la *hamza* e la *wāw*. Tra le lettere le appartengono la *yāʿ* e la *nūn*”

Essenza			
	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāḥ</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Baṣīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Ṭawwāb</i>	<i>Muqūt</i>
<i>Zāhir</i>	<i>Ḥabīb</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Hā'** - (tutti i nomi che iniziano con *zāy*, *mīm*, *hā'*, *fā'*, *lām* o *hamza*, cioè i suoi elementi semplici) (**al-Hakīm**). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*.”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Muḏill</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'īd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā'īt</i>	<i>Muḡṣīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muḡīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi'</i>	<i>Mumīt</i>
<i>Azīz</i>	<i>Ra'ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi'</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī'</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi'</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi'</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māḡīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maḡīd</i>	<i>Ālīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>Ādl</i>	

Lettera **Qāf** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *fā'*, la *hamza* e la *lām*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *fā'*” (**al-Muḥīt**)

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>

⋮

<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumūt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>‘Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>‘Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera **Kāf** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *fā’*, la *hamza* e la *lām*. Le appartengono le stesse lettere che alla *qāf*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta‘alī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>‘Aḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni‘</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumūt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>

<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	Šakūr	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Dād** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere).
 “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *dāl* secca, la *hamza*, la *lām* e la *fā*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *dāl*”

Essenza			
	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Rağīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿīt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Šamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muğīt</i>
<i>Ẓāhīr</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqīm</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	ʿAlīm	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Ġīm** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono la *yā'*, la *mīm*, l'*alif* e la *hamza*. Ad essa appartengono le lettere *yā'* e *mīm*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Aẓwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Muḏill</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'īd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā'īt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi'</i>	<i>Mumīt</i>
<i>Aẓīz</i>	<i>Ra'ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>Aẓīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi'</i>
Ganī	<i>Samī'</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi'</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi'</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māḡīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maḡīd</i>	<i>Ālīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>Ādl</i>	

Lettera **Ṣīm** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono la *yā'*, la *nūn*, l'*alif*, la *hamza* e la *wāw*. Tra le lettere le appartengono la *yā'* e la *nūn*” (**al-Muqaddir**)

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Aẓwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>

<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumīt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>‘Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>‘Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera **Yā’** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā’*, la *hā’*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta‘alī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>‘Aḥīr</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni‘</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
Rabb	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumīt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>

<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Lām** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *mīm*, la *hamza*, la *fā*’ e la *yā*’”. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *mīm*”

Essenza			
	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥsī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muhyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudill</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿīd</i>
<i>Rağīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿīt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muğīt</i>
<i>Ẓāhīr</i>	<i>Ḥabīb</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiż</i>	<i>Muntaqīm</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Rā'** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābīd</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbīr</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Āḥīr</i>	<i>Muḥaymīn</i>	<i>Qawī</i>	<i>Mānī'</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭīn</i>	<i>Wāḡīd</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥīd</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'īd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā'īt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Zāḥīr</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi'</i>	<i>Mumīt</i>
<i>Āzīz</i>	<i>Ra'ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqīm</i>
<i>Āzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>Ālī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi'</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī'</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi'</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi'</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māḡīd</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maḡīd</i>	<i>Ālīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'mīn</i>	<i>Gafūr</i>	<i>Ādl</i>	

Lettera **Nūn** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono la *wāw* e l'*alif*. Tra le lettere la *wāw*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābīd</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbīr</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Āḥīr</i>	<i>Muḥaymīn</i>	<i>Qawī</i>	<i>Mānī'</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭīn</i>	<i>Wāḡīd</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥīd</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muḥyī</i>

<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿẒīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Tāʾ** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fāʾ*, la *hāʾ*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāḥ</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>ʾAḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	Muḥṣī	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿẒīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>

<i>Alī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Hāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Hāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera ***Dāl*** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *lām*, la *hamza*, la *fā’* e la *mīm*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *lām*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta‘alī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>‘Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni‘</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muhyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘īd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Hakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Halīm</i>	<i>Bā‘ūt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Samad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumīt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Hāfiż</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>‘Azīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Hasīb</i>	<i>Naşīr</i>
<i>Alī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Hāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Hāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera **Tā'** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*”

Essenza	Mubīn	Qādir	Fattāh
Allah	Muta'ālī	Qāhir	Qābid
Aḥad	Mutakabbir	Qahhār	Latīf
Aḥir	Muhaymin	Qawī	Māni'
Aẓwal	Nūr	Karīm	Mubdī
Bāṭin	Wāḡid	Muḥṣī	Muḡṣib
Ġabbār	Wāḥid	Muqtadir	Muḥyī
Ġalīl	Wārīt	Wadūd	Muḍill
Haqq	Attributi	Atti	Muṣawwir
Dū-l-ḡalāl	Barr	Badi'	Mu'izz
Rabb	Basīr	Bārī	Mu'īd
Raqīb	Ḥakīm	Bāsīt	Muḡnī
Salām	Ḥalīm	Bā'īt	Muqsīt
Ṣamad	Ḥayy	Tawwāb	Muqīt
Zāhir	Ḥabīr	Ġāmi'	Mumīt
Azīz	Ra'ūf	Ḥāfīz	Muntaqim
Aẓīm	Raḥīm	Ḥasīb	Naṣīr
Alī	Raḥmān	Ḥakam	Nāfi'
Ganī	Samī'	Ḥāfid	Hādī
Quddūs	Šakūr	Ḥāliq	Wāsi'
Kabīr	Šahīd	Rāfi'	Wāqī
Māḡīd	Šabūr	Razzāq	Wakīl
Maḡīd	Ālīm	Rasīd	Wālī
Malik	Gaffār	Dārr	Wahhāb
Mu'min	Gafūr	Ādl	

Lettera **Šād** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *dāl*, la *hamza*, la *lām* e la *fā'*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *dāl*”

Essenza	Mubīn	Qādir	Fattāh
Allah	Muta'ālī	Qāhir	Qābid
Aḥad	Mutakabbir	Qahhār	Latīf
Aḥir	Muhaymin	Qawī	Māni'
Aẓwal	Nūr	Karīm	Mubdī
Bāṭin	Wāḡid	Muḥṣī	Muḡṣib

<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Baṣīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muġnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	Mumūt
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>‘Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>‘Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Raṣīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera **Zāy** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *yā*’, la *hamza*, la *lām*, la *fā*’. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *yā*’”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta‘alī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>‘Aḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni‘</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Baṣīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muġnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	Ḥayy	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumūt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>

⋮

<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Ṣīn** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono la *yāʿ*, la *nūn*, l’*alif*, la *hamza* e la *wāw*. Tra le lettere le appartengono la *yāʿ* e la *nūn*”

Essenza			
	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadīr</i>	Muḥyī
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿīd</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿīt</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhīr</i>	<i>Ḥabīb</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqīm</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Zā'** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Muḏill</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ḡalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badi'</i>	<i>Mu'izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu'id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muḡnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā'it</i>	<i>Muḡṣit</i>
<i>Samad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muḡit</i>
<i>Zāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi'</i>	<i>Mumīt</i>
Azīz	<i>Ra'ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi'</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī'</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi'</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfi'</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māḡid</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maḡīd</i>	<i>Ālīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu'min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>Adl</i>	

Lettera **Dāl** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *lām*, la *hamza*, la *fā'* e la *mīm*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *lām*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta'ālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>Aḥir</i>	<i>Muhaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni'</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāḡid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muḡṣib</i>

<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muġnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumīt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>‘Azīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>‘Alī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>‘Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>‘Adl</i>	

Lettera ***Tā’*** . - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā’*, la *hā’*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *hamza*”

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Muta‘alī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>‘Aḥīr</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māni‘</i>
<i>Azwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Haqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badī‘</i>	<i>Mu‘izz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Mu‘id</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muġnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bā‘it</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	<i>Ġāmi‘</i>	<i>Mumīt</i>
<i>‘Azīz</i>	<i>Ra‘ūf</i>	<i>Ḥāfīz</i>	<i>Muntaqim</i>

<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	Razzāq	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Fāʾ** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fāʾ*, la *hāʾ*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l’*alif* e la *hamza*”

Essenza			
	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāh</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhīr</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qahhār</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Āḥir</i>	<i>Muḥaymin</i>	Qawī	<i>Māniʿ</i>
<i>Awwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāğid</i>	<i>Muḥsī</i>	<i>Muğīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadīr</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudill</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ğalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿīd</i>
<i>Rağīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Muğnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿīt</i>	<i>Muğsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muğīt</i>
<i>Ẓāhīr</i>	<i>Ḥabīb</i>	<i>Ġāmiʿ</i>	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Rahīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Bā'** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono l'*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā'*, la *hā'*, la *mīm* e la *zāy*. Tra le lettere le appartengono l'*alif* e la *hamza*”

Essenza	Mubīn	Qādir	Fattāh
Allah	Muta'ālī	Qāhīr	Qābīd
Ahad	Mutakabbīr	Qahhār	Laṭīf
Aḥīr	Muḥaymīn	Qawī	Mānī'
Awwal	Nūr	Karīm	Mubdī
Bāṭīn	Wāḡīd	Muḥṣī	Muḡīb
Ġabbār	Wāḥīd	Muqtadīr	Muḥyī
Ġalīl	Wārīt	Wadūd	Muḏīll
Haqq	Attributi	Atti	Muṣawwīr
Dū-l-ḡalāl	Barr	Badī'	Mu'izz
Rabb	Basīr	Bārī	Mu'īd
Raqīb	Ḥakīm	Bāsīt	Muḡnī
Salām	Ḥalīm	Bā'īt	Muqsīt
Samad	Ḥayy	Tawwāb	Muqīt
Zāhīr	Ḥabīr	Ġāmi'	Mumīt
Azīz	Ra'ūf	Ḥāfīz	Muntaqīm
Azīm	Raḥīm	Ḥasīb	Naṣīr
Alī	Raḥmān	Ḥakam	Nāfi'
Ganī	Samī'	Ḥāfīd	Hādī
Quddūs	Šakūr	Ḥāliq	Wāsī'
Kabīr	Šahīd	Rāfi'	Wāqī
Māḡīd	Šabūr	Razzāq	Wakīl
Maḡīd	Ālīm	Rasīd	Wālī
Malik	Gaffār	Dārr	Wahhāb
Mu'mīn	Gafūr	Ādl	

Lettera **Mīm** - (tutti i nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere). “I suoi elementi semplici sono la *yā'*, l'*alif* e la *hamza*. Tra le lettere le appartiene la *yā'*”

Essenza	Mubīn	Qādir	Fattāh
Allah	Muta'ālī	Qāhīr	Qābīd
Ahad	Mutakabbīr	Qahhār	Laṭīf
Aḥīr	Muḥaymīn	Qawī	Mānī'
Awwal	Nūr	Karīm	Mubdī
Bāṭīn	Wāḡīd	Muḥṣī	Muḡīb
Ġabbār	Wāḥīd	Muqtadīr	Muḥyī

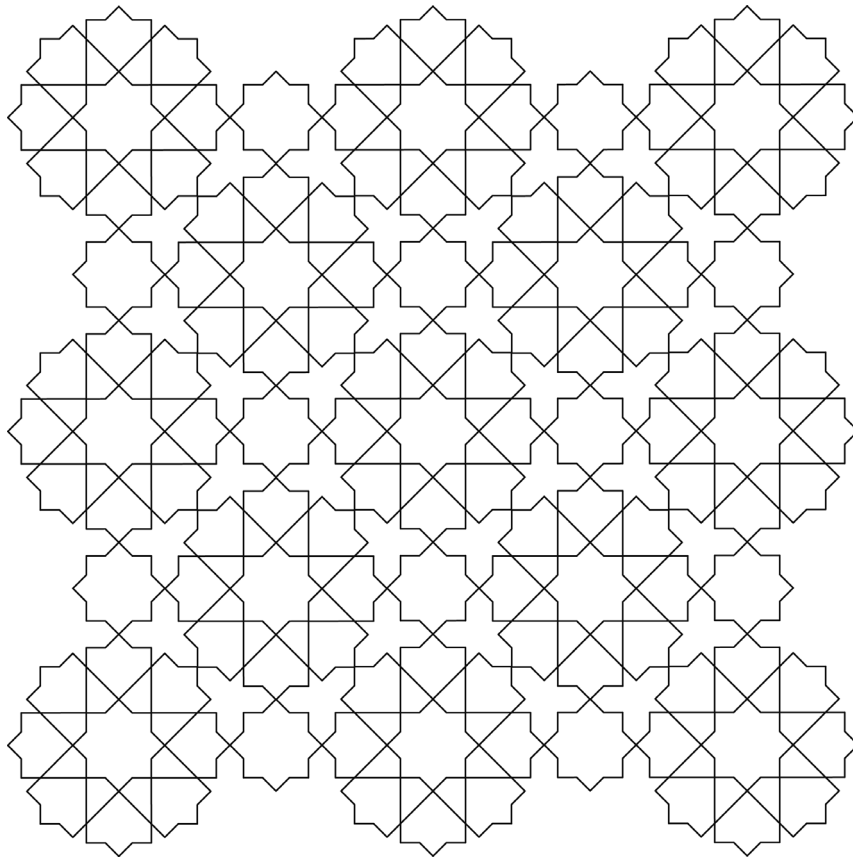
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	Ġāmiʿ	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>
<i>ʿAlī</i>	<i>Raḥmān</i>	<i>Ḥakam</i>	<i>Nāfiʿ</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samīʿ</i>	<i>Ḥāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Ṣakūr</i>	<i>Ḥāliq</i>	<i>Wāsiʿ</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Ṣahīd</i>	<i>Rāfiʿ</i>	<i>Wāqī</i>
<i>Māġid</i>	<i>Ṣabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Maġīd</i>	<i>ʿAlīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Muʿmin</i>	<i>Gafūr</i>	<i>ʿAdl</i>	

Lettera **Wāw** - (tutti i Nomi che iniziano con i suoi elementi semplici o con le sue lettere).
 “I suoi elementi semplici sono l’*alif*, la *hamza*, la *lām*, la *fā*’. Tra le lettere le appartiene l’*alif*”
 (**Rafiʿ ad-daraġāt**)

Essenza	<i>Mubīn</i>	<i>Qādir</i>	<i>Fattāḥ</i>
<i>Allah</i>	<i>Mutaʿālī</i>	<i>Qāhir</i>	<i>Qābid</i>
<i>Aḥad</i>	<i>Mutakabbir</i>	<i>Qaḥhār</i>	<i>Latīf</i>
<i>ʿAḥīr</i>	<i>Muḥaymin</i>	<i>Qawī</i>	<i>Māniʿ</i>
<i>ʿAwwal</i>	<i>Nūr</i>	<i>Karīm</i>	<i>Mubdī</i>
<i>Bāṭin</i>	<i>Wāġid</i>	<i>Muḥṣī</i>	<i>Muġīb</i>
<i>Ġabbār</i>	<i>Wāḥid</i>	<i>Muqtadir</i>	<i>Muḥyī</i>
<i>Ġalīl</i>	<i>Wārīt</i>	<i>Wadūd</i>	<i>Mudīll</i>
<i>Ḥaqq</i>	Attributi	Atti	<i>Muṣawwir</i>
<i>Dū-l-ġalāl</i>	<i>Barr</i>	<i>Badīʿ</i>	<i>Muʿizz</i>
<i>Rabb</i>	<i>Basīr</i>	<i>Bārī</i>	<i>Muʿid</i>
<i>Raqīb</i>	<i>Ḥakīm</i>	<i>Bāsīt</i>	<i>Mugnī</i>
<i>Salām</i>	<i>Ḥalīm</i>	<i>Bāʿit</i>	<i>Muqsīt</i>
<i>Ṣamad</i>	<i>Ḥayy</i>	<i>Tawwāb</i>	<i>Muqīt</i>
<i>Ẓāhir</i>	<i>Ḥabīr</i>	Ġāmiʿ	<i>Mumīt</i>
<i>ʿAzīz</i>	<i>Raʿūf</i>	<i>Ḥāfiẓ</i>	<i>Muntaqim</i>
<i>ʿAzīm</i>	<i>Raḥīm</i>	<i>Ḥasīb</i>	<i>Naṣīr</i>

⋮

<i>Alī</i>	<i>Rahmān</i>	<i>Hakam</i>	<i>Nāfi‘</i>
<i>Ganī</i>	<i>Samī‘</i>	<i>Hāfid</i>	<i>Hādī</i>
<i>Quddūs</i>	<i>Šakūr</i>	<i>Hāliq</i>	<i>Wāsi‘</i>
<i>Kabīr</i>	<i>Šahīd</i>	<i>Rāfi‘</i>	<i>Waqī</i>
<i>Māğīd</i>	<i>Šabūr</i>	<i>Razzāq</i>	<i>Wakīl</i>
<i>Mağīd</i>	<i>Alīm</i>	<i>Rasīd</i>	<i>Wālī</i>
<i>Malik</i>	<i>Gaffār</i>	<i>Dārr</i>	<i>Wahhāb</i>
<i>Mu‘min</i>	<i>Gafūr</i>	<i>Adl</i>	



.....

5 – TABELLA RIASSUNTIVA DEGLI ELEMENTI SEMPLICI DELLE LETTERE

Lettere	Elementi semplici											Totale
	ء	ا	د	ز	ف	ل	م	ن	ه	و	ي	
ا												6
ء												4
ه												6
ع												5
ح												7
غ												5
خ												7
ق												4
ك												4
ض												5
ج												4
ث												5
ي												7
س												5
ر												7
ن												2
ط												7
د												5
ذ												7
ص												5
ز												5
س												5
ظ												7
ذ												5
ث												7
ذ												7
ذ												7
م												3
و												4
Totale	28	29	2	13	22	20	17	4	11	5	9	

6 – TABELLA RIASSUNTIVA DELLE CARATTERISTICHE DELLE LETTERE

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere nome	Via	Gerarchia	
1	sette	<i>gayb</i>		orientale	ا ء ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ء ه	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>		1	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite	
	nove	Malakūt		occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt		1	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk		piccolo			12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		1			11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>					9000				non familiare		ternar	quater			
6	sette	<i>gayb</i>	la parte più	orientale	ا ء ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ء ه	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	lontana della	0	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	gola	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	0	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza		
		Mulk	piccolo			12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza	
		<i>al-qahr</i>	0			11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>		
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
7	sette	<i>gayb</i>	la parte più	orientale	ا ء ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ء ه	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	lontana della	5	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	gola	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	5	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza		
		Mulk	piccolo			12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza	
		<i>al-qahr</i>	5			11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>		
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere nome	Via	Gerarchia
ع	sette	<i>gayb</i>	a metà della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	gola	70	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt		occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt		70	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		7		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			
ح	sette	<i>gayb</i>	a metà della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	gola	8	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt		occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt		8	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		8		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			
غ	sette	<i>gayb</i>	la parte della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	gola più	1000	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	vicina alla	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	bocca	900	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		9		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive			Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome			Via	Gerarchia
خ	sette	gayb	la parte della	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	gola più	600	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	vicina alla	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	bocca	600	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk		piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr		6				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf						9000				non familiare		ternar	quater					
ق	sette	gayb	la parte più	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	lontana della	100	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	lingua e ciò	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	che è sopra	100	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk	di essa del	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr	palato	1				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf						9000				non familiare		ternar	quater					
ك	sette	gayb	simile alla qāf	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	che però è	20	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	più in basso	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt		20	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk		piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr		2				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf						9000				non familiare		ternar	quater					

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive			Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome			Via	Gerarchia
ض	sette	<i>gayb</i>	dal primo	orientale	ا	ء	ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	ه	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	marginella della	800	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	lingua ed i	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	denti molari	90	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk	vicini	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		9				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>						9000				non familiare		ternar	quater					
ح	sette	<i>gayb</i>	la parte	orientale	ا	ء	ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	ه	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	mediana della	3	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	lingua ed il	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	palato che le	3	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk	corrisponde	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		3				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>						9000				non familiare		ternar	quater					
ش	sette	<i>gayb</i>	la parte	orientale	ا	ء	ه	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	ه	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	mediana della	300	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	lingua ed il	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	palato che le	1000	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk	corrisponde	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		1				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>						9000				non familiare		ternar	quater					

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome	Via	Gerarchia	
ي	sette	<i>gayb</i>	la parte	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	mediana della	10	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	lingua ed il	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	palato che le	10	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk	corrisponde	piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		1		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
ل	sette	<i>gayb</i>	dal margine	orientale	ا ه ء	I esta	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	anteriore	30	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	della lingua	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	fino alla sua	30	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk	estremità	piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		3		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
ر	sette	<i>gayb</i>	dal dorso	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	della lingua	200	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	e al di sopra	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	degli incisivi	200	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		2		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major	Elemento minor	Lettere Nome	Via	Gerarchia
ن	sette	<i>gayb</i>	dal margine	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	della lingua	50	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	e al di sopra	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	degli incisivi	50	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		5		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-lutf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			
ط	sette	<i>gayb</i>	la punta della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	lingua e la	9	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	radice degli	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	incisivi	9	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		9		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-lutf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			
د	sette	<i>gayb</i>	la punta della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune
	otto	<i>šahāda</i>	lingua e la	4	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	radice degli	occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	incisivi	4	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma			<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		4		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale		<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-lutf</i>				9000				non familiare		ternar	quater			

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive			Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento		Lettere Nome			Via	Gerarchia
					major	minor	ا							هـ	ع	ا	هـ	ع		
ت	sette	gayb	la punta della	orientale	ا	هـ	ع	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	هـ	ع	inizio	comune
	otto	šahāda	lingua e la	400	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	novembre	Malakūt	radice degli	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	incisivi	400	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk		piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					ahwāl	pura quintessenza
		al-qahr		4				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-lutf		9000								non familiare		ternar	quater					
ص	sette	gayb	la punta della	orientale	ا	هـ	ع	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	هـ	ع	inizio	comune
	otto	šahāda	lingua un po'	90	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	novembre	Malakūt	al di sopra	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	degli incisivi	60	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk	inferiori	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					ahwāl	pura quintessenza
		al-qahr		6				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-lutf		9000								non familiare		ternar	quater					
ز	sette	gayb	la punta della	orientale	ا	هـ	ع	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	هـ	ع	inizio	comune
	otto	šahāda	lingua un po'	7	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	novembre	Malakūt	al di sopra	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	degli incisivi	7	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk	inferiori	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					ahwāl	pura quintessenza
		al-qahr		7				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-lutf		9000								non familiare		ternar	quater					

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome	Via	Gerarchia	
س	sette	<i>gayb</i>	la punta della	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	lingua un po'	60	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	al di sopra	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	degli incisivi	300	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk	inferiori	piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		3		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
ظ	sette	<i>gayb</i>	le due	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	estremità	900	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	della lingua	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	e le estremità	800	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk	degli incisivi	piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		8		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
ذ	sette	<i>gayb</i>	le due	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	estremità	700	ي ن ل	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ن ل	mezzo	élite	
	nove	Malakūt	della lingua	occidentale	د ف ز	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ف ز	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt	e le estremità	700	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk	degli incisivi	piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		7		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luṭf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive			Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome			Via	Gerarchia
ث	sette	gayb	le due	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	estremità	500	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	della lingua	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	e le estremità	500	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk	degli incisivi	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr		5				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf		9000								non familiare		ternar	quater					
ف	sette	gayb	interno del	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	labbro	80	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt	inferiore ed	occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt	estremità	80	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk	degli incisivi superiori	piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr		8				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf		9000								non familiare		ternar	quater					
ق	sette	gayb	le due	orientale	ا	ء	هـ	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا	ء	هـ	inizio	comune
	otto	šahāda	labbra	2	ي	ل	ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي	ل	ن	mezzo	élite
	nove	Malakūt		occidentale	د	ز	ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د	ز	ف	fine	élite dell'élite
	dieci	Ġabarūt		2	م	و		Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م	و		a'rāf	quintessenza
		Mulk		piccolo				12000	sesto	vegetale		santificata		Forma					aḥwāl	pura quintessenza
		al-qahr		2				11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale				maqāmāt	
		al-luṭf		9000								non familiare		ternar	quater					

Lettera	Sfere	Mondo	Punto di emissione	Valore numerico	Lettere costitutive	Sfera	Grado	Regno	Moto	Carattere	Natura	Elemento major minor		Lettere Nome	Via	Gerarchia	
م	sette	<i>gayb</i>	le due	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	labbra	40	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite	
	nove	Malakūt		occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt		40	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		4		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luḥf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				
و	sette	<i>gayb</i>	le due	orientale	ا ه ء	I testa	secondo	divino	curvo	completa	secca	fuoco	fuoco	ا ه ء	inizio	comune	
	otto	<i>šahāda</i>	labbra	6	ي ل ن	II gola	terzo	umano	retto	incompleta	umida	aria	aria	ي ل ن	mezzo	élite	
	nove	Malakūt		occidentale	د ز ف	IV petto	quarto	ġinn	misto	pura	calda	acqua	acqua	د ز ف	fine	élite dell'élite	
	dieci	Ġabarūt		6	م و	Anni	quinto	animale		mista	fredda	terra	terra	م و	<i>a'rāf</i>	quintessenza	
		Mulk		piccolo		12000	sesto	vegetale		santificata		Forma				<i>aḥwāl</i>	pura quintessenza
		<i>al-qahr</i>		6		11000	settimo	minerale		familiare		singola	duale			<i>maqāmāt</i>	
		<i>al-luḥf</i>				9000				non familiare		ternar	quater				

7 – TABELLA DELLE LETTERE INIZIALI E FINALI DELLE SŪRE

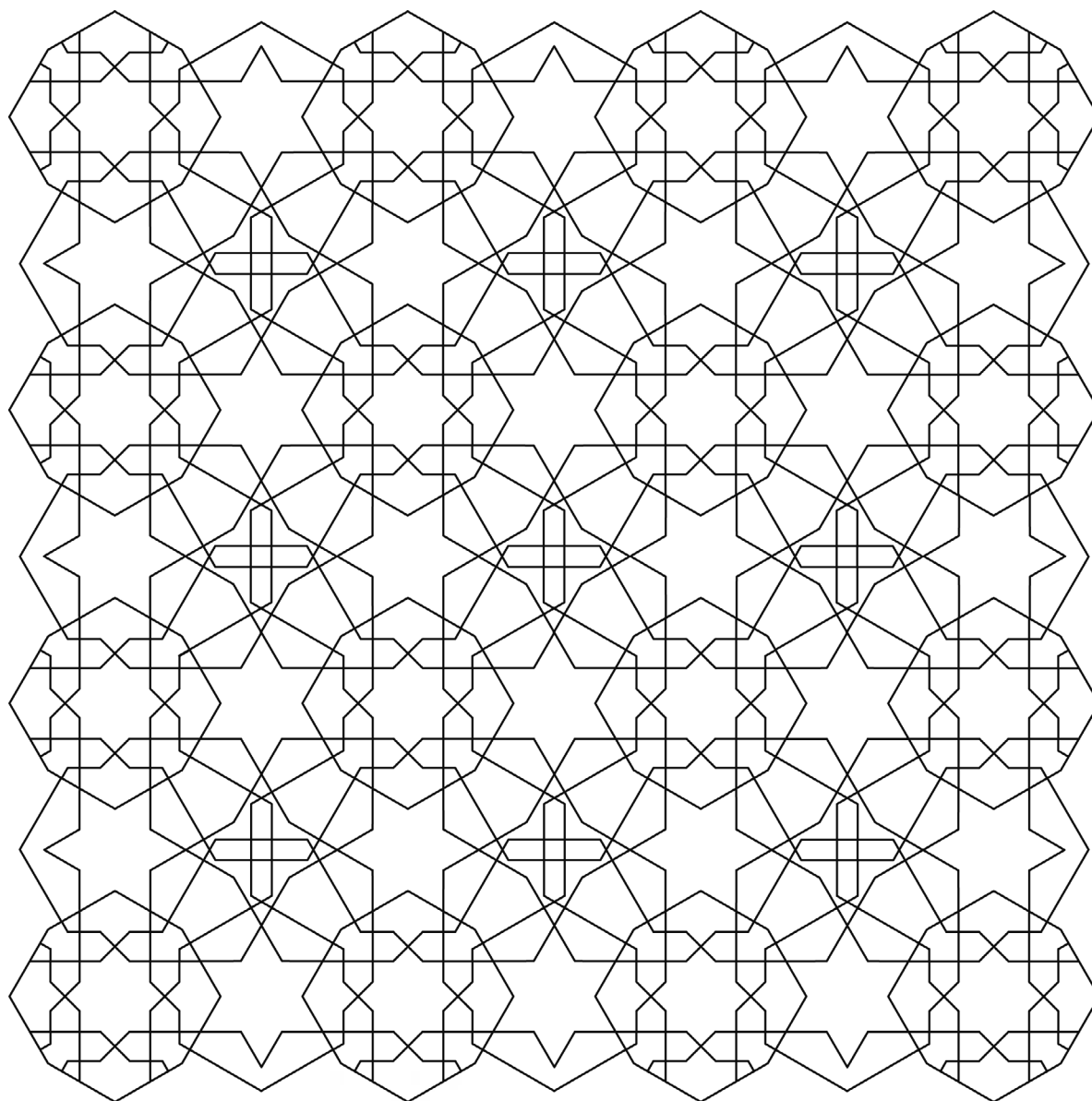
Sūra	Inizio	Fine	Sūra	Inizio	Fine	Sūra	Inizio	Fine	Sūra	Inizio	Fine	Sūra	Inizio	Fine
1	ا	ن	24	س	م	47	ا	م	70	س	ن	93	و	ث
2	ا	ن	25	ا	م	48	ا	م	71	ا	ر	94	ا	ب
3	ا	ن	26	ط	ن	49	ي	ن	72	ق	د	95	و	ن
4	ي	م	27	ط	ن	50	ق	د	73	ي	م	96	ا	ب
5	ي	ر	28	ط	ن	51	و	ن	74	ي	ة	97	ا	ر
6	ا	م	29	ا	ن	52	و	م	75	ل	ى	98	ل	ه
7	ا	ن	30	ا	ن	53	و	و	76	ه	م	99	ا	ه
8	ي	م	31	ا	ر	54	ا	ر	77	و	ن	100	و	ر
9	ب	م	32	ا	ن	55	ا	م	78	ع	ب	101	ا	ة
10	ا	ن	33	ي	م	56	ا	م	79	و	ه	102	ا	م
11	ا	ن	34	ا	ب	57	س	م	80	ع	ة	103	و	ر
12	ا	ن	35	ا	ر	58	ق	ن	81	ا	ن	104	و	ة
13	ا	ب	36	ي	ن	59	س	م	82	ا	ه	105	ا	ل
14	ا	ب	37	و	ن	60	ي	ر	83	و	ن	106	ل	ف
15	ا	ن	38	ل	ن	61	س	ن	84	ا	ن	107	ا	ن
16	ا	ن	39	ا	ن	62	ي	ن	85	و	ظ	108	ا	ر
17	س	ر	40	ح	ن	63	ا	ن	86	و	ر	109	ق	ن
18	ا	د	41	ح	ط	64	ي	م	87	س	ى	110	ا	ب
19	ك	ز	42	ح	ر	65	ي	م	88	ه	م	111	ا	د
20	ط	ى	43	ح	ن	66	ي	ن	89	و	ي	112	ق	د
21	ا	ن	44	ح	ن	67	ا	ن	90	ل	ة	113	ق	د
22	ي	ر	45	ح	م	68	ن	ن	91	و	ه	114	ق	س
23	ق	ن	46	ح	ن	69	ا	م	92	و	ى			

Lettera iniziale					
ا	41	ح	7	ع	2
و	17	ط	4	ب	1
ي	14	ت	4	ك	1
ق	8	ل	4	ص	1
س	7	ه	2	ن	1

Lettera finale							
ن	42	ه	5	و	1	ف	1
م	22	ة	5	ظ	1	س	1
ر	14	ى	4	ي	1		
ب	7	ز	1	ث	1		
د	6	ظ	1	ل	1		

**O WAḤDAT AL-WUJŪD: UNICIDADE E PLURALIDADE
NA DINAMICIDADE TEOFÂNICA**

Carlos Federico Barboza de Souza



Resumo: Parte de uma pesquisa para minha tese doutoral, este artigo almeja discutir em que medida o conceito de *waḥdat al-wujūd* retrata o pensamento de Ibn ‘Arabī e se ele pode representar uma concepção monista e panteísta na lógica akbari. Pautado pela metodologia da Fenomenologia da Religião, iniciará apresentando a avaliação de Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī (Afiffi), que considera o pensamento akbari como panteísta. Em seguida, discutirá a constituição do conceito de *waḥdat al-wujūd* como originário de discussões filosóficas sobre a existência e de uma discussão mística sobre a unidade. Neste sentido, percorrerá, no âmbito da filosofia islâmica, como a questão da existência se apresentou. Por fim, centrar-se-á na perspectiva mística que este conceito proporciona. Entretanto, como resultado desta investigação, afirma-se a insuficiência do conceito de Unidade da Existência para dar conta do pensamento de Ibn ‘Arabī, uma vez que sua perspectiva não prioriza apenas a unidade, mas a conjunção entre unidade e multiplicidade para compreender as expressões do Real e com elas interagir.

Palavras-chave: Ibn ‘Arabī; *waḥdat al-wujūd*; unidade da existência; panteísmo.

* * * *

Abstract: *The Waḥdat al-Wujūd: Unicity and plurality in teophanic dynamism.* As a part of my doctoral thesis, this article aims to discuss to what extent the concept of *waḥdat al-wujūd* portrays Ibn ‘Arabī’s thought and if it can represent a monistic and pantheistic conception in akbari’s logic. Ruled by Religious Phenomenology methodology, it will begin presenting the evaluation of de Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī (Afiffi), that nominate Ibn Arabī’s thought as a pantheistic one. Then, it will discuss the concept’s constitution of *waḥdat al-wujūd* as having his sources in philosophic discussions about the existence and in mysticisms discussions about the unity. In this way, it will go through, in Islamic philosophy scope, how existence’s question presented itself. Finally, this article will have his focus in the mystical perspective that this concept provides. Nonetheless, as a result of this investigation, is stated the insufficiency of the concept of the Unity of Being to handle with Ibn ‘Arabī’s thought, since that his perspective doesn’t gives priority exclusively to the unity, but to a conjunction between unity and multiplicity to grasp the Real’s expressions and to lead with them.

Key words: Ibn ‘Arabī; *waḥdat al-wujūd*; unity of being; pantheism.

INTRODUÇÃO

Ao nos aproximarmos do pensamento de Ibn ‘Arabī, podemos perceber que ele possui uma perspectiva particular acerca da realidade. Percepção esta que, muitas vezes, pode não ser bem compreendida, gerando, assim, compreensões que não são muito pertinentes acerca de seu pensamento e que não propiciam um olhar mais global sobre o mesmo.

Neste sentido é que Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī, apesar de sua interessante comparação entre as *tajalliyyāt* akbaris e as emanações plotinianas, afirma o panteísmo e o monismo de Ibn ‘Arabī em sua obra *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*, de 1939. Segundo suas palavras, “A teoria de Ibn al-‘Arabī sobre a Realidade é panteísta”, pois “o mundo fenomenal nada mais é que a sombra do Real que sob sua aparência se encontra”. (AFFIFI, 1964, p. 54). E ele vai adiante, afirmando ser Ibn ‘Arabī heterodoxo, pois

Foi fácil, embora ilegítimo e imperdoável [...], passar da concepção do Deus islâmico para aquela de uma Realidade metafísica – da unicidade do Islã, ou seja, da simples doutrina monoteísta islâmica para a doutrina filosófica da unidade do ser (*wahdat al-wujūd*) ou panteísmo, isto é, da proposição de que “só existe um Deus” para a proposição inteiramente diferente de que “não há nada na existência exceto Deus. Foi seu medo de cair no politeísmo (*širk*) [sic] que lhe fez conceber Deus não somente como a única divindade na existência, mas como a única Realidade e o único Ser”. (AFFIFI, 1964, p. 55-56).

Isto tudo porque ele abandona “todos os atributos que conferem a Deus uma personalidade” e tenta harmonizar “duas diferentes noções de Deus, a panteísta e a teísta, tentativa em que falha completamente”. (AFFIFI, 1964, p. 57).

Entretanto, a perspectiva akbari que busca enfatizar a Unidade do Real e de toda a criação, normalmente identificada com a perspectiva do *wahdat al-wujūd* – expressão que Ibn ‘Arabī nunca utilizou –, representa realmente uma concepção monista e panteísta? Além disso, como compreendê-la no conjunto do pensamento e das concepções akbari? Sobretudo, com o intuito de se refletir sobre como ele pensa a unidade e a multiplicidade presente no cosmo.

Diante do exposto, este artigo pretende revisitar o conceito do *wahdat al-wujūd*, pautado pela metodologia da Fenomenologia da Religião e procurando captar suas estruturas fundamentais, sobretudo, no sentido de discutir em que medida este conceito traduz o pensamento akbariano e pode ser caracterizado como uma perspectiva panteísta e monista em Ibn ‘Arabī. Para isto, inicialmente se buscará compreendê-lo na sua recepção no seio do Islã. Em seguida, o foco se centrará na sua raiz e no seu desenvolvimento no seio da história da filosofia islâmica. Por fim, buscar-se-á compreender como esta concepção se faz presente na mística e com que especificidades.

1. O WAḤDAT AL-WUJŪD: BREVE EXCURSO SOBRE SUA RECEPÇÃO NO MUNDO ISLÂMICO

É essencial se discutir a concepção do *wahdat al-wujūd*, ou da Unidade / Unicidade da Existência, ressaltando-se que, embora seja uma concepção importante e singular na obra akbari, ela é posterior ao *Šayḥ al-akbar*, mesmo já se encontrando retratada na perspectiva por ele inaugurada e no que se denomina de Escola de Ibn ‘Arabī. ¹ Isto porque seus textos muito se aproximam dela, que se desenvolverá principalmente a partir dos discípulos do *Šayḥ - al-Akbar*, dentre eles, Qūnawī (m. 1274), Fargānī (m. 1296) e Qāšānī (m. 1330). Estes tentaram harmonizar a doutrina espiritual do Sufismo com a tradição filosófica existente em suas épocas. Isto é claro no próprio nome desta concepção: *wahdat* (unidade), proveniente da tradição mística e *wujūd* (existência), herdada da tradição filosófica. Portanto, “estamos lidando com uma síntese das tradições religiosa e filosófica”. (CHITTICK, 1994a, p. 178).

Qūnawī, que possuía um grande conhecimento do pensamento de Ibn Sīnā, a utiliza ao menos duas vezes e Fargānī a utiliza em muitas ocasiões, porém, ainda sem a conotação técnica que esta expressão adquirirá mais tarde. Alguns de seus “discípulos” mais distantes, como Ibn Sabīn (m. 1270) – que parece ter sido o primeiro a utilizar esta expressão como um termo técnico – e Nasafī (m. antes de 1300) empregaram-na aludindo a sábios sufis. Nasafī, embora não seja do círculo de Qūnawī e nem tenha pretendido ser um representante do pensamento akbari, terá uma grande influência na divulgação de sua obra, pois, diferentemente de Qūnawī, não escreverá para os *‘ulamā’* ou para a elite intelectual e espiritual de sua época, mas terá como público, sobretudo, uma audiência menos culta. Este autor se utilizará também da expressão “Ser Humano Perfeito”.

Mais tarde, o jurista Hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) condena *wahdat al-wujūd* como uma concepção herética eivada de *ittiḥād* (unificacionismo) e *ḥulūl* (encarnacionismo). A partir desta condenação de Ibn Taymiyya é que esta expressão passa a ser associada como uma perspectiva de Ibn ‘Arabī e de seus seguidores. ² E, embora Taymiyya a tenha colocado entre o rol das heresias, muitos outros filósofos muçulmanos e Sufis a consideram coerente com o *Tawḥīd* (CHITTICK, 1994b), uma vez que teve uma significativa influência sobre os pensa-

1 A respeito da denominação “Escola de Ibn ‘Arabī”, tem que se levar em consideração algumas observações. Trata-se de um termo cunhado por especialistas ocidentais para classificar um grupo de pensadores muçulmanos que se pautam ou se pautaram de alguma maneira em suas perspectivas pelo *Šayḥ - al-Akbar*. Entretanto, isto não quer dizer que estes pensadores aderiram a um corpo de doutrinas akbaris, como membros de uma escola em particular. Além disso, o *Šayḥ* não funda uma escola de seguidores como uma *ṭarīqa* e é influente em várias *ṭarīqa-s* sufis, não havendo, pois, uma que se compreenda como detentora de sua herança. (CHITTICK, 2003a, p. 510-523; MORRIS, 1986).

2 Sobre este pequeno histórico, cf. CHITTICK, 1994, p. 178-179. Sobre outros críticos de Ibn ‘Arabī que seguem na linha de Ibn Taymiyya até nossos dias, cf. CHODKIEWICZ, 1992, p. 40.

dores árabes e, principalmente, sobre os pensadores iranianos dos séculos XII-XVII, como Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī /1571-1640), fazendo-se presente ainda no pensamento iraniano atual.³

Entretanto, retomando a abordagem de Ibn Taymiyya sobre a ontologia da Unidade da Existência, não se pode simplesmente compreender o pensamento de Ibn ‘Arabī como *ittiḥād* (unificacionismo) e *ḥulūl* (encarnacionismo). Isto porque seu pensamento não se articula somente ao redor do conceito de Unidade, mas também gira ao redor do conceito de “multiplicidade da realidade”, de maneira que afirmar sem mais que ele se pauta pela perspectiva do *waḥdat al-wujūd* e da unidade não faz jus ao seu pensamento e experiência mística nem os traduz. Como afirma William Chittick, “nós não podemos afirmar que a ‘Unicidade da Existência’ seja uma descrição suficiente de sua ontologia, pois ele afirma a ‘multiplicidade da realidade’ com igual vigor. Assim, encontramos que ele frequentemente se refere ao *wujūd* em sua plenitude como Um / Muitos (*al-wāḥid al-katīr*)”. (CHITTICK, 1994a, p. 15).

A Unidade, no entanto, não é abolida diante da multiplicidade fenomênica e nem em meio ao processo dinâmico de aniquilação e recriação cósmica. Antes, pelo contrário, a multiplicidade e o dinamismo cósmico exigem, na concepção akbari, a presença e a existência da Unidade que, além de propiciar o vir a ser do mundo fenomênico, demanda um processo de recriação contínua de todo cosmo para se manifestar em toda sua riqueza.

2. O WAḤDAT AL-WUJŪD E A FILOSOFIA ISLÂMICA

Percorrendo a história do conceito *waḥdat al-wujūd*, pode-se perceber que possui uma de suas raízes na filosofia. Antes, porém, de se percorrer o traçado que permitirá surgir a discussão sobre a existência refletida neste conceito, é importante se entender o significado da filosofia em terras islâmicas. A *falsafa* (فلسفة) é

a transcrição do termo grego *philosophia* para a língua árabe [...]. Vale esclarecer que se, por um lado, na língua grega, os morfemas *philia* / *sophia* se unem para dar, entre outras, a ideia de “amor à sabedoria”, por outro lado, em árabe [...] a ideia que liga os conceitos amor e sabedoria se dá somente por uma analogia e um retorno ao ter-

3 É interessante se perceber que a doutrina do *waḥdat al-wujūd* possuiu diferentes interpretações ao longo da história do pensamento islâmico. A interpretação mais destacada se encontra na Escola de Isfahan, com Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn Šīrāzī), que faz uma grande e elaborada síntese a este respeito, se baseando em toda produção dos autores anteriores, como Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Ġazālī, Suhrawardī, Qūnawī e o próprio Ibn ‘Arabī. Cf. NASR; LEAMAN, 2006, p. 74-82; cf. também Henry CORBIN. *Historia de la filosofía islámica*, pp 303-306.

mo grego. Os vocábulos usados para significar “amor” e “sabedoria”, na língua árabe, não possuem qualquer semelhança com os radicais gregos decorrendo, portanto, que no vocábulo *فلسفة* (*falsafā*) não há qualquer ideia que provenha dos radicais próprios da língua árabe. É uma pura transcrição da língua grega. (ATTIE FILHO, 2002, p. 29).

Porém, esta transcrição etimológica que não envolve a transcrição dos conceitos de amor e sabedoria do grego para o árabe é apenas uma das distinções presentes em ambas as concepções de filosofia. O que se torna fundamental ressaltar é que nem sempre conceitos basilares da tradição filosófica do Ocidente, embora utilizados no mundo árabe / islâmico, significaram as mesmas coisas que significavam na filosofia grega. E isto serve para Ibn ‘Arabī, pois “o que ele chama a metafísica (literalmente: a ciência divina, *‘ilm ilāhī*) não é outra coisa que a preciosa gnose, a ciência inata (*‘ilm ladunī*) que a tradição atribui ao *Ḥadir*, o guia espiritual invisível que personifica o Espírito Santo e inspira os santos e os profetas”. (RUSPOLI, 2000, p. 72).

Faz-se necessário, sob este aspecto, compreender que a filosofia produzida em terras islâmicas possuiu um caráter singular, uma vez que ao buscar articular conceitos do mundo grego com a crença corânica, ao mesmo tempo em que se baseou em muitos textos apócrifos platônicos / aristotélicos e numa leitura platonizante / neoplatonizante de Aristóteles proveniente destes apócrifos, resultou “em sistemas e abordagens que mesclaram de modo harmônico teses que a nós poderiam parecer excludentes” (ATTIE FILHO, 2002, p. 161) e conferiu significados distintos aos conceitos, muitas vezes comprometendo os significados originais dos mesmos na língua grega.

Não perder de vista esta singularidade da abordagem filosófica árabe / islâmica tem sua importância na discussão da doutrina do *waḥdat al-wujūd*, pois seu surgimento possui antecedentes em vários autores da filosofia e mística produzidas em terras islâmicas e se situa na discussão da problemática da existência, que é a questão fundamental herdada da filosofia grega.

Inicialmente com al-Kindī (796-873 / 185-260), al-Fārābī (872-950 / 259-339), Ibn Sīnā (Avicena – 980-1037 / 370-428) e Ibn Rušd (Averróis – 1126-1198 / 520-595), este problema centrava-se no existente – *mawjūd* (موجود), isto é, naquilo que existe, no ente.⁴ O conceito de ente se relaciona, portanto, com o de existente, o que torna necessária a definição e distinção entre ente, existência e essência, assim como a introdução da problemática medieval da distinção entre essência e existência.

4 Ente: “O que é, em qualquer dos significados existenciais de ser. [...] nesse termo generalíssimo prefere-se hoje a palavra entidade”. Entidade: “Um objeto existente no sentido primeiro da palavra existência, isto é, provido de um modo de ser especificamente definível.” (ABAGNANO, 1982, verbete Ente).

Por essência se compreende a resposta dada à pergunta: “o quê?”. Esta resposta aponta para duas concepções: 1) a essência de algo se caracteriza por qualquer coisa que responda à pergunta “o quê?”, podendo variar entre coisas que indicam uma qualidade do objeto (é branco, por exemplo), ou coisas que indicam uma quantidade (altura, peso, etc.) ou mesmo o caráter de algo (este ser humano é músico); 2) por outra parte, pode-se responder à pergunta supracitada indicando algo mais que a qualidade de um objeto ou alguma característica sua. Neste sentido, a essência seria compreendida como se referindo a uma essência necessária ou substancial, “que enuncia o que a coisa não pode não ser e que é o *porquê* da própria coisa; como quando se diz que o homem é um animal racional e se entende dizer que o homem é homem porque é racional”. (ABBAGNANO, 1982, verbete Essência).

Esta forma de compreender este conceito foi estabelecida por Aristóteles, que não identificava necessariamente essência com substância, sendo que Plotino, posteriormente, fará esta identificação. Mais tarde, Tomás de Aquino, embora não sustentando firmemente na Suma Teológica este posicionamento, ainda introduz uma diferenciação sutil entre essência e quiddidade: “O nome de quiddidade se assume por aquilo que é significado pela definição; o nome de essência significa que por ela e nela a coisa tem o ser”. (TOMÁS DE AQUINO, *apud* ABBAGNANO, 1982, verbete essência, p. 343).

No âmbito da filosofia produzida em terras islâmicas, mesmo o Absoluto sendo concebido como estando além de qualquer afirmação a seu respeito e de qualquer categorização, a discussão envolvendo os conceitos acima expostos será central. Eles dominarão a discussão filosófica e, sobretudo metafísica, e serão traduzidos como *wujūd* (ser ou existência) e *māhiyya* (quiddidade ou essência). (NASR, 2006, p. 63-84).

Quanto à questão da relação entre essência e existência, esta problemática surge na filosofia produzida em terras islâmicas, principalmente de filósofos muçulmanos nos sécs. X e XI, e vai se tornar importante na doutrina escolástica tradicional. A introdução desta temática peculiar se deveu principalmente para se justificar a doutrina aviceniana da necessidade universal, segundo a qual Deus é o único ser necessário em si mesmo, porque “nele a essência implica a existência; as coisas finitas são necessárias ‘por outra coisa’, porque não implicando a sua essência na existência, elas existem somente em virtude da necessidade divina”. (ABBAGNANO, 1982, verbete Essência, p. 344). Existem, portanto, duas classes de seres: o necessário e os seres possíveis. Na verdade, Ibn Sīnā está retomando e desenvolvendo o pensamento de Al-Fārābī a este respeito, que se baseou na observação lógica realizada por Aristóteles, ao afirmar que a noção do que uma coisa é não implica que a coisa seja. Segundo Al-Fārābī:

Aceitamos para as coisas existentes uma essência e uma existência distintas. A essência não é a existência e não cai sob a sua compreensão. Se a essência do homem

implicasse sua existência, o conceito de sua essência seria também o de sua existência, e bastaria conhecer o que é o homem para saber que o homem existe, de sorte que cada representação deveria acarretar uma afirmação. Ademais, a existência não está compreendida na essência das coisas; senão ela se tornaria um caráter constitutivo destas, e a representação do que é a essência, sem a de sua existência, permaneceria incompleta. [...] Assim, a existência não é um caráter constitutivo, é apenas um acidente acessório. (AL-FĀRĀBĪ, *apud* GILSON, 2001, p. 428-429).

Esta concepção alfarabiana é que gerará a “doutrina da accidentalidade da existência”, mais tarde, defendida por Ibn Sīnā. No entanto, é interessante perceber que

a divisão do ser em necessário e possível representa, em Avicena, o mesmo papel da divisão entre o Uno e o múltiplo em Plotino e Erígena, entre o Imutável e o mutável em Agostinho, entre o *Ipsum esse* e os seres em Tomás de Aquino. Passa por aí o corte ontológico que separa Deus do universo, nada podendo fazer que o Necessário se torne possível, nem o inverso. Em compensação [...] a relação entre os seres possíveis e Deus em sua doutrina, conquanto deixe intacto, de fato, esse corte ontológico, é, não obstante, uma relação de necessidade. Profundamente penetrado pelo pensamento grego, para o qual só o necessário é inteligível, Avicena concebeu a produção do mundo por Deus como a atualização sucessiva de uma série de seres, cada um dos quais, possível em si, torna-se necessário em virtude de sua causa, que o é por sua vez em virtude apenas do *Necesse esse*, que é Deus. (GILSON, 2001, p. 436).

Tendo como base a citação anterior de Etienne Gilson, é de se notar, guardadas as devidas diferenciações, as semelhanças entre a metafísica akbari e a de Ibn Sīnā, assim como a deste último com a de pensadores medievais de corte cristão.

Portanto, para o surgimento da doutrina da Unidade da Existência, houve uma passagem da problemática do existente para uma problematização da existência em si.⁵

5 Esta problemática do existente e da existência também pode ser compreendida a partir dos dois usos fundamentais do termo ser: 1º uso predicativo (a rosa é vermelha); 2º uso existencial (a rosa é – o que significa dizer que ela é existente). Neste sentido, Aristóteles, cuja distinção se estabelecerá na tradição filosófica posterior, vai afirmar o “Ser alguma coisa” para o primeiro caso e o “Ser absolutamente ou em si”, para o segundo caso. Neste segundo caso, ainda é possível fazer uma distinção entre dois significados. a) o Ser visto como existência em geral. b) o Ser como existência privilegiada ou primária. Desta segunda concepção é que nasce o “problema do Ser”: “E exatamente da relação entre os significados múltiplos de que o Ser aparece à primeira vista revestido e o significado único e fundamental aos quais estes devem ser reconduzidos, que nasce o chamado ‘problema do Ser’. [...] Trata-se de ver se existe um significado primário do Ser: primário em primeiro lugar no sentido de que exprima melhor do que os outros a existencialidade do Ser e, em segundo lugar, no sentido de

Embora esta passagem, no caso de Ibn ‘Arabī, se deva à sua profunda experiência mística,⁶ Ibn Sīnā já se encontra próximo a ela e lhe confere um passo a mais ao dar um impulso determinante à sua elaboração filosófica, afirmando a tese que no Ocidente ficou conhecida como “acidentalidade da existência”. (IZUTSU, 1991, p. 4).⁷ Segundo esta concepção, a

que os outros significados possam ser reconduzidos a ele como ao seu fundamento ou princípio”. (ABBAGNANO, 1982).

6 Deve-se ter presente que Ibn ‘Arabī raramente cita autores da filosofia em suas obras. Segundo Claude Addas, “Se constata [...] que os nomes de Avicena, de al-Kindī ou mesmo o de Ibn Ṭufayl – andaluz como ele e só alguns anos mais velho – estão, salvo algum erro por nossa parte, ausentes de sua obra. [...] A este desconhecimento da filosofia árabe se acrescenta uma ignorância flagrante da filosofia grega. Com exceção de uma menção do *Sirr al-asrār* (“Segredo dos segredos”) do pseudo-Aristóteles – obra que teve uma difusão excepcional em todo o mundo árabe – e outra de *Livro dos elementos* de Hipócrates, suas alusões a Platão, Sócrates ou Aristóteles são sempre muito vagas e se vê claramente que não os havia lido; em relação às suas noções sobre o neoplatonismo, elas se devem essencialmente [...] às obras de Ibn Masarra e às *Epístolas* dos Irmãos da Pureza”. (ADDAS, 1996, p. 114-115). Cf. também ROSENTHAL, 1988, p. 1-35. Entretanto, isto não quer dizer que ele não tenha tido algum acesso aos pensamentos destes autores, mesmo que de forma um tanto vulgarizada, principalmente porque, ao que pese sua originalidade e singularidade de seu pensamento, podem-se identificar alguns traços dos mesmos em sua obra e reflexão. Segundo William Chittick, “é claro que ele manteve uma conversação com as fontes fundamentais da tradição islâmica e as correntes intelectuais de seu tempo, especialmente a tradição da sabedoria. A maior parte do que ele diz é apresentada como comentário sobre versículos específicos do *Qur’ān* ou passagens do *Ḥadīṭ*. Ele emprega terminologia corrente no Sufismo, *falsafa*, *kalām*, jurisprudência, gramática e outras ciências”. (CHITTICK, 2003, p. 498). Portanto, cabe a afirmação de Franz Rosenthal: “Seria possível ir e investigar cada coisa que Ibn ‘Arabī diz, página por página, linha por linha, e encontrar que sempre há uma conexão próxima com ideias que em sua origem são ‘filosóficas’. Isto é assim mesmo que nada tenha sido dito sobre filosofia, sabedoria, ou pensamento e mesmo onde filosofia, sabedoria e pensamento parecem ser rejeitados explicitamente ou implicitamente por meio de noções que são contraditórias com elas. Filosofia, tanto no sentido muçulmano quanto clássico do termo, constitui a moldura de referência para a visão de mundo de Ibn ‘Arabī”. (ROSENTHAL, 1988, p. 33).

7 Esta tese, já presente em Al-Fārābī, foi atribuída a Ibn Sīnā por Ibn Rušd e depois por Tomás de Aquino, que conhece bem o pensamento averroísta. Porém, segundo Toshihiko Izutsu, a compreensão de Ibn Rušd, Siger de Brabant e Tomás de Aquino do pensamento aviceniano não foi muito exata e acabou gerando leituras incongruentes acerca deste filósofo persa, pois não perceberam que suas afirmações a este respeito se restringiam a uma análise lógica ou gramatical das proposições sobre a realidade. Se Ibn Sīnā estivesse afirmando a “acidentalidade da existência” em termos ontológicos, iria cair em afirmações absurdas: a flor deveria existir para depois ter sua existência realizada ou ela deveria existir para depois ser branca. Esta falha de leitura acerca de Ibn Sīnā é decorrente do fato de ele mesmo não ter clarificado suficientemente bem esta questão em sua principal obra traduzida no ocidente, *Šifā’*, *A Cura*. Entretanto, em outra de suas obras, *Ta’līqāt*, *Glosas*, esta questão fica bem esclarecida. Neste sentido, Al-Ṭūsī compreendeu bem as intenções de Ibn Sīnā: “Quiddidade nunca pode ser independente da ‘existência’, a não ser no intelecto. Isto, entretanto, não deveria ser

existência é um acidente (*‘arad*) da quiddidade (*māhiyya*) ou atributo dos seres. Porém, este acidente não é da mesma ordem dos acidentes que indicam uma qualidade de um objeto, como na frase “a flor é branca”. Neste exemplo, o sujeito é um nome que denota uma substância: a flor; e a brancura, em termos gramaticais, predicado que qualifica um sujeito, ou seja, é um adjetivo que designa uma propriedade desta substância “flor”.

Gramaticalmente a existência na frase “a flor é existente” comporta-se como um predicado. Assim, embora gramaticalmente as frases “a flor é branca” e “a flor é existente” correspondam como predicados, elas são diferentes, pois não são predicados da mesma forma. Na afirmação a “flor é branca”, há uma correspondência estrutural entre norma gramatical e lógica e a realidade externa, pois a flor é o sujeito e a brancura seu predicado. Além do mais, é evidente que não existe uma “flor sem cor alguma” e o atributo branco somente se realiza a partir do momento em que a flor exista: a ausência ou mudança nesta sua qualidade de cor não altera a flor em sua substância, que continuará flor, mesmo assumindo outras cores. Na afirmação a “flor é existente”, o atributo determina sua substância, pois determina que o sujeito venha a existir, manifestando um outro tipo de relação sujeito / predicado.

Segundo os pensadores da doutrina do *wahdat al-wujūd*, dando um passo a mais, se em termos gramaticais e lógicos a existência é um atributo / acidente, em termos metafísicos e ontológicos ela será o Sujeito que determina o objeto flor. Ou seja, a flor se torna um “modo variável” de o “Sujeito último, eterno, se realizar”.⁸ Neste sentido, esta concepção indica a existência de duas visões metafísicas opostas da Realidade: o Essencialismo e o Existencialismo, que devem ser compreendidos no contexto particular desta discussão filosófica sobre a existência.

.....
compreendido como significando que a ‘quiddidade’ no intelecto é separada da ‘existência’, porque ‘ser no intelecto’ é em si um tipo de ‘existência’, nomeadamente, ‘existência mental’, justamente como ‘ser no mundo externo’ é ‘existência externa’. A afirmação acima de que a *māhiyya* é separada do *wujūd* no intelecto (*al-‘aql*) precisa ser entendida no sentido de que o intelecto é de tal natureza que pode observar a ‘quiddidade’ isoladamente, sem considerar a ‘existência’. Não considerar algo não é o mesmo que considerar isto como não existente”. (AL-ṬŪSĪ. *Šarḥ iṣārāt*, *apud* NASR, 2006, p. 70). Cf. ainda sobre esta discussão acerca do pensamento aviceniano as páginas 69-71 desta mesma obra de Nasr.

8 A respeito da discussão exposta nos parágrafos anteriores, cf. IZUTSU, 1991, p. 3-58. Este autor também é interessante em sua abordagem ao estabelecer um diálogo comparativo entre a perspectiva da Unidade da Existência presente na mística Sufi e a Unidade presente no Budismo Mahayana e Zen, no Hinduísmo Vedanta, no Confucionismo e no Taoísmo. Como ele mesmo afirma: “Minha abordagem implica, certamente, que não se restrinja o *Wahdat al-Wujūd* a um apanágio islâmico ou iraniano. Interessa-me em particular, neste conceito e nas possibilidades filosóficas que possui, o fato que ele representa uma estrutura de base comum a filosofias orientais semelhantes com diversas origens históricas, como o Vedānta, o Budismo, o Taoísmo e o Confucionismo”. (IZUTSU, 1991, p. 34).

O Essencialismo é uma visão que tem como característica entender que se lida no cotidiano com entes que ontologicamente existem e que realizam sua essência ao existir. Ou seja, negam que possa haver “existência em estado puro”, afirmando que no dia-a-dia as pessoas se relacionam com coisas que possuem uma quiddidade e o atributo da existência. Já o Existencialismo, compreende de forma contrária ao Essencialismo a relação quiddidade / existência. Segundo esta concepção, a base de tudo é a “existência”, que é a única Realidade, e a essência é apenas um qualificativo e uma delimitação da Existência.⁹ Além do mais, esta existência de que se fala não é a existência ordinária e empírica, compreendida a partir da constatação de que os seres existem. Trata-se, antes, da Existência que surge numa consciência transcendental, que é a consciência que transcende “a dimensão da consciência ordinária na qual o mundo da realidade vem concebido como realidade de coisas sólidas e subsistentes, cuja base ontológica é a assim chamada essência”. (IZUTSU, 1991, p. 6). Ou seja, esta percepção exige uma consciência aberta ao desvelamento (*kašf*): “É a ‘existência’ tal qual a percebe um homem que transcende a dimensão empírica da cognição na dimensão trans-empírica da consciência”. (IZUTSU, 1991, p. 35).

Portanto, nesta perspectiva, pode-se perceber que a doutrina da “Unidade da Existência” possui “um amplo sistema metafísico que se apoia sobre uma visão particular da realidade. [...] a filosofia do *waḥdat al-wujūd* não é outra coisa que uma reconstrução teórica ou racional de uma visão metafísica concebida como intuição da realidade da existência (*wujūd*)”. (IZUTSU, 1991, p. 35). Entretanto, é uma concepção que não se restringe ao campo da filosofia, mas se abre para a mística também. Em que sentido ela se configura no seio de perspectivas místicas?

1. O WAḤDAT AL-WUJŪD E A MÍSTICA

Como afirmado anteriormente, a doutrina da Unidade / Unicidade da Existência é uma concepção que não é restrita ao mundo filosófico, mas também possui sua origem na mística e nela expande suas perspectivas. Ou seja, ela não é apenas fruto de uma concepção racional baseada em argumentos filosóficos acerca da realidade. Ela é também fruto da experiência interior e, por sua natureza, na concepção de Seyyed Hossein NASR, uma “experiência eso-

9 Sobre a questão do Existencialismo, não se deve confundir este termo com a mesma terminologia que se cunhará no século XX a partir dos questionamentos relacionados à existência humana no Ocidente e, particularmente, à corrente filosófica Existencialista. Segundo Toshihiko Izutsu, “o ‘existencialismo’ neste contexto corresponde a um existencialismo transcendental, no sentido de que é um sistema metafísico fundado e justificado a partir de uma visão mística da Realidade, pois essa se revela a Si mesma unicamente a uma consciência transcendental na profundidade da meditação”. (IZUTSU, 1991, p. 40).

térica reservada para uma elite espiritual e intelectual”, portanto, resultado de “um conhecimento presencial (*al-‘ilm al-ḥudūrī*), do divino desvelamento (*kašf*) e da iluminação (*išrāq*)”. (NASR, 2006, p. 73 e 76).¹⁰

A base da doutrina do *waḥdat al-wujūd* é o primeiro pilar da fé islâmica, a *Šahāda*¹¹ que afirma: “Professo que não há deus senão Deus e Muḥammad é o seu Profeta.” É a *kalimat al-tawḥīd*, a afirmação através da qual se declara a Unidade divina. É o testemunho de Sua transcendência, de sua dimensão de *tanzīh*,¹² de Seu mistério inacessível à humanidade – mistério este que é revelado, em parte, através do Profeta Muḥammad, mencionado na segunda parte da *Šahāda*, e que representa sua dimensão de *tašbīh*, pois

na primeira metade da fórmula está estabelecida a noção de incomparabilidade divina (*tanzīh*) e de irrealidade do mundo, uma vez que só Deus é real. Na segunda metade está estabelecida uma similaridade ou analogia, na medida em que o mundo (expresso na figura do Profeta), embora seja ilusório, existe de alguma forma, pois

10 Nesta perspectiva, Nasr apresenta o pensamento de Mullā Šadrā que tem como objetivo “guiar a mente e prepará-la para o conhecimento que em última instância só poderia ser alcançado intuitivamente. O papel da filosofia neste sentido é preparar a mente para a intelecção e a recepção desta iluminação, para tornar a mente capaz de atingir o conhecimento que em si não é o resultado do raciocínio (*baḥt*), mas da ‘experiência gozosa’ (*dawq*) da verdade”. (NASR, 2006, p. 77).

11 *šahāda* é um *mašdar* proveniente de *šahida*, um verbo que significa, dentre outras coisas: 1) estar presente (em algum lugar) em oposição a estar ausente, *gāba*; 2) ser testemunha de um evento, ver com os próprios olhos; 3) ser testemunha do que alguém viu; 4) atestar, certificar. Este *mašdar* é utilizado com três sentidos no Corão. No primeiro, afirma-se algo que pode ser visto, como na fórmula corânica a respeito de Allāh: “O conhecedor do invisível e do visível” (*šahāda*) – Corão 6:73, 9:94, 13:9, etc. Seu segundo sentido, o mais comum, é o de testemunhar ou testificar um débito, um adultério, um divórcio, etc. (2:282-283, 5:106-108, 24:4.6, 65:2). O terceiro uso, embora não explícito no Corão, mas implícito (3:19, 6:19, 63,1), é o que denota a Profissão de Fé islâmica, como citada acima. (GIMARET, in V.V.A.A., 1997a,v. IX, p. 201a. Verbete *Šahāda*).

12 *Tanzīh* é um termo proveniente do verbo *nazzaha*: “manter uma coisa afastada de algo impuro”. Neste sentido, quando aplicado a Deus, compreende-o como totalmente livre de imperfeição, ou seja, como não semelhante às criaturas. Ibn ‘Arabī, por sua vez, vai compreendê-lo como fazendo referência a uma asserção acerca da essencial e absoluta incomparabilidade do Real com qualquer coisa criada, “cuja essência está grandemente além de qualquer semelhança com outras essências” (IBN ‘ARABĪ, 1989, p. 5). Ele é, em seu ser, infinitamente distante de qualquer realidade e possuidor da qualificação de Absoluto (*itlāq*), o que aponta para sua total independência em relação a qualquer ser visível ou invisível deste mundo ou de qualquer outra realidade. O cosmo é “Não Ele”, pois “Se eu desse poder sobre vós, de entre Minhas criaturas, o mais débil e insignificante dos insetos de Minha milícia, este vos faria perecer, vos faria em pedaços e vos destruiria. Sendo assim, como vos atreveis a pretender e proclamar que vós sois Eu e Eu sou vós? Haveis pretendido o impossível vivendo em vosso extravio” (IBN ‘ARABĪ, 1994, p. 66).

tudo é Ele. Ou seja, na medida em que o mundo ou a manifestação possui alguma realidade, eles não podem ser outra coisa senão aquilo que verdadeiramente existe - Deus. (SCHWARTZ, 2001, p. 25).

Também a *šahāda* professa a unicidade divina, sendo o muçulmano o cavaleiro desta unicidade. É a afirmação do monoteísmo, empregada com uma formulação negativa (não existe divindade afora Deus), visando enfatizar com clareza esta concepção. Ele é o Absoluto e somente Ele é. Todo o relativo a Ele está ligado e, por isso, tudo deve ser visto Nele. Tudo depende Dele quanto à origem e finalidade. Com esta afirmação, não se nega apenas a existência de uma outra divindade, mas também se afirma que tudo que afasta o ser humano de Deus vai contra a *šahāda*. Como relata Annemarie Schimmel, “por esta razão, os muçulmanos modernos não hesitam em considerar as ideias atuais, tais como o nacionalismo, o comunismo ou o capitalismo, como ‘ídolos’, porque parecem desviar o crente de sua confiança em um Deus único, quando se volta para essas ideologias esperando ajuda e socorro para esta vida”. (SCHIMMEL, 2002, p. 27-28).

A consequência da prática da *šahāda* é o *Tawḥīd*, ou seja, o ato de acreditar e afirmar que Deus é um e único (*wāḥid*), conforme a sura 112 declara: “Diga: Ele é Deus, Uno, Deus, o Eterno. Não engendrou, nem foi engendrado. Não tem par.”

Segundo Al Ġazālī (1059-1111 / 450-505), existem quatro graus do *Tawḥīd*, que representam estágios na apreensão da unicidade divina: o primeiro é quando se diz com os lábios a *šahāda*; o segundo, atinge-se quando o coração de quem pronuncia a *šahāda* nele crê; o terceiro é quando o ser humano vê a unicidade de Deus por via de revelação mediante a luz do Verdadeiro; e o quarto é alcançado a partir de quando o ser humano não vê no que existe a não ser um Único. A partir daí, abre-se para o crente o caminho da meditação dos belos nomes de Deus e da superação da multiplicidade aparente da realidade. De forma semelhante, Junayd também estabelece quatro degraus que culminam com a experiência de *fanā’*, na qual o ser humano se aniquila na unicidade divina de Allāh (*al-fanā’ fī l-tawḥīd*). (GIMARET, 1997b, p. 389).

Baseada no *Tawḥīd*, a doutrina do *waḥdat al-wujūd* consiste em reafirmar esta unicidade divina. Porém, esta afirmação precisa ser mais explicitada e situada no contexto do pensamento akbari. Portanto, torna-se necessário discutir o conceito de *wujūd* (وجود).¹³

13 Do ponto de vista semântico, é um vocábulo polissêmico, que carrega em si uma variedade de significados densos, tornando-se, portanto, um termo de difícil tradução para o português. *Wujūd* “Baseia-se no presente passivo *yūjadu*, com o passado passivo *wujīda*, conduzindo à forma nominal *mawjūd*”, que quer dizer “o que existe”, “o que é encontrado”. E a forma *mašdar wujūd* é utilizada como o nome abstrato para representar a existência. Na tradição mística, por sua vez, é utilizado primariamente (mas não exclusivamente) como um nome verbal derivado que indicaria “encontrar”

Esta palavra não é mencionada no Corão e sua associação a Deus ou ao Ser Necessário parece ter sua origem não na tradição teológica islâmica ou Sufi, mas em textos filosóficos dos quais Ibn ‘Arabī também absorve conceitos relacionados à sua discussão. *Wujūd* é um dos principais termos árabes para designar o “ser” ao traduzir as concepções ontológicas gregas e teve uma grande importância no desenvolvimento da *falsafa* ou filosofia, que se caracteriza como seu estudo.

Pode-se dizer que *wujūd* denota “ser”, “existência” e “o que é encontrado”. Porém, apesar da comum tradução de “ser” e “existência” e de sua plausibilidade, o sentido mais literal deste termo é o último dos três: *wujūd* como aquilo que é encontrado. O árabe, como outras línguas semíticas, não possui o verbo “ser” na forma que as línguas ocidentais o possuem. Portanto, a forma de traduzir o conceito de “ser” da filosofia grega foi realizada desta maneira. Porém, não está muito distante do sentido de “encontrar” presente no termo *wujūd*, pois perguntar pelo “ser” de algo aponta para a pergunta sobre sua essência ou quiddidade. E a palavra quiddidade é uma tradução latina do árabe *māhiyya*,¹⁴ proveniente da pergunta *mā hiya*, ou seja, “O que é isto”? Quando se pergunta por algo, é porque este algo, de alguma maneira, foi problematizado, não é da ordem da obviedade. E isto, para ocorrer, supõe que, de alguma maneira, alguma coisa foi encontrada. Entretanto, na perspectiva de se perguntar pelo que é encontrado, o questionamento vem marcado pela subjetividade de quem faz a pergunta. Ou seja, vem marcado por um olhar que se depara com algo em sua concretude e a partir de uma situação particular, de um ponto de vista situado. Diferentemente da pergunta pelo “ser” de alguma coisa que supõe um processo de abstração para se descobrir sua essência.

.....
e “experimental”. Cf. LEARNAN; LANDOLT. 1997c, p. 216a. Assim, fica claro que é uma palavra da raiz w-j-d, que, além de se associar ao conceito de “encontrar”, também faz referência ao conceito de “vir a saber” algo sobre alguma coisa. Etimologicamente, ainda se associa ao termo *wijdān*, que significa “consciência” ou “conhecimento”, assim como ao termo *wajd*, significando “êxtase”. Segundo Federico Corriente, em sua raiz se associam conceitos como: existir, haver, estar, ter sido criado, criar, inventar, enriquecer, fazer encontrar, emoção, tristeza, amor, riqueza, opulência, alegria, afeto, existência, ser, presença, sentimento, percepção, êxtase, sensível, perceptivo, emocional, criação, invenção. (CORRIENTE, 1991). Cf. também NASR; LEAMAN, 2006, 66. Resumindo, seus significados se associam à existência de algo, à percepção que o sujeito tem desta existência de algo (conceitos como encontrar, percepção, sensibilidade, etc.) e que este algo é rico em ser, tem consistência e densidade ôntica (conceitos de ser, enriquecer, criação). Junto a estes significados pode-se incluir o seguinte: o existente (*mawjūd*) possui *wujūd* no sentido de possuir algo que lhe foi conferido por outro ser ou de que participa da realidade deste outro ser, como no caso do *Wujūd* Absoluto. Aqui entram os conceitos de criação, êxtase, presença.

14 “Termo introduzido pelas traduções latinas (do árabe) das obras de Aristóteles do séc. XII”. Seu significado é “essência necessária (ou substancial) ou substância”. (ABBAGNANO, 1982, verbete *Quiddidade*).

Esta forma de compreender o *wujūd* é muito presente na concepção akbari, a ponto de William Chittick afirmar que a expressão Unidade da Existência pode ser também traduzida como a “Unidade do que se encontra ou é encontrado”.¹⁵ Neste sentido, Annemarie Schimmel afirma que esta expressão não significa apenas “Unidade do Ser”, mas também a associando com o verbo “encontrar”, significa “Unidade da existencialização e a percepção deste ato”. (SCHIMMEL, 1975, p. 267). Nesta linha, Annemarie Schimmel o compara com o termo *waḥdat al-šuhūd*,¹⁶ ou “Unidade da Contemplação / Testemunho”. Ambos teriam, para ela, certa sinonímia, pois apontariam para a concepção de que uma Unidade é testemunhada, contemplada, ou seja, encontrada.

O que é encontrado pode ser compreendido de algumas formas: os seres que são encontrados na existência; o Real, que também pode ser encontrado em toda a criação; o cosmo, que, na medida em que recebe *wujūd*, a existência, o recebe, porque foi “encontrado” por *al-Ḥaqq*, isto é, foi por Ele conhecido e percebido. Daí a dificuldade de tradução deste termo, ainda mais que na tradição ocidental “ser” e “existência” são conceitos carregados de uma longa história na qual são compreendidos muitas vezes de formas diversas.¹⁷

Wujūd, na obra do Šayḥ al-akbar, também é utilizado de várias formas. A diversidade de formas em sua utilização se relaciona com as diferentes modalidades de expressão desta realidade singular. Como Ser Absoluto (*al-wujūd al-muṭlaq*), este vocábulo é atribuído unicamente a Deus: o único Ser cuja existência é Necessária. Embora muitas vezes, nesta condição de nomear *al-Ḥaqq*, *wujūd* tenha sido traduzido como Ser, não se deve esquecer de que esta nomeação não possui o caráter abstrato existente na tradição filosófica ocidental. Sempre faz

15 “Oneness or Unity of finding”. (CHITTICK, 1989, p. 3).

16 Sobre a expressão *Waḥdat al-šuhūd* e a polêmica levantada pelo Šayḥ indiano Aḥmad Sirhindī (m. 1624) criticando a concepção akbari, cf. CHITTICK, 1989, p. 226; CHITTICK, 1997c, p. 37b; SCHIMMEL, 1975, p. 267. Entretanto, NASR chama a atenção para o fato de que esta mudança de nomenclatura aponta para uma mudança de perspectiva: uma centra-se na realidade e a outra na percepção desta realidade. Cf. NASR; LEAMAN, 2006, p. 76.

17 Na tradição mística islâmica, *wujūd* aparece de diversas formas. Em Junayd se encontra a expressão *wujūdi-hi La-hum*, que significa “encontrar” ou “concretizar” a existência dos seres na Aliança Primordial, o que implica uma existência anterior à existência neste mundo; também, associado a *šuhūd*, testemunho, e a *wajd*, êxtase, diz respeito a um tipo de experiência mística na qual se “encontra o invisível” (muitas vezes associada à prática do *samāʿ*). Qušayrī afirma a excelência do *wujūd* como ser divino que “existe” a tal ponto que seu “existir” leva à extinção todas as demais criaturas. Al-Kubrā vai utilizar este termo associado a *tabdīl al-wujūd*, “troca de existência”, que é uma experiência em que ele descreve a ascensão através das sete “categorias de ser” e na qual o gnóstico atinge a existência divina. Simnānī (m. 1336 / 736), um Sufi crítico de Ibn ʿArabī, utilizava *wujūd al-muṭlaq*, Ser Absoluto, não para a existência de Deus, mas, antes, para seu criativo “ato-de-trazer-à-existência” (*fiʿl al-ijād*). Cf. LEARNAN; LANDOLT, 1997c, p. 216a.

alusão à experiência e percepção humana que se encontra diante do mundo tanto exterior quanto interior e neles “encontra” o Real. Esta alusão, no caso de se utilizar *wujūd* no sentido de encontrar o Real no cosmo, se refere a um desvelamento (*kašf*), ou a um testemunho direto (*šuhūd, mušāhada*), ou ao experimentar gozo (*dawq*), ou seja, às formas místicas de conhecimento e não àquelas resultantes de um processo reflexivo intelectual que propiciará um conhecimento abstrato.

Seguindo o caminho de Ma‘rūf al-Karhī (m. 200/815-816), que foi um dos primeiros a expressar a *šahāda* na perspectiva do *wujūd* ao afirmar “Não há nada no *wujūd* mas Deus” (CHITTICK, 1994c, p. 71), Ibn ‘Arabī afirma a identidade entre *wujūd* e o Real: “Na verdade, *wujūd* é idêntico ao Real, não diferente Dele.” (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12). Porém, as criaturas também manifestam *wujūd* e o próprio Ibn ‘Arabī se utiliza deste termo ao se referir a elas (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12) e ao designar sua existência, pois são encontradas no cosmo e existem porque “foram encontradas” por *al-Ḥaqq*. (CHITTICK, 1998, p. 12-16).

A partir daí, se tudo é constituído pelo *wujūd*, torna-se necessário colocar a questão sobre como compreender esta “Unidade da Existência” conforme pode ser intuída da obra do Šayḥ al-Akbar, sobretudo ao pensar a relação entre o Real e o cosmo. Ainda mais que é notória a percepção de alguns orientalistas que consideram seu pensamento monista e panteísta e de outros autores da tradição islâmica que consideram seu pensamento heterodoxo, pois seria eivado de “unificacionismo” (*ittiḥād*) e “encarnacionismo” (*hulūl*).¹⁸

Se o Real e o cosmo são *wujūd*, o que os diferencia? Ou são dois tipos distintos de *wujūd*? Porém, se fossem dois ou mais tipos de *wujūd*, como se poderia articular a concepção da “Unidade da Existência”? A resposta que o Šayḥ al-Akbar dará é que

Deus somente é Ser e a “existência” das coisas é idêntica ao Ser, embora as quididades das coisas como quididades não são Ser; nelas mesmas as coisas são não-existentes. Em outras palavras, ele responde à questão “São as coisas o mesmo que Deus”? dizendo “Sim e não”. Elas são “Ele / não Ele”. As criaturas habitam em um ambíguo território intermediário ou *barzakh* (*sic*) no qual sua real situação é extremamente difícil de ser expressa em palavras. (CHITTICK, 1989, p. 81).

18 No que diz respeito aos orientalistas, Cf. AFFIFI, 1964; Louis Massignon chegará a cunhar a expressão “Monismo existencial”, que, segundo ele, não entraria em choque com a doutrina ortodoxa islâmica. Cf. SCHIMMEL, 1975, p. 267. Sobre a ortodoxia muçulmana, Ibn Taymiyya é um bom exemplo deste tipo de oposição à doutrina akbari da “Unidade do Ser”. Cf. CHITTICK, 1994a, p. 179.

Portanto, seu pensamento, longe de um panteísmo ou monismo,¹⁹ aponta para uma concepção de que uma ambiguidade habita o cosmo, que possui, sem exceção, dois aspectos complementares e não excludentes: o aspecto divino e o aspecto da criatura, pois

a realidade do ser é una na sua substância e essência, plural nos seus atributos e nomes. Não há pluralidade nela senão na ordem de suas considerações, relações e especificações [...] se tu a consideras segundo sua essência, chame-a *Ḥaqq* [a Realidade

19 Como afirma Toshihiko Izutsu, “É claro agora que é um grave erro considerar, como frequentemente ocorre, esta posição como um ‘monismo puro’ assim como um ‘monismo existencial’. De fato, ela possui um evidente elemento de dualismo, no sentido de que reconhece duas dimensões diversas da realidade na estrutura metafísica do Absoluto. Não é também exato considerá-la dualista, porque as duas dimensões diversas da realidade são, no estágio final, isto é, na forma de *coincidentia oppositorum*, uma única e exclusiva coisa. A ‘Unidade da existência’ não é nem monista nem dualista. Como visão metafísica da realidade fundada em uma experiência existencial particular, que consiste no reconhecimento da Unidade na Multiplicidade e a Multiplicidade na Unidade, é algo muito mais sutil e dinâmico que a filosofia monista ou dualista” (IZUTSU, 1991, pp. 31-32). CORBIN, 1997, p. 7, também afirma que conceitos como panteísmo e monismo são categorias ocidentais que podem distorcer a compreensão da perspectiva akbari; Seyyed Hossein NASR. *Three muslims sages*, p. 107, e Frithjof SCHUOM. *The eye of the heart*, p. 13, também partilham desta maneira de abordar a obra do Šayḥ.

Segundo Michael P. Levine, “Panteísmo é uma posição metafísica e religiosa. Em linhas gerais, pode ser definida como a visão que afirma que 1) ‘Deus é tudo e tudo é Deus... o mundo é, da mesma forma, idêntico a Deus ou, de alguma maneira, uma auto expressão de sua natureza’ (H. P. Owen). Similarmente, é a visão segundo a qual 2) tudo que existe constitui uma ‘unidade’ e esta toda inclusiva unidade é de algum modo divina (A. MacIntyre). Uma definição levemente mais específica é dada por Owen que diz 3) ‘Panteísmo... significa a crença de que toda entidade existente é somente um Ser; e que todas as demais formas da realidade são outros modos (ou aparências) dele ou idênticas a ele’”. (LEVINE, 1994, p. 1). Tendo como contraponto estas definições, não se podem atribuir ao pensamento de Ibn ‘Arabī estas conceituações. Da mesma forma, o pensamento akbari engloba elementos das definições que Levine desenvolve sobre o teísmo e o panteísmo, embora possa ser considerado um pensamento mais complexo que não se enquadra perfeitamente nestas definições mais características das concepções ocidentais e sua metafísica. “Teísmo é a crença num Deus ‘pessoal’ que de alguma forma é separado (isto é, transcende) o mundo. [...] Panteístas frequentemente negam a existência de um Deus ‘pessoal’. Eles negam a existência de um Ser ‘inteligente’ que possui as propriedades características de uma ‘pessoa’, como possuir estados ‘intencionais’, e capacidades que são associadas à habilidade de tomar decisões. [...] Panteístas negam que Deus seja ‘totalmente outro’ em relação ao mundo. [...] negam que a divina Unidade e o mundo são ‘ontologicamente distintos’”. (LEVINE, 1994, p. 2). Talvez, a concepção que melhor pudesse se adaptar para classificar o pensamento akbari neste aspecto fosse a definição de panteísmo que afirma “que o mundo é uma auto expressão de Deus... e que existe um aspecto da vida divina que é totalmente separado e independente do mundo. É uma variante do panteísmo e do teísmo e, embora distinto de ambos, é melhor compreendida como uma variante do teísmo”. (LEVINE, 1994, p. 11).

criadora]; se tu a consideras segundo os seus atributos e nomes, isto é, segundo o seu aparecer em essência possível, chame-a *ḥalq* [mundo criado] ou universo [criado]; essa é a Realidade criadora (*Ḥaqq*) e criada (*ḥalq*), o Uno e os muitos, o Eterno e o temporal, o Primeiro e o Último, o Escondido e o Manifesto, e assim por diante. (IBN ‘ARABĪ, 1980).

A partir do aspecto divino, a criação é vista e contemplada como sendo a Realidade Absoluta e, a partir do aspecto da criatura, ela possui uma dimensão de relatividade, sendo contemplada como algo de “outro” em relação a *al-Ḥaqq*. Ou seja, a criação ao mesmo tempo em que possui uma identidade com o Real, também possui uma alteridade em relação a Ele, pois, “mesmo que nos descrevêssemos como Ele se descreve em todos os aspectos possíveis, ainda permaneceria um inevitável fator de distinção [entre Ele e nós]. Este [fator] é nossa dependência d’Ele na existência, que, em nosso caso, deriva inteiramente d’Ele porque nós somos originados, enquanto Ele é absolutamente livre de qualquer dependência” (IBN ‘ARABĪ, 1980, p. 55). Portanto, a realidade é habitada por uma “*coincidentia oppositorum* no sentido que a Unidade é Multiplicidade e a Multiplicidade é Unidade. Essa se baseia sob a visão da Unidade no seio da Multiplicidade e da Multiplicidade no seio da Unidade”. (IZUTSU, 1991, p. 17).

Além do mais, como criatura, o cosmo não

possui em si um núcleo ontológico real. [...] Neste sentido, o ponto de vista filosófico da escola da “Unicidade da existência” (*wahdat al-wujūd*) é claramente antiessencialista. [...] O sumo grau da existência que lhe vem reconhecido é aquele da “existência derivada”. Isto significa que as “quididades” existem enquanto correspondem às modificações intrínsecas e às determinações do Absoluto, único ser de quem se pode proclamar uma existência na plena acepção do termo. (IZUTSU, 1991, p. 26).

Nesta perspectiva, a afirmação de Ibn ‘Arabī: “As coisas não existentes se tornam manifestas na forma de coisa existente, mas esta é distinta em *wujūd* do verdadeiro *wujūd*” (IBN ‘ARABĪ, *apud* CHITTICK, 1998, p. 12), indica o fato de que em sua concepção não há continuidade substancial entre Deus e o cosmo. (SCHIMMEL, 1975, pp. 267-268). Mesmo porque, na concepção akbari, “o Real, em Sua Essência, está além da necessidade do Cosmo” (IBN ‘ARABĪ, 1989, p. 148) e, em sua dimensão de *tanẓīh*, ultrapassa qualquer nomeação e construção categorial, inclusive a categoria de substância é por Ele transcendida, pois “Deus está acima de todas as qualidades – elas não são Ele nem não Ele – e Ele manifesta a Si mesmo somente através de seus nomes, não através de Sua essência. No plano da essência, Ele é inconcebível (transcendendo conceitos) e não experiencial (transcendendo mesmo o conhecimento não racional). Isto significa que em sua real existência as criaturas são não idênticas a Deus, mas somente reflexos de Seus atributos”. (SCHIMMEL, 1975, pp. 267-268).

William Chittick faz uma leitura interessante desta metafísica akbari, a partir da distinção entre *tanzīh* e *tašbīh*. Segundo ele,

os críticos de Ibn ‘Arabī, notavelmente Ibn Taymiyya (m. 1328 / 728), afirmavam que ele não faz distinção entre o *wujūd* de Deus e o *wujūd* do cosmo. De fato, é fácil pinçar passagens do *Futūḥāt* que dão suporte a esta afirmação. Mas a partir do que já foi dito sobre a natureza central da dialética entre *tanzīh* e *tašbīh* nos escritos de Ibn ‘Arabī, deveria estar claro que passagens identificando o *wujūd* de Deus com o do cosmo representam a perspectiva de *tašbīh*. Elas sempre foram compensadas, nos próprios escritos de Ibn ‘Arabī, pela discussão do *tanzīh*, na qual a distinção entre Deus e o mundo é vigorosamente afirmada. Em muitas passagens Ibn ‘Arabī resume sua posição com a afirmação “Ele / não Ele” (*huwa lā huwa*). A natureza do mundo do *wujūd* só pode ser compreendida através da afirmação e negação de sua identidade com o *wujūd* de Deus. Precisa-se olhar sobre esta questão com dois olhos. Nem a razão, que afirma a alteridade de Deus, nem o desvelamento, que afirma a semelhança de Deus, permitem uma compreensão global da natureza das coisas. (CHITTICK, in NASR; LEAMAN, 2006, pp. 504-505).

Uma forma de abordar estas questões acerca da “Unidade da Existência” é a utilização de metáforas. Apesar de todo arcabouço teórico / filosófico / teológico para se falar do “*waḥdat al-wujūd*”, a linguagem metafórica permitiria o acesso a contornos da estrutura metafísica do Real, propiciando a compreensão da relação aparentemente contraditória entre Unidade / Multiplicidade, Real / Mundo fenomênico.

Annemarie Schimmel sintetiza bem uma destas metáforas ao afirmar que “Podem-se comparar essas existências a pedaços de vidro incolores que só se tornam visíveis quando a luz os atinge”. (SCHIMMEL, 2002, p. 28). Outra metáfora, comum à tradição Budista e Confucionista, afirma que a lua conserva sua unidade original, mesmo aparecendo como diversas luas, ao se refletir nos diversos lagos, rios e mares. Há ainda uma metáfora que ilustra de forma interessante esta relação entre a Unidade e a Multiplicidade: a da tinta de caneta e a letra escrita. As letras escritas com a tinta não existem realmente, pois o que existe é a tinta. As letras seriam, assim, formas variadas e convencionais de a tinta se delimitar e poder se manifestar. (IZUTSU, 1991, p. 18.27-30).

Entretanto, como se chegar à vivência desta unidade na pluralidade? Somente a partir de um olhar místico que permitiria o acesso ao “segredo íntimo do coração”, pois “sabe que pelo coração (*qalb*) do gnóstico decorrem cada dia setenta mil segredos de Minha majestade que nunca retornam a ele”. (IBN ‘ARABĪ, 1994, p. 63). Quem acessa esta dimensão cordial íntima e profunda não é capaz de ver tudo senão na pluralidade de expressões presentes na Unidade e, ao mesmo tempo, perceber a Unidade na pluralidade da realidade. A ignorância

é justamente focar-se ou pautar-se por apenas um dos aspectos da realidade, pois “Se você insiste em Sua transcendência, você O restringe, / E se você insiste somente em Sua imanência você O limita. / Se você mantém ambos aspectos está certo, / É um Imān e um mestre nas ciências espirituais”. (IBN ‘ARABĪ, 1980, p. 75).

Este será um dos temas fortes do capítulo 12 do *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “A sabedoria do coração na palavra de Šu‘ayb”, que se concentrará na diversidade de crenças. Uma vez que “o nome Šu‘ayb é derivado da raiz ša‘aba, que significa “divergir” (SOUZA, 2010, p. 260) e “é atribuído especialmente à Šu‘ayb o fato do ‘movimento em todas as direções’ cujas ramificações são inumeráveis”. (GILIS, s/d, p. 321).

Para captar estas “inumeráveis ramificações” do Real e suas duas facetas, de *tanzīh* e *tašbīh*, exige-se, no entanto, um coração purificado. Isto porque o Real se manifesta por meio de suas projeções, dos reflexos (*tajalliyāt*) de seus Nomes no cosmo, ou seja, suas teofanias. Estas, no entanto, parecem, muitas vezes, “caminhar em direções opostas” ou apresentam-se de formas diferenciadas, como opostas, excludentes e inversas: *coincidentia oppositorum*. Com isto, se está sujeito à experiência da perplexidade, como Ibn ‘Arabī afirma: “Deus me fez contemplar a perplexidade (*ḥayra*) e me disse: ‘Volte’. Mas eu não pude encontrar para onde. Ele me disse: ‘Aproxime-se’. Mas eu não pude encontrar onde. Ele me disse: ‘Fique’. Mas eu não pude encontrar onde. Ele me disse: ‘Não te retires’. E me deixou perplexo”. (IBN ARABI, 1994, pp. 97-98). E é justamente no seio da perplexidade que o gnóstico experimenta as diversas facetas divinas que apontam para uma Unidade e para uma Multiplicidade. Neste experimentar intenso, o coração será o órgão que articulará a unidade na pluralidade e a pluralidade na unidade. Como afirma Charles-André Gilis: “o coração não é somente o centro escondido do ser humano, intermediário entre o espírito e a alma; ele aparece aqui sobretudo como o órgão possuidor da capacidade de perceber a unidade sintética das determinações principais e das epifanias, porque ele contém o segredo divino expresso no *ḥadīth qudsī*: ‘Meu Céu e Minha Terra não podem Me conter, mas o coração de Meu servidor crente Me contém”. (GILIS, s/d, p. 31).

Portanto, a experiência do *wahdat al-wujūd* supõe uma mística e não apenas uma concepção filosófica sobre o cosmo. Isto porque, trata-se, sobretudo, de uma experiência somente possível nas condições de abertura do coração compreendido como evento capaz de perceber e experimentar a Unidade na pluralidade de manifestações do Real. Porém, esta experiência vai além: também compreende a pluralidade presente na Unidade, sendo capaz de um olhar integrador do Uno e dos Muitos.

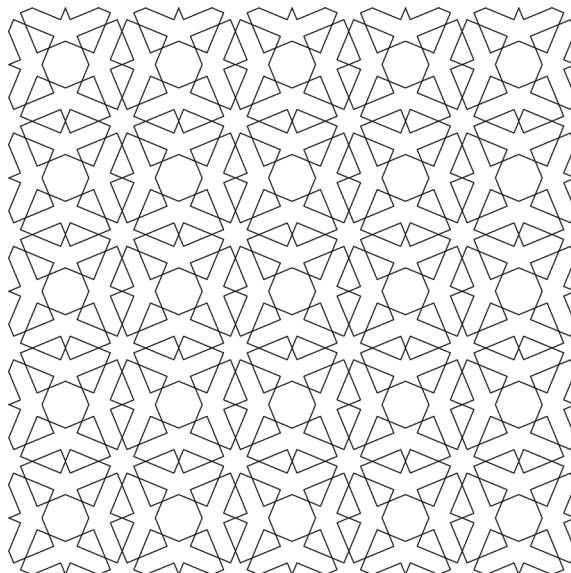
CONCLUSÃO

Como diz Ibn ‘Arabī, “Não misture as coisas. Coloque cada coisa onde a realidade a pôs. Não diga ‘não existe nada além de Deus’, mesmo que seja o caso – e é o caso. Os níveis inteligíveis não distinguiram entre ‘Ele é como isto’ e ‘Ele é como aquilo’? A entidade é uma, como se diz, mas, em respeito a uma coisa, Ele é isto, e, em respeito a outra coisa, Ele é algo diferente”. (IBN ‘ARABĪ *apud* CHITTICK, 1998, p. 195).

Com isto, se conclui que a concepção do *waḥdat al-wujūd* possui certa perspectiva no pensamento akbari e nos permite compreender parte de suas concepções. Porém, não as traduz totalmente, sendo necessário, para lhe ser fiel, de acrescentar que ele não desmerece ou desconhece a pluralidade e esta faz parte das experiências de *al-Ḥaqq* em suas multiformes manifestações.

Por outro lado, sua perspectiva não pode ser associada a uma visão panteísta, pois, se por um lado ele afirma que tudo é o Real, por outro lado nega esta afirmação, marcando a existência de forte distinção entre o Real e o cosmo. Ambos são *wujūd*, mas o são de maneiras distintas, embora comunicantes.

Por último, e não menos importante, há que se salientar que não se trata de uma concepção teórica, mas, antes, de uma experiência. Fundamentada em concepções teóricas sim, fruto de um processo rico nas perspectivas filosóficas islâmicas, porém, que apontam para algo além das concepções teóricas em si. Indicam uma experiência que articula o intelecto e o coração e que se abre para vivenciar as manifestações divinas em si e na realidade.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- ADDAS, Claude. *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.
- AFFIFI (Abū l-‘Alā’ ‘Afifi). *The Mystical Philosophy of Muḥid Dīn-Ibnul ‘Arabi*. Lahore (Paquistão): Kashmiri Bazar, 1964.
- ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa. A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Atenas, 2002.
- CHITTICK, Willian. *The Sufi Path of Knowledge. Ibn Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- CHITTICK, Willian. *Imaginal Worlds. Ibn Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994a.
- CHITTICK, Willian. “Rūmī and *waḥdat al-wujūd*”. In: BANANI, Amin; HOVANNISIAN, Richard; SABAGH, Georges. *Poetry and mysticism in Islam. The Heritage of Rumi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994b, pp. 70-111.
- CHITTICK, Willian. Verbete *Waḥdat al-Shuhūd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997c, v. XI, p. 37b.
- CHITTKCK, Willian. *The Self-Disclosure of God – Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. New York: State University of New York Press, 1998.
- CHITTICK, Willian. Ibn ‘Arabī. In: NASR, N. S. & LEAMAN, O. *History of Islamic Philosophy*. London / New York: Routledge, 2003a, pp. 497-509.
- CHITTICK, Willian. “The School of Ibn ‘Arabī”. In: NASR, N. S. & LEAMAN, O. *History of Islamic Philosophy*. London / New York: Routledge, 2003b, pp. 510-523.
- CHODKIEWICZ, Michel. *Un océan sans rivage – Ibn Arabī, le livre et la loi*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CORBIN, Henry. *Alone with the Alone – Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*. Chichester, West Sussex: Princeton University Press, 1997.
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario Árabe-Español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.
- GIMARET, Daniel. Verbete Šahāda. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997a,v. IX, pp. 201a-b.

⋮

GIMARET, Daniel. Verbete *Tawḥīd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997b, v. X, pp. 389a-b.

IBN ‘ARABĪ. *The Bezels of Wisdom*. Translation and introduction by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.

IBN ‘ARABĪ. “On Majesty and Beauty”. Tradução de Rabia Terri Harris. *JMIAS*. Oxford, 8, 1989, pp. 5-32.

IBN ‘ARABĪ. *Las contemplaciones de los misterios de Ibn Arabi*. Tradução e edição de S. Hakim e P. Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994.

IBN ‘ARABĪ. *Le livre des chatons des sagesse*. Traduction, notes et commentaires de Charles André Gilis. Beyrouth: Les Éditions Al-Bouraq, s/d.

IZUTSU, Toshihiko. *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

IZUTSU, Toshihiko. *L’unicità dell’esistenza*. Roma: Marietti, 1991.

LEARNAN, O. N. H.; LANDOLT, H. Verbete *Wujūd*. In: V.V.A.A. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997c, v. XI, p. 216a.

LEVINE, Michael P. *Pantheism. A non-theistic concept of deity*. Londres / Nova York: Routledge, 1994.

MORRIS, James Winston. “Ibn ‘Arabi and his interpreters”. Part II-A: influences and interpretations. *Journal of American Oriental Society*, v. 107 (1986). Disponível em: https://ibnara-bisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Morris_Ibn-Arabi-and-his-interpreters-I-3.pdf. Acesso em 11/09/2020.

NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver. *Islamic philosophy from its origin to the present*. Philosophy in the land of prophecy. New York: State University of New York Press, 2006.

ROSENTHAL, Franz. “Ibn ‘Arabi between ‘philosophy’ and ‘mysticism’”. *Oriens*. 31, 1988, pp. 1-35.

RUSPOLI, Stéphane. *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*. Introduction philosophique, commentaire et traduction annotée du *Kitāb al-tajalliyāt*. Paris: Éditions du Cerf, 2000.

SCHWARTZ, Sílvia. *O suspiro do compassivo. A imaginação criativa de Ibn Arabi e o Diálogo Inter-Religioso*. Dissertação de mestrado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Faustino Teixeira, 2001.

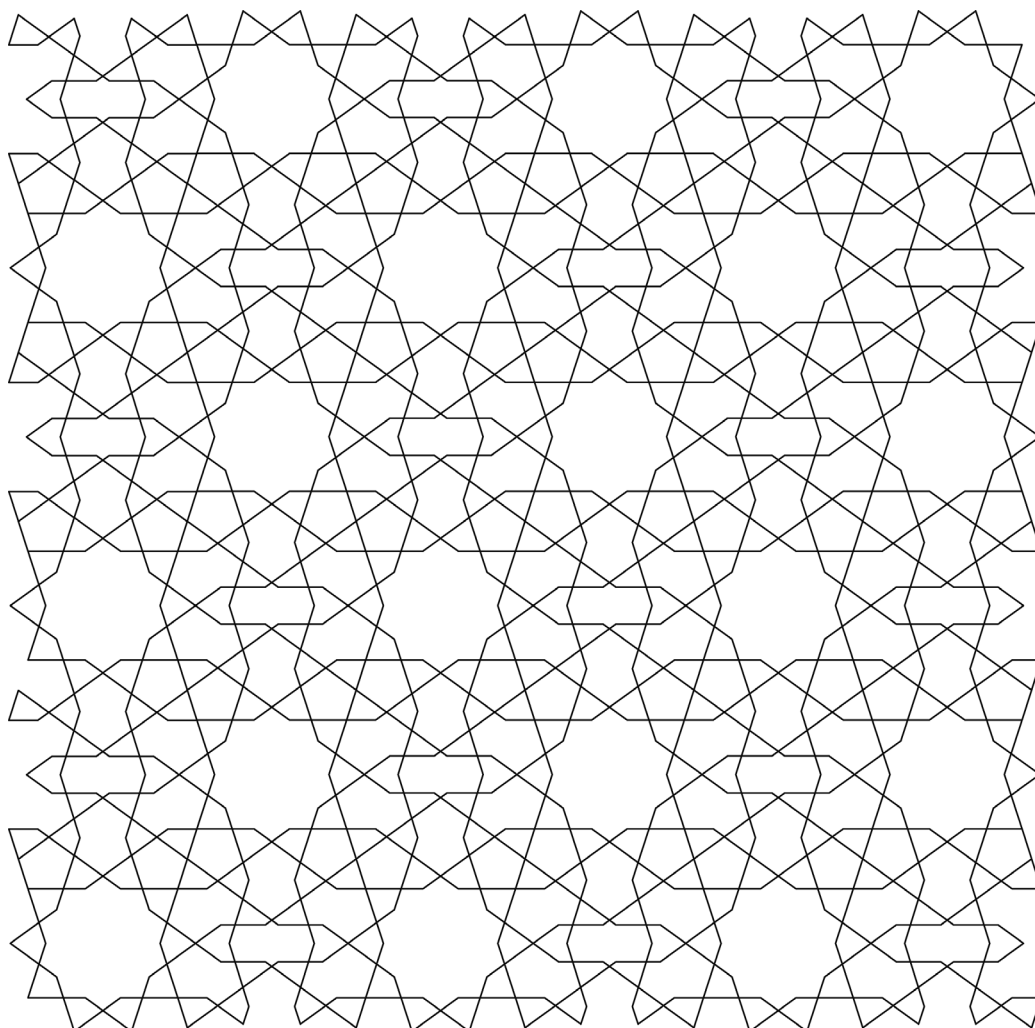
SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.



SCHIMMEL, Annemarie. “O Islã e sua unidade”. In: LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SHARIFY-FUNK, Menna & DICKSON, Willian Rory. “Traces of panentheism in Islam: Ibn al-‘Arabi and the kaleidoscope of being”. In: BIERNACKI, Loriliai & CLAYTON, Philip., *Panentheism accross the World’s Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

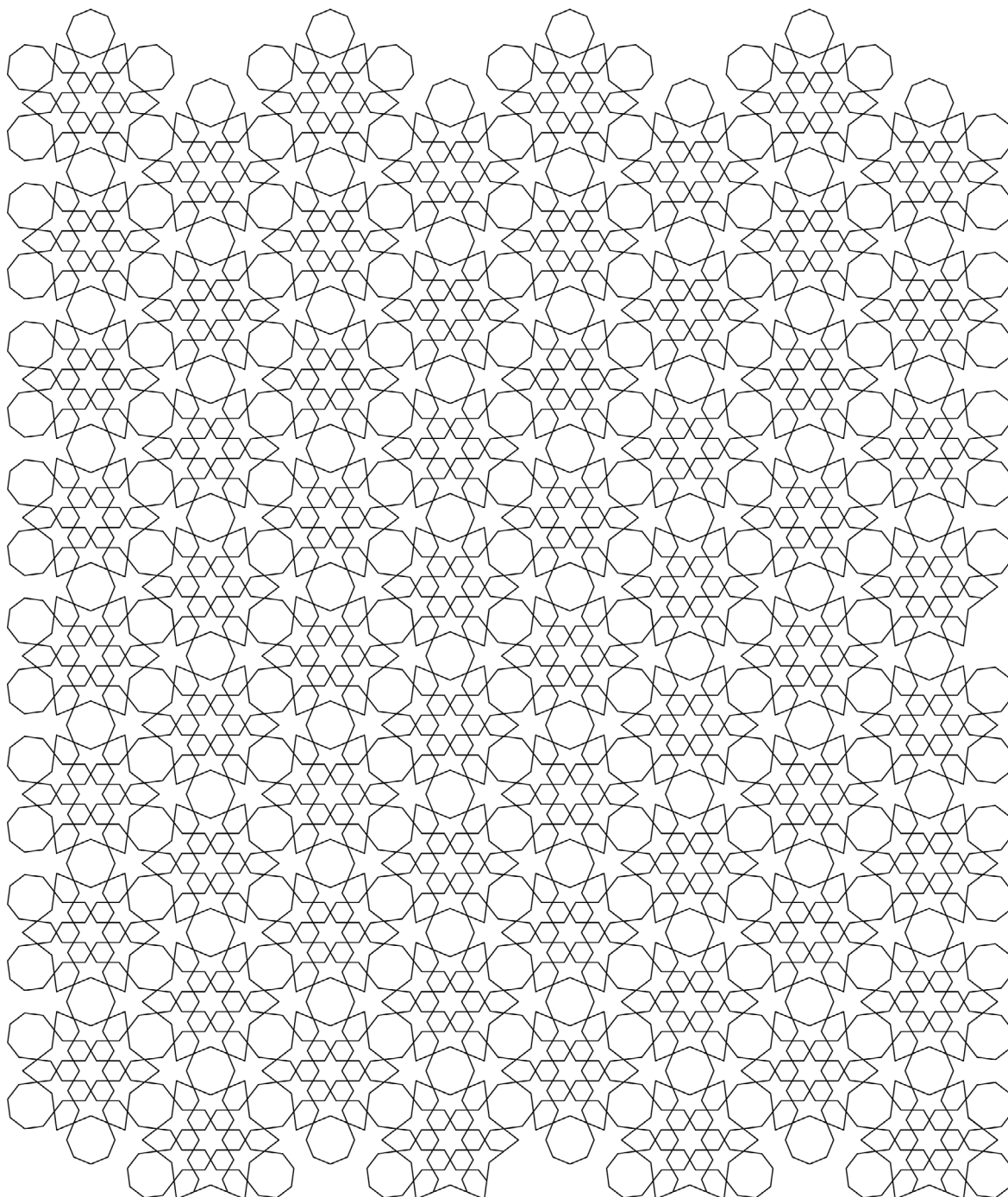
SOUZA, Carlos Frederico Barboza. *A mística do coração. A senda cordial de Ibn ‘Arabi e João da Cruz*. São Paulo: Paulinas, 2010.



⋮

LA CUALIDAD DEVELADORA DE LA IMAGINACIÓN: EN BUSCA DE LOS TESOROS DE LOS COLORES

Ana Crespo



Resumen: Abordamos el significado simbólico del color en Ibn ‘Arabī, planteando la relación entre color, imaginación y *Luz Muhammadí*, y la importancia de los diseños cromáticos, forma, ritmo y armonía, en la recomposición de la *Luz Muhammadí* y en la culminación del viaje interior.

Se revisan conceptos akbaríes desde la óptica de las artes plásticas y del creador actual. Metodología creadora, percepción o intención creadora están en la base de la sutil cosmología del maestro.

Junto a una presentación general de la casuística del color, ahondamos en un recorrido en diferentes niveles simbólicos de ciertos colores en un viaje imaginal de develamiento a través de diferentes esferas cromáticas y universos simbólicos de estos colores, cuyas variadas cualidades se activan en contacto armónico con otros colores.

Profundizamos en la cualidad simbólica del color rojo y en la función esencial de la *himma*, voluntad espiritual creadora, en este viaje interior de develamiento, en el que Ibn ‘Arabī alienta a avanzar sin detenerse en el embeleso de los estados, hacia la estación radiante del Azufre Rojo, el ser convertido en pura creatividad transformadora.

Palabras clave: color, Ibn ‘Arabī, Imaginación, *Himma*, Azufre Rojo, *Luz Muhammadí*.

* * * *

“Creó el Agua – ¡exaltado sea! – en estado de escarcha congelada como una perla, por su redondez y blancura. Puso en potencia las esencias de los cuerpos y de los accidentes. Luego creo el Trono e instaló el Nombre “el Misericordioso” en él (C 20,5). Colocó el Escabel y apoyó los dos pies en él. Entonces miró con el ojo de la Majestad aquella Perla, que se fundió de pudor. Se disgregaron sus partes y se resolvió en agua. (...) La densidad de esta Agua contiene la mayoría de las cosas¹.”

Con este bello fragmento del prefacio de *Las iluminaciones de La Meca* de Ibn ‘Arabī aludimos a la relación esencial entre amor, visión e Imaginación. El artículo recoge una parte de nuestra conferencia impartida en el segundo simposio internacional de MIAS-Latina “Símbolo e imaginación creadora”, cuyo tema abordamos desde la analogía con las artes plásticas. La voluntad creadora, *himma*, guía la imaginación que es la facultad capaz de dar forma a las esencias para desvelar sus múltiples contenidos simbólicos. A través de la imaginación creadora, el ser devela los diferentes velos y coberturas del corazón, en un viaje en busca de la Fuente radiante de los colores. En este fragmento de *Las iluminaciones de La Meca* encontramos también una alusión a esta intensidad ardiente y creadora del rojo, capaz de derretir los diferentes velos que dan a conocer la belleza múltiple, cambiante y recurrente de la creación.

¹ Ibn ‘Arabī, *Las iluminaciones de La Meca*, trad. V. Palleja, Siruela, Madrid, 1996, p. 44.

Por un lado, nuestro artículo se centra en la cualidad ardiente y creadora del color rojo y su relación con la imaginación y, por otro, en ese viaje develador de la Imaginación y la importancia de los diferentes centros y órganos sutiles de conocimiento. Cada uno de estos centros hace referencia a una cualificación o finura de percepción y cada uno de ellos viene anunciado por luces de colores, cuyo rango de matices puede variar de un maestro a otro.

Cuando nos asomamos al legado akbarí desde la óptica de la creación en las artes plásticas, es sorprendente la magnitud de las posibilidades que se abren ante nosotros, incluso referidas a metodología e intención creativa.

En Ibn ‘Arabī, símbolo e imaginación creadora son cuestiones importantes que están en la raíz y en la base de su sutil cosmología. A través de la Imaginación creadora el iniciado retorna a su Origen y lo hace imaginando cada vez formas más luminosas, más radiantes. Conoce a Dios en su visión de Él. Esta visión contemplativa es el regalo que recibe el amante por su atenta y constante vigilancia amorosa.

Los mismos principios que sustentan la explicación del proceso de cosmogénesis, así como los métodos de retorno al centro divino, guardan una relación analógica con el proceso de creación artística, desde el primer movimiento que se inicia en el anhelo divino de ser conocido y que se prolonga en el acto contemplativo.

A partir de este anhelo creador se desencadena todo un campo de acción en el que intervienen diversos sistemas también analógicos con el arte, ya sean duales (como la inspiración-creación, receptividad-actividad, luz-oscuridad, fluido-denso), ternarios, o cuaternarios que se articulan con los cuatro elementos y procesos de la naturaleza.

El porqué de la creación en el sufismo se sitúa en el anhelo de Dios de ser revelado. Este anhelo contiene el principio del paso de la oscuridad primordial a la luz. Los Atributos son desplegados, el Tesoro es revelado para satisfacer el anhelo de contemplación.

En el corazón humano están contenidas las infinitas potencialidades de revelación, “ni los cielos ni la tierra Me contienen, pero Me contiene el corazón del creyente”, reza el célebre hadiz divino. Tal como la semilla, en su estado de dureza, contiene el germen de los deliciosos frutos, el ser humano reúne las infinitas y bellas potencialidades de los Nombres divinos. Éstas son desplegadas a través del Sople del Compasivo, *al-Rahmān*. La relación entre Unidad y multiplicidad se resume en la relación entre el Uno y Su Nombre, El Compasivo....²

2 “Por eso se les ha dicho [a los siervos]: «Di: ¡Invocad a “Dios” o invocad al Compasivo!». La invocación significa la relación [de los siervos] con Él para que se beneficien según el nivel de sus conocimientos, los cuales se encuentran englobados en Su Nombre el Compasivo. El Nombre el Compasivo incluye todos los Nombres Bellos, excepto «Allāh», que es el Nombre que posee todos los Nombres

El ser humano fue creado como un espejo en el que Dios pudiera contemplarse a sí mismo y admirar la belleza de Su creación: “La instalación de Dios sobre el Trono es equivalente a la instalación de Dios en el corazón, salvo que Su instalación sobre el Trono es en Majestad, mientras que Su instalación sobre los corazones es en Belleza”³.

El ser humano tiene la potencialidad de reflejar la Belleza divina mediante el testimonio, la servidumbre o la develación de Sus Bellos Nombres. En el opúsculo *Epístola sobre la unificación cósmica*⁴, Ibn ‘Arabī simbolizó el ser humano bajo la forma de un árbol con unas profundas raíces que se hunden en la tierra y con un tronco recto y firme cuyas ramas se despliegan elevándose hacia el cielo. En el texto, el árbol prosigue presentándose a sí mismo y enumerando sus características, entre ellas dice: “Yo soy el frescor del ojo de Moisés”. En el texto, al que nos referiremos más adelante, en relación al color, encontramos alusiones a esa cualidad develadora de la Imaginación.

Podríamos decir que el árbol humano es un árbol de sabiduría y conocimiento, desde cuyo centro la Imaginación “despliega” el saber, ramificaciones que son conexiones creadoras. No se trata de alcanzar un saber externo y desconocido, sino de “desplegar” el germen que lo contiene. La extensión del árbol que crece fuerte y vigoroso es símbolo de la fertilidad creadora. Creándose se recuerda, recuerda todo el saber contenido en sus semillas, y que la cualidad de la Imaginación devela. El frescor del ojo de Moisés es el ojo de la Imaginación divina viéndose a sí misma, en un brotar continuo:

“Cuando aparece mi Amado
¿Con qué ojo yo Lo veo.
Con Su ojo, que no el mío,
¡pues no Lo ve sino Él!” (Ibn ‘Arabī)⁵

El pensamiento, la Imaginación, es una acción a través de la cual se da existencia a las realidades. El que imagina lo inexistente abre una vía, abre un nuevo camino por el que otros

Bellos, incluido el Compasivo”. Ibn ‘Arabī, *Kitāb al-Ġalāl wa-l-ġamāl* (El libro de la Majestad y la Belleza), trad. por J. M. Puerta, *Historia del pensamiento estético árabe*, Akal, Madrid, 1997, p. 790.

3 Kubrā, *Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté (Fawā’ih al-jamāl wa-fawātih al-jalāl)*, trad. P. Ballanfat, Éditions de l’Éclat, Nîmes, 2001, p. 181.

4 Ibn ‘Arabī, “Epístola sobre la unificación cósmica”, en *Le livre de l’Arbre et des quatre Oiseaux*, trad. D. Gril, en *Annales Islamologiques*, 17, 1981, pp. 53-111. En la traducción, D. Gril lo titula *Epístola donde se enseña cómo la criatura reencuentra su unidad*. Existe otra traducción: A. Jaffray, *The Universal Tree and the Four Birds*, Anqa Publishing, 2006. Nos hemos basado en la traducción de D. Gril aunque hemos tenido a la vista la traducción inglesa.

5 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt* I, trad. en J. Morris, “La Imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn ‘Arabī y el *Barzaj*”, *Postdata*, n.º.15, p. 46.

podrán transitar, despliega las formas que están en potencia en el Universo. Quien imagina, transforma el universo, lo imaginado se vuelve existente y facilita que, en cualquier lugar del mundo, otros hombres o mujeres visualicen esa imagen.

El universo está contenido en el corazón del ser humano y sus posibilidades son tantas como imagina. Imaginar es desplegar el conocimiento ya contenido en la semilla del corazón. El ser humano al caminar devela, se devela a sí mismo y da existencia a sus potencialidades del cual él es un recipiente único. Al recorrer la Tierra interior realiza su destino, produce formas en las que la divinidad se despliega. Cuando el árbol extiende sus ramas hacia el infinito y reverdece, nace entonces el fruto nutritivo de la contemplación.

La Esencia se revela en el corazón humano desbordándose en una continua autorrevelación. Esta efusión creadora es una Luz que se derrama incesantemente pero, dependiendo de la atención, la vigilancia del ser (receptividad) y la cualidad de pulimento de la superficie de su corazón, tendrá un “modo” particular de percibir dicha emanación. Estos modos de percepción hacen referencia a lo que ha venido a llamarse, la teoría de los centros sutiles o *latīfa-s*. Escribe Ibn ‘Arabī en *Futūḥāt*: “La señal del amor divino es el amor a todos los seres en cada dominio espiritual, sensorial, Imaginal e imaginario. Cada dominio tiene un ojo que recibe de Su Nombre Luz, un ojo en el cual mira a su nombre Belleza”.⁶

Si la receptividad no es plena, esa efusión, en vez de percibirse como un flujo, se percibe como pequeños destellos. Algo así como las hojas de un árbol que, poco a poco, van cayendo sobre una superficie o como gotas de rocío que se depositan en el corazón. Las características de la condición creatural, es decir, de las cualidades menos sutiles del ser humano y que corresponden a la dimensión constitutiva de la existencia, actúan como un velo que vela lo que el corazón contiene. El ser humano en determinados instantes de lucidez percibe destellos, reflejos de esa Luz emanada. La cualidad divina de la Imaginación toma estos contenidos y los inviste de forma, dándoles existencia y tornándolos explícitos. Al velarlos bajo una nueva forma, devela los velos que ocultan esa divina belleza alojada en el núcleo del corazón.

“La dádiva divina
consiste en descubrir el mismo velo
con cuyo encubrimiento
la esencia de los dones ha cifrado” (Ibn ‘Arabī)⁷

6 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt II*, 113. 6.

7 Ibn ‘Arabī, poema procedente de las *Futūḥāt*, trad. Pablo Beneito en *La taberna de las luces*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 2004, p. 17.

Para encontrar esta Joya de Luz, el ser humano cuenta con una herramienta de precisión, la *himma*, que para Ibn ‘Arabī significa la voluntad espiritual, la fuerza concentrada de la Intención.⁸ La intención, la intención creadora, es como un cuchillo afilado y preciso que va trillando un camino, abriéndose paso entre los velos de las diferentes capas. Éstas se vuelven cada vez más sutiles a medida que se avanza hacia el centro del corazón. La intención (*himma*) es como la mirada certera que guía la flecha del arquero para alcanzar el centro de la diana, guiando en dirección al núcleo. La intención es como un fino bisturí, penetrante y preciso. La Inteligencia atrapa los contenidos, como hacen las redes de un pescador⁹, y la Imaginación les da forma. La Imaginación también es penetrante, intensa y a la vez sutil, flexible y veloz; encuentra las Esencias (los Tesoros) que la Inteligencia “atrapa”, las multiplica y les da existencia bajo infinitas formas. La Imaginación hace aflorar al exterior o hace descender las Esencias, las recoge y las vierte sobre el plano de tierra, transformando el plano terrestre en divino: “los ojos del hombre corriente se detienen en el estatuto de las cosas, mientras que quienes tienen la iluminación del develamiento no ven en las cosas más que a Dios (...), la mayor iluminación en este campo es que la visión de Dios sea la visión misma del mundo”.¹⁰

La Imaginación es una luz que ve e inviste de forma a los Tesoros, que de esta manera son velados a la par que develados, y con esa cualidad extrae la joya luminosa entre montones de capas (las modalidades constitutivas de la existencia) entre las que yace escondida. Escribe Ibn ‘Arabī¹¹: “De modo que la Imaginación ha dado forma a Aquél que de acuerdo con los argumentos del intelecto no puede de ninguna forma ser concebido ni recibir forma alguna”.

Al mirar las formas con el ojo divino de la Imaginación, las esencias o los Tesoros son traídos a la existencia. Y tal como la Perla se funde de pudor bajo la mirada del ojo de la Majestad, cuando la cosa es mirada, con una mirada de Luz se derriten los velos que la ocultan. Cuando la cosa es mirada a través del ojo de la Imaginación divina, se funden sus capas terreas y se muestran los Tesoros. Y luego los contenidos al ser develados son velados bajo una nueva forma. “De modo que tú solo te desprendes de las formas al atraer otras nuevas” escribe Ibn ‘Arabī¹². La Imaginación es como un imán que extrae la dimensión interna y la derrama sobre la tierra haciendo descender los Tesoros, “debéis esforzaros para que

8 V. Ibn ‘Arabī, *Guía Espiritual*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1990, p. 102. V. Ibn ‘Arabī, *Epístola de las luces (Risālat al-anwār)*, trad. por R.T. Harris, *Viaje al Señor del Poder*, Sirio, Málaga, 1986. El término *himma* Chittick (1998) lo define en *The Self-Disclosure of God* (p. 317) como “el poder de la concentración a través de la cual el buscador se centra en lo Real”.

9 Véase Kubrā, *Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté*, *op. cit.*

10 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, II, pp. 507-508, trad. por C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 144.

11 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt I*, trad. en J. Morris, “La Imaginación Divina...”, *op. cit.*, p. 47.

12 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, 63, en J. Morris, *op.cit.*, p. 44.

vuestros pensamientos sean dignos de alabanza (...), y entonces vuestra forma en el mundo será hermosa”, escribe Ibn ‘Arabī¹³.

La Imaginación es la cualidad penetrante del fuego de la llama, la “Zarza Ardiente” como en la visión de Moisés, que ve la realidad de las cosas y permite florecer los Tesoros. Es el “rojo” que ve el “verde”, es decir la llama de la visión divina que produce la “visión esmeralda”. José es descrito por Ibn ‘Arabī como un Jacinto rojo. José es el intérprete de los sueños y de los signos diacríticos y mora en la esfera de Venus, y es allí donde viajan los poetas y artistas para descifrar, develar y recoger los tesoros guardados en las formas.

En la Epístola de las luces escribe Ibn ‘Arabī: “Si tampoco aquí te detienes, se te revelará el Mundo de la formación (*taṣwīr*), de la ornamentación y de la belleza. Conocerás las formas puras y los alientos vitales (...), lo que concierne a las formas bellas, la armonía y la propagación de la luz, la dulzura y la gracia que hay en todo o que les relaciona. De esta presencia (*ḥadra*) procede la inspiración de los poetas, en cuanto a la inspiración de los oradores proviene del Cielo anterior”¹⁴.

Allí, en la esfera de Venus, cuenta Ibn ‘Arabī en las *Futūḥāt*¹⁵, el viajero recibe de José las ciencias de la Imaginación activa, aquellas que permiten tanto descifrar los secretos contenidos en las formas, como corporeizar los significados en formas hermosas.

La Imaginación es el calor del fuego que hace brotar el verde sanador. Un jardín en medio de tantos fuegos. El rojo que recibe el blanco y hace germinar el verde.

Las ciencias de la Imaginación creadora se reciben en la esfera del bello José, cuya radiante belleza se manifestó en el rojo: “Al aparecer por su puerta José, más hermoso que la luna llena las damas quedaron tan sorprendidas de su perfección que ya no pudieron distinguir la fruta de sus dedos y el mantel quedó teñido de sangre”, escribe Jami¹⁶.

Esa sangre roja en el mantel es el testimonio del blanco sobre el plano de tierra, es la cualidad develadora de la Imaginación que permite germinar el verde de la Tierra Maravillosa. Y esa es justamente la función del artista, teñir lo invisible para ser percibido sobre el plano del cuadro. Las mujeres no reconocían la belleza de José, pero el mantel teñido de rojo es testigo

13 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt* IV, 420. 1, citado por W. Chittick, *Mundos Imaginales*, Alquitara, Madrid, 2003, p. 203.

14 Ibn ‘Arabī, *La Epístola de las luces*. Hemos tenido en cuenta la bella traducción de Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, op. cit., p. 442, y la traducción de M. Vieira, *Epístola das luzes*, Al Barzakh, 2009.

15 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, III. 275, trad. G. G. Anawati, « L’alchimie du bonheur de Ibn ‘Arabī », *Revue de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire : Mélanges* 6, 1945-61, p. 362.

16 Jami, *Yūsuf y Zūlaykha*, trad. M. Bayat y M. A. Jammia, *Historias de la tierra de los sufíes*, Sufi, Madrid, 1995, p. 194.

de ella. El blanco por su extrema pureza no puede ser contemplado y solo puede ser percibido a través del rojo. El rojo es una mezcla entre el blanco del *Ġabarūt* y el negro de la materia. El rojo es la capacidad transformadora del corazón, corazón encendido e incendiado cuya llama permite la visión interior. El rojo es el ala del ángel Gabriel,¹⁷ enlace entre lo espiritual y lo sensible, la mejilla sonrojada de la enamorada. El rojo, es el color del dátil maduro del que se alimenta Maryam cuando le llegan los dolores del parto. Rojo es el fruto de la contemplación, que recibe el corazón embriagado de la Amada. Es el rojo ardiente de la visión de la *Žarza en llamas* en el milagro de Moisés, rojo de la visión divina. El rojo es la energía transfiguradora de la Imaginación que devuelve a las formas su dimensión verdadera, el intenso perfume de la rosa alquímica, el corazón de la Piedra Roja. Es el Elixir Bendito, Azufre Rojo, capaz de sanar y transformar los corazones. El enrojecimiento del corazón es el estado contemplativo que le capacita para recibir las Imágenes: *Qālab* (enrojecer) hace referencia a esa cualidad transmutadora del corazón¹⁸. Enrojecer es la alegoría de un proceso sufi asociado también más tarde con la idea alquímica del Elixir Rojo (*al-Kibrūt al-Aḥmar*). El propio Ibn ‘Arabī es calificado muchas veces de *al-Kibrūt al-Aḥmar* (Azufre Rojo) por sus discípulos y seguidores.¹⁹ “El amor es una llama que quema todo salvo el Amado”, escribe Jami, y este quemar hace referencia a la cualidad develadora de la Imaginación que derrite los velos para mostrar cada vez una belleza más radiante. Es la cualidad del Rubí Rojo, del Elixir bendito. El rojo es la fuerza concentrada de la intención creadora que permite realizar el viaje a través de los colores, arco iris interior que surge del negro y al Negro retorna. El rojo Rubí tiene la cualidad de transmutar la sustancia en Oro. Ibn ‘Arabī, llamado en ocasiones Azufre Rojo, entre todos los colores eligió el blanco. Ibn ‘Arabī, corazón enrojecido, amante del blanco, viajero de la Tierra verde, con el rostro ennegrecido, corazón fluctuante en la coloración de los estados, por la blanca pureza de la causa se invistió de rojo. Tener la cualidad del Azufre Rojo es tener el poder de iluminar y sanar los corazones ensombrecidos, transformar las imágenes enturbiadas en Imágenes divinas. Escribe Ibn ‘Arabī:

“Pero los corazones están, eterna e intensamente, por su naturaleza primordial, brillantes, puros y resplandecientes (espejos de Dios). De esta manera, cada corazón en donde la presencia de Dios se manifiesta como la Teofanía de la Esencia divina (*al-tağallī l-dātī*) o (como los místicos lo denominan) “el Rubí Rojo”, esto es el corazón del ser humano perfecto, el (verdadero) conocedor (de Dios) él (puro) contemplador (de Dios) y no hay ninguna teofanía más alta que ella”²⁰.

17 Suhrawardī, *El arcángel teñido de púrpura*, trad. por H. Corbin en *El encuentro con el Ángel*, Trotta, Madrid, 1976.

18 Numerosos esoteristas musulmanes han subrayado la homonimia en el léxico entre “corazón” y transmutación. P. Lory, “Hacia el corazón de piedra: La búsqueda en la Alquimia islámica”, *Axis Mundi*, 2, 1997, p. 45.

19 C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 5.

20 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt II*, 84.

El viaje develador del ser por la propia tierra, es un recorrido en busca del Azufre Rojo. El ser humano viaja a través de la tierra, y cuando sus pasos son guiados por una intención lúcida, permite florecer su propio paisaje interior, tal como un campo es arado para que nazcan los frutos. En este trayecto, viaje de develamiento, no debe detenerse ante nada hasta que es finalmente aniquilado.

En la *Epístola de las luces* Ibn ‘Arabī describe las diferentes etapas del recorrido, alentando en cada una de ellas con estas palabras: y “si no te detienes” “alcanzarás...” y “si no te detienes...” y una a una, va mostrando las maravillas que aguardan al viajero y que debe abandonar hasta que es extinguido: “Y si no te detienes con eso Él te revelará al que mueve la Pluma, la mano derecha de la Verdad. Y si no te detienes con eso, serás erradicado, retirado, destruido, aplastado, extinguido”²¹.

El místico ha de caminar sin detenerse en el embeleso de los estados. Para alcanzar la Fuente de la Vida se requiere un estado de fluidez y blandura y si por el contrario el viajero cree que ha llegado al final, esta cualidad fluida se cristaliza y endurece, y entonces, tal como le ocurre al aventajado jugador que cae en la trampa en el Juego de la Oca, el peregrino debe retroceder hasta el inicio o sea al principio del viaje interior y recobrar el estado de ductilidad y predisposición.

En *El adorno de los Sustitutos (Abdāl)*, Ibn ‘Arabī cita la existencia de un tipo de místicos a los que denomina “Gentes de la estupidez iniciática”, que son aquellos que incapaces de la discriminación intuitiva, confunden su yo individual con su Yo trascendente, con lo cual suponen que han alcanzado el final de la vía. La estupidez iniciática consiste en detenerse en el viaje, esto contrasta con lo que les sucede a “las Gentes del *anniyya*” que se expresan afirmando el *ittiḥād*, la unión entre el yo y el Yo²². La *Huwiyya* (la identidad suprema) es la condición trascendente del Supremo Ser y la *anniyya* la afirmación inmediata en el Yo autónomo.

Para Ibn ‘Arabī el más perfecto de los estados es la permanente fluctuación de un estado a otro, *talwīn*, una receptividad plena, y apertura a las diferentes manifestaciones y que se expresan en un vibrante fluir cromático: “*Talwīn* [significa] «Coloración; cambio de aspecto, es el desplazamiento del siervo de un estado a otro. Para la mayoría [de los que utilizan el término] representa una etapa incompleta. Para nosotros, es el más perfecto de los estados. En él, el estado del siervo es el estado que dice el Más Alto. “cada día está ocupado en una nueva empresa” (C. 55:29)”²³.

21 Ibn ‘Arabī, *Epístola de las luces (Risālat al-amwār)*, trad. por R.T. Harris, *Viaje al Señor del Poder*, op. cit., p. 44.

22 Cf. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, cap. 73, citado por Vâlsan en las notas aclaratorias sobre el texto: Ibn ‘Arabī, *La parure des Abdāl*, op. cit., p. 22.

23 Ibn ‘Arabī, *Terminología sufi (Al-Isṭilāḥāt al-ṣūfiyya)* trad. con el mismo título en *Guía Espiritual*, Editora

Justamente la función del artista está vinculada con la fluidez receptiva de un lado y la voluntad creadora del otro. Su función se vincula con el movimiento, con el caminar y el recorrer la tierra, sin detenerse ante nada. Cuando el ser humano, dentro de una cultura concreta (que son las formas o expresiones culturales con los que los ancestros han teñido sus inspiraciones o revelaciones) asume el papel de artista, adquiere una responsabilidad frente a sí mismo y frente al universo. La función del artista es caminar, caminar hacia la búsqueda del Tesoro, guiado por la intuición, con la intención clara y sin desaliento. Y a través del acto de caminar, el artista devela y revela. Levanta velos que muestran, en cada develamiento, un Tesoro más luminoso, más radiante. Dice Ibn ‘Arabī:

“Dios me hizo contemplar la luz de la intuición y la aparición de la estrella de la trascendencia y me dijo: En el interior de la Evidencia y de la intuición me escondo de quien se contente con los velos”.²⁴

La forma artística es un contenedor del “Tesoro” y el artista un escanciador del vino, que exhala los aromas y ofrece el licor embriagador. El artista, creador en cualquiera de sus particularidades, asume una función de escanciador de Tesoros almacenados en las formas, en los olores, sabores, colores., colores que también son cofres de tesoros²⁵.

A través de la cualidad develadora de la Imaginación el ser humano contempla los “Tesoros” en su manifestación Imaginal. En primer lugar se producen las contemplaciones de las formas y las imágenes, y después aparecen los colores²⁶. La develación de los colores interiores testifica el proceso de reintegración a la Luz. El desarrollo de los centros sutiles se anuncia a través de luces de colores.

En el viaje de retorno a la Unidad la Imaginación, devela los distintos colores internos, particulares difracciones de la Luz, que al atravesar los sucesivos recubrimientos del corazón, según la diferente sutileza de éstos, adopta un determinado color. Los colores nacen de este encuentro entre la luz y la sombra, tal como ocurre con la luz del sol que al atravesar la nube difracciona en los colores del arco iris, así la *Luz Muhammadí* difracciona en el interior del ser produciendo diferentes coloraciones. Y aunque éstas varían según la particular resistencia

Regional de Murcia, Murcia, 1990, p.100.

24 Ibn ‘Arabī, *Las Contemplaciones de los Misterios*, ed. P. Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1994, p. 43.

25 Kermani, en su obra *El libro del Jacinto Rojo*, presenta una exposición sobre la función cosmológica, mística y esotérica del “color” en general y específicamente del color rojo. Kermani realiza un camino ascendente a través de las distintas esferas o resonancias internas del rojo, a la búsqueda de los tesoros del rojo.

26 Kubrā, *Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté... op. cit.*, p. 148.

u opacidad del material, simultáneamente mantiene intacta su cualidad. Ibn ‘Arabī es muy explícito en este sentido: “Por lo tanto, esa luz es demasiado exaltada en sí para aceptar la coloración de su propia esencia. Por el contrario, somos testigos de que está libre de aquello. Pero también sabemos que no puede ser percibida de ninguna otra manera”.²⁷

Cada una de estas difracciones, que también podríamos denominar *sombras* de esa primera emanación, constituye las distintas moradas interiores o los cielos de colores. Cada color o cada faceta de esta *Realidad Muhammadi*, es actualizada en un momento histórico por un determinado profeta interior, un profeta que tiene la función de traer a la existencia una cualidad de la Luz. Cada color es una faceta de lo posible, un estado intermedio en la escala de despliegue y repliegue de la Unidad. Dice Ibn ‘Arabī:

“Mirad ¡Que Dios tenga misericordia de vosotros! (dije señalando a Adán). La Esmeralda blanca que el Misericordioso ha depositado ya en el primero de los padres! ¡Mirad hacia la Luz manifiesta! (Dije señalando al segundo padre que nos llamó musulmanes). ¡Mirad hacia la Plata pura! (y señalé a quien cura ciegos y leprosos con permiso de Dios como viene dicho en el Texto) ¡ Mirad la belleza del Jacinto rojo del Alma Universal y señalé al que fue vendido a bajo precio). ¡Mirad la rojez del oro puro (y señalé al Lugarteniente poderoso) ¡Mirad hacia la Luz del zafiro amarillo en la oscuridad (y señalé a aquel a quién le fue dado el don de la conversación divina)²⁸.

Cada etapa está vinculada con un color y un profeta interior que orienta al aspirante en su recorrido a través de esa morada²⁹, los colores son un lenguaje propio que comunica la etapa develada, escribe Ibn ‘Arabī: “Quienquiera que se dirige hacia estas luces, hasta que desvela los secretos del camino que conduce hacia ellas, conoce el nivel exacto en el que ha sido llevado a la existencia, constata cuál es su estación divina y ante Él se prosternan. Pues Él es el Señor y el vasallo, el amante y el Amado”³⁰.

27 Ibn ‘Arabī, (*Futūḥāt*, IV, 202.6) citado por W. Chittick, *Mundos imaginales...*, *op. cit.*, p.18. El texto completo comienza así: “Decimos algo similar en el caso de un trozo de cristal coloreado en muchos tonos cuando lo atraviesa la luz. El rayo de luz se difunde en diversos colores debido a las propiedades de la coloración del cristal. Pero sabemos que la luz misma no ha sido coloreada por ninguno de esos colores, aún cuando la percepción de los sentidos presencia la coloración de la luz en diversos tonos” (trad. p. 35, en *Mundos Imaginales*, Madrid: Mandala, 2003).

28 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, trad. en *Las Iluminaciones de La Meca*, *op. cit.*, pp. 52-53.

29 V. Ana Crespo. *Los Bellos colores del Corazón. Color y Sufismo*, Mandala, Madrid, 2008, Tomo I, Sexta parte, capítulo: Simnani. Siete colores, siete miradas.

30 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, trad. en *Las Iluminaciones de La Meca*, *op. cit.*, pp. 52-53.

Cuando todos estos colores son develados³¹ se activan y armonizados entre ellos, se produce la experiencia de irradiación luminosa. Por ello la armonía es una condición del Hombre Perfecto. La armonía está en la base de cuestiones aparentemente tan complejas como la *Luz Muhammadí*³² o la teoría de las *laṭīfa-s*³³, sutilezas o puntos de luz del ser humano.

También se relaciona con el *adab*, la cortesía espiritual, cada morada o estación tiene un modo de ver y conocer que le es propia, y precisa de ciertas cualidades y unas particulares reglas de caballería espiritual (*Futuwwa*), para realizar esa morada.

La armonía y el *adab* son elementos clave para entender la función del color como mediador: el color como medio de vasallaje a la Dama Luz. Para el sufí, el ser humano es el custodio de un valioso Tesoro que es su propia dimensión de luz interior. Este Tesoro o Principio es simbolizado en las novelas místicas de caballería como la Amada a la cual el caballero

31 Las etapas y moradas internas, están vinculadas con la fenomenología del color y ha sido abordado ampliamente en la literatura, también a través de cuentos y alegorías. V. por ejemplo Attar, *La conferencia de los pájaros*, Gaia, Madrid, 2002; Kubrā, *Les éclosions de la Beauté et les parfums de la Majesté (Fawā'ih al-jamāl wa-Fawā'ih al-jalāl)*, trad. P. Ballanfat, Éditions de l'Éclat, Nîmes, 2001; Nezami, *Les pavillons des sept princesses*, trad. Barri, Gallimard, Francia, 2000; Shabistari, *La Rosaleda del Misterio*, publicado como *Es nuestra rosaleda*, Sufi, Madrid, 1996. Sobre las esferas microcósmicas v. también, Nuri, *Moradas de los corazones*, ed. L. López-Baralt, Trotta, Madrid, 1999. V. nuestro libro *Los Bellos...* tomo I, Sexta parte.

32 La *Realidad Muhammadí* es actualizada a cada instante a nivel macrocósmico en las distintas esferas del universo y a nivel microcósmico en el interior del ser. La existencia se escalona en planos descendentes, cada uno de los cuales arroja su sombra sobre la emanación inmediatamente inferior. La *Luz Muhammadí* es como la cúspide de un abeto cuyas sombras se ensanchan hacia la base. En cada nivel de las ramas se revela una particularidad de esta Primera Luz. V. *Los Bellos...* tomo I: Quinta parte. El encuentro entre la Luz y la Sombra. El nacimiento de los colores, cap. VII. La *Luz Muhammadí*: La perla blanca y los siete colores. Con relación al tema véase por ejemplo: Ibn 'Arabī, el prefacio de las *Futūhāt*, en castellano traducido en *Las Iluminaciones de La Meca*, trad. Palleja, Siruela, Madrid, 1996. V. especialmente pp. 52-54. V. Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, II, pp. 273-279, cap. 167, traducido en *Ibn 'Arabī, L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. Ruspoli, Berg International, París, 1981. V. trad. G. Anawati, «L'alchimie du bonheur du Ibn 'Arabī» *Revue de l'Institut dominicain d'études Orientales du Caire: Mélanges* 6, 1945-61. V. Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, III, especialmente pp. 443-444 citado en M. Chockiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, París, 1986, p. 89 (el tema de la *Realidad Muhammadí* está tratado en pp.78-94). Sobre el tema, v. también Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, New York, 1980, p. 124. V. sobre el mismo tema 'Abd al-Karīm Al-Ġīlī, *El Hombre universal*, Mandala, Madrid, 2001; S. Murata, *The Tao of Islam*, State University of New York, Nueva York, 1992; T. Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, Siruela, Madrid, 1993; A. Affifi, *The mystical philosophy of Muhyid-Din Ibn al'Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, p. 66.

33 Ver H. Corbin, "Les sept organes subtiles de l'homme selon 'Alāoddawleh Simnani" en H. Corbin, *Islam Iranien*, tomo. III Gallimard, París, 1972, p. 275 y ss. y J. Elias, *The Throne Carriers of God*, State University of New York Press, Nueva York, 1995. V. A. Crespo, *Los Bellos colores...*, tomo I: Sexta parte, cap. V. Simnani: Siete colores, siete miradas.

rinde fiel vasallaje. En este sentido se explica, un concepto tan señalado por Ibn ‘Arabī, como la “servidumbre”,³⁴ como fidelidad absoluta al “ser interior”³⁵ que es la manifestación del “Tesoro” en la particularidad individual³⁶. Cada ser humano posee una cualidad divina particular, un matiz cromático³⁷ del Secreto de la Luz, y a través del cual sirve a su Señor.

Realizar la servidumbre implica sinceridad³⁸ total en palabras, movimientos y quietud. Escribe Ibn ‘Arabī³⁹: “[La iluminación de la veracidad] es que tú no digas más que la verdad (*sidq*) y nada más que lo que existe realmente (*amr wāqī‘ muḥaqqaq*) sin añadir ni siquiera una partícula, y sin mentirte a ti mismo: Si tu discurso es de naturaleza tal, entonces es inimitable (*mu‘ǧaz*)”.

El viaje interior implica una orientación hacia la cualidad radiante o más luminosa del propio matiz. Paradójicamente la luminosidad se incrementa armonizándose⁴⁰ con el resto de matices, para recomponer la unidad indiferenciada de la Luz. Escribe al respecto Hakim Sanai⁴¹: “Dejad de hablar de colores, estados espirituales, ya que todos los colores son uno en la vasija de la Unidad”. Y en un sentido similar resulta oportuno destacar aquí el célebre texto de Ibn ‘Arabī⁴²:

34 Al igual que el Intelecto de Plotino, la *Luz Muhammadi* posee una relación de pasividad frente al Uno y actividad frente a la creación del mundo. La *Realidad Muhammadi* también posee esta doble cualidad que será denominada por Ibn ‘Arabī como pasividad (servidumbre) y actividad (Señorío). A este respecto, señala Chodkiewicz, los estudios relativos a la *Realidad Muhammadi* han evidenciado las influencias neoplatónicas y gnósticas. V. Goldhier, “Neuplatonische und Gnostische Elements im Hadīth” en *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 22, 1909, pp. 317-344, citado por M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, p. 84.

35 A. Crespo, *Los Bellos colores...* tomo I, Tercera parte, cap. 3.1. Realizar la Servidumbre. El artista y la verdad (*al-Ḥaqq*).

36 A. Crespo, *Los Bellos colores...* tomo I, Segunda parte, cap. 6.2. Las cualidades activa y receptiva de los Nombres y la blandura del corazón.

37 A. Crespo, *Los Bellos colores...*, I: Sexta parte, cap. VI. Kermani: Los colores, huellas de lo divino. 6.7. La relación entre la Luz y el color: *Rabb* y *marbūb*. 6.9. *El ta’wīl* del color, a la búsqueda del Tesoro del color.

38 En este sentido es denominado el sufi, “hijo del instante”, pues su meta es aniquilarse en la Luz interior que fluye de él en cada momento, en esa continua emanación de la *Luz Muhammadi* que se manifiesta ininterrumpidamente.

39 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, cap. 16, citado por C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, p. 143.

40 V. A. Crespo, *Los Bellos colores...*, I: Sexta parte, cap. II, Armonizar los colores del alma: *el Taḡallī* y los patrones armónicos.

41 H. Sanai, *El jardín amurallado de la verdad*, Technipress, Madrid, 1985, p. 33.

42 Ibn ‘Arabī, en *La Taberna de la luz* (trad. Pablo Beneito), *op. cit.*, p. 43.

“Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
Es prado para gacelas
y convento para el monje,
para los ídolos templo,
Kaaba del que en torno gira;
es las Tablas de la Tora
y es el libro del Corán.
La religión del amor
sigo adonde se encamine
su caravana, que amor
es mi práctica y mi fe”.

A través de la práctica espiritual el ser armoniza las diferentes *latīfa-s* o centros de percepción sutil, armoniza los opuestos cuya conjunción es la Unidad. Cada particularidad cromática es singular en el universo y cumple una función única en la danza cósmica universal, que además es actualizada en las múltiples relaciones con otros colores.

Desde este aspecto, para ahondar en el simbolismo del color en el sufismo, la cuestión sería qué relaciones de colores⁴³, cómo maximizar esas relaciones de colores o de qué manera la cualidad particular de un color puede ser enfatizada para servir a la manifestación luminosa. En la búsqueda de un dinamismo armónico en el que ritmo, flexibilidad, en una permanente fluctuación del corazón (*qalb*), confluyen en la recomposición de la *Luz Muhammadi*.

Los variados juegos cromáticos que se complementan en una sola composición armónica, son análogos a la manifestación divina en el corazón. Las composiciones cromáticas más allá de metáforas, son rituales de aproximación hacia Dios que permiten experimentar o saborear esa proximidad en sus diferentes planos internos.

Para bucear a través del cromatismo simbólico se tendrá en cuenta, además del matiz del color, qué implica una aproximación cualitativa horizontal⁴⁴, también sus distintos planos internos expresados también en el valor o brillo y la saturación. El matiz es la clave cromática que establece la diferencia entre un color y otro, en tanto el valor y la saturación indican los grados de luminosidad y pureza de un mismo matiz. Cada color contiene muchos

43 V. A. Crespo, *Los Bellos colores...*, I: Sexta parte, cap. II, 3: Los vínculos entre los colores: direcciones de orientación.

44 Debemos considerar no sólo el matiz cromático sino el valor y brillo del color y la saturación, algo que es muy común en la lengua árabe. V. A. Crespo, Vol. 1, Sexta parte, Preámbulo... y V.a. P. Ringgenberg, *L'univers symbolique des Arts Islamiques*, L'Harmattan, París, 2009, p. 347.

niveles simbólicos, tantos como aquellos que le separan de su Fuente de Luz. Cuando algunos de estos niveles o planos simbólicos, son considerados diferenciadamente, podrían resultar aparentemente opuestos, pero entre ellos conforman un todo armónico en continúa fluctuación. Sobre este aspecto recordamos las palabras de Ibn ‘Arabī: “*Talwīn* [significa] «Coloración; cambio de aspecto, es desplazamiento del siervo de un estado a otro. (...) *Tamkīn* [significa] «consolidación, estabilidad». Para nosotros significa estabilización del *talwīn*”.⁴⁵

Ambos aspectos se expresan formalmente en las artes plásticas, el *talwīn* mediante formas sinuosas, tales como arabescos⁴⁶, espirales rítmicas y un perfil variado y fluctuante que se entrelaza sin cesar.⁴⁷ En el *talwīn* el ritmo es esencial y las seriaciones, repeticiones y simetrías cromáticas, contribuyen a crear un *continuum* cromático oscilante. Largas cadenas engarzadas que proporcionan una idea de infinitud.

El *tamkīn*, por otro lado, es la estabilización del estado y se traduce en formas geométricas planas y contrastes de colores. En el *talwīn*, las transiciones sucesivas de colores de un estado a otro, bailan simultáneamente en el corazón del místico, en un vaivén en el que lo uno se hace múltiple y en el cual saborea al unísono las particularidades cambiantes de la luz. A través de las coloraciones de los estados, el místico experimenta diferentes vibraciones y cualidades de esta *Luz Muhammadi*.

Por otro lado, *talwīnāt*, que significa coloraciones, es una expresión sufi tradicional que designa todos los estados y condiciones psíquicas constantemente cambiantes de cada individuo, es equivalente a “transformaciones” (*taqallubāt*). Es además un significado cuya interferencia léxica⁴⁸, se asocia al término corazón (*qalb*) ya que estas transformaciones, al ser renovadas continuamente, en última instancia determinan toda la experiencia. Sobre el tema escribe Ibn ‘Arabī⁴⁹: “Es a través de estos Nombres que Dios aparece a sus sirvientes y es a través de Ellos que los sirvientes toman diferentes coloraciones [*talwīnāt*] de sus estados: por Ellos son Nombres de Dios, pero las coloraciones (del alma) están en nosotros”

45 Ibn ‘Arabī, *Terminología sufi (al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya)*, op. cit., p. 100.

46 L. Bakhtiar, *Sufi...*, op. cit., pp. 98 y ss.

47 “Los tonos se reparten sobre la medida, regularmente o no; pueden llevarla al sucederse con rapidez o, al contrario, dejar vacíos vastos intervalos. Ora se comprimen, ora se alargan (...). Este juego de tonos con la onda sonora, esta hechura de la sustancia de la onda, la coincidencia y la oposición de los dos componentes, su tensión recíproca y su continua adaptación los unos a los otros, esto es lo que en música denominamos ritmo”. V. Zuckherhand citado en L. Bakhtiar, *Sufi...*, op. cit., p. 98.

48 V. A. Crespo, *Los Bellos colores del corazón*, cuarta parte II, 1. *Interferencias léxicas*.

49 Ibn ‘Arabī, citado por W. Chittick, *Mundos imaginales...*, op. cit.

El Ser divino por autofanía creadora se desborda de sí mismo y se refleja, en el corazón del místico, tiéndolo de multiplicidad oscilante de colores: “Lo Real no se revela a Sí mismo en una forma sin que el siervo se tiña de su color” escribe Ibn ‘Arabī⁵⁰.

Esta oscilación cromática también tiene una expresión diferente según las formas culturales o los gustos cromáticos de una determinada tradición o área geográfica y aquí incluimos nuestra cita:

“La potencialidad simbólica e interna de un color es revelada en el arte a través de diferentes asociaciones cromáticas⁵¹, y culturalmente, determinadas áreas o zonas geográficas manifiestan ciertas variaciones de la difracción de la Luz, encarnando con ello unos singulares matices cualitativos de esa diversidad y unidad de la Luz. A su vez estas asociaciones cromáticas presentan también un cierto patrón según un área geográfica determinada; De esta manera, los variados ritmos cromáticos, el deleite de las diferentes manifestaciones de las artes plásticas, según las distintas áreas geográficas, son como libros abiertos que regalan al espectador el conocimiento, mediante el paladeo y la contemplación, de la multiplicidad de matices y patrones de diversificación de la Unidad. Las diversas armonías o contrastes cromáticos significan también diferentes formas y patrones de aproximación o recomposición del Hombre Universal”.

Cada color contiene una cualidad particular de la Luz, que distribuye a través de la contemplación. Esta virtualidad o potencialidad se actualiza en un fluir rítmico y armónico con el resto de los colores y en el cual número y geometría son claves esenciales.

Los colores en función de la diversificación que suponen respecto a la unidad de la Luz, se podría decir que son analógicos a los números. Hay además pautas y vínculos cromáticos muy significativos. Se trata de estructuras numéricas cuya asociación de colores sigue unas determinadas pautas rítmicas, ya sea teniendo en cuenta la temperatura, el valor, el matiz u otra cualidad del color. Estas pautas o patrones expuestos, considerados desde su aspecto numérico, tienen un significado simbólico en sí mismo. Los colores, asociados a estas estructuras, varían, sin embargo, de una zona geográfica a otra. Hay un dicho sufi: “tiempo, lugar y gente” para explicar las sorprendentes variaciones de las formas, que se adaptan a la incesante efusión de la Realidad, en un instante determinado. Es decir, según la particular inclinación respecto a la luz del Sol, que produce difracciones diferentes de la Luz. En este fluir continuo de colores, el movimiento rítmico y cambiante reúne la Unidad

50 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt* III, 509.32 citado por W. Chittick, *Mundos imaginales...*, p. 202..., V. *Los Bellos Colores*, 2ª parte, VI, 6.4.

51 Sobre el tema de los patrones geométricos, hemos citado numerosos ejemplos en el Vol. 1, Sexta parte, señalamos aquí el interesante trabajo de S. Leite, *O simbolismo dos padrões geométricos da Arte Islâmica*, Ateliê Editorial, Sao Paulo, 2007.

y nuevamente la descompone para reunirla una vez más bajo una nueva forma “Tiempo lugar y gente” es por lo tanto al significado simbólico y espiritual de los colores, y a las descripciones cromáticas, que varían de un místico a otro, según su imaginario formal de su saber espiritual en su contexto o época concreta, o según su itinerario particular.

Los patrones y asociaciones cromáticas son diferentes movimientos de diversificación de la Unidad. Una combinación cromática significativa, por ejemplo, es la tétrada: rojo, blanco, verde y negro que simboliza los cuatro grados de la jerarquía de la existencia universal, a nivel macrocósmico y las cuatro fases de reintegración a la Unidad, a nivel microcósmico. Cuatro cualificaciones cuya reunión recompone la unidad del Hombre Universal, y que Ibn ‘Arabī en su *Epístola sobre la Unificación Cósmica (Risālat al-ittihād al-kawnī)*⁵² simbolizó con un Árbol y cuatro Pájaros: El Águila real, la Paloma torcaz, el Fénix extranjero y el Cuervo azabache, y que aluden⁵³ en sentido descendente, a cuatro Principios o Facultades cósmicas: *Intelecto Primero* (representado por el Águila), *Alma Universal* (la Paloma), *La Materia Primordial* (el Fénix), *el Cuerpo Universal* (el Cuervo). De este último se derivan los trazos de la existencia individual. Según Ibn ‘Arabī⁵⁴ todas las cosas existentes están comprendidas en cuatro nombres o cualidades, tanto en lo referente al mundo de los espíritus como al de los cuerpos. El mundo de los espíritus fue manifestado a partir de cuatro Atributos y éstos, a su vez, se manifiestan en cuatro principios que preceden a la aparición de los cuerpos.

Entre los cuatro colores, rojo, verde, blanco y negro, se establecen además, múltiples combinaciones cromáticas simbólicas, por ejemplo rojo, verde blanco, corresponde a tres Teofanías de Luz descritas por Ibn ‘Arabī y que preceden en su libro a la Teofanía de la luz invisible⁵⁵. También se establecen parejas simbólicas, cuyos emblemáticos encuentros, en ocasiones de identidad a la par que de oposición, manifiestan las potencialidades de sus cualidades. Estas diferentes combinaciones, parejas, triadas o tétradas, son contrastes esenciales en cuya reunión y oposición se encuentre el misterio de la Unidad.

En una composición cromática simultáneamente actúan varios vínculos cromáticos. Mediante la geometría del color y la forma, el artista sufi reactualiza y recrea visualmente la noción de *Tağallī*,⁵⁶ ininterrumpida irradiación luminosa de la Esencia, sobre todos los planos de la existencia.⁵⁷

52 Ibid.

53 Ibn ‘Arabī, *Fut.*, III 198, citado en D. Gril, *Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux d'Ibn 'Arabī*, *op. cit.*, p. 67.

54 V. Ibn ‘Arabī, *Epístola sobre la unificación cósmica*, *op. cit.*

55 Ibn ‘Arabī, *El Libro de las Teofanías (Kitāb al-tajalliyāt)*, trad. por S. Ruspoli en *Le livre des théophanies de Ibn 'Arabī*, Les Éditions du Cerf, París, 2000, pp 195-199.

56 V. A. Crespo, *Los Bellos colores...* Sexta parte, Armonizar los colores del alma: el *Tağallī* y los patrones armónicos.

57J. L. Michon, *Luces del Islam*, Olañeta, Mallorca, 2000, p. 66.

La fluctuación vibrante del arabesco y la geometría del color y la forma discurren en un *continuum* cromático, que recrea el ininterrumpido fluir de la *Esencia Muhammadí*,⁵⁸ el manar armónico a partir de un centro irradiante, el bello equilibrio oscilante de continua manifestación de la Luz: Escribe Ibn ‘Arabī: “Has de saber que el Profeta es enteramente un rostro sin nuca, pues declaró: “Os veo detrás de mi espalda” [...] Cuando heredé de él esa estación (de la Luz), estaba yo un día dirigiendo la oración en la Mezquita de al-Azhar en Fez, y, estando en el mihrab, toda mi esencia se convirtió en un solo ojo; veía por todos mis lados lo mismo que veía mi alquibla. Nadie se escapaba a mi mirada, ni el que entraba ni el que salía, ni los que realizaban la oración detrás de mí (...).⁵⁹

Esta visión esférica, se precede de un equilibrio armónico de los centros sutiles de percepción, y a través de cuya armonía el alma se pacifica. La acción que realiza el místico dentro de su propia materia y espíritu, es análogo al del artista extrayendo la bella forma del trabajado. De ahí el cuidado de la técnica, el material y de la intención creadora del artista. Las formas bellas contribuyen a dilatar y armonizar los centros sutiles del contemplador, a la transformación del ser humano en un ser de luz. Esa cualidad del Hombre Perfecto, en la cual desaparece todo estatuto de espacialidad.

Las bellas formas, las bellas composiciones, suscitan una suerte de atracción que contribuyen⁶⁰ a despertar, dilatar y madurar el ser de luz interior. Unifica y reúne las formas y a la par las diversifica, en una composición equilibrada y diversa. El arte y la expresión creadora induce a develar y armonizar los colores internos, y contribuye así a la transformación del peregrino en un ser de Luz.

“Los colores, son actos de luz, actos y sufrimientos. En este sentido cabe esperar que nos ilustren sobre la naturaleza de la misma luz⁶¹”. Con esa intuición Goethe confluye con el sentido de la sura coránica: “Lo mismo acontece con todos los diferentes colores que ha creado sobre la tierra. Son signos manifiestos para aquellos que piensan en ello” (C. 16:13) Esta aleya, indica Martin Lings, es una clara referencia al recuerdo platónico del arquetipo divino: “el color como símbolo iniciático por medio del cual el corazón pueda intuir aquello que la razón no puede comprender”⁶².

58 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, I, p. 119, citado por M. Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, *op. cit.*, p. 88.

59 Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, I, p. 491 (cap.69) citado por C. Addas, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del Azufre Rojo*, pp. 152-153.

60 Kubrā, *Les éclosions de la Beauté...*, (§82), p. 168.

61 Goethe, *Teoría de los colores*, Consejo General de la Arquitectura Técnica de España y Celeste ediciones, Madrid, 1999. p. 51.

62 M. Lings, *Symbol and Archetype*, Suhail Academy, Lahore (Pakistán), 2000, pp. 29 y ss., y esp., p. 44. V. Goethe, *Fausto, Obras completas*, I, Aguilar. México, D.F., 1991, p. 1.166.

⋮

La literatura sufí alude al color desde este planteamiento, el color como mediación o señal en un itinerario hacia la dimensión lucida del ser, hacia el corazón profundo, allí donde manan sin cesar las luces de colores del núcleo⁶³.

La luz es saboreada a través de sus actos, los colores, que velándola la ocultan y velándola la manifiestan⁶⁴. El viajero deberá atravesar los distintos velos de colores, amarlos para alcanzarlos, olvidarlos para acceder a una Belleza aún más radiante, “hasta que finalmente viajas en la luz” escribe Kubrā⁶⁵. Estos velos son dimensiones maravillosas del ser que deberá también trascender. Nos dice Ibn ‘Arabī:

“Y si no te detienes con este atractivo, se te revela una luz en la que sólo te ves a ti mismo. Con ella se apodera de ti un gran embeleso y un profundo arrebatado amoroso y encuentras una felicidad con Dios que no has conocido nunca antes. Todo lo que hayas visto hasta entonces resulta pequeño ante tus ojos y tiembles como la luz de una lámpara⁶⁶.”

Hay un viaje hacia Dios y un viaje en Dios, el viajar no cesa. “Y si no te detienes con eso...” alienta a seguir avanzando Ibn ‘Arabī, al describir las maravillas alcanzadas en cada una de las diferentes etapas. En ese mismo sentido escribe en *El adorno de los Abdāl*⁶⁷:

“El asceta renuncia al mundo para obtener su valor; el que confía se pone en manos de su Señor para alcanzar la meta; el discípulo trabaja con entusiasmo para abolir su pena, el adorador pone su celo en la esperanza de acceder a la proximidad; ¡Pero la Verdad se revela sólo al que ha eliminado sus huellas y ha perdido hasta su nombre.”

Concluyo este escrito con estas palabras de Ibn ‘Arabī⁶⁸: “Hazme saber, amigo, hacia qué lugar quieres que te conduzca (...). Es a la ciudad del Enviado adonde quiero ir, a la búsqueda de la Estación radiante y del Azufre Rojo”.

63 V. Kubrā, *Les éclosions de la Beauté...*, *op. cit.*

64 V. Kermani en H. Corbin, *Templo y contemplación*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 11-63.

65 Kubrā, *Les éclosions de la Beauté...*, *op. cit.*, p. 157.

66 Ibn ‘Arabī. *Epístola de las luces (Risālat al-anwār)* trad. por R.T. Harris, *Viaje al Señor del Poder*, *op. cit.*, p.47.

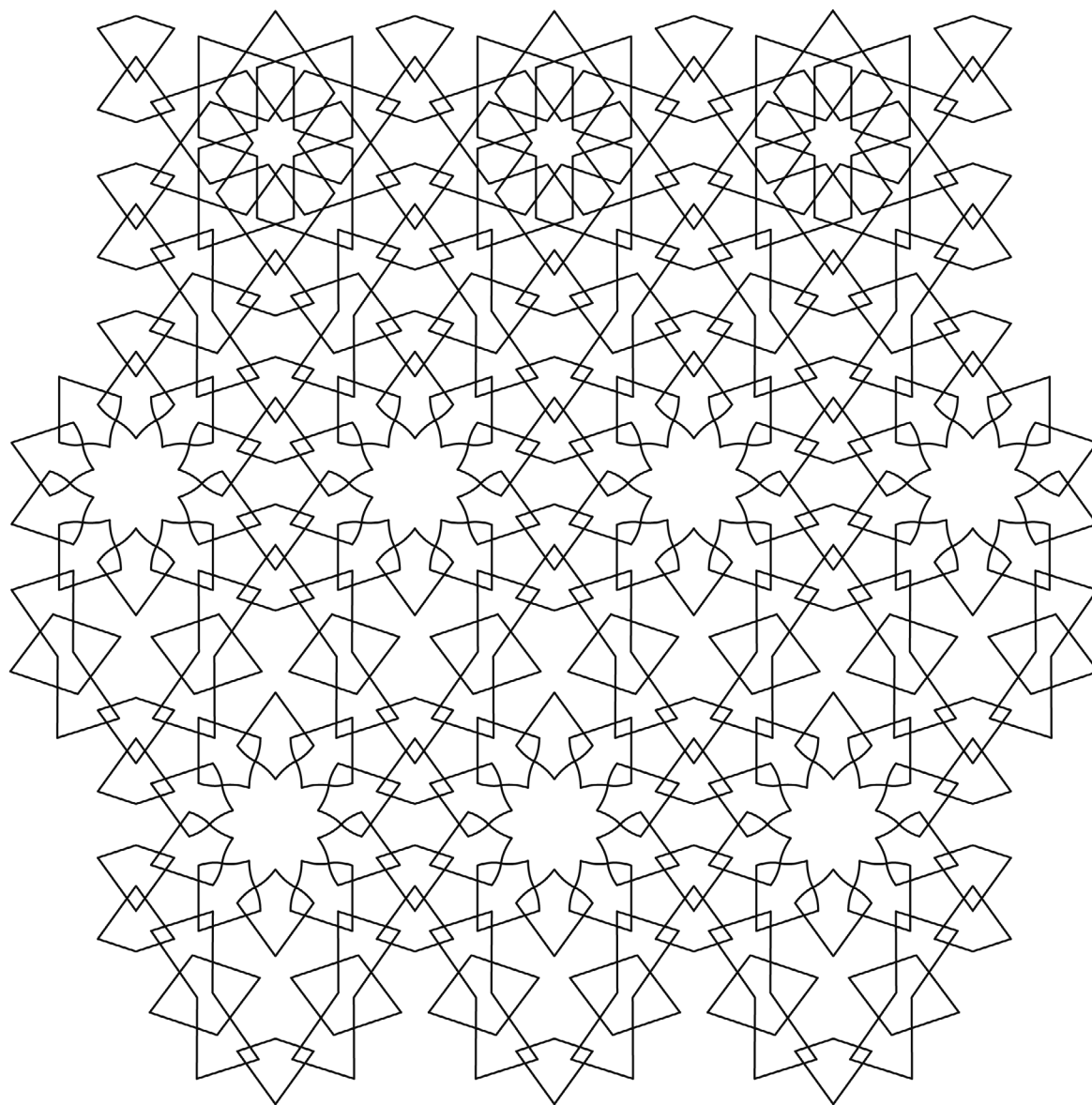
67 Ibn ‘Arabī, *La parure des Abdāl*, *op. cit.*, p. 21.

68 Ibn ‘Arabī, *El Libro del viaje nocturno*, trad. en C. Addas, *Ibn ‘Arabi o la búsqueda del Azufre Rojo*, p. 5.



MANTOS DIVINOS, DIVINOS MANTOS: TRADUZINDO OS MAIS BELOS NOMES

Sandra Benato (MIAS-Brasil)



.....

A recente publicação, em português, de *El Secreto de los Nombres de Dios*, tradução de Pablo Beneito sobre os Mais Belos Nomes Divinos a partir de dois textos de Ibn ‘Arabī¹, nos ajuda a encontrar, nos ensinamentos do *Šayḥ al-Akbar*, o Mestre Maior, bem mais do que metafísica ou prática devocional: descobrimos a dimensão espiritual da vida cotidiana, um método de auto-realização fundamentado na experiência pessoal do sagrado como dinâmica de vida. Para ele, tudo o que aparece, ou todo manifesto, seja no mundo exterior ou em nossa dimensão interior, é expressão do auto-desvelamento divino.

Podemos abordar essa questão sob vários pontos de vista, e essa multiplicidade, de fato, já indica a realidade a partir da qual os Nomes se apresentam. Se partirmos, por exemplo, da abertura do *Fuṣūṣ al-ḥikam*², lemos que O Real quis ver as realidades que caracterizam Seus mais Belos Nomes em um objeto global, dotado de Vida, de modo a manifestar a Si mesmo Seu próprio mistério. Esta colocação remete ao dito atribuído ao Profeta Muhammad de que o Divino era/é um tesouro oculto que deseja/ama ser reconhecido. A imagem do “tesouro” - uma potencialidade viva sintetizada por amor e consciência que se conhece na medida em que se “desvela” - remete-se à emergência do Vivo em várias instâncias de presença e significação.

Significados indicam simultaneamente uma correlação ambivalente, uma simetria de realidades e uma força motriz que unifica uma identidade, aquilo que uma coisa é. Isso implica, em Ibn ‘Arabī, em uma ontologia, uma epistemologia, uma cosmologia e uma fenomenologia que se unificam em torno de um mesmo eixo indissociável. Tudo o que aparece, ou seja, toda jóia que é encontrada desse tesouro oculto, é um signo ou sinal do Real, uma dimensão “discreta” - para usar um termo da Física moderna - de uma mesma unicidade “contínua”.

Para entender esse processo precisamos primeiramente olhar para nós próprios e realizar que nosso modo de conhecer ou inteligir tende a ser dissociado: separamos sujeito e objeto, aquele que encontra daquele que é encontrado. Aqui está uma primeira dificuldade. Ibn ‘Arabī escreve sobre o Ser, O Real/Verdadeiro (*al-Ḥaqq*), não a partir da dualidade, mas a partir da ambivalência, onde sujeito e objeto estão em um mesmo patamar de reciprocidade e só existem um em função do outro. É o que indica a palavra árabe *wujūd*, tradicionalmente traduzida, para a mentalidade filosófica ocidental, por “ser” ou “existência”, mas que, de acordo com as raízes trilíteras da língua Árabe, possui um campo semântico que não separa ser e existência. Se o ser é entendido como o sujeito absoluto e a existência como criatura,

.....

1 Ibn ‘Arabī: *O segredo dos Nomes de Deus* (*Kāšf al-ma‘nā e Futūḥāt makkīyya*, capítulo 558), Editorial Attar, São Paulo, 2019.

2 Ibn ‘Arabī, *La Sagesse des Prophètes* (*Fuṣūṣ al-ḥikam*, tradução de Titus Burckhardt), p. 19, ou *The Ringstones of Wisdom* (tradução de Caner Dagli), p. 3.

o ser contingente, Ibn ‘Arabī vai usar o termo *wujūd* justamente para fundamentar uma ontologia em que O Oculto e O Emergente são instâncias de uma mesma realidade, do mesmo modo que a física atual começa a entender uma continuidade em todo fenômeno discreto e uma discrição em todo fenômeno contínuo.

Prestando atenção às raízes tríplices de *wujūd*, encontramos três letras básicas, *w-j-d*, que compõem o campo semântico do “encontrar e ser encontrado”, além da força atrativa do encontro, como indica *wajd*, uma derivação da mesma raiz com o sentido de sentimento de êxtase, de melancolia, de “saudade”, de desejo de encontrar. Encontrar e ser encontrado abrangem, portanto, um sujeito, aquele que encontra, e um objeto, aquele que é encontrado; e isso implica em consciência, conhecimento, e reciprocidade do desejo do encontro que é, deste modo, um desejo amoroso de aproximação e desvelamento. Se há um tesouro, há igualmente aquele que o busca e incessantemente traz à luz suas jóias (em referência a *jawhar*).

O conceito de *wujūd* exige, portanto, que deixemos de lado a tendência ao pensamento reflexivo abstrato que exclui e separa, e compreendamos a partir do “terceiro incluído”, pois a consciência está intimamente vinculada ao vivo enquanto dinâmica tríplice: corpo, sentimentos e pensamentos são fenômenos que apreendem de modo integrado justamente porque são instâncias do mesmo vivo que, em todo aparecimento, é encontro de sujeito e objeto em função do desejo inerente ao encontro que os unifica enquanto realidades correlatas simétricas.

Este entendimento torna a tradução dos textos de Ibn ‘Arabī quase que impossível de se formalizar em uma única forma. Traduzi-lo é, antes, contemplar significados, resgatar suas jóias ocultas em uma linguagem igualmente viva que se atualiza dinamicamente e, como o desejo, não se satisfaz com forma alguma, ainda que seja expressão de cada uma delas em seu devido tempo.

Traduzir, portanto, é semelhante ao Vivo, que transita entre o interior e o exterior, o oculto e o aparente, assumindo as formas que o instante do encontro proporciona. Essas formas recebem um “nome”, uma relação de reconhecimento, na medida de seu aparecimento. Assim, os Nomes do Real se remetem às qualidades do que encontramos na vida e designam exatamente a dinâmica ontológica que não se separa da experiência ou da vivência de si.

O que aparece, portanto, não é a totalidade do Real, mas os inúmeros “sinais” (*āyāt*) de Sua existência, entificados segundo a multiplicidade das criaturas que, aparecendo no espelho do cosmos, - o objeto global - caracterizam a multiplicidade dos existentes a partir de suas próprias realidades.

.....

Pode-se entender “realidades” como “significados” que fundamentam um aparecimento, de tal modo que uma entidade em si implica na remissão a uma presença que a constitui. Desse modo Ibn ‘Arabī compreende que tudo o que emerge como vivente decorre de uma correlação onde os pares são associados por um terceiro elemento que constitui a ambos e que os impregna e permeia em *tawhīd*, unicidade. Note-se, portanto, que a relação filosófica “real-imagem” não tem aqui o mesmo significado que na tradição platônica ou neo-platônica, pois a imagem não tem valor de “irreal”, e, portanto, perguntar qual o verdadeiro e qual a imagem não faz sentido. Para ele, tudo o que aparece só aparece *bi-l-ḥaqq*, em função do Real, da Verdade, e a imagem nunca é apenas “imagem”, mas um signo, uma referência de significado, é real sem ser a totalidade do Real, é verdadeira sem ser A Verdade, é *huwa-la huwa*, ele-não ele.

Temos aqui uma outra ordem correlata: *al-ḥaqq/al-ḥalq*, “O Real/a Criatura”, um domínio de realidade simultânea do terceiro incluído que manifesta O Vivo em suas infinitas *tajalliyāt*, desvelamentos ou aparecimentos. O Nome, portanto, do mesmo modo que a consciência/conhecimento, está incluso na paridade³ “ele-não-ele”, como “encontro” de identidade/singularidade, mas igualmente de alteridade/multiplicidade. Experimentado como “vivente”, traduz tantos outros pares de correlatos, como por exemplo, o Primeiro e o Último, o Interior e o Exterior, o Macro e o Micro-cosmos, A Luz e a Obscuridade, Masculino e Feminino, Manifesto e Imanifesto, de tal modo que o Vivo experiencia a si mesmo na Vida e rompe com o domínio sujeito-objeto para se instaurar como movimento de transitividade que resulta na forma que chamamos “cosmos” ou a consciência manifesta. A Presença Singular que vivifica essa forma, como o significado inerente a todo visível, é a do Ser Humano Completo (ou Perfeito), a “alma do mundo”, ou seja, a Presença ou a Identidade Essencial que anima a existência manifesta e possui, em potencial, o conhecimento de todos os Nomes da Realidade. A partir dele é que a divindade aparece naquele que é, na doutrina akbariana, o mais contundente dos pares de opostos, o divindade-humanidade, que coloca o divino em analogia com o humano, pois o divino não existiria enquanto “divino” sem que existisse igualmente aquele para quem é Divino e que, portanto, O constitui enquanto tal. É nessa

.....

3 O sentido de “paridade”, para Ibn ‘Arabī, depende igualmente do Alcorão, especialmente em 53:45 e 51:49. Segundo ele: “Quando duas determinações (*jawharān*) são unidas, é como se fossem dois corpos. Isto porque cada um deles, quando unidos, pode ser chamado um corpo (*jism*) e, deste modo, são dois corpos, conforme Ele disse: ‘de cada coisa, criamos dois pares’ (51:49). De fato, Ele criou um par, masculino e feminino. Mas Ele os chamou ‘dois pares’, pois cada um deles, por si, sem o outro, não é um par, mas quando outro lhe é adicionado pode ser chamado um par (*zawāj*); então são dois pares”. (*Futūḥāt*, I, 721.18 - em Mohamed Haj Youssef, *Ibn ‘Arabī, Time and cosmology*, p. 205). O sentido de paridade, portanto, depende não da existência isolada de um ou de outro termo, mas daquilo que os intercepta, ou correlaciona com o outro. Este estado implica em “necessidade” e reciprocidade mútua. Do mesmo modo, no silogismo, ocorrem três termos, mas “dois pares”: temos a relação A-B e B-C, onde o elemento mútuo B, intercepta ambos os pares; B simboliza, portanto, o terceiro incluído, como a “paixão, o desejo” e a “singularidade”.

paridade que o divino é chamado *Allāh*, “O Deus”, nome da Realidade que reúne em si a expressão de todos os Nomes.

IDENTIDADE ESSENCIAL

O Ser Humano Completo, *al-insān al-kāmil*, testemunha a realidade de “O Deus”, e é em função desse espelhamento que o divino Se conhece e pode ser conhecido, encontra-Se e é encontrado. O testemunho é *al-insān*, palavra que, além de “humano” também tem o sentido de “pupila” do olho, a função do ponto de visão que contempla conscientemente a Realidade e recolhe em si os significados dos Nomes da existência que transparecem no mundo. Esta é a relação entre o Nome e o existente: um modo específico, formatado, de entender e expressar uma realidade, que, na medida em que identifica a realidade com uma perspectiva em particular, cria uma restrição formal no ser sob um determinado aspecto, identifica uma criatura determinada. “As entidades possuem esse nome em relação a serem locais de emergência do visível”, escreve o *Šayh*, um substrato para aquilo que aparece, e o que aparece é um sinal de um significado, de tal modo que, para aquilo que aparece, seu significado está no encontro com o Real; e, por outro lado, está, para a totalidade da Vida, como algo “criado”, “adventício”, em função da similaridade ou da imanência (aparecimento e “depassamento”) da imagem.

Podemos entender, portanto, que o estado de *al-insān al-kāmil* é simultaneamente desvelamento e ocultação: a divindade/*wujūd* que se observa em seu desvelamento aparece a si mesma, exterioriza-se e simultaneamente retorna a si, ocultando-se, pois o objeto do conhecimento devolve ao ser sua própria imagem como auto-conhecimento. Deste modo, o nível de *al-Insān al-Kāmil* apresenta-se como um processo onde a noção de sujeito-objeto é transitiva⁴ e não admite a perspectiva isolada do “eu” sem a contraparte divina do “si mesmo”. Cada indivíduo humano, enquanto imagem consciente e capaz de tradução da realidade, reflete uma configuração específica do Real, mas acolhe todas as possibilidades da realidade pois cada Nome determinado tanto nomina o mesmo Real quanto possui Sua potencialidade geradora de ser. Sua singularidade ou sua “identidade essencial” não é uma igualdade amorfa, mas um processo transitivo criativo que tem, por um lado, a presença da Verdade, segundo um Nome determinado, como a presença que lhe concede ser e, por, outro, a indigência, o espaço vazio que acolhe esse mesmo ser, de tal modo que, para Ibn ‘Arabī, quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor, seu fundamento divino.

4 O termo mais adequado, segundo Pablo Beneito, é “transjetivo”, conceito que excede, extrapola a ambivalência sujeito-objeto.

⋮

Assim, quando nos perguntamos por nós mesmos, quem é aquele que responde “eu”? Novamente percebemos dois planos em correlação: o eu e o si mesmo, e, entre esses dois planos, o alento que os intercepta e vivifica, do qual podemos inferir tanto uma “identidade essencial”, que nos caracteriza intrinsecamente e da qual resulta nossa própria expressão na vida, quanto simultaneamente uma alteridade, do mesmo modo que no *huwa/lā huwa*: há um “eu” que posso chamar de “ele”.

O Nome de cada criatura não nomina, portanto, senão o Real, ainda que o Nome seja apenas uma “relação” entre conhecimento e vida, um “desvelamento” de um significado em cada forma. Em outras palavras, ser e conhecer são um único ato, transitam em mútua convergência, estabelecem uma relação de necessidade recíproca, e o significado não é pensado como um *apriori* ideal, mas como uma “presença” que se mostra com um sentido, com uma “essência” vivenciada, fundamento da própria experiência humana.

Para exemplificar, usemos o par de correlatos corpo-alma, ou exterioridade-interioridade.

Semanticamente podemos falar de corpo em oposição a alma, mas enquanto uma realidade viva, não existem separadamente, pois entendemos que este par se traduz por “si mesmo”. Quando o “sentido” de “si mesmo” surge, tanto “corpo” quanto “alma”, isoladamente, desaparecem, e os percebemos através de um significado “existente-não-existente” que os intercepta. Ocorre um “de-passamento”, onde o domínio lógico e o domínio semântico mutuamente se determinam e transcendem como processo. A linearidade hierárquica de causa-efeito do conceito racional se transforma em “a causa é efeito de sua própria causa”⁵, uma transitividade em co-relação que rompe a distinção sujeito-objeto para incluí-los mutuamente em um processo transjetivo, ou seja, na apreensão simultânea de uma presença viva integrada. O sentido deste terceiro que emerge, o “si mesmo”, não é nem similar nem distinto de sua singularidade, pois simultaneamente afirma a ambivalência e a depassa. Assim, explica Ibn ‘Arabī, o Nome é um contexto para aquilo que indica, aponta para uma “identidade” transjetiva que traduz ou transita entre ambos os domínios de referência em que sujeito e objeto se incluem e experimentam reciprocamente como uma realidade participativa inclusiva.

Vale lembrar que a palavra “identidade” no sentido de ipseidade, aquilo que uma coisa é, traduz-se pela árabe *‘ayn*, que também significa olho, fonte, essência, ponto de visão. Uma “identidade”, assim como um Nome, não existe como algo em si mesma, mas é apenas um “ponto de visão” qualificado ou expresso por um modo de ser/conhecer que se afirma em

⁵ Veja-se *Fuṣūṣ al-ḥikam*, capítulo de Elias: “A causa é causada por aquilo de que é causa (*al-‘illa ma‘lūla li-mā hiya ‘illa la-hu*)”, ou seja, a causa é efeito de seu próprio efeito. Na tradução de R.W.J. Austin, p. 234. Na tradução de Cani Dagli, igualmente, p. 234.

um substrato receptivo àquele modo determinado de ser. A este local Ibn ‘Arabī chama de ‘ayn t̄ābita, entidade ou identidade fixa, suporte sem realidade própria que recebe um aspecto específico do Real e consolida Seu desvelamento em uma criatura/ente determinado. Podemos dizer, portanto, que ‘ayn t̄ābita é o acolhimento de nossa “identidade essencial”, da Realidade transjetiva que individua cada um de nós e que fundamenta tanto o que somos quanto o aparecimento das nossas circunstâncias de vida, pois a Presença que ‘ayn t̄ābita acolhe é a presença de wujūd determinada segundo nossa necessidade de ser, a “fonte”, singularidade e vida. Cada ‘ayn, é, portanto, uma jóia do tesouro oculto, um “olho que o contempla, uma “fonte” que o traduz: como os Nomes indicam não apenas um modo de conhecimento mas um modo de ser - uma criatura determinada segundo um modo determinado de conhecimento - os Nomes presentes em ‘ayn t̄ābita podem ser comparados a uma “semente” responsável pela germinação de uma árvore: tudo o que somos, incluindo nossas circunstâncias de vida, advém dessa presença.

Cada criatura humana é, então, portadora de um “ponto de visão” do Real e esse ponto de visão constitui a realidade subjacente tanto ao seu modo específico de consciência, sua Identidade Essencial, quanto o desvelamento de um modo do auto-conhecimento do Real. Esta condição faz de cada ser humano um “servo” de um (ou mais) nomes do Real, do qual depende para sua própria existência. A palavra “servo” tanto implica na função de “portador” do Nome onde uma realidade divina se contempla, quanto na indigência da criatura em relação ao Ser. O Senhor é aquele que mantém a unidade e a estabilidade de cada indivíduo através das contínuas mudanças de estados que esse atravessa em seu próprio desvelamento, e da interação entre os Nomes que entificam as demais criaturas. O Senhor, portanto, funciona como um “polo”, um “regente” do núcleo da identidade de um sujeito determinado, que, nesta condição, é o “servo” de seu Senhor. Escreve Ibn ‘Arabī:

‘Abd al-Ḥalīm, a criatura associada ao nome O Gentil, não é *‘Abd al-Karīm*, a criatura conectada ao nome O Generoso, e *‘Abd al-Ġafūr*, a criatura associada a Àquele que Perdoa, não é *‘Abd al-Šukūr*, a criatura conectada ao Grato. Cada criatura possui um nome que é seu Amado; tu és um corpo, *‘Adb*, o servo, e o Nome Divino é seu coração⁶.

O mesmo processo circular do tesouro oculto que se mostra a si mesmo repete-se agora a nível de cada entidade: a mesma Presença que reconhece sua Identidade fundamenta a especificidade do “eu” e de suas circunstâncias de vida, de tal modo que o interior se traduz no exterior e o exterior se traduz no interior, reciprocamente. *‘Abd al-Ḥalīm* é o ponto de visão através do qual o Real, enquanto “O Gentil”, contempla Sua Gentileza em Si mesmo e em Seus atos, ou seja, a vida deste servo é expressão da Gentileza divina e requer

⁶ *Al-Futūḥāt al-makkiyya* (tradução de Eric Winkel em *The Youth*, p. 28).

.....

a Gentileza divina como condição da própria existência. *Al-Ḥalīm* é seu Amado, o segredo ou o núcleo de seu coração, de sua ipseidade, aquele que é chamado a se expressar diante de cada circunstância da vida em que as demais criaturas necessitem de gentileza. É a *al-Ḥalīm* que este *ʿAbd* recorre e a *al-Ḥalīm* que ele retorna: se voltar as costas para sua Identidade Essencial, ou seja, se decidir se expressar na vida de modo grosseiro, essa falta em relação à gentileza o conduz à não-existência, à insuficiência de vida, ao sofrimento. O servo do Gentil necessariamente “precisa” da Gentileza tanto quanto as demais criaturas encontram nele a Gentileza divina.

VIVÊNCIA NO MUNDO

As circunstâncias do mundo acontecem, portanto, de acordo com as presenças e ausências geradas pela consciência vivente do Real em auto-desvelamento. Isto se aplica tanto a nível cósmico quanto a nível das interações humanas. E são estas paridades que estabelecem, na linguagem da escola akbariana, como as presenças divinas interagem enquanto níveis fundamentais da realidade. Poderíamos falar, a grosso modo, que os Nomes são a matriz básica da realidade em todos os níveis de manifestação: pelo Nome o Exterior vemos as coisas concretamente, pelo nome Interior, elas se apresentam de forma imaginal. As características de cada presença são um aspecto intrínseco de toda identidade em um determinado momento, desde a singularidade de cada existente à coletividade de um determinado modo de existência.

A relação é aquela entre a unicidade de *wujūd*, de seu nome *Allāh*, e a especificação de sua Identidade no Senhor, por um lado, e sua “tradução” em *ʿayn tābīta*, por outro. Neste nível ou domínio de presença podemos dizer que o Senhor é interior e *ʿayn tābīta*, exterior; o Senhor é o “si mesmo” e *ʿayn tābīta*, o “eu” que o acolhe⁷. Estes níveis de identidade vão se sucedendo, ou melhor, integrando, até a forma de um sujeito individual, onde *ʿayn tābīta* é o interior; o eu-mortal (*baṣarī*), por sua vez, é o sentido de eu exterior, de sujeito perecível, o eu cuja face se volta para o mundo e se identifica com o exterior. Quem conhece, bem como quem vive, é sempre o Senhor. Quem o “porta” ou “translada”, traduz ao mundo, é o servo, o eu-mortal, que, portanto, possui duas faces: uma voltada para seu Senhor e outra para o mundo. Através da face do Senhor, conhece a si mesmo e a todo outro a partir de si; através da face do mundo, identifica-se com “outro” que não ele mesmo, e, portanto, fragmenta-se (em relação ao ser humano completo). Simultaneamente, através da face do eu voltada para o exterior, o Senhor percebe o influxo da realidade externa tal qual ela se apresenta no âmbito

.....

7 De acordo com Qāṣānī, “A essência é velada pelos Atributos, os Atributos são velados pelos Atos e os Atos pelas criaturas que eles originam e pelos efeitos produzidos”. (*Les interprétations ésotériques du Coran: La Fātihah et les lettres isolées*, p.17).

externo do desvelamento, além de acolher a demanda ou a necessidade das demais criaturas, o que estabelece Interior e Exterior como relação viva de correspondência e traduzibilidade. Assim, por exemplo, *Abd al-Halīm* compreende e vivencia o mundo a partir da Gentileza; seu modo de conhecer é gentil, sua percepção passa pela abordagem da Gentileza e tudo o que se opõe a ela é percebido como contrário à Vida, como inerentemente incorreto e doloroso. Isto pode se contrapor diretamente com a percepção do Justo, *al-ʿAdl*, por exemplo, ou de *al-Jabbār*, o Dominador.

Ibn ʿArabī explica que entre os Nomes divinos ocorre um certo conflito, em função da especificidade de cada um, tal qual o conflito que vivenciamos diante de todo outro, ou diante de nós mesmos. O conflito não é entendido como algo negativo, ao contrário, a Realidade fundamenta-se na inter-relação entre os Nomes: é esta “teia” de relações que constrói o aparente tal como o percebemos. Por outro lado, o sentido de unicidade entre estas relações é dada pela reciprocidade da necessidade: assim como todo Nome depende do Único Nominado, toda criatura depende da Presença do Senhor que a existencializa e este Nome pessoal só ocorre como uma diferenciação entre os Nomes do Ser Necessário⁸. Portanto, todos temos diante do Senhor, dependência daquilo que necessitamos, de tal modo que a Realidade só transfere existência àquilo que está em consonância com o desejo de busca e encontro.

Estas relações se reproduzem na vivência pessoal de cada um, de modo interconectado com a Realidade enquanto um todo: estabelecemos uns diante dos outros relações necessárias⁹ e dependemos uns dos outros do mesmo modo que o Senhor que prepondera sobre cada criatura remete à *Allāh*. Como a Identidade Essencial de cada um de nós é “fixa”, há um determinado grupamento de atributos, ou configuração, que nos caracteriza essencialmente, e que encontra ressonância em um ou mais Nomes Divinos, de modo que, a cada instante, um Nome em específico domina sobre a expressão da Realidade pessoal. Este domínio se dá em função das correlações em reciprocidade necessária: o servo do Pacífico necessariamente vivencia circunstâncias de tensão ou instabilidade, pois são estas situações que o demandam

8 “Ser Necessário”, *al-wājib al-wujūd*, é um termo usado em filosofia e teologia para definir o divino, ou seja, aquele que se sustenta em si mesmo, o ser em si. Como para Ibn ʿArabī *wujūd* implica nos dois termos da correlação, ocorre uma dependência mútua entre O Necessário em Si, o Vivo, e aquele que necessita existência, o vivente.

9 Em toda necessidade ocorre, de fato, a dependência de um Nome Divino. Ibn ʿArabī compara, por exemplo, com a necessidade do alimento: “Os nomes de todas as coisas possíveis devem ser os Nomes divinos. Chamamos por eles através deles mesmos. No entanto, este chamamento é feito por nossos estados (*duʿāʾ al-hāl*), não por palavras. Quando temos fome nos apressamos em procurar o alimento que alivie a dor da fome, dependemos dele, mas o alimento não depende de nós... Assim, um de Seus Nomes é exatamente a coisa, isto é, a forma do alimento que toma o lugar do nome divino” (*al-Futūḥāt al-Makkīyya*, III, 208.7. tradução de W. Chittick em *Sufi Path of Knowledge*, p. 46).

⋮

como Necessário. Se este servo tentar encontrar a Paz a partir de sua face voltada para o exterior, ou seja, a partir do eu-bašarī só encontra nas demais criaturas os conflitos que exigem a Paz. Ele necessariamente depende do Pacífico e esta dependência é simultaneamente aquilo que o torna “saudável” (um dos sentidos da paz) como aquilo que lhe concede a tranquilidade necessária para fazer frente à demanda exterior. Em outras palavras, a Realidade é um processo de reciprocidade e transitividade entre interior-exterior, entre eu-outro, entre singularidade-coletividade, mutualidades continuamente criativas.

Falar dos Nomes Divinos é falar, portanto, dos Nomes da Realidade, em qualquer dos planos onde a percepção se estabeleça, e em qualquer nível de experiência e vivência, desde um simples passeio no parque, até as questões mais exigentes da vida ou as visões espirituais do mundo imaginal. Lembremos ainda que a Presença do Senhor permeia tanto o mundo material, exterior, quanto o interior/imaginal, da subjetividade psíquica (das emoções e processos inconscientes) e dos planos intermediários da existência, com suas especificidades, de modo que todo evento é simultâneo em todos os planos do ser: cada nível possui determinadas características do substrato que o acolhe, mas permanece em correspondência com todos os demais, pois os significados que os entificam transitam em sinergia entre eles. Deste modo, a plenitude espiritual não depende exclusivamente de ascese ou de práticas religiosas, ainda que estas possam sutillar (ou não) a percepção, mas da vivência consciente em todas as dimensões do ser.

VESTIR O MANTO DIVINO

Ibn ‘Arabī considera o conhecimento destes processos como uma “ciência” dos Nomes Divinos que, para ser compreendida, depende do desvelamento: o influxo da Presença que sentimos no centro do coração, anterior a toda relação de causalidade ou motivação, como uma ignição espontânea que nos vivifica. Trata-se, portanto, de uma “ciência do coração”, de suas sinuosidades, de suas oscilações, de suas constantes idas e vindas, de seu testemunho como intermediário entre interior e exterior, de sua capacidade receptiva ao discurso divino, pois o coração, como o “trono” onde se assenta a Identidade Essencial, é o centro do ser, da consciência e de seus modos de conhecimento. Isto significa, por exemplo, que o coração do Servo do Gentil é o trono que abriga *al-Halīm*, a Presença da Gentileza segundo Sua Essência, seu Atributo e seus Atos, ou seja, é em função dessa Presença que o servo reconhece essencialmente a Gentileza como um traço de si mesmo, que entende e vivencia o mundo a partir do parâmetro da Gentileza, que se torna capaz de ser Gentil e de expressar as inúmeras formas com as quais a Gentileza se desvela nas circunstâncias da vida. É o coração que “revela” ao servo o influxo da Gentileza e que o torna sensível a suas nuances, de tal modo que observar as oscilações do coração nos leva à Presença. Ibn ‘Arabī ele mesmo nos

conta que costumava anotar, ao final do dia, suas atitudes e experiências e até mesmo seus pensamentos como um modo de observar não só a Presença, mas especialmente seu próprio *adab*, seu comportamento em relação a essa Presença. Aperfeiçoar o *adab* para com o Senhor aperfeiçoa o coração, purifica-o das ressonâncias com todo outro que não sua Fonte, pois exige a adequação contínua do comportamento ao Nome que se apresenta no momento.

Diante disso, a tradução da obra do *Šayḥ*, em especial dos textos que se referem aos Nomes Divinos, é fundamental: ele continua a nos ensinar com sua presença compassiva. O trabalho de Pablo Beneito, que ora recebemos em português, exatamente porque centrado no coração, torna acessível a raiz de um conhecimento que incessantemente se amplia, uma “viagem sem fim”, como frequentemente afirma Ibn ‘Arabī. Os 99 nomes podem ser considerados como “matrizes”: noventa e nove significa um termo simbólico próximo do cem, com seus dois zeros, o que nos sugere a imagem do um diante do infinito. Para o viajante, são parâmetros de orientação e, entre um e outro Nome, infinitos outros se apresentam¹⁰ sem que seus significados se tornem sinônimos. Assim, Bondade, Piedade, Compassividade são caminhos parecidos, mas eminentemente distintos e conhecê-los o mais de perto nos auxilia a vivenciá-los na vida cotidiana e a entender o que as circunstâncias exigem, qual o comportamento mais próximo à nossa própria realidade espiritual: nos ajuda a alinhar o coração com a Presença doadora da Vida e da nossa Identidade mais profunda. Daí a extrema importância da tradução esmerada e imensamente delicada de Beneito, com seu cuidado amoroso e precisão na busca formal. Traduzir Ibn ‘Arabī exige, além do difícil domínio das raízes trilíteras árabes, uma vivência interior capaz de alcançar significados que só se desvelam na receptividade mais sutil da alma.

Nesses textos o *Šayḥ* nos mostra, a partir da triplicidade, como reconhecer a Presença, a diferenciá-la de modo a acolhê-la mais plenamente e expressá-la de acordo com sua Realidade. Lembremos que o objetivo não é necessariamente conhecer a Deus. Ibn ‘Arabī não se cansa em afirmar que só conhecemos nosso Senhor pessoal. No entanto, é através desse que chegamos à estação de Muḥammad - aquele que, por ter acolhido o sentido de todos os Nomes, chega ao “lótus do limite”, aperfeiçoa seu caráter, completa seu coração. O objetivo, portanto, é se colocar em correlação com o divino, no estado de *al-insān al-kāmil*, do ser humano completo, que supera a fragmentação entre psiquê e espiritualidade, entre vida no mundo e prática espiritual.

Do mesmo modo que a correlação é interceptada pelo terceiro incluído, e do mesmo modo

10 Veja-se, por exemplo, *Fuṣūṣ al-Hikam*, (*Bezels of wisdom*, tradução de R.W.J. Austin), p. 68: “Os Nomes de Deus são infinitos pois são conhecidos a partir do que deles deriva e que é infinito, ainda que eles mesmos derivem de um número conhecido de matrizes ou moradas dos Nomes. Certamente há uma única Realidade que compreende todas essas atribuições e relações chamadas de Nomes Divinos. Esta Realidade concede a cada Nome, infinitamente manifesto, sua própria realidade através da qual se distingue dos demais Nomes”.

que a Presença se revela pela sua Essência, por seu Atributo e seus Atos, três processos conduzem o servo ao conhecimento de si mesmo e de seu Senhor: *ta'alluq*, conexão, a relação de dependência ou de necessidade, ou seja, tanto aquilo que necessariamente nos faz existir quanto aquilo que precisamos para continuar a existir; *tahaqquq*, a realização ou verificação, simultaneamente o conhecimento de si mesmo, imprescindível para se conhecer o Senhor e o reconhecimento da Presença do Senhor como sinal de nossa própria identidade; e *tahalluq*, o revestimento ou adoção que possibilita a atualização da Presença tanto em nós mesmos quanto em nossa participação no mundo. Estas três palavras, no entanto, condensam múltiplos processos de experiência: o Nome enquanto Identidade Essencial, enquanto estado temporário, enquanto estação (grau de consciência/presença), enquanto aplicação terapêutica ou modo de restabelecimento da conexão consigo mesmo, enquanto invocação, enquanto teofania que se mostra em uma forma determinada. Através desses três aspectos percorremos um caminho de reconhecimento e aperfeiçoamento pessoal, de individuação e compleição: se a realidade dos Nomes constitui, por um lado, a singularidade de cada um de nós, por outro, implica na interdependência. A singularidade só se estabelece pela reciprocidade da diferença entre os Nomes à condição de dependência da Identidade, de tal modo que a face voltada ao mundo, quando alinhada com sua Identidade essencial, nos permite encontrar o outro a partir da mutualidade da necessidade, pois o outro nos demanda aquilo que essencialmente somos, e, assim, nos remete ao revestimento da Presença.

Reconhecer de quem dependemos, realizar os sentidos, os significados desta realidade na vida e revestir o coração de sua presença é aquilo Ibn 'Arabī chama de alquimia da felicidade. Alquimia, porque um processo de lapidação pessoal que necessariamente aperfeiçoa o coletivo, já que as relações de interdependência entre os diversos Nomes da realidade coexistem em unicidade. Da felicidade, não apenas em função do êxtase místico, mas porque a vida ela mesma é êxtase, como o desejo do Real em se revelar, de tal modo que o terceiro, aquele que intercepta, é sempre êxtase, não importa a forma que adquira. Deste modo, todo encontro que temos com o outro, de Senhor a Senhor, é um encontro de amor e êxtase profundo, uma viagem que nos permite refazer o caminho de Muḥammad: destituir de nossa Caaba, de nosso coração, a multiplicidade das nossas ilusões e nos aproximarmos, “à distância de dois arcos, ou um pouco mais” do Único Nominado, pois a estação de Muḥammad é a estação da proximidade, do ser humano completo, onde vestimos o “manto do Nome”. E, quando o *Ṣayḥ* escreve sobre esse revestimento, revela “o segredo dos nomes de Deus”: “O fundamento da investidura da *ḥirqa* (manto), segundo o que Deus projetou em mim e revelou em meu coração, se encontra no fato de que Deus Se reveste do coração de Seu servidor, como Ele declarou: ‘Minha terra e Meu céu não Me contém, mas o coração de Meu servidor Me contém’. Assim, o hábito contém aquele que o porta”¹¹.

11 Ibn 'Arabī, *El libro de la filiación espiritual* (tradução de Ángel Almazán), p. 5 (disponível online em: <http://islamchile.com/biblioteca/Gnosis%20Misticismo%2041/El%20libro%20de%20la%20Filiacion%20Espiritual.pdf>).

REFERÊNCIAS

AL-QĀSHĀNĪ, ‘Abd al-Razzāq, *Les Ta’wīlāt al-Qur’ān. Commentaire ésotérique du Coran* (tradução Michel Valsan). Paris: Koutouobia, 2009.

BENEITO, Pablo. *El Secreto de los Nombres de Dios*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras, 2012.

———, *O Segredo dos Nomes de Deus*. São Paulo: Attar Editorial, 2019.

CHITTICK, William C., *The Self Disclosure of God - Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

———, *Sufi Path of Knowledge - Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ al-Ḥikam: The Bezels of Wisdom*, tradução de R. W. J. Austin, 2ª ed., Lahore: Suhail Academy, 1999.

———, *Fuṣūṣ al-Ḥikam. The Ringstones of Wisdom*. Tradução e notas de Caner K. Dagli. Edição de Seyyed Hossein Nasr, Chicago: Kazi Publications, 2004.

———, *Fuṣūṣ al-Ḥikam. La Sagesse des Prophètes*. Tradução de Titus Burekhardt. Paris: Albin Michel, 1955.

———, *Kitāb Inṣā’ ad-dawā’ir wa-l-jadāwīl al-ihāṭiyya. La Production des Cercles*, trad. Paul Fenton & Maurice Gloton, Paris: Éditions de L’Éclat, 1996.

———, *Kitāb al-Yā’ wa-huwa Kitāb al-Huwa, Il Libro del Sé Divino*, trad. italiana de Chiara Cassler, Turim: Il Leone Verde, 2004.

IZUTSU, Toshihiko, *God and Man in the Qur’an. Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, (2.ed) 2008. (Keio University, Japão, 1964).

———, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. 2ª ed. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

MEGARBANE, Patrick, *Le Livre Descendu: Essai d’Exégèse Coranique*. Paris: Books on Demand, 2015.

MOULINET, Philippe, *Les Clefs d’Ibn Arabī. Commentaire intégral du Kitāb Fusūs al-Ḥikam*. Paris: Dar Albouraq, 2010.

SMIRNOV, Andrey, *Il vortice divino. Il monismo come interdipendenza tra zāhir-bāṭin: il punto di vista musulmano e la filosofia mistica di Ibn ‘Arabī*. (Acesso online: <https://mondodomani.org/dialegesthai/asm01.htm>)

⋮

WINKEL, Eric. *The Youth*. Introdução, Prefácio, Capítulos 1 e 2 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

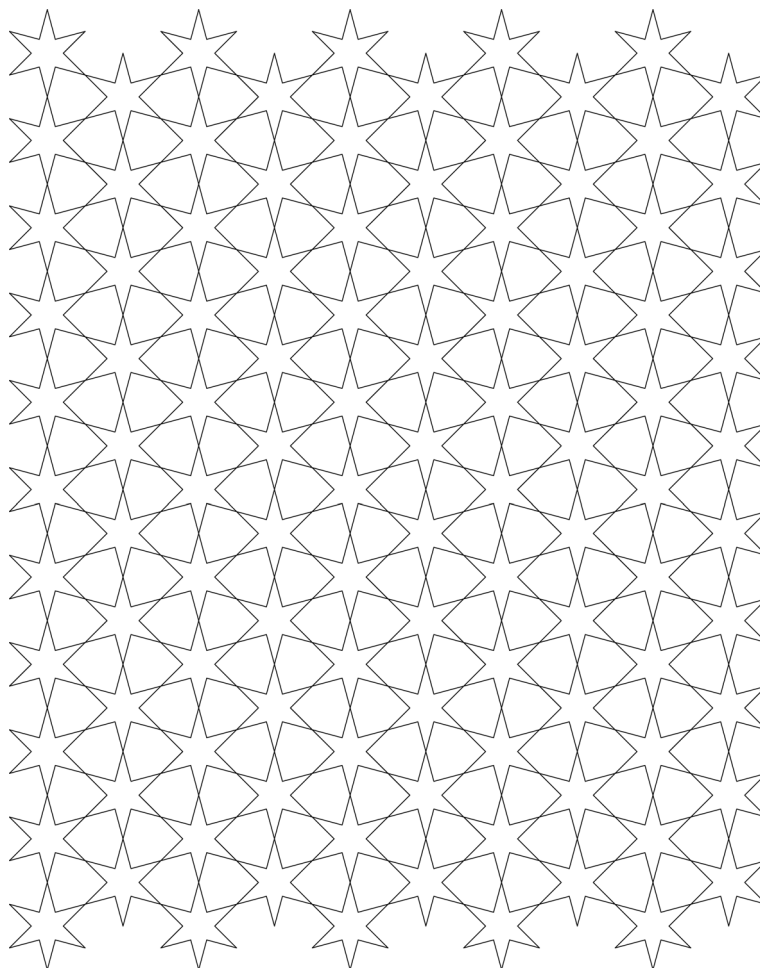
——-, *The Alphabet*. Capítulo 2 ao 16 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

——-. *Cosmography. Writing the Universe* - Capítulo 17 ao 40 do *al-Futūhāt al-Makkīyya de Ibn Arabī*. Preprint, 2016.

——-. *The Questions*. Capítulo 73 do *al-Futūhāt al-makkīyya de Ibn Arabī*. (as 154 questões propostas por al-Ḥakīm al-Tirmidī, incluindo o *Al-Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyyah* - Terminologia Sufi). Preprint, 2016.

YOUSSEF, Mohamed Haj, *Ibn Arabī: Time and Cosmology*, New York: Routledge, 2008.

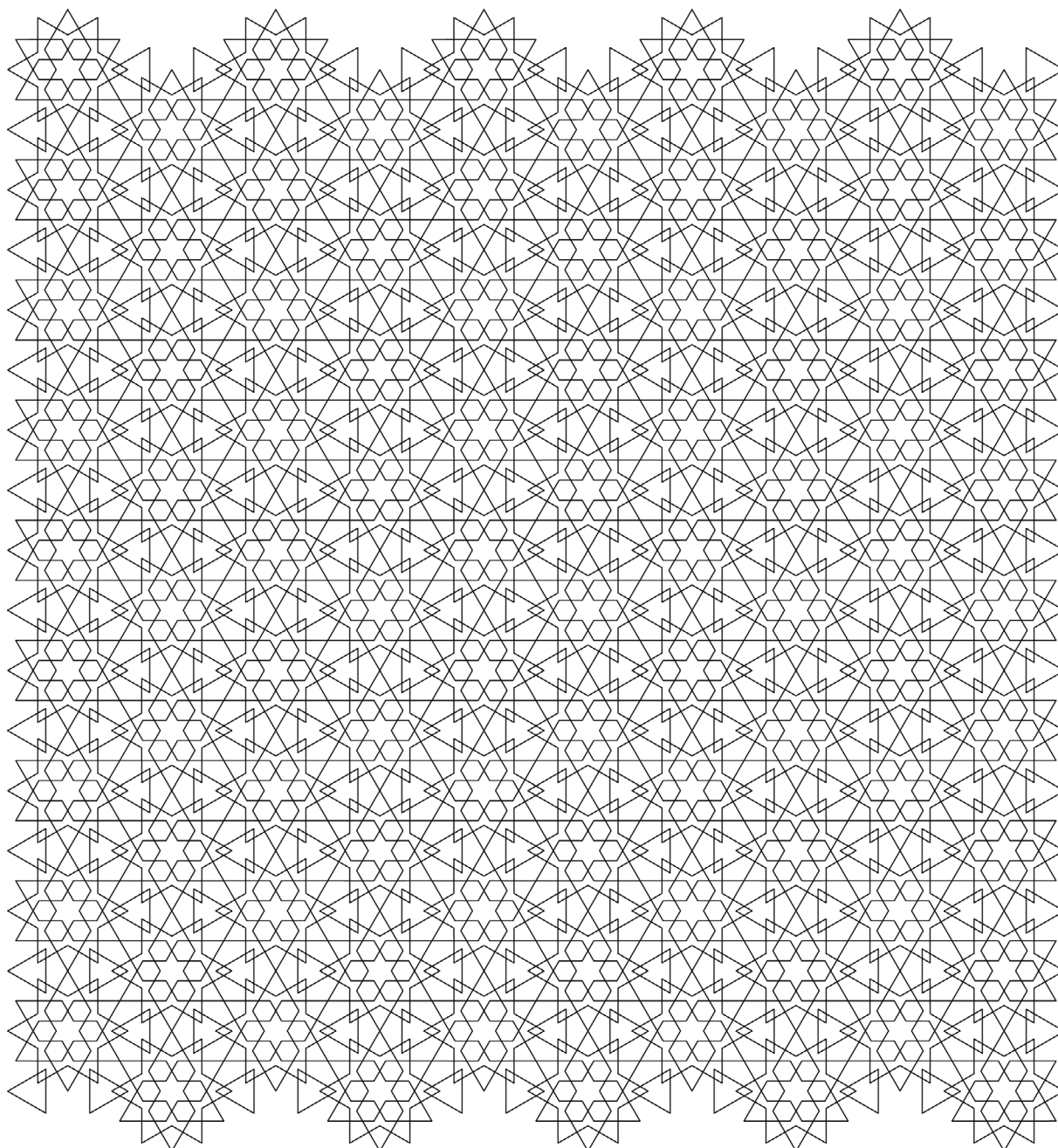
——-, *Ultimate Symmetry. Fractal Complex-Time, the Incorporeal World and Quantum Gravity*. Paperback, 2019.





O UN E O MÚLTIPLE: AS XEOGRAFÍAS DA FALA¹

Almudena Otero Villena



¹ O seguinte artigo apareceu publicado no libro: Almudena Otero Villena, *‘Ayn. O ollo e a fonte*, Rianxo, Axoúxere, 2017, pp. 77-98.

Resumen: O texto segue os pasos de Ibn ‘Arabī na súa viaxe cara a Oriente: camiño exterior que é tamén interior, que atravesa as da xeografías da lingua e acaba por devir itinerario circular.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, viaxe, *‘ālam al-miṭāl*, fala.

Abstract: The text follows the steps of Ibn ‘Arabī on his journey to the East: an outer path which is also an inner path, that crosses the geographies of language and becomes at the end a circular journey.

Key words: Ibn ‘Arabī, journey, *‘ālam al-miṭāl*, language.

* * * *

A VIAXE

«A orixe da existencia é o movemento. Nela non pode haber inmovilidade, pois regresaría a súa orixe, que é a ausencia. Nunca xamais cesa a viaxe, nin no mundo superior nin no inferior, e mesmo as verdades divinas (*ḥaqā’iq ilāhīyya*) non finalizan o seu percorrido, indo e vindo», di Ibn ‘Arabī¹. Se o movemento é o celme do mundo, tampouco as persoas cesan nunca de viaxar: «Mais, a dicir verdade, endexamais, en toda a eternidade, cesamos de viaxar, dende o momento mesmo da nosa concepción, e da creación primeira dos nosos fundamentos»².

A viaxe pode converterse en obsesión, fuxida compulsiva; mais a viaxe é tamén o xeito común de estar no mundo: continuo fluír ou recrear. A vida é peregrinaxe, e a peregrinaxe é o lugar da revelación ou desvelamento (تجلي, *taǧallī*)³. Cómpre ser quen de ver o camiño (طريق, *tarīq*): este non é froito da vontade persoal, nin é tampouco casual, senón que se vai amosando ante un, sen buscalo. O camiño é único, mais non o é o modo de camiñar, a *tarīqa*: as múltiples andainas que conducen cara a unha mesma meta, a unidade (توحيد, *tawḥīd*) que reúne todas as paisaxes.

1 Ibn ‘Arabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, edición e traducción de Carlos Varona Nervión, Madrid, Siruela, 2008, p. 60.

2 *Ibid.*, p. 61.

3 Denis Gril, “El viaje a través de las esferas del ser interior, según la obra *Mawāqī’ al-nuǧūm* de Ibn ‘Arabī (Almería 595/1199)”, en Pablo Beneito e Pilar Garrido (eds.), *El viaje interior entre Oriente y Occidente. La actualidad del pensamiento de Ibn ‘Arabī*, Madrid, Mandala, 2008, p. 100.

A vida de Ibn ‘Arabī foi unha viaxe continua, nun tempo en que as comunicacións non eran inmediatas e trasladarse dun lugar a outro era a tarefa de toda unha vida⁴. Ibn ‘Arabī, que naceu en Murcia en 560 (1165 d.C.) e medrou en Sevilla, abandonou por vez primeira al-Ándalus cando tiña 28 anos para ir a Túnez, onde quería coñecer o mestre sufi ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī. Acompañado do seu pai, foi até Alxeciras, الجزيرة الخضراء, a Illa Verde dos xeógrafos; alí visitou ao *ṣayḥ* Ibrāhīm b. Tanif al-‘Absī: cómpre prepararse ben antes de emprender o camiño. Dende Alxeciras cruzou en barco á cidade da beira oposta, Ceuta; ficou aí un tempo, recibindo as ensinanzas de varios mestres. Dende Ceuta, os dous viaxeiros dirixíronse a Buxía e Tlemcen, até acadar finalmente a súa meta, Túnez, onde contemplaron a imponente mesquita al-Zaytūna, coas súas torres, as súas nove portas e 160 columnas procedentes da antiga Cartago, cuxa visión lle inspiraría a Ibn ‘Arabī un poema.

Na cidade norteafricana o autor de Murcia visita a al-Mahdawī (que seica non o acolleu con demasiado entusiasmo) e o mestre deste, Muḥammad al-Kinānī, que o recibe mellor; con al-Kinānī estivera anos antes Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Kūmī, un sufi de al-Ándalus coñecido de Ibn ‘Arabī. O que logo sería chamado *al-Ṣayj al-Akbar*, o mestre máis grande, fica un ano en Túnez, dedicado ao estudio do sufismo; unha noite de calor e lúa chea, mentres descansa nun barco do porto, ve achegarse onda el un home andando sobre o mar:

Atopábame no porto de Túnez, nunha embarcación sobre o mar, cando de súpeto me deu unha dor de ventre. Mentres os pasaxeiros durmían, subín a cuberta a contemplar o mar. De súpeto, á luz da lúa, que esa noite estaba chea, vin ao lonxe vir a alguén cara a min camiñando sobre a auga. Cando chegou á miña altura, detívose e logo ergueu un pé, apoiándose sobre o outro; reparé en que a planta do seu pé estaba seca; fixo o mesmo co outro pé e constatei idéntica cousa. A continuación, faloume segundo unha linguaxe propia del; logo despediuse e marchou en dirección do faro situado no cumio dun outeiro, case a tres quilómetros de alí. Franqueou esa distancia en tres pasos. Puiden escoitar como louvaba a Deus no faro (*Fut. I*)⁵.

A viaxe conduce a encontros sorprendentes, a diferentes topografías. O home que Ibn ‘Arabī ve no porto é o *خضر*, *Ḥadīr*⁶, procedente doutras terras, do *عالم المثال*, *‘ālam al-miṭāl* ou mundo imaxinal, que o mestre de Murcia chamou “terra da realidade” *أرض الحقيقة*, *ard*

4 Sobre a biografía de Ibn ‘Arabī: Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989; Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona: Kairós 2011, pp. 27-109.

5 Citado por Fernando Mora, *Ibid.*, pp. 55-56.

6 Sobre o *Ḥadīr* véxase: Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Barcelona: Destino, 1993, pp. 69-85. Tamén: Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, cit., pp. 147-148.

.....

al-ḥaqīqa), situada no extremo norte celeste. E é estando en Túnez cando penetra nese outro espazo, unha entrada sinalada por un suceso extraordinario:

Cando penetrei nesa morada, na época en que me atopaba en Túnez, ceibei inconscientemente un berro; ninguén o ouviu sen perder o coñecemento. As mulleres que estaban nos terrados veciños desmaiáronse; algunhas caeron do tellado ao patio; pero, a pesar da altura, non se mancaron. Eu fun o primeiro en acordar; estabamos cumprindo co rito da oración detrás do *imām*; vin que caeran todos fulminados (*Fut. I*)⁷.

Un pregue na existencia, unha fenda que se descubre, fractura interior que é entrada a outro mundo. O traxecto da viaxe é a distancia que separa o mundo sensíbel desa terra ignota, feita coa arxila que sobrou da creación de Adán; espazo sutil que posúe dimensión e mais extensión, e, porén, ordénase segundo outros parámetros. Aí os corpos teñen outro volume, o espazo está invertido e o tempo é reversíbel. Numerosos viaxeiros teñen proporcionado descrições da súa xeografía: no seu linde a montaña de Qāf (que, segundo o xeógrafo Yaqūt, levava antes o nome de Alburz), e máis alá as inmensas cidades de Ġābalqā (no leste), Ġābarṣā (no oeste), que teñen, di Suhrawardī, mil portas, e están habitadas por infinitas criaturas. O historiador Ṭabarī descríbese como dúas cidades de esmeralda, á beira da montaña de Qāf, da cal reciben toda a súa luz. Hai na terra da verdade outra cidade, Hūrḡalyā, situada nun lugar máis elevado que as outras dúas. Outros autores refírense á montaña de Hūkairya, a montaña das augas esenciais, onde medra o haoma branco, a planta da inmortalidade. Dū l-Nūn explica, pola súa banda, que alí visitou a terra de prata, a terra do alcanfor branco e mais a terra do azafrán; describe as criaturas que as habitan e os seus costumes, fala de océanos de metais preciosos que se tocan sen se mesturaren as súas augas⁸. E Ibn ‘Arabī conta que viu un mar de area que se movía coma se fose de auga, e pedras que se atraían unhas a outras coma o ferro e o imán.

Ibn ‘Arabī e o seu pai fican varios meses en Túnez. Antes de rematar o ano regresan a al-Ándalus; á volta paran de novo en Tlemcen.

As viaxes de Ibn ‘Arabī non acaban aquí; a estadía en Túnez é só o limiar dunha vida errante. En 592 (1195 d.C.) volve cruzar até a outra beira do Mediterráneo. Nesta ocasión semella que a causa da viaxe son as súas circunstancias familiares: tras a morte do seu pai o ano anterior, é responsábel das súas dúas irmás; viaxa por iso con elas a Fez para casaren

.....

⁷ Citado por Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, cit., pp. 56-57; Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, cit., p. 149.

⁸ Sobre as descrições do *mundus imaginalis*: Henry Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Madrid, Siruela, 1996, pp. 98-109.

alá. A cidade era daquela un centro do saber místico e Ibn ‘Arabī establece alí relación con varios mestres sufís, entre eles ‘Abderrahmān al-Tamīmī al-Fāsī, que era *imām* da mesquita de al-Azhar. Regresa ao pouco a Sevilla, pero Fez, a cidade-labirinto, atrapa a Ibn ‘Arabī. Ao ano seguinte volve ao lugar de Mulay Idris, dos 150 santos, das 80 fontes e dos 750 oratorios. Fica varios meses; frecuenta o xardín de Ibn Hayūn, onde se reúne cun grupo de discípulos, e tamén a mesquita de al-Azhar, lugar de entrelazados xeométricos, mosaicos de estrelas que se multiplican até o infinito coma os reflexos de varios espellos ou as innumerábeis faíscas da *tawḥīd*, a unidade que escintila na multiplicidade do mundo. Un día, mentres reza nese espazo ingrávigo, Ibn ‘Arabī percibe que o seu corpo ten forma esférica; pode ver en calquera dirección, mesmo o que está ás súas costas; non ten xa un único punto de vista, senón que nel converxen todos:

No ano 593 (1197), na cidade de Fez, estaba facendo a pregaria cun grupo de xente na mesquita Azhar cando vin unha luz que parecía iluminar todo canto estaba perante min, e iso a pesar do feito de que, en canto vin esa luz, perdín toda noción de anterior e posterior e foi coma se non tivese lombo en absoluto. De feito, durante esa visión non tiña ningún sentido das direccións e o meu campo visual era, por así dicilo, esférico. Recoñecía a miña posición espacial só como unha hipótese, mais non como unha realidade (*Fut. I*)⁹.

En Fez, o traxecto horizontal da viaxe devén itinerario vertical, ascendente. Ibn ‘Arabī elévase até a estación da luz, nunha viaxe que reproduce a viaxe nocturna (إسراء, *isrā*) de Muḥammad ao lombo do *burāq*: dende a mesquita sagrada, na Meca, cara á mesquita afastada, en Xerusalén, elevándose logo a través dos sete ceos até a presenza da luz. No *Kitāb al-Futūḥāt al-makkiyya* (*O libro das iluminacións da Meca*), nos capítulos 167 e 327, Ibn ‘Arabī describirá o traxecto e as súas diferentes paradas¹⁰: hai, primeiro, un percorrido horizontal a través dos reinos da creación, dos catro elementos (terra, auga, lume e aire) e dos catro reinos naturais (mineral, vexetal, animal e humano). Chégase entón por unha senda á fonte de Arīn, formada de auga e arxila, o centro do mundo, lugar situado á mesma distancia dos catro puntos cardinais. Aí empréndese a ascensión a través dos ceos dos sete planetas, describindo unha xeografía celeste, cosmoxía que é a feitura do universo. Tras cruzar os sete ceos, acádase o loto do límite, unha enorme árbore rodeada de luz, da que sae un río que se divide en tres regatos. A partir de alí, a xeografía tórnase máis leve. O viaxeiro segue ascendendo,

9 Citado por Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, cit., pp. 65. Tamén Claude Addas, *Ibn ‘Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, cit., pp. 182-183.

10 Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque/ The Mekan Illuminations. Textes choisis/ Selected Texts*, baixo a dirección de Michel Chodkiewicz, coa colaboración de William C. Chittick, Cyrille Chodkiewicz, Denis Gril e James W. Morris, Paris, Sindbad, 1988, pp. 366-381. Véxase tamén Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, cit., pp. 344-364.

atravesa as esferas das estacións, as estrelas fixas, as altas torres (o ceo sen estrelas), o pedestal da luz excelsa e o trono do misericordioso. Máis alá xa non hai forma nin figura ningunha: as liñas comezan a se esvaecerem, e vai agromando o espazo baleiro, diáfano. Pero o ascenso continúa, o viaxeiro cruza os reinos de substancia universal, natureza sen compor, táboa preservada e cálamo supremo, nube primordial, até atinxir a divina presenza do un/único. Ao chegar ao final do traxecto, o mesmo viaxeiro transfórmase en luz.

Do *isrā'* do profeta fala tamén Ibn 'Arabī no capítulo 22 do *Kitāb al-Isfār 'an natā'ig al-asfār*, ou *O libro da revelación dos efectos da viaxe*. Esta viaxe ten lugar na noite, o momento no que se atopan os amantes, e é un camiño a través dos signos divinos¹¹. Na súa viaxe nocturna, Ibn 'Arabī é conducido, pois as travesías «ninguén as emprende sen risco, a menos que fose conducido coma na viaxe nocturna, pola que todo aquel que está dirixido obtén a salvación, mentres que quen se aventura pola súa conta se enfronta sempre a un perigo»¹². O autor de Murcia enumera no *Kitāb al-Isfār* os diferentes tipos de viaxe que existen: a viaxe cara a Deus; a viaxe de descenso do Corán, do ceo ao corazón de Muhammad: a revelación; e, por último, a viaxe *en* Deus, a do extravío e a perplexidade, que, a diferenza da viaxe *cara a* Deus, non ten límite.

Despois da súa viaxe ascendente, Ibn 'Arabī decide abandonar a paisaxe familiar e marchar á Meca, da periferia ao centro; abandonar o occidente de sombras e dirixirse cara ao oriente no que nace a luz. Volvería inda a Al-Ándalus para se despedir dos seus mestres e amigos. No ano 1200 ponse en camiño e emprende a viaxe derradeira, que ocupará o resto da súa vida.

No estreito de Xibraltar a viaxe tórnase en desterro: especie de *برزخ* / *barzah*, lugar no que conflúen dous mares, istmo ou espazo intermedio, ponte ou fronteira, que une ou separa dous mundos. Ibn 'Arabī avésao acompañado de al-Kūmī, o mestre que o instruíra anos antes nas etapas e regras do camiño. Pasan por Salé, onde al-Kūmī se despide, e dende alí Ibn 'Arabī diríxese a Marraquech, en bereber “Tamurtn Akkuc”: terra de Deus. A medio traxecto, nunha pequena vila chamada Iǧīsal, chega a outra estación: *مقام القرب*, *maqām al-qurb*, a estación da proximidade:

Cheguei a ese *maqām* (da proximidade) no mes de *ramadān* do ano 597 (1200), estando eu de viaxe nun lugar chamado Iǧīsal, no Magreb. Tolo de ledicia, púxenme a errar por esa estación, pero non vin a ninguén máis e esa soidade deume medo [...] Cando penetrei nese *maqām* en que me atopei só, sabía que, se alguén se me aparecía, non me recoñecería. Púxenme a explorar todos os seus recunchos e recantos [...] Vin as ordes divinas amosársese e os emisarios de Deus descender onda min, na procura da miña compañía e a miña amizade. No

11 Ibn 'Arabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, cit., pp. 89-90.

12 Ibn 'Arabī, *Ibid*, p. 59.

estado de temor causado polo meu illamento, pois non hai amizade máis que nos seres da mesma especie, volvinme pór en camiño (*Fut. II*)¹³.

Na viaxe ábrese un vieiro; un pérdese, abandona a senda habitual, e entón, de súpeto, detrás dunha revolta do camiño aparece perante os ollos o *barzah* que vencella o mundo intelixíbel e o mundo sensíbel: ese *mundus imaginalis* que Ibn ‘Arabī xa visitara e no que volve atoparse. Cruzar a esa outra beira, a esa terra que é encarnación do espazo interior, é emprender unha viaxe polo mundo do eu que é a un tempo unha viaxe polo mundo do alén. Inmanencia e transcendencia: viaxar é atravesar os diferentes estratos do real.

En Marraquech, a cidade vermella, Ibn ‘Arabī visita dous mestres, Abū l-‘Abbās as-Sabī, orixinario de Ceuta, e Muḥammad al-Marrākuṣī. Para viaxar cómpre buscar os acompañantes axeitados; guías, se cadra, que leven polo camiño seguro. Na capital do imperio almohade ten unha visión do trono divino, enchoupado de luz, na que recibe a orde de tomar como compañeiro de viaxe a Muḥammad al-Ḥaṣṣār. Diríxese daquela a Fez, onde o atopa, e ambos os dous, acompañados de Badr al-Ḥabaṣī, un escravo liberto que xa coñecera na súa primeira estadía na cidade, emprenden o camiño cara ao oriente.

Ibn ‘Arabī e os seus acompañantes diríxense primeiro a Tlemcen, a oito horas de camiño, onde quere despedirse das amizades que alí ten. Fan unha pequena parada en ‘Ubbād, non moi lonxe de Tlemcen, para visitar a tumba de Abū Madyan, un célebre mestre sevillano que Ibn ‘Arabī non chegou a coñecer persoalmente, pero que aparece como unha presenza constante ao longo do camiño: compañeiro de al-Kūmī, mestre de al-Mahdawī, que Ibn ‘Arabī visitara anos antes en Túnez. Van logo cara ao norte, até a costa, e paran en Buxía, onde Ibn ‘Arabī, nun soño, se une en matrimonio espiritual con todos os astros do ceo e todas as letras do alfabeto. Dende Buxía continúan viaxe pola costa até Túnez. Alí quedan nove meses, hospedados na casa do xa citado ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, co que deste volta acada unha grande amizade.

Tras nove meses en Túnez, Ibn ‘Arabī e os seus acompañantes toman un barco (malia que el mesmo desaconsella as travesías por mar: «Quen poida emprender sólida a súa ruta non debe facelo por auga, se iso non resulta necesario»¹⁴), pasan por Trípoli e Alexandría. Penetran no delta do Nilo, navegan río abaixo, en contra da corrente, por unha paisaxe de terra negra, de brañas asolagadas, até chegar ao Cairo. Cidade chea de rebumbio e multitudes, sons que se mesturan nunha melodía caótica, como abalados polo fluír e refluír do río: os berros dos vendedores no zoco, das chamadas á oración dende o *al-minār*, dos cativos que xogan na rúa,

13 Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque/ The Mekan Illuminations. Textes choisis/ Selected Texts*, cit., pp. 340-341. Citado tamén por Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, cit., p. 69.

14 Ibn ‘Arabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, cit., p. 58.

os golpes que fan os martelos dos ferreiros... Mais neses días a gran cidade é tamén un lugar de desolación: nos anos 598 (1201) a seca causou unha enorme fame en Exipto, á que se lle engadiu a peste: din algúns que nese tempo morreron tres cuartas partes dos habitantes do país; alí o andazo mata tamén a al-Haṣṣār.

Ibn ‘Arabī visita no Cairo a Abū Muḥammad al-Ḥayyāṭ e o seu irmán, Aḥmad al-Ḥarīrī, orixinarios de Sevilla e que xa coñecera en al-Ándalus¹⁵. Con eles comparte o mes de *ramadān*. Nese tempo de esquecemento do propio, ten un día, cando estaba na casa de al-Ḥayyāṭ reunido con outros mestres sufís, unha visión: contemplouse, cos seus acompañantes, nunha habitación moi escura, iluminada só pola luz que os seus corpos emanaban; entrou entón na estancia un personaxe que se anunciou como mensaxeiro da verdade e dixo: «Deus, na súa xenerosidade, creou o ser humano e fixo del un ser único na súa creación. Creouno segundo os seus nomes e atributos, pero o ser humano esqueceuno, prestando atención só á súa esencia (individual), véndose a si mesmo a través de si mesmo. Pero o número regresa á súa orixe. El é el e non ti»¹⁶. A visión é un medio para a inspiración, o descubrimento dun lugar interior: o personaxe desvelalle a Ibn ‘Arabī unha verdade que é a súa, fíalle escoitar a súa ensinanza, ponlle na boca as súas mesmas palabras.

Tras abandonar o Cairo, Ibn ‘Arabī e Badr al-Ḥabaṣī diríxense cara a Palestina. Pasan por Gaza e en Hebrón visitan a tumba de Abraham. Van logo a Xerusalén, e rezan na mesquita de al-Aqṣa, alí onde Muḥammad chegou na súa viaxe nocturna. Pasan por Medina para ver a tumba do profeta, e arriban finalmente á Meca en agosto de 1202, no mes de ذُو الْحِجَّةِ, *Dū l-hiġġa*, aquel que o calendario musulmán marca como o da peregrinación.

Marraquech, Fez, Buxía, Túnez... Os nomes das diferentes paradas, os puntos que van debuxando un percorrido, liñas que van configurando un mapa que é como un atlas do universo. Dos descubrimentos e perigos, luces e obstáculos da viaxe, das distintas xeografías que aparecen no camiño, fala Ibn ‘Arabī na súa obra *Mawāqī‘ al-nuġūm wa-matāli‘ ahillat al-asrār wa-l-‘ulūm*, isto é, *Os poñentes das estrelas e as lúas crecentes dos segredos e as ciencias*; libro sobre o ocaso e o nacemento dos astros. A viaxe require observar con atención as variacións no terreo, abrir a ollada. O clima que muda, o carácter das persoas que vai cambiando, os seus acenos, a súa voz. Andar cos pés na terra, non deixarse engaiolar pola beleza da paisaxe. Estar á espreita, atento ás desviacións do camiño, perderse por estradas secundarias, devir peregrino. Cómpre demorarse na andaina, camiñar con acougo, sen présas; permanecer nas distintas estacións, ir superando así os distintos estadios do mundo. E, o máis importante,

15 Ibn ‘Arabī, *Los sufís de Andalucía*, Málaga, Sirio, 1990, pp. 61-67.

16 *Ibid.*, p. 92. Véxase tamén a tradución que da pasaxe fai Fernando Mora, *Ibn ‘Arabī: Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, cit., p. 72.

facen pausas (وقف, *waqf*): poñer o pé en cada fito, deterse nas paradas, onde un atopa repouso.

Deixarse conducir polo ávrego, ou polo vento de poñente, levar polo aloumiño do mundo. Abandonarse ao movemento caótico da vida, ao ritmo do azar que se move sen razón, sen control; deixar que se abra o camiño. Liscar do plano xeométrico, fechado entre os catro puntos cardinais; percorrer o corpo da terra, antes de que esta se troque en territorio cartografado. Fronte ao espazo computado, a vida nómade: camiñar polo espazo que non se calcula, pois no movemento non pode haber dominio nin apropiación; renunciar ao tempo compartimentado, á regularización e normativización da vida, que a represa e non a deixa fluír, renunciar a andar polo rego. Viaxar é moverse sempre no inestábel. Camiños múltiples, como liñas de fuga; desterritorialización que expatria, migración que torna en forasteiro: desapego. Situarse fóra dun mesmo: prestar atención ás múltiples perspectivas da ollada, renunciar ao punto de vista único. Ver a outra cara, o envés, o outro que habita no meu eu; superar, percorréndoo, a estrañeza do mundo. Perderse, chegar a ese estado de indixencia no que xa non se posúe cousa algunha: que o vento e a choiva borren as pegadas que un foi deixando, seguir avanzando sen se agarrar a nada. Vida leve, que se alicerza na impermanencia.

«Se a este percorrido se lle chama viaxe é porque desvela (*yusfir*) os caracteres dos homes»¹⁷. سفر, *safar*, viaxe en árabe, significa tamén facer manifesto, quitar o velo: o asombroso que se descubre, se revela, como eses mundos que debuxan as historias de Herodoto. O viaxeiro camiña por xeografías pétreas de rochas e penedos; paisaxes de bosques mestos, de brétemas e friaxe; de outeiros e de aire morno; de terra vermella e oliveiras, valigotes e veigas cheas de lama. Chairas e estepas; fragas e vales vizosos, inzados de plantas estrañas; lugares escuros e espazos de luz. As dúbidas, o temor a se perder, o medo perante os perigos do camiño («Sempre que alguén comeza esta viaxe, experimenta ao principio un desacougo instintivo, un estreitamento de peito, e un temor por canto ao inicio do seu camiño observa»¹⁸). Ascende por curutos xeados e case que inaccesíbeis, batidos pola saraiba; outeiros e carricovas que son como pregues na existencia, nos que a viaxe se fai peregrinaxe solitaria. Entón o camiño faise vieiro angosto, o espazo estréitase. O سالك, *sālik*, o peregrino, intérnase en congostras e calellos, camiña por carreiros escuros que penetran entre as rochas, introdúcese en covas, entre pedras húmidas, nos abismos. Chega alá onde o traxecto horizontal se torna en descenso, onde se abandona a superficie e os camiños exteriores se converten en sendas interiores. Percorrer a superficie do mundo é sinónimo de asimilarse ao seu corpo, latexar con el; explorar a paisaxe de corredoiras que se bifurcan como sucos na pel, de regos de auga escorrendo polas costas, de ríos de sangue morno, terra quente das entrañas; de outeiros,

17 Ibn ‘Arabī, *El esplendor de los frutos del viaje*, cit., p. 83.

18 *Ibid.*, p. 174.

ventres ou peitos, que rodean inmensos mares interiores, calmos e neboentos, grutas que son como buracos sen fondo. Espazos do corpo que son xeografías invisíbeis; esculcar todos os seus currunchos, chegar a lugares insospeitados, percorrer as cicatrices, perderse nos labirintos.

Transitar os espazos da identidade, os camiños do eu. Ir debuxando os mapas que crean os corpos ao se atoparen. Esculcar o horizonte, fitar cara ao que se albisca no fondo, esa meta que vai construindo o traxecto: movemento tras unha presenza que sempre semella estar máis alá, a amada Nizām do *Tarǧumān al-ašwāq* (*O intérprete –ou tradutor– dos desexos*), agochada tras o seu velo, na que un día Ibn ‘Arabī contemplou a Deus. Progresión que non ten fin, que nunca acada a súa meta. A arela que vai debuxando o camiño, o aquí e o acolá, vieiro que vai construindo un relato, conformando unha biografía.

Reducir, con todo, a distancia; irse achegando, situarse na proximidade, قرب, *qurb*. Acadar o espazo ermo do deserto, paisaxe homoxénea de dunas, continua e monótona, silandeira, que acala a conciencia: o baleiro, o nada. A soidade. O deserto é o espazo sen lindes, inalcanzábel; o lugar da perplexidade. Fundirse na area, esvaecer na paisaxe, comunión. No deserto está a pedra negra: a Ka‘ba, o lugar ao que conducen todos os camiños. O corazón da existencia (قلب الوجود, *qalb al-wuǧūd*) que bombea o seu sangue; o núcleo, que cómpre circunvalar sete veces, na que o tempo se enrosca e a viaxe en liña devén percorrido circular: buscar o centro é gravitar no cosmos, coma un planeta xirando arredor do sol. Xeometría esencial, forma interior; o corazón do camiñante convértese entón, como pechando un ciclo cósmico, na mesma Ka‘ba: velaí a derradeira estación, a fin da viaxe¹⁹.

O CENTRO

Cando daba voltas á Ka‘ba, Ibn ‘Arabī tivo unha visión: viu un adolescente saíndo da Pedra Negra:

Velaquí que, estupefacto perante a Pedra Negra, encontrei o xove cabaleiro fugaz (*al-fatā*), elocuente e silandeiro, o cal non está vivo nin morto, o composto simple, o envolvente e o envolto [...] Indicoume, cun aceno enigmático, que era cualidade innata nel non se dirixir a ninguén se non é por signos (*ramz*). “O meu código de signos, cando o coñezas, o teñas experimentado e comprendido, saberás que non o apprehende a elocuencia dos oradores, nin o dá articulado a retórica dos prolixos”.

19 Sobre a Ka‘ba como o corazón do viaxeiro: Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque/ The Mekan Illuminations. Textes choisis/ Selected Texts*, cit., p. 378.

Despois díxenlle: “Oh, mensaxeiro de boas novas, este é un gran ben. Ensíname o teu código e amósame o modo de acción da túa chave. Quero conversar á noite contigo e desexo emparentar coa túa familia!” [...] Fixo un aceno e comprendín. Epifanizouse a realidade da súa beleza e engaioloume. Fiquei desconcertado e, decontado, subxugoume por completo. Cando volví do desmaio, estarecido de temor, [o xove cabaleiro] soubo que a súa ciencia fora adquirida [...] Dixo: “Examina o detalle da miña constitución e a orde da miña fasquía. Atoparás inscrito o que me pediches, posto que eu non son nin falante nin interlocutor. Non é a miña ciencia outra ca min. A miña esencia non é distinta dos meus nomes. Eu son a ciencia, o coñecido e o coñecedor. Eu son a sabedoría, o sabiamente establecido e o sabio”. Logo [o xove cabaleiro] díxome: “Fai as circunvolucións seguindo as miñas pegadas e contéplame por medio da luz da miña lúa, para que tomes da miña disposición aquilo que transcribirás no teu libro e ditarás aos teus copistas. Faime saber que sutilidades che puxo Deus por testemuño durante as túas rondas”²⁰.

O mozo é a epifanía, o *tağallī* da Ka'ba; desdoblamento, encontro con un outro eu do que nace a propia voz. A visión do mozo é a fonte da que abrolla a obra máis importante de Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*As iluminacións da Meca*), que comeza a escribir nesa época e só rematará pouco antes de morrer. As *Futūḥāt* son un mapa da experiencia, retallos dunha biografía; diario que é tamén guía de viaxe. Libro inmenso e fragmentario, compendio ou enciclopedia do saber místico, que quere abranguer todo: «En verdade, Deus ditoume polo órgano do anxo da inspiración todo o que escribín, e é por iso polo que entre dúas ideas insiro outra que non ten conexión, nin coa que precede, nin coa que lle segue»²¹.

Futūḥāt / فتوحات, iluminacións, –de *fataḥa*, abrir– significa na súa orixe “aperturas”: unha parada, a chegada a unha nova estación²². No pasar polas distintas estacións hai un progreso, un irse achegando á meta; progresar é ascender (*taraqqī*)²³, como Muhammad na súa viaxe nocturna ao ceo. Movemento horizontal que é ascendente; movemento cara a diante que é de retorno, que empeza e remata no mesmo punto, debuxando así un itinerario circular, construíndo unha biografía que lisca dos efectos perversos da cronoloxía: «Por iso, ao final eu volvo a min mesmo. Por iso, retorna o brazo do compás ao punto mesmo do inicio cando

20 Ibn ‘Arabī, *Las iluminaciones de la Meca. Textos escogidos*. Edición e tradución de Victor Pallejá de Bustinza, Madrid, Siruela, 1996, pp. 86-91

21 Citado por Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, cit., p. 93.

22 Víctor Pallejá de Bustinza, “Introducción”, en Ibn ‘Arabī, *Las iluminaciones de La Meca. Textos escogidos*, cit., p. 19.

23 Véxase Ibn ‘Arabī, *Guía espiritual: Plegaria de la Salvación, Lo imprescindible, Terminología Sufi*, Murcia, Editora Regional, 1990, p. 108.

acada o obxecto da súa existencia, e enlaza o final do asunto coa súa orixe. Enlázase a súa eternidade sen fin coa eternidade sen principio, posto que non hai senón unha existencia continua baixo unha fasquía estábel e permanente»²⁴. Vivir é, daquela, volver á orixe, pechar o círculo para deixalo aberto; seguir a senda da reunificación.

Ibn ‘Arabī permanece na Meca dous anos. Despois seguirá viaxando, pero vai regresar periodicamente á cidade da Ka’ba, coma se esta fose o punto dun compás arredor do cal el se move en círculo: novas voltas rituais á Pedra Negra, nas que a circunferencia se vai facendo máis ampla. No 601 (1204) Ibn ‘Arabī viaxa a Xerusalén, e logo a Bagdad, cidade na que fica doce días, dende onde pon rumbo cara ao norte, a Mosul, onde está dous ou tres meses. Nas aforas desta cidade, na horta de ‘Alī b. ‘Abd Allāh b. Ğāmi‘, Ibn ‘Arabī volve atopar o *Ḥadīr*, figura inmortal que aparece na sura XVIII do Corán como guía de Moisés, mestre de todos os que non teñen mestres humanos. O *ḥadīr* é aquel que desvela a verdade; desta volta reviste a Ibn ‘Arabī co seu manto: o recubrimento externo leva consigo unha transformación interna, desaparece a diferenza entre dentro e fóra, feitura e experiencia; o investido transfórmase no investidor. Dende Mosul diríxese cara ao norte, pasa por Ğazira e Dunaysir, até acadar Anatolia, onde visita Malatya e Konya.

A principios de 1206 chega a Siria, está en Damasco, e vai logo a Hebrón, visitando de novo a tumba de Abraham. En 1207 está en Exipto: primeiro no Cairo (onde coñecerá a Ismā‘īl ibn Sawdakīn, que nos anos seguintes o acompañará en varias viaxes) e logo en Alexandría. Regresa á Meca, e fica alí un ano.

En 1208 Ibn ‘Arabī estabelécese en Alepo. Dende alí viaxa de novo a Anatolia, e visita as cidades de Konya (onde é recibido polo rei Kaykā’ūs I), Sivas e Malatya. Pasa por Armenia, e en inverno está ás beiras do Éufrates; a visión do río xeadado esperta o seu abraio: «Vimos no río Éufrates, cando se xea nos meses de decembro e xaneiro, nas terras do norte, converterse a auga en terra sobre a cal camiñan as caravanas, así a xente como as bestas, mentres a auga segue a correr por baixo daquela codia de xeo» (*Fut.* III)²⁵. Arzán (en Armenia), Harran (en Mesopotamia), Dunaysir (en Diyarbakr): nomes sonoros, como os desas cidades invisíbeis de Italo Calvino, un aquel de xeografías máxicas, evocacións na escrita dunha ausencia: lugares que foron, mais só existen xa na memoria, convertidas en realidades visionarias.

Regresa á Meca ao ano seguinte, pero en 1212 volve marchar a Bagdad, e de novo a Alepo, retornando á Meca en 1214. Dous anos despois abandona de novo á Meca e marcha a

24 Ibn ‘Arabī (1996), p. 91. «[...] todos estes camiños son círculos. Non hai ningunha liña recta» (Ibn ‘Arabī, *Viaje al Señor del Poder*, Málaga, Sirio, 2002, p. 40).

25 Citado por Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1981², p. 91 [pé de páxina 1].

Anatolia, onde fica seis anos (en Malatya morrerá Badr al-Ḥabaṣī, compañeiro de camiño durante máis de dúas décadas), agás dúas visitas a Alepo en 1220 e 1221, nas que se fai amigo de Mālik al-Zāhir, un dos fillos de Saladino. En 1223 establécese definitivamente en Damasco, onde morre un 16 de novembro, con 75 anos de idade.

OS CÍRCULOS DA PALABRA

A revelación está estreitamente vencellada a un idioma, á lingua árabe na que se pronuncian os 99 nomes de Deus: as cualidades ou atributos a través dos que este se desvela, manifestacións (*taḡalliyāt*) ou presenzas do divino. Nos nomes, a unidade, a *tawḥīd*, transfigúrase en multiplicidade, pero tamén a multiplicidade se transfigura en unidade: Allah é un, a unicidade do mundo. Os nomes son unha e a mesma cousa; os innumerábeis reflexos dunha mesma palabra, dividida, multiplicada, como as diferentes cores que forma a luz ao derramarse. Imaxes nas que Deus contempla como nun espello iso que emana del عَيْن, *‘ayn*: ollo e fonte.

Así, toda viaxe é sempre unha viaxe polos nomes divinos, nos que está contido o universo enteiro. Palabras que levan os ventos cos que un bate no camiño, ecos que se escoitan na andaina, coma sendas que se trazan no espazo. Na súa obra *Mawāqī‘ al-nuḡūm*, Ibn ‘Arabī fala do ذِكْر, *dikr*, da repetición incesante dos nomes divinos: viaxe que conduce á extinción do invocador no invocado, nun movemento que nunca acada a súa fin²⁶. O *dikr* é a rememoración que percorre a paisaxe das palabras, construíndo un camiño circular, reproducindo o fluír cósmico, as xeografías leves dos astros. Un percorrido que atravesa o espello da fala: Ao final da súa viaxe nocturna, Ibn ‘Arabī comprende o significado de todos os nomes divinos; máis tarde dirá que recibiu as palabras da síntese, aquelas que expresan a unidade e a diversidade, que integran as oposicións.

A viaxe é unha viaxe polas palabras, ou a través da única palabra: vida nómade, verba nómade do poeta errante, como a dos monxes escritores de haikus, ou dos bardos libertarios do TAZ²⁷. Chegar até os límites da linguaxe: o espazo que Ibn ‘Arabī percorre son as xeografías dunha lingua que é sempre a mesma e a un tempo distinta, a lingua árabe da revelación, na que a palabra descendeu a Muḥammad. O peregrino cruza os múltiples espazos da lingua, bosquexa as súas paisaxes: retallos de espazo, pegadas que son parte dunha totalidade, manifestacións do un. Viaxar é daquela ensanchar os territorios da propia fala: atravesar fronteiras require unha constante labor de tradución (ترجمة, *tarḡama*), un ser políglota. *Unha palabra transhumante, que recree o mundo, no eido fértil da escrita.*

26 Sobre isto, v. Gril, “El viaje a través de las esferas del ser interior, según la obra *Mawāqī‘ al-nuḡūm* de Ibn ‘Arabī (Almería 595/1199)”, cit. p. 105.

27 Hakim Bey, *T.A.Ž. Zona Temporalmente Autónoma*, Rianxo, Axóuxere, 2011.

IBN ARABI

800

PUBLICACIÓN ANUAL DE MIAS-LATINA
(MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY - LATINA)



MIAS LATINA
ibnarabisociety.es

