

NÚMERO XII. JULIO 2024

EL AZUFRE ROJO – REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE IBN ARABI

DIRECCIÓN Y EDICIÓN:

Pablo Beneito Arias (UMU).

SECRETARÍA:

Amina González Costa (UMU).

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Pablo Beneito, Fabrizio Boscaglia (Universidade Lusófona de Lisboa), Amina González, Francisco Martínez Albarracín, Luca Patrizi (Universidad de Turín) y Federico Selvaggio (Universidad de Udine).

COMITÉ CIENTÍFICO EDITORIAL:

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla), Paulo Borges (Universidade de Lisboa), Jane Carroll (MIAS-EE. UU.), Jaime Flaquer (Facultad de Teología, Universidad de Loyola), Antoni Gonzalo Carbó (Universidad de Barcelona), Luce López-Baralt (Universidad de Puerto Rico), Fernando Mora (MIAS-Latina, Valencia), José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada), Pedro Ortuño Mengual (Catedrático UMU), Carlos Frederico Barboza de Souza (PUC-Minas, 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), Maurizio Marconi (MIAS-Italia).

DISEÑO Y MAQUETACIÓN:

susanalopezestudio.com

.....

INICIO

POEMA DE INICIO

Soy la luna...

(poema de Luce López-Baralt con versión árabe de Shadi Rohana) 04

CITA PRELIMINAR

La poesía es el origen de todo... 05

FERNANDO MORA ZAHONERO

Los círculos de la existencia:

diagramas de Ibn ‘Arabī en el capítulo 371 de al-Futūḥāt al-Makkiyya 06

MAURIZIO MARCONI

Il libro della conoscenza (Kitāb al-Ma‘rifa) di Ibn ‘Arabī 33

Esempi di pagine dei manoscritti utilizzati 56

Traduzione 66

Annesso alla traduzione - Estratti dell'introduzione (muqaddima) delle Futūḥāt:

Il credo dell'élite della Gente di Allah 136

Edizione critica araba del Kitāb al-Ma‘rifa di Ibn ‘Arabī 164

AMÍLCAR ALDAMA CRUZ

El término inniyya dentro del léxico de la gnosis especulativa (‘irfān nazārī) 214

CECILIA TWINCH

La liberación de las estaciones en el viaje místico a la no estación: el ave que bebe del océano

(traducción de Fernando Mora) 234

PABLO BENEITO

Three Other Works by the Author of Laṭā‘if al-‘lām, Wrongly Attributed to Qāṣānī 254

SANDRA BENATO

Abhinavagupta e Ibn ‘Arabī - Dialogo sobre o amor fundamental..... 295



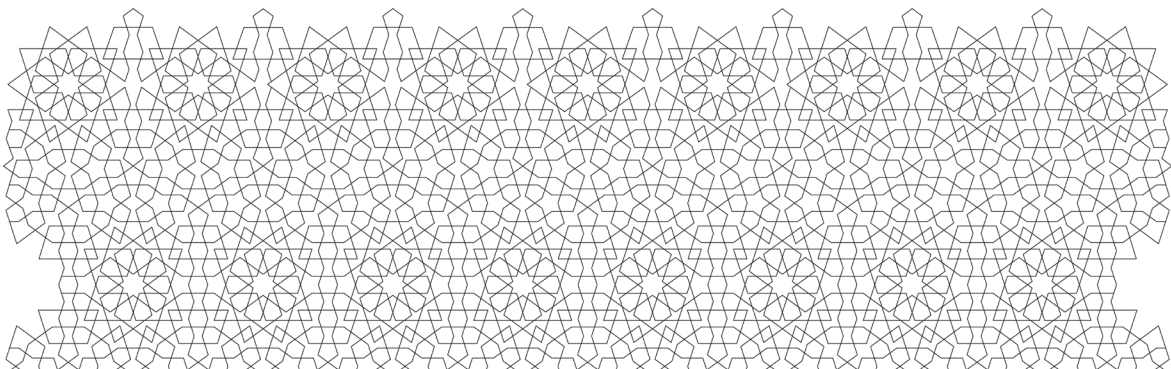
POEMA DE INICIO

¡Soy la luna llena que asciende!
 Detengo la confluencia de los mares,
 incendio todos los perfumes,
 traspongo el Loto del Término,
 descubro más allá de la aurora
 el destello de las esmeraldas
 y llego a la tierra verde del Misterio
 en donde me aguardas.

أنا البدر الطالع
 أنا البرزخ في مجمع البحرين
 أبخر بكل العطور
 أغرس سدرة المنتهى
 أكشف فيما وراء إشراق الشمس
 عن برق الزمرد
 حتى أبلغ أرض السر الأخضر

Poema de Luce López-Baralt.

Traducción del español al árabe de Shadi Rohana (شادي روحانا)

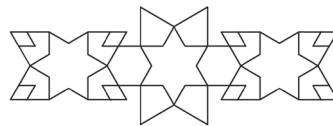


.....

CITA PRELIMINAR

«Uno de los más preciosos dones de gracia que Él me ha regalado, fue que me desposó con las letras del alfabeto y con todos los astros, tras lo cual hizo que escuchara en mi pecho el rasgado de los Cálamos (*ṣarīf al-aqlām*) [al escribir los destinos y proporciones de los seres], a manera de motivos musicales (*bi-l-alḥān*), articulando compases de dos o tres tiempos, según [el ritmo] hubiera de aumentar o decrecer. “¿A qué responde este ritmo (*īqāʿ*)?” -pregunté. “Es la audición [poética] (*al-samāʿ*)” -se me respondió. -“¿Y qué relación tengo yo con la poesía (*šīʿr*)?” [-dije]. -“¡[La poesía] es el origen (*aṣl*) [la raíz] de todo esto [que resulta de la divina Orden creadora (*al-amr*)]! La composición poética (*naẓm*) es la esencia inmutable (*al-ḡawhar al-tābīt*), mientras que la prosa es la rama derivada (*al-farʿ al-nābīt*)! La prosa solo aparece en el mundo de la generación, pero no en la Presencia de la Realidad latente (*ʿayn*). Si esta cuestión se verifica, entonces [se comprende que en verdad] no hay prosa [pues solo la poesía tiene verdadera realidad original]. ¿Acaso no es la poesía la realidad esencial misma (*ʿayn*) de las cantidades y las medidas?”»

Ibn ʿArabī, *Dīwān al-maʿārīf al-ilāhiyya*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, Dār Nīnawā, Damasco, 2021, p. 68. Traducción de Pablo Beneito.



1 La expresión *ṣarīf al-aqlām* figura en diversas narraciones que relatan la ascensión del Profeta a los cielos (*miʿrāj*). Cf. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-īmān, 263.

2 Lit. ‘Él’ (*Huwa*), ya que el término ‘poesía’, el antecedente, es de género gramatical masculino. El autor establece sutilmente un vínculo entre la poesía y el nombre divino *Huwa* que, al contener el *alfā* y la *omega* del alifato fónico, significa la Presencia de la divina palabra directa (*fahwāniyya*, término que contiene las letras de *Huwa* y, en ese sentido, la totalidad de las letras y cuanto con ellas se compone y expresa en la existencia en el dominio de la Orden creadora).

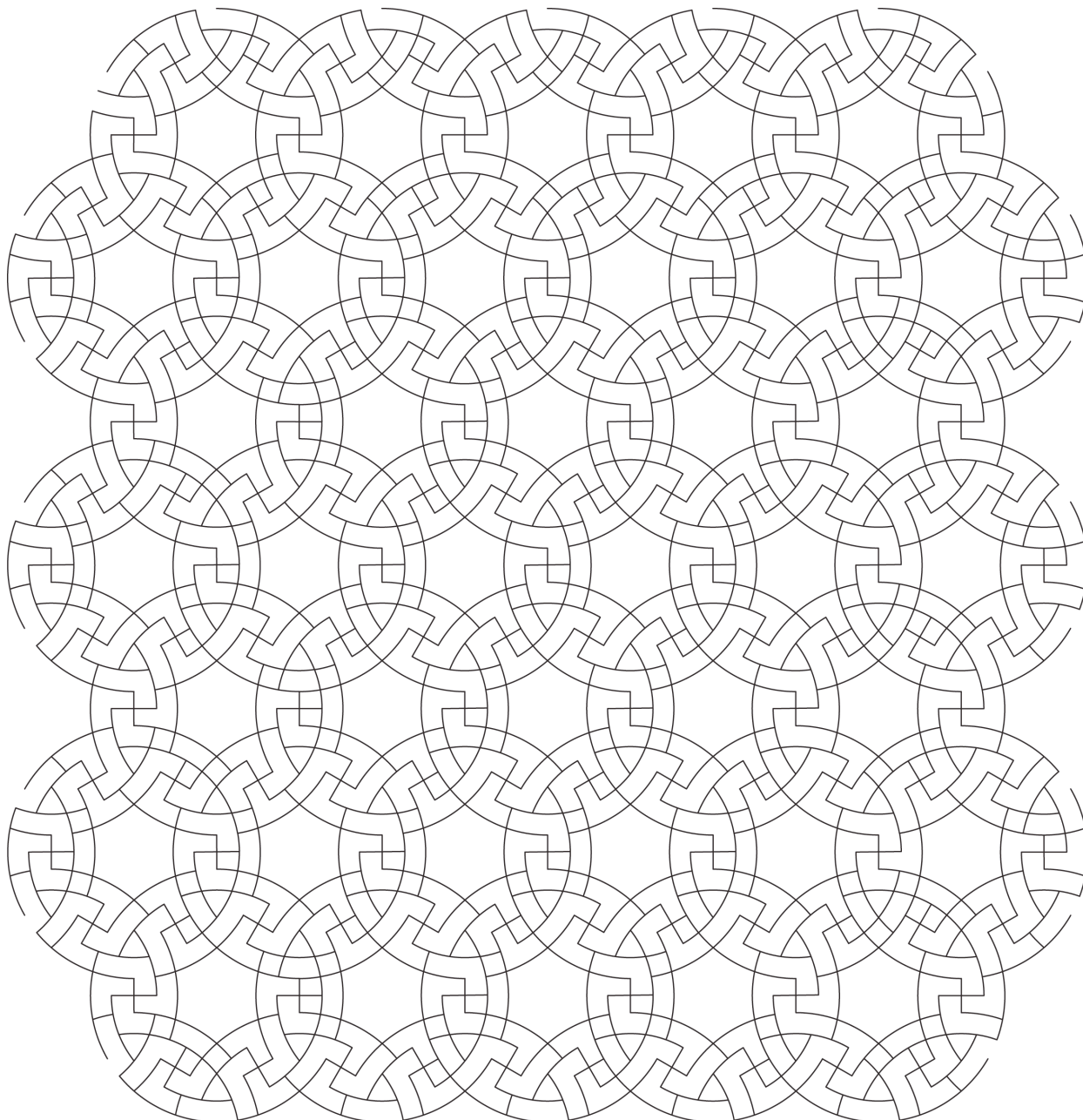
3 La prosa (*naṭr*), literalmente ‘dispersión’ o ‘diseminación’, es la consecuencia resultante de la manifestación de la poesía en el cosmos: solo es prosa en apariencia, pues su verdadera realidad es la poesía.

4 En esta frase vuelve a usarse la palabra ‘*ayn*’. En un sentido más general de la lengua la expresión se traduciría simplemente así: “¿Acaso no consiste la poesía en medidas y cantidades?”

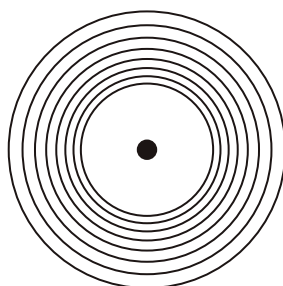
El misterio de la poesía originaria como lenguaje universal de los símbolos remite así a la ciencia de los números y de las letras, la ciencia de las cifras prototípicas del lenguaje primordial en que se expresan las relaciones y proporciones de todas las cosas.

**LOS CÍRCULOS DE LA EXISTENCIA:
DIAGRAMAS DE IBN 'ARABĪ EN EL CAPÍTULO 371
DE *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA***

Fernando Mora Zahonero



Resumen: El presente artículo examina una serie de mapas cosmológicos y escatológicos secuenciales expuestos por Ibn 'Arabī en el capítulo 371 de *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Tras una sucinta presentación del capítulo, exponemos algunos pasajes que ponen de relieve la finalidad de los diagramas que figuran en esta magna obra. A partir de estas nueve ilustraciones, el Šayḥ expone la disposición de las dimensiones invisible y visible del cosmos, así como la organización del más allá, el Día de la Resurrección, los amigos de Dios y los nombres divinos fundamentales.



En sus escritos Ibn 'Arabī recurre a distintas figuras geométricas (en especial, el círculo) para exponer diferentes aspectos de su enseñanza, dado que –según el Šayḥ– el mundo es «lo que existe entre el punto y la circunferencia».¹ Veintiocho son las imágenes que aparecen en el conjunto de *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Esa cifra no deja de ser significativa dentro de la tradición islámica, ya que es, por ejemplo, el segundo número perfecto, el número de días del ciclo lunar y también la cantidad de letras del alifato. El discurso de Ibn 'Arabī está plenamente inspirado y en él no existen las casualidades. Por tanto, podemos considerar que las veintiocho imágenes de este *opus magnum* son las letras de un inmenso y recóndito abecedario visual. Este, como muchos otros aspectos de la obra del Šayḥ, es un campo que merece ser explorado, una investigación que en los últimos años ha sido emprendida por eminentes especialistas.² Es de esperar que, en un próximo futuro, dicha investigación vaya rindiendo mayores frutos.

El capítulo 371 no es el único texto donde Ibn 'Arabī despliega varios gráficos como apoyo del texto. Véase también el *Kitāb Inšā' al-dawā'ir* (*La producción de los círculos*),³ escrito para facilitar la comprensión de las enseñanzas a su discípulo y amigo Badr al-Ḥabašī, quien acompañó al maestro en sus largas peregrinaciones por todo Oriente Medio, durante más de veinte años.

1 Cf. *Visualizing Sufism: Studies on Graphic Representations in Sufi Literature*, Brill: Leiden/Boston, 2022, «Visualizing the Architecture of the Universe: Ibn al-'Arabī's (d. 638/1240) Diagrams in Chapter 371 of the *Meccan Openings*», de Sophie Tyser, p. 125.

2 Cf. *Ibid.*, Ali Karjoo-Ravary, «Illustrating the Forms: Ibn al-'Arabī's (d. 638/1240) Images in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*», pp. 51-124.

3 *La production des cercles* (tr. P. Fenton y M. Gloton), L'Éclat: París, 1996.

Ya desde sus inicios, no ha sido infrecuente en el islam el recurso de presentar determinadas instrucciones utilizando para ello distintos gráficos. Según recoge un hadiz, el Profeta dibujaba en la arena algunas figuras para transmitir enseñanzas a sus compañeros, tal como relata, por ejemplo, la siguiente tradición:

Ğābir b. ‘Abd Allāh dijo: «Estábamos con el Profeta –que Dios le conceda paz y bendiciones– y trazó una línea (en la arena), y luego dos líneas a su lado derecho y dos líneas a su lado izquierdo. Luego puso su mano en la línea del centro y dijo: «Este es el camino de Dios». Después, recitó el siguiente versículo: «Y esta es Mi vía recta. Seguidla, pues, y no sigáis otros caminos que os desviarían de Su camino» (6: 153).⁴

Nos adentraremos ahora en dicha idea presentando varios cuadros esquemáticos (que figuran en el mencionado capítulo de las *Futūhāt al-makkiyya*), los cuales sintetizan la disposición del proceso creativo del cosmos y la ordenación de los diferentes grados existenciales que lo componen, así como algunos elementos concernientes a la vida ultraterrena. El capítulo en cuestión lleva por título «Del conocimiento de la morada de un secreto y de tres secretos que emanan de la Primordial Tabla Muḥammadí» (*fī ma‘rifat manzil sirr wa-talāt asrār lawḥiyya ummiyya Muḥammadiyya*), y está incluido en la cuarta sección de *al-Futūhāt al-makkiyya*, es decir, la «Sección de las moradas espirituales» (*faṣl al-manāzil*), que abarca desde el capítulo 270 al 383 de la obra. Por analogía con las 114 azoras coránicas, esta sección incluye 114 capítulos que corresponden al orden de las azoras de manera inversa, es decir, comenzando con la última azora y siguiendo hasta la primera. Debemos subrayar que este orden específico de exposición del Libro sagrado tiene un enorme significado:

El recorrido de las moradas espirituales es un recorrido ascendente que, en sentido inverso al orden habitual del Corán, conduce al *murīd* desde la última sura del Corán, la sura *al-Nās*, hasta la primera, *al-Fātiḥa*, «la que abre», aquella en que le es dado el *fath* último, la iluminación definitiva. Se trata, en otros términos, de un ascenso desde el punto extremo de la Manifestación universal (que la última palabra del Corán: *al-Nās*, «los hombres», simboliza) hasta su Principio divino (simbolizado por la sura inicial, *Umm al-Kitāb*, «la Madre del Libro», y, más precisamente, por el punto del *bā’* de la *basmala*).⁵

4 Ibn Māğāh, *Sunan Ibn Māğāh*, ed. Hudā Ḥaṭṭāb (Riyāḍ: Dār al-Salām, 1428/2007), 1:79 (*ḥadīṭ* n° 11). Otras tradiciones también relatan que el Profeta utilizaba, en ocasiones, líneas u otras figuras para comunicar enseñanzas: véase al-Bujārī, *al-Ğāmi‘ al-ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir (Beirut: Dār Ṭawq al-Nağāh, 1422/2001), 8:89 (hadices n° 6417 y 6418). Las citas del Corán que aparecen en el texto han sido tomadas de la edición de Julio Cortés, publicada por Editorial Herder S.A., Barcelona, 1986-2002.

5 Chodkiewicz, M., «El Corán en la obra de Ibn ‘Arabī», *Los dos horizontes*, Editora Regional de Murcia: Murcia, 1992, p. 144.

⋮

El Corán, al igual que hace Ibn 'Arabī en la cuarta sección de *al-Futūḥāt al-makkiyya*, describe un viaje de doble sentido que va desde el punto original de la manifestación hasta la aparición del ser humano y, de nuevo, en orden inverso, desde el inicio de la búsqueda espiritual hasta el logro de la iluminación, representada por la primera azora, la letra *bā'* (ب) y el punto suscrito debajo de ella.

Según esta disposición, el capítulo 371 coincide con la azora 13: 2 del Corán, que señala que «Dios elevó los cielos sobre pilares invisibles», de acuerdo a la comprensión común del versículo. Este pilar no es otro que el llamado Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), cuya existencia impide que los siete cielos se desmoronen sobre la Tierra. El Hombre Perfecto es la piedra angular del edificio cósmico, el eje en torno al cual gravita el universo y el motivo último por el que el cosmos entero ha sido creado. Por otro lado, no hay nada en el universo que no se halle presente en el interior del Hombre Perfecto; y por ese motivo se lo define a menudo como el compendio o síntesis del cosmos (*mağmū' al-ālam*), siendo el objetivo último de la misma existencia y de la Creación. Si el ordenamiento del cosmos (*tartīb al-ālam*) es el tema central del capítulo, la figura del Hombre Perfecto, como culminación del proceso creativo del universo, está en él siempre presente en segundo plano.

Así pues, cada una de las secciones en que se divide parcialmente el capítulo está conectada con uno de esos diagramas en los que Ibn 'Arabī esclarece los principios de su edificio cosmológico. El marco idóneo de las figuras y diagramas con las que el Šayḥ desarrolla su discurso –según él mismo señala– es la imaginación creadora o activa, la cual facilita la comprensión por parte del lector de la exposición referente a los esquemas en torno a los elementos constitutivos de la Creación, así como a diversos aspectos de la enseñanza akbarí.⁶ Así pues, la imaginación activa es la facultad indispensable para representarse o visualizar los gráficos que conforman parte de este capítulo, en los que Ibn 'Arabī nos expone de qué manera el mundo emerge, a partir de la unidad indiferenciada, hasta arribar al Hombre Perfecto (que es la figura sintética que contiene la semilla de la entera creación).

⁶ Estas imágenes no han sido analizadas sistemáticamente en el pasado. Adaptaciones de las mismas aparecen en muchas obras en torno a Ibn 'Arabī, algunas de las cuales se mencionan a continuación. El arquitecto Samer Akkach ofrece un análisis detallado de este particular en *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. (Albany: SUNY Press, 2012), pp. 115-147. Por su parte, Miguel Asín Palacios también reprodujo varias de estas imágenes, procedentes de la edición publicada en 1876 de las *Futūḥāt*, para argumentar que influyeron en Dante. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina comedia* (Madrid: Real Academia Española, 1919), pp. 118-20, 196, 221 y 223. De hecho, la mayoría de las referencias que pueden encontrarse a estas imágenes no tratan las nueve como un todo único. También es posible consultar un compendio de los diagramas akbaríes, tanto del capítulo 371 como de otros textos, en el somero trabajo de Ali Hussain *The Art of Ibn Arabi: A Collection of 19 Diagrams from the Greatest Master of Sufism*, Amazon Fulfilment, Polonia, 2019.

El gran estudioso Henry Corbin hace referencia a este arte «diagramático» al abordar el titulado «Textos de los textos» (*Naṣṣ al-nuṣūṣ*), de Ḥaydar Āmulī (1319-1385), representante de la teosofía persa y comentarista de las enseñanzas del Šayḥ, a la hora de exponer distintos elementos de su enseñanza, y que vincula con la llamada «metafísica de la imaginación». Según el especialista francés, el objetivo de este tipo de exposición es «hacer aflorar en el nivel de la imaginación activa una estructura que corresponda a un nivel intelectual puro».⁷

Los diagramas de este capítulo de *Las iluminaciones de La Meca* son concebidos por Ibn ‘Arabī como herramientas de meditación para facilitar que sus discípulos y lectores capten los principios metafísicos formulados en el tratado. En tanto que soportes visuales, pretenden conseguir que quien los visualiza ascienda desde el nivel sensible de percepción hasta el plano de la imaginación y, por medio de la facultad imaginativa, alcance así el significado o la realidad espiritual o puramente intelectual que manifiesta cada figura, ya que la función de las imágenes es aproximar a quien las visualiza a la realidad espiritual subyacente, para facilitar su comprensión a quienes son incapaces de concebir las realidades espirituales sin mediación de las imágenes, de igual modo que Dios propuso a los corazones de los creyentes la parábola de la luz en el nicho –y otras que aparecen en el Corán– para facilitar el acceso al sentido espiritual a los que están dotados de escasa comprensión. Y prosigue explicando el Šayḥ:

Lo hemos mostrado en forma de figuras para proponer un modelo que aproxime [a su reconocimiento] a los dotados de una comprensión reducida, incapaces de captar las realidades espirituales sin una parábola, puesto que Dios ha hecho del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo un modelo para el conocimiento de su Señor.⁸

Así pues, como metáforas visuales, las figuras propuestas por Ibn ‘Arabī pretenden conducir a quien las visualiza a alcanzar, por medio de la analogía, las realidades espirituales subyacentes. El ser humano –como subraya el autor en el capítulo 198 de las *Futūḥāt al-makkiyya*– consta de tres facetas: una faceta interior y espiritual; una exterior, sensible y natural; y una faceta intermedia, relativa al territorio de la imaginación creadora. El mundo de las imágenes, modelos o arquetipos (*‘ālam al-miṭāl*), ubicado entre el mundo visible (*‘ālam al-ṣahāda*) y el invisible (*‘ālam al-ḡayb*), es, en efecto, el lugar por excelencia donde las realidades espirituales aparecen en moldes sensibles. Y en su *Risālat al-Anwār*, sostiene el Šayḥ:

Sabed que todos los caminos son circulares y que no hay línea recta. Pero este tratado es demasiado breve para abordar estas cuestiones.⁹

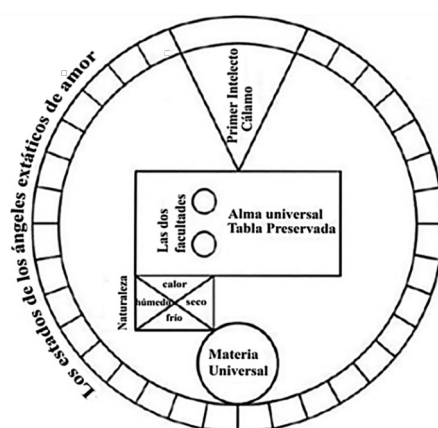
7 Corbin, Henry, *La paradoja del monoteísmo*: Editorial Losada: Madrid, 2003, p. 98.

8 Cf. Sophie Tyser, «Visualizing the Architecture of the Universe: Ibn al-‘Arabī’s (d. 638/1240) Diagrams in Chapter 371 of the Meccan Openings», p. 134.

9 *Viaje al señor del poder (Risālat al-Anwār)*, Editorial Sirio: Málaga: 2002, p. 40.

Por eso, si hay una figura que predomina en los nueve diagramas del presente capítulo, es la del círculo, descrito repetidamente en los escritos de Ibn 'Arabī como la configuración más excelente y el símbolo mismo de la existencia. En diferentes ocasiones subraya que la forma del mundo es en su totalidad circular. En el círculo de la existencia, el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*) y su correlato, el Primer Intelecto, coinciden en la medida en que el Intelecto, en tanto que primer ser existenciado, es el punto de partida del círculo, mientras que el Hombre Perfecto, como último ser existenciado (*al-mawǧūd al-āḥir*), es su punto de llegada evolutivo. El ser humano perfecto se une de ese modo al Primer Intelecto, completando el círculo de la existencia.

Pero veamos sin más dilación el primer cuadro, relativo a los componentes primordiales de la Creación, que está situado al principio del capítulo que estamos considerando:



Mundo de la Orden

Esta representación de lo que Ibn 'Arabī denomina la «Nube» (*al-ʿamāʾ*) nos muestra el llamado Mundo de la Orden (*ʿālam al-amr*). Leemos en el Corán: «¿No son tuyas la Creación y la Orden?» (7: 54). Y escribe el Šayḥ a propósito de este primer gráfico:

Esta es la imagen de la «Nube Primordial» y de lo que contiene, culminando con el Trono divino. Por desgracia, la imagen dibujada aquí es demasiado reducida para contener, en un mismo diagrama, todas las formas que desearíamos incluir. Si pudiese dibujar un diagrama mucho mayor, todo quedaría más claro para el lector.¹⁰

Recordemos que todos los diagramas que veremos a continuación están conectados entre sí y deben considerarse como una figura única y compleja. Por otro lado, el interés del Šayḥ por la cosmología no responde a una motivación «científica», sino que tan sólo persigue el

¹⁰ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 186; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 41.

estudio del universo y del ser humano en tanto que estructuras creadas a imagen de Allāh. El cosmos es la plasmación de la Misericordia divina y, por consiguiente, entender el proceso de creación de la realidad también nos facilita llegar a conocer aquello que, para el ser humano, es posible conocer de la divinidad.

El llamado Mundo de la Orden es una instancia, de carácter extremadamente sutil, que precede al Mundo de la Creación (*‘ālam al-ḥalq*), que es el mundo en el que nos encontramos ahora. El primero tiene que ver con la orden creativa «¡Sé!» y se refiere al dominio unitario en el que las entidades aún no se han diversificado de un modo absoluto en la multiplicidad. Es, en suma, la esfera luminosa propia del espíritu, estando poblada por ángeles e intelectos puros y desapegados, carentes de cualquier tipo de deseo.

La denominada «Nube primordial» está representada como un círculo envolvente jalonado por lo que denomina treinta estaciones de los ángeles extasiados de amor o querubiness (*al-karūbiyyūn al-muqarrabūn*), siendo la única y exclusiva actividad de estos ángeles contemplar y adorar sin interrupción a Dios. Dichos ángeles son las primeras entidades luminosas creadas por Allāh sin la intermediación de otros seres. Constituyen la circunferencia que encierra a la Nube y el límite de la entera creación. Originados a partir de la pura luz de la Majestad divina, estos espíritus se hallan completamente embelesados por el esplendor de Dios, ya que no están expuestos a nada más y, tal como apunta la tradición, ni siquiera se percatan en ningún momento, debido al profundo éxtasis que los embarga, de que el cosmos y sus moradores han sido creados.

Están representados a continuación dentro del círculo, y en esta misma secuencia, Cálamo (*al-qalam*), Tabla Preservada (*al-lawḥ al-mahfūẓ*), Naturaleza (*al-ṭabī‘a*) y Materia Universal (*al-hayūlā al-kullīyya*), cada uno de ellos simbolizado por una forma geométrica distinta.

La forma triangular del Cálamo se debe a que el triángulo es el primer polígono posible, siendo el elemento constitutivo de todas las demás figuras geométricas. Su origen en cualquier caso es el círculo formado por los ángeles, ya mencionados, que se hallan en adoración permanente, explicitando que el Cálamo era uno de ellos antes de asumir el cometido encomendado por Dios. El único motivo por el que cambió esta situación –escribe el Šayḥ– es por la autorrevelación de Dios o teofanía (*tağallī*) y el mandato divino para que ejerciese la misión encomendada. El Cálamo se identifica con lo que los filósofos antiguos denominaban Primer Intelecto (*al-‘aql al-awwal*), el cual se diferencia del resto de los ángeles de su misma categoría por su capacidad para cobrar conciencia de sí mismo y distinguirse tanto de sus semejantes como de su Creador. Ibn ‘Arabī nos refiere de él que es una sustancia única y carente de materialidad. Otras denominaciones aplicadas al Cálamo son Luz *muḥammadí*, Espíritu, espejo de Dios y del universo, sombra primera, centro del círculo de la manifestación, perla blanca, etcétera.

La equiparación entre Intelecto, Luz y Espíritu viene expresada en diferentes hadices o tradiciones proféticas. Podemos leer: «Lo primero que Allāh creó fue el Intelecto». Y también: «Lo primero que creó Allāh fue su luz». Y asimismo: «Lo primero que creó Allāh fue mi espíritu». Esa luminosidad espiritual suele identificarse con la llamada «realidad *muḥammadī*» (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), esto es, la luz original que aporta el fundamento de cualquier creación, revelación y enseñanza. Y sigue exponiendo el Šayḥ:

Dios se epifanizó por medio de su Luz a ese polvo, que es llamado por los pensadores especulativos la primera materia universal en la que todo el cosmos existía en potencia, y cada cosa que había en ese polvo recibió esa Luz según su propia capacidad y predisposición, igual que los rincones de una habitación reciben su luz de una antorcha y están mejor iluminados cuanto más cerca estén de la antorcha. De hecho, Dios ha dicho: «El símbolo de su luz es como un nicho con una antorcha en su interior» (24: 35)... Ahora bien, no había nada en ese polvo que estuviese más cerca de la Luz que la realidad de Muḥammad, también denominada Intelecto. Él es así la cabeza del cosmos, el primer ser en llegar a la existencia... Y el cosmos procede de su epifanía.¹¹

El Cálamo aparece por mediación de Dios, siendo el único elemento que es creado directamente, puesto que el resto de componentes de la Creación advienen a la existencia debido a la acción del Cálamo. Según el relato que nos brinda el Šayḥ en las *Futūḥāt al-makkiyya*, el universo emerge en la Tabla Preservada (Alma Universal) por mediación del Primer Intelecto o Cálamo como resultado de lo que denomina «matrimonio espiritual». Esto se debe a que todo lo que ocurre promovido por una causa particular es como un «hijo» de esa causa que es considerada el «padre», mientras que la «madre» es el emplazamiento donde este «hijo» sucede. Al igual que todos nosotros (en nuestra dimensión corporal exterior) somos, según considera la tradición, descendientes de Adán y Eva, se afirma que todos los seres en el universo somos «hijos» del Cálamo y la Tabla.

La Tabla Preservada o Alma Universal (*al-naḥs al-kullīyya*) –también llamada esmeralda o paloma– es la contraparte imprescindible del Cálamo. Todo lo que acaece en el cosmos es escrito por la luz del Cálamo en la superficie oscura de la Tabla. La interacción de los polos activo y pasivo (masculino y femenino) se aplica entonces al Cálamo y la Tabla Preservada, dado que ambas están sometidas a la Gran Naturaleza o Misericordia divina (no confundir con la naturaleza que abordaremos a continuación). El Cálamo constituye el polo activo de la manifestación, y la Tabla representa el polo pasivo. El Cálamo es el «reflejo cósmico» de la palabra creadora primordial «¡Sé!» (*kun*), mientras que la Tabla, en tanto que libro

¹¹ Chodkiewicz, M., *Seal of Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī*, The Islamic Texts Society: Cambridge (UK):1993, p. 68.

cósmico, actualiza la orden creadora divina. Por otro lado, una tradición profética señala que lo primero que Dios creó fue el Cálamo, cuya longitud era igual a la distancia entre cielo y tierra. Luego creó la Tabla, cuya longitud se extendía entre el cielo y la tierra, y su anchura se extendía de este a oeste, lo cual es sólo un modo de hablar, pues en este nivel de manifestación no existe dirección ninguna.

Las criaturas –incluidos, por supuesto, nosotros mismos– somos palabras de Allāh escritas de manera indeleble por el Cálamo primordial en la Tabla Preservada o Alma Universal. Tanto el Cálamo como la Tabla –la cual es equiparable al prototipo celestial del Corán– tienen, como hemos señalado, un tamaño inconmensurable. Por ese motivo, un hadiz nos dice que Allāh creó la Tabla Preservada a partir de una perla cuyo tamaño es siete veces mayor que la distancia que hay entre cielo y tierra.

El Cálamo simboliza el eje de la Creación, correspondiente a la espiritualidad humana, el tronco del Árbol de la Vida y el eje vertical de la cruz tridimensional. Por eso, se representa con la letra *alif* (ا). La Tabla, por su parte, representa el principio de la horizontalidad, que corresponde a la corporeidad humana, a la letra *bā'* (ب), a las ramas del Árbol de la Vida y a los dos ejes horizontales de la cruz: anchura y profundidad. La Tabla también se corresponde con el círculo, que refleja la presencia divina en el cosmos, mientras que el Cálamo se halla representado por el punto central, que muestra a lo Real tal como es en sí mismo. De igual modo que Allāh, sometido a la «presión» de las realidades latentes de los seres que anhelan la existencia efectiva –las entidades inmutables inexistentes (*al-a'yān al-tābita*)–, exhala el Aliento del Todo-Misericordioso y manifiesta las formas del mundo, así también el Cálamo, después de mirar hacia Dios con «una mirada de temor reverencial» o perplejidad (*hayra*), se abre al instante y deja fluir la tinta (*midād*) de la existencia con la que es transcrito el modelo del cosmos.

Siguiendo con el proceso creativo, el Alma Universal engendra primero a la Naturaleza y luego a la Materia Universal o Polvo. A continuación, la Naturaleza y el Polvo dan lugar a su vez a su primer «hijo», que recibe el nombre de «Cuerpo Universal» (*al-ġism al-kullī*). Este proceso simbólico de «nacimientos» cósmicos continúa en una prolongada serie de causas y resultados hasta arribar al «suelo» (*turāb*), una expresión que designa en general a nuestro mundo. De ese modo, El mundo físico aparece con bastante posterioridad al Cuerpo Universal, mientras que lo anterior a él posee una naturaleza puramente espiritual.

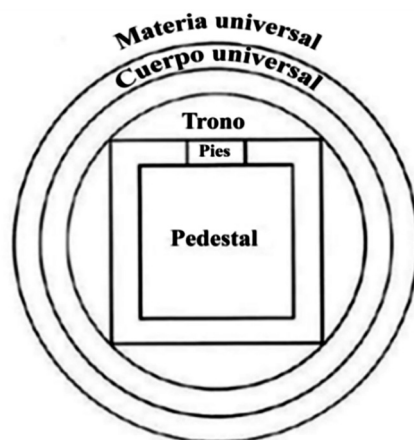
La denominada Naturaleza (*al-ṭabī'a*) es el aspecto no-manifiesto del cosmos, carece de conocimiento por sí misma y actúa siempre siguiendo los dictados del Alma Universal. Aunque es invisible asume, tal como observamos en el gráfico, la forma de un rectángulo subdividido en cuatro secciones. Estas divisiones se corresponden a cuatro principios dispuestos en dos pares antinómicos: calor/frío y sequedad/humedad.

Debemos precisar que el Šayḥ distingue dos tipos de Naturaleza: ilimitada y limitada. La Naturaleza ilimitada –como ya hemos apuntado– es la relación que más merece ser identificada con lo Real porque todo lo que encontramos en el cosmos es manifestado gracias a ella, siendo equiparable al Aliento del Todo-Misericordioso, el cual impregna el mundo y gobierna la totalidad de las formas, incluido el Primer Intelecto. En este caso, Ibn 'Arabī se refiere a la gran Naturaleza (*al-ṭabī'a al-uẓmā*), idéntica con el instrumento creador de Dios, que es el mencionado Aliento divino. En cambio, el estado de la Naturaleza que se muestra en el diagrama (la Naturaleza limitada) y que comentamos ahora es «hija» de los dos principios anteriores: Cálamo y Tabla. Sus descendientes son todo cuanto emerge a partir de la Materia Universal, el siguiente principio cósmico, hasta arribar a los grados más densos de la existencia.

Estructurada sobre la cuadratura, el estadio de la Naturaleza constituye un elemento intermedio entre la Tabla y su plasmación en la Materia Universal. En tanto que fuerza activa, la Naturaleza obra bajo las directrices del Alma Universal, siendo la cuadratura la estructura subyacente a su actividad. Pero, si bien funciona por medio de cuatro principios generadores, sólo dos de ellos son activos. Los dos principios activos de la Naturaleza son calor y frío. El calor provoca sequedad; y el frío, humedad. Sequedad y humedad son, pues, pasivos en relación con el calor y el frío. El calor es contrario al frío, mientras que la sequedad es el opuesto de la humedad, por lo que ambas no pueden mezclarse de manera natural. Las fuerzas activas y pasivas de la Naturaleza se conjugan en cuatro combinaciones posibles que dan lugar a los cuatro elementos naturales que conocemos: aire (calor y húmedo), fuego (seco y caliente), agua (frío y húmedo) y tierra (calor y seco).

Por su parte, la Materia Universal (*hayūlā*) aparece con la forma de un círculo análogo al círculo que rodea la Nube –aunque más reducido–, siendo la sustancia de que está constituido nuestro mundo. No contiene formas ni partes y, al igual que la Naturaleza, es imperceptible excepto por sus trazos. En la Materia Universal, se despliegan los cuerpos imaginales (sutiles) y sensibles. Esta Materia Universal recibe el nombre de «polvo», que es la expresión utilizada en el Corán cuando habla de que las montañas serán desmenuzadas convirtiéndose en «fino polvo disperso» (56: 6). En definitiva, los moradores del cosmos emergen del polvo y retornan a él.

Tras el cuadro referente a la Nube, los elementos que siguen a continuación, así como los gráficos ulteriores, se ubican dentro de lo que designa como Materia Universal, siendo solamente la incapacidad, insistamos en ello, para plasmarlos gráficamente en un mismo gráfico –debido al tamaño considerable que tendría la representación resultante– lo que obliga a desgajarlos en figuras independientes. Vemos entonces que el principio de la Materia Universal constituye el final del esquema anterior y el principio de la figura que abordaremos ahora.



Trono divino y Pedestal

Y escribe el Šayḥ:

Esta es la forma del Trono divino y del Pedestal, el agua sobre la que se asienta el Trono y el aire que mantiene unidos esta agua y esta oscuridad.¹²

Los dos siguientes grados de la existencia sirven de puente entre las realidades invisibles y el dominio de las primeras formas imaginables. Al recibir las cualidades de Espíritu (Cálamo), Alma (Tabla) y Naturaleza, la Materia Universal se ve transformada en el Cuerpo Universal (*al-ḡism al-kullī*), definido como la sustancia única de que están compuestos los cuerpos, tanto imaginables como materiales. La circularidad es la primera forma que recibe este Cuerpo, por mediación del cual existe la «esfera» (*fālak*).

Dios creó la esfera del Trono divino (*al-ʿarṣ*), «la primera entidad diáfana y luminosa en aparecer», que abarca todos los cuerpos del cosmos. El Trono está sostenido por cuatro pilares (*arkān*), que corresponden a los cuatro elementos primordiales: fuego (*al-nār*), aire (*al-hawā* ʾ), agua (*al-mā* ʾ) y tierra (*al-turāb*). Del Trono divino penden los dos pies de Dios (*al-qadamān*), uno situado en el Paraíso (*qadam al-ṣidq*) y el otro en el Infierno (*qadam al-ḡabbār*), descansando ambos sobre el Escabel (*al-kursī*).

El Trono es la primera forma compuesta que señala el límite que conduce a la presencia exteriorizada de las entidades cósmicas complejas. Sin embargo, su composición no tiene todavía carácter material, dado que Trono y Escabel no son, propiamente hablando, entidades espaciales. No obstante, se considera que el Trono es ya una forma compuesta porque en su producción intervienen las cuatro realidades mencionadas de Naturaleza,

¹² *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 187; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 45.

.....

Materia Universal, Cuerpo universal, así como el componente de la Circularidad. Es a partir de aquí que se manifiesta el Mundo de la Creación.

El Corán refiere que el Trono es el emplazamiento divino, señalando: «El Todo-Misericordioso se ha instalado en el Trono» (20: 5). El Trono, plasmación de la Misericordia divina (*al-raḥma*), descansa sobre las aguas primordiales. Y escribe el Šayḥ:

El Misericordioso, una palabra sin opuesto, pues es Misericordia en su totalidad –y nada se opone a la Misericordia– se sentó en él. [El Trono] es una forma en la Nube, el Intelecto es su padre y el Alma es su madre. Es por esta razón que el Misericordioso se sentó en él, porque los dos padres no miran a su hijo si no es con misericordia, y Dios es el más misericordioso de los misericordiosos. El Alma y el Intelecto son dos cosas existentes que son nobles y amadas por Dios, por lo que Él no se sentaría en el Trono excepto a través de lo que sosiega la mirada de estos padres, y eso es la Misericordia. De ese modo, sabemos que todo lo que procede de Él está lleno de Misericordia. Y si a alguna parte del mundo le sobreviene dolor, esto también se debe a que hay algo de Misericordia en él, de lo contrario, no se verían obligados a soportarlo. Más bien, es exigido por el temperamento (*mizāğ al-ṭabʿ*) y la oposición del deseo egoísta del alma (*al-garaḍ al-naḥsī*). Es como una medicina amarga que no sabe agradable, pero en ella hay misericordia para quien la bebe y la usa, aunque la aborrezca. Así, en «su interior se ubica la Misericordia, mientras que en el exterior se halla el Castigo» (57: 13).¹³

El Trono está hueco porque en su interior se ubica el cosmos. Pero, a pesar de estas cualidades aparentemente espaciales, insistimos en que el Trono no se atiene en sentido literal a las dimensiones espaciales. Si tomásemos al pie de la letra las características espaciales, nos enfrentaríamos a la difícil tarea de explicar en términos espaciales (cuando el espacio aún no ha sido creado) los modos en que Dios se «sienta» en él y también la forma en que los ángeles lo «rodean». Por ese motivo, declara Ibn 'Arabī:

En lo que concierne a los ángeles que alegóricamente rodean el Trono, no hay espacio para moverse en su interior, puesto que el Trono ocupa todo el vacío. Nosotros afirmamos que no hay distinción entre que rodeen el Trono y que Dios descansen sobre él, pues lo que no admite espacialidad no admite unión ni separación.¹⁴

13 *Futūḥāt*, 9.332; cf. Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook On Gender Relationships in Islamic Thought*. State University of New York Press: Nueva York, 1992, pp. 156-57.

14 Akach, Samer, *op. cit.*, p. 154.

Las entidades del Trono y el Escabel concretan el patrón universal de la cuadratura. Los cuatro portadores del Trono corresponden a los cuatro atributos o nombres creativos fundamentales de Allāh –vida, conocimiento, voluntad y poder–, los cuales sustentan de manera primordial la presencia divina. Los portadores del Trono son representados como cuatro ángeles que tienen las formas de ser humano, toro, águila y león, lo cual evoca, sin lugar a dudas, la visión tetramórfica de Ezequiel: «Y el aspecto de sus caras era como cara de hombre, y cara de león en el lado derecho de los cuatro, y cara de buey en el lado izquierdo de los cuatro; asimismo los cuatro tenían cara de águila» (Ezequiel 1: 10), una visión conocida en la tradición mística hebrea como la *Merkaba* (o Carro de Dios).

La cuadratura también se refiere en este caso a la presencia de cuatro ríos celestiales dispuestos alrededor del Trono: un río de luz centelleante, un río de fuego ardiente, un río de nieve blanca resplandeciente y un río de agua pura. Los portadores del Trono –prosigue explicando Ibn ‘Arabī– son los responsables de dirigir el mundo natural, función desempeñada tanto por los cuatro arcángeles correspondientes como por sus profetas acompañantes. Los ángeles son Serafiel (Isrāfīl), Gabriel (Ġibrīl), Miguel (Mīḥā’il) y Riḍwān, mientras que los profetas son Adán, Muḥammad, Ibrāhīm y Mālik.

Allāh hizo que el Trono fuese hueco para contener en su seno la totalidad de las esferas celestiales. Una vez que creó el Trono, se sentó en él con su nombre del Todo-Misericordioso, queriendo decir con ello que su misericordia es absoluta e indivisa; es pura misericordia sin posible comparación ni menoscabo, de modo que incluso si ocurre alguna situación angustiosa, negativa o de desamor en cualquier lugar del cosmos debido a la aparente brutalidad de la naturaleza o a causa de un propósito egoísta, entonces eso es como la medicina amarga que tiene un sabor desagradable, si bien es un remedio infalible para quien debe tomarla. Y menciona Ibn ‘Arabī a propósito de una visión que experimentó relacionada con los portadores del Trono:

Me situó como el mejor entre sus portadores, porque, si bien Allāh ha creado a estos ángeles para portar el Trono, este también tiene otras formas humanas que lo sostienen, y yo soy una de ellas, siendo el pilar supremo para nosotros. Y ese es el pilar de la Misericordia. Por ese motivo, Él me hizo absolutamente misericordioso a pesar de mi conocimiento de las dificultades, porque sé que hay tranquilidad en cada dificultad, misericordia en cada sufrimiento, expansión en cada contracción y alivio en cada tensión. Es por eso que conozco los contrarios. Y el pilar que está a mi derecha es también un pilar de misericordia, pero no incluye el conocimiento de las dificultades, mientras que el pilar situado a mi izquierda es el pilar de las dificultades y la sujeción, y su portador no conoce más que eso. En cuanto al cuarto pilar que está frente a aquel en el que estoy situado, ha difundido misericordia sobre él para que apareciera en su forma, e incluye tanto la luz como las tinieblas y tiene misericordia

.....

y severidad. Luego, en el medio de cada una de estas cuatro caras también hay un pilar que no son los cuatro pilares situados en cada esquina; pero hasta ahora nadie ha sido designado para llevarlos en este mundo. Sin embargo, en el Más Allá Allāh los designará.¹⁵

En el ámbito microcósmico, el Trono está representado por el corazón, tal como expresa el hadiz correspondiente que dice así: «El corazón del creyente es el Trono del Misericordioso».

En el interior del Trono, se ubica el Escabel (*al-kursī*), que «abarca los cielos y la tierra» (2: 256). Tiene forma cuadrangular, siendo el emplazamiento donde reposan, alegóricamente, los pies de Allāh, los cuales suponen la primera polarización en el proceso del devenir. Por ese motivo, el Escabel se divide en «misericordia absoluta» y «misericordia mezclada con ira», de igual modo que la semilla que se fragmenta para producir el árbol, porque Allāh, además de ser llamado el Misericordioso, también se refiere a sí mismo con nombres contrarios que tienen su correspondiente influencia en el cosmos. El Escabel es, en comparación con el Trono, como «un pequeño anillo en un desierto». El Corán menciona que el Escabel es la contrapartida del Trono. Si el Trono es la manifestación del Misericordioso (*al-Raḥmān*), el Escabel es la manifestación del Compasivo (*al-Raḥīm*).

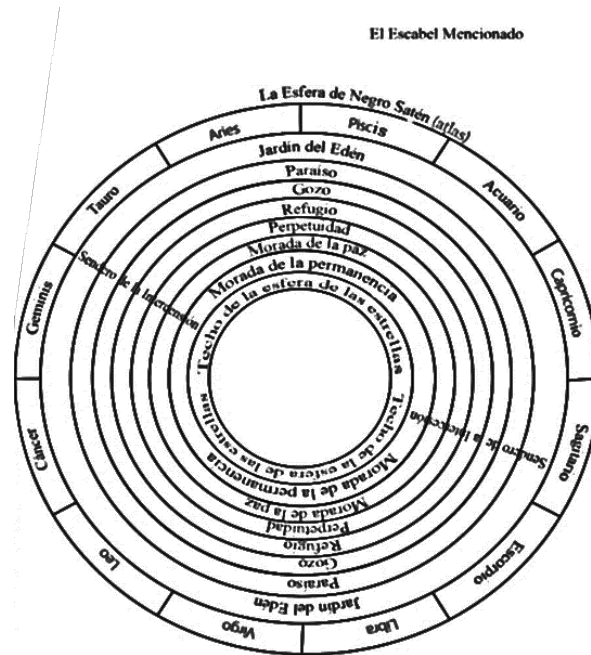
Ibn 'Arabī consigna que la principal diferencia entre Trono y Escabel radica en que este último se identifica, como terminamos de señalar, con el nivel en el que se produce la primera bifurcación de la unidad, simbolizada por ambos Pies. Así pues, los Pies divinos suponen la polarización inicial de la unidad y el modelo de todas las oposiciones que se inscriben en la Orden (*amr*) y la prohibición (*nahy*) o en la afirmación (*itbāt*) y la negación (*naḥy*).

En el interior del Escabel se sitúa, a su vez, la esfera del *aṭlas* (o esfera sin estrellas), también llamada «esfera de las altas torres», la cual aporta el fondo homogéneo sobre el que se proyectan los movimientos de los planetas y constelaciones. Entre estos dos planos de existencia del Trono y el Escabel, migramos del mundo invisible y más allá de la forma al mundo material. En sí misma, la esfera sin estrellas discurre en la pura duración, por encima del espacio y el tiempo, dado que carece de referentes astronómicos que permitan mensurar su movimiento. No obstante, cuando dicha duración pura se proyecta sobre la siguiente esfera cósmica –la de las estrellas fijas– da lugar a las distintas divisiones temporales: años, meses, días, etcétera. Los distintos niveles del Paraíso, como ahora veremos, se ubican en ese reino de pura duración, ubicado entre la esfera sin estrellas y la esfera de las estrellas fijas.

Atendiendo a las indicaciones del Šayḥ, lo que nos muestran las siguientes ilustraciones se halla inserto en el Pedestal. Y explica:

15 Haj Yousef, Mohamed, <https://ibnarabisociety.org/treasury-of-absolute-mercy-mohamed-haj-yousef/>

Este es un dibujo de la órbita más lejana, los paraísos, las superficies de las órbitas planetarias y el árbol Ṭubā.¹⁶



Los jardines celestiales

La esfera sin estrellas del *aṭlas* —o esfera del zodiaco— es un cuerpo circular y transparente que Dios divide en doce secciones, como se explicita en esta aleya coránica: «Por el cielo con sus constelaciones» (*burūğ*)» (85: 1). El término árabe *aṭlas* significa «borrado» u «obliterado», lo que denota la idea de una perfecta homogeneidad carente de cualidades discernibles. La esfera del *aṭlas* constituye, pues, el fondo homogéneo sobre el cual se proyectan las configuraciones de estrellas y planetas, así como de sus movimientos. Es en este emplazamiento donde Ibn ‘Arabī sitúa los Jardines celestiales (*al-ğinān*, singular *ğanna*), la prometida morada de felicidad eterna para los creyentes que han efectuado buenas obras. El Šayḥ explica la existencia de los jardines en tanto que espacios jerárquicamente estructurados y situados en un dominio cósmico que no está sometido a la destrucción y recreación y que se halla delimitado por las dos esferas que se hallan insertas en el interior del Pedestal: la esfera sin estrellas (*aṭlas*), su límite superior, y la esfera de las estrellas fijas (*falak al-kawākib al-tābīta*), el límite inferior. La superficie convexa de la esfera de las estrellas fijas aporta el suelo de los Jardines, mientras que el límite superior de los cielos planetarios es el dominio del fuego infernal.

¹⁶ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 188; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 49.

...

El dominio paradisiaco referido por Ibn 'Arabī consta de ocho Jardines, siete de los cuales se hallan ordenados jerárquicamente en siete niveles correspondientes, y un octavo emplazamiento superior, denominado *al-wasīla* (el sendero de la Intercesión y la vía de aproximación a Allāh), que atraviesa todos los niveles, estando asignado de manera exclusiva al profeta Muḥammad. La palabra *al-wasīla*, que atraviesa los siete Jardines (como podemos ver en la figura correspondiente) se relaciona con el grado más elevado del Edén. También se conoce como *al-maqām al-maḥmūd* (estación más alabada), la cual es el lugar de la intercesión, en referencia al hadiz que especifica que el Día del Juicio, el Profeta intercederá por todos los seres.

Los nombres específicos de cada uno de los siete jardines han sido extraídos de diferentes aleyas coránicas y de las enseñanzas de los hadices, siendo distintos, por supuesto, de los siete cielos o siete esferas celestes, que veremos más adelante. Los siete jardines, en orden descendente, son *Edén* (que tiene que ver con el nombre de Adán), *al-firdaws*, *al-na'īm*, *al-ma'wā*, *al-ḥuld*, *dār al-salām* y *dār al-maqāma*.

La estructura de los jardines refleja el orden de la presencia divina, puesto que se corresponden con los siete nombres divinos primordiales: los cuales son los cuatro nombres fundamentales (vida, conocimiento, deseo y poder), a los que se añaden los nombres de «el Hablante», el «Oyente» y el «Vidente», mientras que *al-wasīla* simboliza a lo Real tal como es en sí mismo. Dado que esta denominación es el fundamento del resto de los apelativos de los diferentes grados del paraíso, *al-wasīla* prevalece sobre el resto de los jardines.

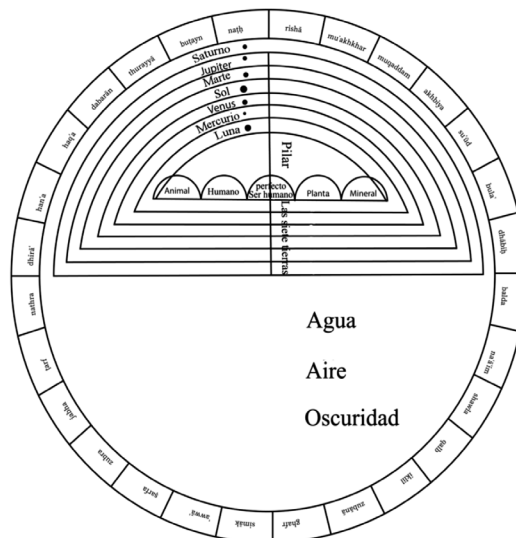
En referencia a la repetida imagen de los jardines «por cuyos bajos fluyen arroyos» (85: 11), se explica que, en cada tipo de jardín, Allāh ha dispuesto cuatro ríos, por lo que hay doce ríos en total, en consonancia con el ordenamiento de los signos astrológicos. Los cuatro ríos representan las principales fuentes de conocimiento esotérico e incluyen un río de agua inmutable, que representa la ciencia de la vida; un río de vino, que simboliza la ciencia de los estados espirituales; un río de miel, que alude a la ciencia de la revelación divina; y un río de leche, que representa la ciencia de los secretos, el núcleo de todas las ciencias que Dios revela directamente a quienes se consagran plenamente a Él.

El jardín de Edén es el único construido directamente por Dios con sus propias manos. Las ocho puertas de los jardines se corresponden con cada una de las partes del cuerpo cuya obligación demanda la *ṣarī'a*: vista, oído, lengua, manos, estómago, genitales y pies. Cada nivel del Paraíso tiene su correspondiente estrato en cada uno de los niveles del infierno, como veremos a continuación, con excepción del corazón y del Sendero de la Intercesión. Cada jardín posee cien grados, correspondientes a los cien nombres de Dios (noventa y nueve canónicos más el nombre secreto). Por consiguiente, los que utilizan sus órganos de acuerdo

con la Ley divina entrarán por la puerta adecuada del Paraíso, e incluso pueden ingresar, si han utilizado los ocho órganos adecuadamente, por las ocho puertas al mismo tiempo. Por su parte, el Infierno cuenta solo con siete puertas, que también se relacionan con los órganos humanos, excluyendo –como decimos– el corazón, ya que Allāh no condena a nadie, en la medida en que no lo use contra la Ley, por lo que tiene en su corazón. En ese sentido, Allāh les comunica a sus ángeles:

Siempre que Mi siervo tenga la intención de cometer un acto malvado, no lo denunciéis en su contra, a menos que realmente lo haga, y sólo entonces anotadlo como un acto malvado. Y cuando tenga la intención de hacer el bien, pero no lo haga, registradlo como un acto de bondad, pero si lo lleva a cabo, escribidlo como el equivalente a diez buenas acciones.¹⁷

La centralidad y la axialidad se ponen de manifiesto en el llamado árbol Ṭūbā, que se encuentra en el centro de los jardines. Este árbol representa al ser humano perfecto. Se relaciona con el resto de los árboles de dichos jardines como Adán se relaciona con la humanidad. Dios lo plantó con su propia mano del mismo modo que creó a Adán. También le insufló el espíritu, convirtiéndolo en el más espléndido de todos los árboles. Se eleva por encima de la valla del Jardín del Edén y sus ramas se extienden por el resto de los jardines. Sus raíces se hallan en el suelo de nuestro mundo y sus frutos en el paraíso. Las ramas del árbol Ṭūbā recitan de manera permanente las azoras del Corán, recibiendo también el apelativo de «árbol de la alegría y el deleite».



Y escribe Ibn ‘Arabī:

17 40 *ḥadīṭ al-Nawawī*, del Imām al-Nawawī: *ḥadīṭ* 37; https://www.islamguiden.com/40hadith/40hadith_sp.htm

.....

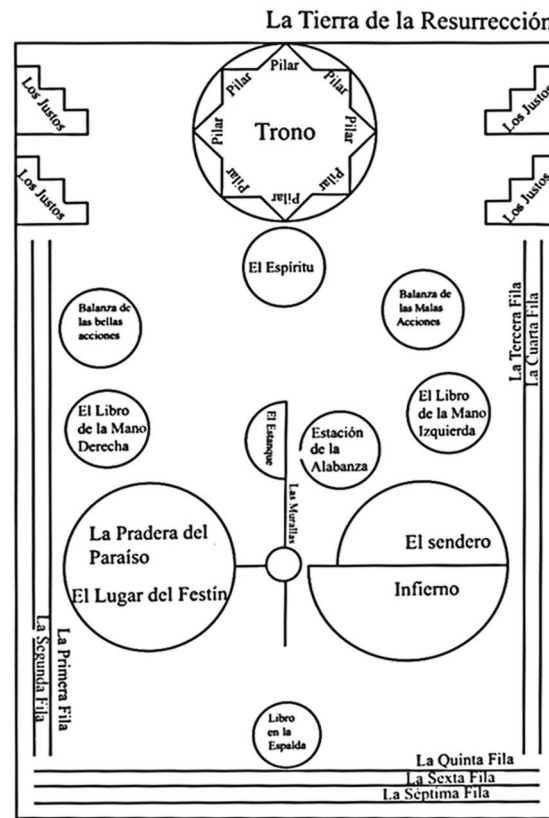
Esta es la forma de la órbita planetaria, de las bóvedas celestes y de aquello sobre lo que se asientan, esto es, la tierra y los tres pilares mediante los cuales Dios mantiene unidos la bóveda, los minerales, los vegetales, los animales y los seres humanos.¹⁸

Es en la cavidad de la esfera de las estrellas fijas, atravesada por el curso de la Luna, dividido en 28 estaciones (*manāzil al-qamar*), donde se encuentran los grados más bajos de la existencia universal. Como se representa en el diagrama, es en forma de cúpulas como Dios creó estos últimos niveles, en los que el grado más bajo de existencia está supeditado a los siete cielos mencionados en el Corán. Los siete cielos coránicos, asociados con las siete esferas planetarias de la cosmología aristotélico-ptolemaica, están regidos por los siete planetas ilustrados en el diagrama: Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Todas estas esferas están traspasadas por una línea vertical denominada el «pilar», en referencia al pilar invisible del universo, que se identifica con el Hombre Perfecto. La línea central traspasa también las siete tierras coránicas, representadas en el diagrama por cinco semicírculos que simbolizan los cuatro reinos del mundo natural: reino animal, reino humano, reino vegetal y mineral. En el núcleo de los cuatro reinos se encuentra un «quinto elemento» que sostiene el «pilar» del mundo: el Hombre Perfecto, a través de cuya existencia, nos asegura la tradición, Dios impide que el cielo se desplome sobre la Tierra.

Los grados más bajos de existencia, que constituyen el mundo visible, aparecen en este diagrama como un espacio vacío. Ibn 'Arabī nombra tres elementos que no se corresponden con ninguna figura geométrica en el diagrama: agua, aire y oscuridad. Estos elementos se mencionan en el capítulo 61 de las *Futūḥāt al-makkiyya*, en el que el Ṣayḥ refiere una visión en la que vio agua flotando en el aire, así como su propia alma también flotando en el aire. Por encima de su alma, vio el agua a la que el aire impedía descender hacia la Tierra. Esta agua, por supuesto, no es el agua que se encuentra en la Tierra, sino el agua celestial sobre la que descansa el Trono divino (11: 7), descrita en el capítulo 371 como «agua sólida». Según Ibn 'Arabī, esta agua reposa sobre aire frío que congela el agua. Este aire —especifica— es la oscuridad misma, que no es otra cosa que el reino de lo Invisible, que sólo Dios conoce.

Cielo y tierra son el último mundo en la jerarquía de la manifestación cósmica, es decir, el mundo sensible de la corporeidad. El tamaño de este plano existencial en relación con el Pedestal es como el de un anillo arrojado en medio del desierto. Las veintiocho mansiones lunares son las veintiocho constelaciones por las que transita la Luna en su recorrido celeste y se corresponden con el número de letras del alifato. Pero, dado que la Palabra divina precede a cualquier otro elemento en la creación del cosmos no son las mansiones lunares las que constituyen el modelo de las letras, sino a la inversa, es decir, son las veintiocho letras las que determinan el ciclo lunar. Ibn 'Arabī relaciona las veintiocho mansiones lunares con otros tantos nombres divinos.

¹⁸ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 189; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 49.



La Tierra de la Resurrección

La quinta imagen del capítulo 371 supone un salto temporal desde nuestro mundo hasta el Día del Juicio Final. Señala el Šayḥ:

Esta es la imagen de la Tierra de la Resurrección y de las entidades notables, rangos, el Trono y el Juicio que contiene, de sus portadores y de las filas de los ángeles.¹⁹

La Tierra de la Resurrección o Reunión recibe ese nombre porque es el emplazamiento donde se reunirán las criaturas a la espera del juicio último de Dios. Todos los juzgados, ya estén destinados al Infierno o al Paraíso, caminarán por el sendero (*ṣirāṭ*), un estrecho puente descrito en cierto *ḥadīṭ* como «más delgado que un cabello y más afilado que una espada». Extendido sobre la superficie del fuego del Infierno, el camino se halla oculto dentro del fuego. El puente, representado por una línea horizontal en el diagrama, se describe en el texto como extendiéndose desde la Tierra hasta la superficie de la esfera de las estrellas fijas. El término también indica, tal como consta en el gráfico, una pradera situada fuera de los

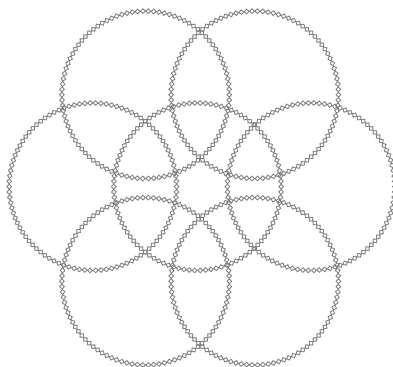
¹⁹ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 190; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 57.

.....

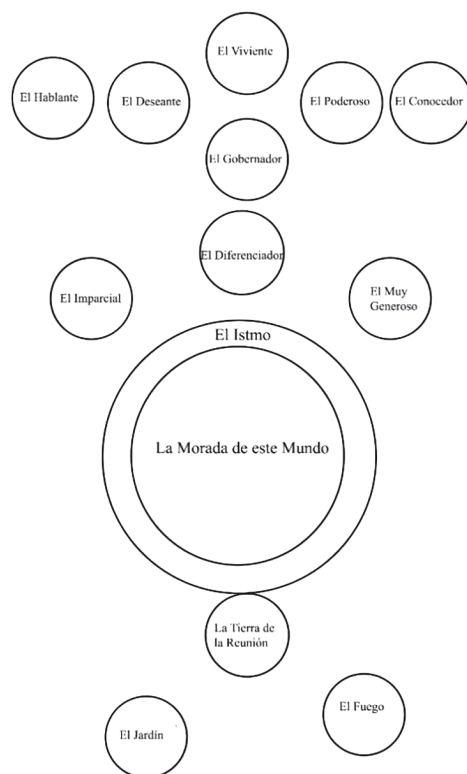
muros del Paraíso y denominada el «lugar del banquete». Y explica que el pueblo bendito del banquete (*ahl al-ma'dūba*) festejará en este lugar, descrito en el capítulo 371 como una tierra blanca inmaculada.

El punto de partida del sendero y su punto de llegada están separados por una línea vertical perpendicular que simboliza las «cumbres» o murallas coránicas (*al-a'raf*), es decir, el muro fronterizo, evocado en la azora correspondiente, que separa el Infierno del Paraíso: «Hay entre los dos [el Jardín y el Fuego] un velo. En los lugares elevados habrá hombres que reconocerán a todos por sus rasgos distintivos y que llamarán a los moradores del Jardín. «¡Paz sobre vosotros! No entrarán en él, por mucho que lo deseen. Cuando sus miradas se vuelvan hacia los moradores del Fuego, dirán: ¡Señor, no nos pongas con el pueblo impío!» (7: 46-48).

Todos los elementos representados en el gráfico están enmarcados por siete filas de ángeles, precedidos por el Espíritu (*al-rūh*), el arcángel Ġibrīl (Gabriel). El rango del Profeta, simbolizado por un círculo, se encuentra debajo del Espíritu y del Trono. A derecha e izquierda del Trono se ubican los púlpitos de los justos o fieles (*al-āminūn*). Como se representa en el diagrama, durante el Día del Juicio Final, el Trono no se establecerá sobre cuatro, sino sobre ocho pilares, llevados por los ocho ángeles mencionados en el Corán: «Los ángeles estarán en sus confines, y ese día ocho de ellos llevarán, encima, el Trono de tu Señor. Ese día se os expondrá: nada vuestro quedará oculto» (69: 17-18).



.....



Presencia de los nombres divinos

Escribe Ibn ʿArabī:

Esta imagen de la Presencia de los Nombres Divinos, de esta vida mundana, de la del más allá y del *barzakh*.²¹

Al igual que existe un orden del mundo, hay un orden entre los nombres divinos. Siete nombres principales (también llamados «madres de los nombres» (*ummuhāt*) son la causa de la existencia del mundo, a saber: el Viviente (*al-ḥayy*), el Conocedor (*al-ʿālim*), el Deseoso (*al-murīd*), el Poderoso (*al-qādir*), el Hablante (*al-qāʾil*), el Muy Generoso (*al-ḡawwād*) y el Equitativo (*al-muqṣiṭ*). Estos nombres son a su vez las «hijas» (*banāt*) de otros dos nombres: el Gobernador (*al-mudabbir*) y el Diferenciador (*al-mufaṣṣil*).

El nombre de «el Gobernador» (o ‘El que dispone’) se refiere a Aquel que dirige y controla toda la creación con orden y equilibrio, con independencia del tiempo o el lugar. El orden perfecto del universo demuestra la existencia de un poder que está más allá de cualquier otro poder. Todos los asuntos del ser humano le pertenecen sólo a Dios, quien no necesita de

²¹ *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 192; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 65.

nadie que lo ayude a gestionar los asuntos del universo. Él es el único gobernante de todo. Allāh mantiene un firme control sobre los cielos y la tierra, impidiendo que desaparezcan. El Corán se refiere a este nombre divino en distintas azoras: «Vuestro Señor es Allāh, que creó los cielos y la tierra en seis días y luego se estableció en el Trono para *disponerlo* todo [10: 3]. Y también: «Di: “¿Quién os procura el sustento del cielo y de la tierra? ¿Quién controla el oído y la vista y quién saca a los vivos de entre los muertos y saca a los muertos de entre los vivos y quién *dispone* [cada] asunto?” [10: 31]. Y asimismo: «Es Allāh quien erigió los cielos sin pilares que [podáis] ver; luego se estableció sobre el Trono y sujetó el sol y la luna, cada uno siguiendo [su curso] durante un plazo determinado. Él *dispone* cada asunto» [13: 2]. Y por último: «Él *dispone* en el cielo todo lo de la tierra; luego ascenderá hacia Él en un Día, cuya extensión es de mil años de los vuestros». [32: 5]

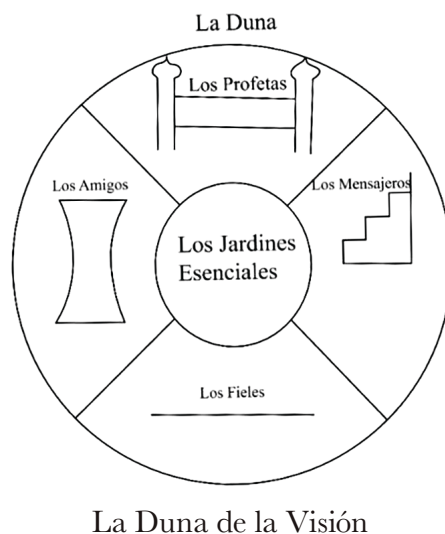
En cuanto al segundo nombre, «el Diferenciador», dispone cada cosa y asunto engendrado a su propio nivel y estación. Este nombre es como el maestro de ceremonias en el banquete de un rey. Ibn ‘Arabī se refiere en ocasiones al Gobernador y al Diferenciador como los dos primeros «nombres del cosmos» (*asmā’ al-‘ālam*); de ahí que sean los «líderes» (*imām*) de los demás nombres.

El Gobernador se refiere al Ser en tanto que posee ciertas cualidades inmutables que deben manifestarse según configuraciones específicas determinadas por su propia realidad. De modo similar, la luz incolora determina en sí misma las propiedades de todos los colores antes de que se manifiesten por mediación de las condiciones apropiadas. Los colores son innatos a la naturaleza misma de la luz. Y, en el plano de los nombres divinos no manifestados o de los colores latentes, todas las realidades son una, puesto que no tienen otra existencia que la Luz de lo Real. En cambio, el trabajo de «el Diferenciador» consiste en otorgar existencia a las entidades, permitir que los colores se manifiesten individualmente, extraer las joyas del Tesoro Escondido del Dios no-manifestado. En lo Real, todas las cosas son una, pero en la manifestación cada entidad tiene su propia existencia específica, cada color tiene su propio *locus* especial, cada joya un engarce único. En otras palabras, a través del Diferenciador se actualiza la multiplicidad.

Los cuatro nombres siguientes son los medios a través de los cuales surge la diferencia y, por tanto, la creación. «El Gobernador» necesita tomar decisiones, lo que conduce al «Diferenciador», pues las decisiones causan la diferencia. Esto nos conduce a su vez a los dos círculos siguientes, paralelos entre sí, «El Muy Generoso» (*al-wahhāb*) y «el Equitativo» (*al-muqṣiṭ*). La aleya 3: 18 se refiere a este nombre cuando declara: «Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay más Dios que Él, que vela por la equidad». El primer nombre dona sin cesar de manera desinteresada e irrestricta, mientras que el segundo otorga según conviene, y a través de esta dualidad se produce la creación.

El gran círculo del centro del diagrama constituye «la Morada de este Mundo» (*al-dār al-dunyā*) y está rodeado por «el Istmo» (*barzakh*). El Istmo es el intermediario entre nuestro mundo, lo que lo precede y lo que lo sigue. Corresponde tanto al Mundo Imaginal como a la Tumba, donde reside el alma hasta la Resurrección. Su disposición alrededor del mundo sirve de barrera o frontera que comparte las propiedades de la no existencia y la existencia, y a través de la cual las formas acceden al mundo presente y lo abandonan.

El futuro de este mundo es la «Tierra de la Resurrección» (o de la Reunión), que ya hemos visto. Obsérvese que toca este mundo, siendo los únicos círculos que se tocan entre sí. Y es que lo que sucede en la «Tierra de la Reunión» tiene su principio en lo que ocurre en el momento presente. Las acciones cometidas en este mundo se plasman en el siguiente, determinando la diferenciación final de nuestro mundo en dos, el Fuego y el Jardín (reflejo de la división entre los atributos divinos). La ubicación inferior del Paraíso o el Jardín en la imagen, en comparación con el infierno, es intencional y pone de relieve la relación temporal y espacial entre ambos. El jardín del paraíso siempre está ubicado temporal, espacial y ontológicamente por delante del infierno.



Destaca el Šayḥ:

La octava imagen es el diagrama de la forma de la Duna de la Visión y de los grados de la creación en su interior.²²

La llamada Duna de la Visión, es una duna de almizcle blanco situada, en la cima del Jardín del Edén, desde donde las personas destinadas a ese emplazamiento contemplarán a Dios.

²² *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, p. 193; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 69.

La Duna es el lugar del Paraíso donde Dios, como «el Rey», reside con sus elegidos, divididos según su rango. Una vez instalados en el Paraíso, se les invita a ver a Dios, «y se apresuran en obediencia a su Señor en la medida de sus monturas y andares, unos lentos, otros rápidos y otros intermedios».²³ Cuando arriban, reconocen y alcanzan sus lugares «como el niño al pecho» y «el hierro al imán» sin desear ningún otro sitio. Allí, «logran el alcance más lejano de sus esperanzas y objetivos».²⁴

La imagen también se asemeja a una mezquita orientada hacia el centro (pero no hacia el muro de la *qibla*). Esto se debe a que la *qibla*, en ese día, será el Rostro de Dios que aparecerá en los Jardines Esenciales (*al-ğannāt al-dātiyya*), que se hallan representados en el centro de la imagen.

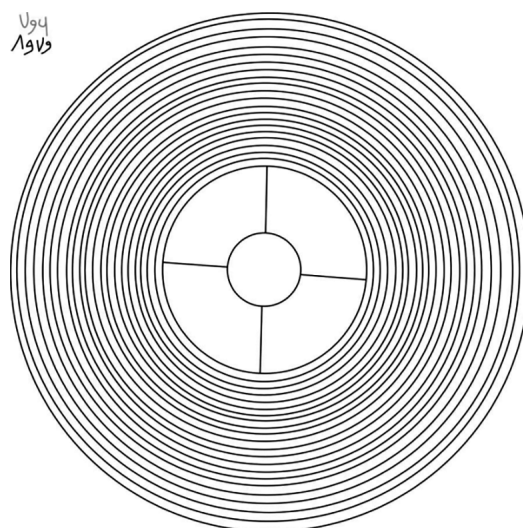
La representación de la sección de «los Mensajeros» (*al-rusul*) se asemeja a un púlpito (*minbar*). Esto se debe a que portan libros y, por tanto, son los mensajeros de Dios que ocupan el lugar de los que imparten sermones. La sección de «los Profetas» (*al-anbiyāʾ*) recuerda a un trono (*sarīr*), parecido a las plataformas elevadas de una mezquita donde se también se imparten lecciones (o donde se ampliaría el contenido de los sermones). La sección de «los Amigos» (*al-awliyāʾ*) se parece a un escabel, ocupado por aquellos que asumen un papel aún más subsidiario en la enseñanza. Por último, la sección de «los Fieles» (*al-muʾminūn*) adopta la forma de una fila o rango, que contiene los que siguen a los otros grupos mencionados.

Cuando todos están reunidos, Dios se revela desde los Jardines Esenciales en las «formas de cada creencia» (*ṣuwar al-iʿtiqādāt*), en una única autorrevelación o teofanía que es recibida en una miríada de formas. Esta visión «colorea» a cada uno a la luz de la forma que ve, la cual es la forma de la creencia albergada durante vida.

Aquellos que Lo conocieron en cada objeto de creencia recibirán la luz de todo objeto de creencia (*muʿtaqad*), pero quienes Lo conocieron en una creencia particular específica sólo experimentarán la luz de esa creencia concreta. En cuanto a quien creyó en términos del ser mismo, sin ningún juicio al respecto, yasea en términos de declarar trascendencia (*tanẓīh*) o de profesar semejanza (*tašbīh*), simplemente creyendo que Él es como es, teniendo fe en lo que ha venido de Él, este tiene la Luz Exclusiva (*nūr al-iḥtiṣās*).

23 *Futūḥāt*, 9.359; Ali Karjoo-Ravary, «Mapping the Unseen: Ibn al-ʿArabī's Maps in Chapter 371 of al-*Futūḥāt al-Makkiyya*», *Journal of Sufi Studies* 12, Brill: Leiden/Boston, 2023, p. 56.

24 *Ibid.*



Y, por último, señala Ibn 'Arabī:

Esta es la imagen del mundo en su completud y la jerarquía de sus diferentes grados, tanto espirituales como corporales, tanto elevados como inferiores. Los grados son: Nube Primordial, Trono, órbita más alejada, órbita de las estaciones, morada de la resurrección, infierno, presencia de los Nombres divinos, moradas paradisíacas y el resto del mundo creado.²⁵

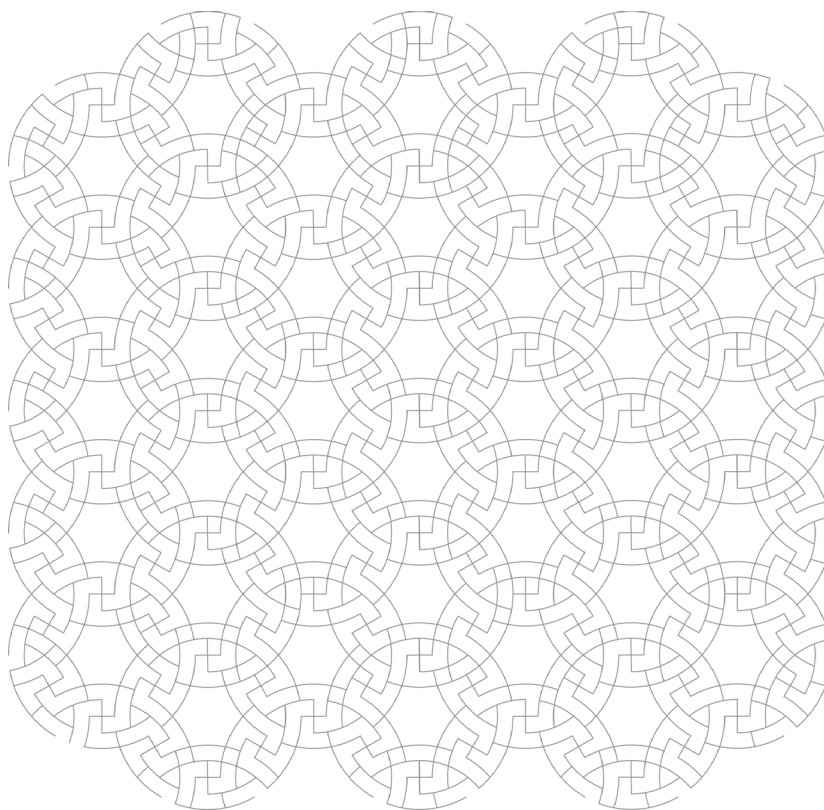
Como síntesis de los ocho diagramas precedentes, el último diagrama ilustra el conjunto de los niveles de la existencia universal, representada como una totalidad perfectamente organizada. La imagen en sí consta de veintidós círculos que desembocan en el círculo central, que es el vigésimo tercero. El veintitrés está separado del resto por cuatro secciones que dimanan del centro. El veintitrés es un número importante: es el noveno número primo, el Corán fue revelado a lo largo de veintitrés años y uno de los principales candidatos para la primera noche de su revelación es el día veintitrés del noveno mes. Sin embargo, Ibn 'Arabī no explica esta imagen de manera pormenorizada, lo que permite múltiples lecturas. Desde cierta perspectiva, podemos plantear que la Tierra ocupa el centro, los cuatro cuadrantes son los cuatro elementos, y el resto de líneas concéntricas representan los siete cielos, los ocho niveles del paraíso, Atlas, Escabel, Trono, Cuerpo Universal, Naturaleza, Tabla y Nube. Pero esta sólo es una de las posibles interpretaciones.

En la parte superior izquierda de la imagen, hay una pequeña anotación que dice «6 y 7 y 8», cifras que suman veintiocho, es decir, las letras del alifato, que se forman en el mencionado Aliento del Todo-Misericordioso.

25 *al-Futūḥāt al-makkiyya*, VI, pp. 194-214; cf. Ali Hussain, *op. cit.*, p. 38.

Las vívidas y dinámicas figuras insertadas por Ibn al-‘Arabī en este capítulo, que resumen en forma visual las complejas nociones cosmológicas formuladas a lo largo del texto y que el lector de *Las iluminaciones de La Meca* está llamado a interiorizar. Nos ofrecen, en suma, una ilustración de las porosas fronteras entre la vía espiritual, la cosmología y la escatología según la visión del mundo del maestro andalusí, proporcionándonos un ejemplo, en forma gráfica, de su rico y en ocasiones desconcertante lenguaje. Estos diagramas no sólo nos brindan una representación dinámica del despliegue de la existencia universal desde la Nube primordial hasta el Hombre Perfecto, sino también de su reintegración última en su principio cuando nos describe la evolución póstuma de los seres y de sus diferentes etapas escatológicas.

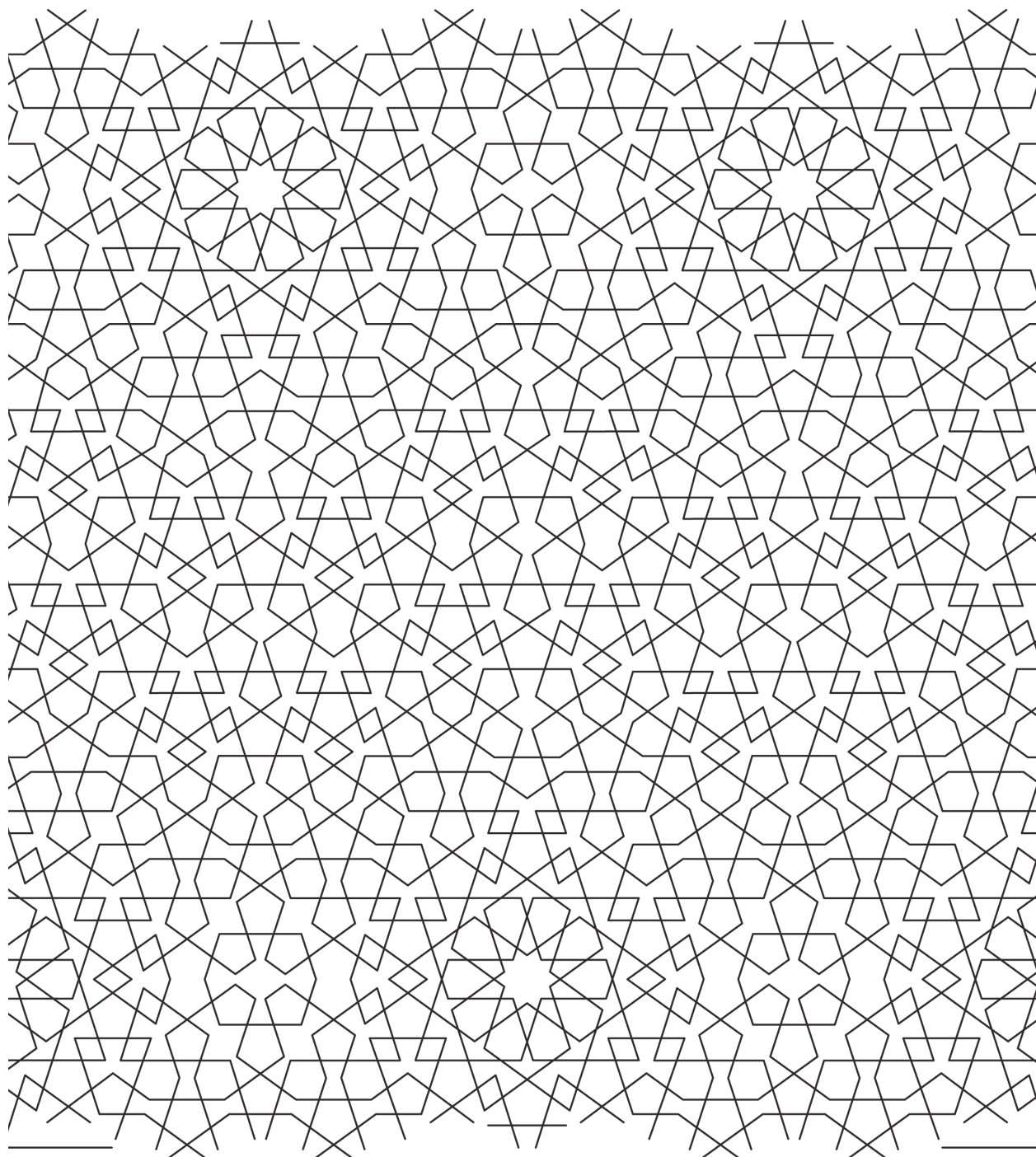
Concebidos para ayudar a quienes los visualizan a alcanzar un conocimiento más inmediato de la jerarquización del mundo y de su disolución, estas imágenes brindan una representación gráfica del entrelazamiento de la cosmología y la escatología, de este mundo y del otro. Como subraya el capítulo 371, el mundo inferior no es sino un camino hacia el más allá (*tarīq li-l-āḥira*). Y el más allá está presente en este mundo, aquí y ahora, para aquellos que son capaces de percibirlo.



.....

IBN ʿARABĪ: IL LIBRO DELLA CONOSCENZA

Edizione, traduzione e note a cura di Maurizio Marconi



INTRODUZIONE

L'autenticità dell'opera

Un'opera dal titolo *Il libro della conoscenza* (*Kitāb al-ma'rifa*) è riportata nei due elenchi delle sue opere redatti da Ibn 'Arabī stesso ⁽¹⁾, e nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadrud-dīn al-Qūnawī insieme all'autore ⁽²⁾; inoltre essa è menzionata nelle *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ⁽³⁾, nel *Kitāb al-ḡawāb al-mustaqīm* ⁽⁴⁾, e nel *Kitāb ad-daḥā'ir wa-l-a'lāq* ⁽⁵⁾.

Osman Yahya nella sua monumentale *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, a pag. 372-373, dedica a quest'opera la notizia 433 ⁽⁶⁾ del suo Repertorio Generale [d'ora in poi RG] e ne elenca 18 manoscritti. Grazie al prezioso contributo di Julian Cook, della MIAS di Oxford ⁽⁷⁾, ho avuto maggiori dettagli sul contenuto di 13 di questi manoscritti ed ho verificato che si riferiscono in realtà a tre testi diversi, aventi tutti in comune la suddivisione in questioni: il primo è il “Credo dell'élite della gente di Allah”, che costituisce il terzo credo riportato nell'Introduzione (*muqaddima*) della seconda redazione delle *Futūḥāt* ⁽⁸⁾ e che contiene 65 questioni ⁽⁹⁾; il secondo è un'opera che contiene 53 o 54 questioni ⁽¹⁰⁾; il terzo è un'opera che contiene 263 questioni e che ha un *incipit* diverso da quello dell'opera precedente ⁽¹¹⁾. Quale di questi testi è dunque l'opera a cui fa riferimento Ibn 'Arabī?

1 Si tratta del *Fihrist al-muṣannafāt*, redatto prima dell'anno 627 dall'Egira, ove l'opera è menzionata con il numero 185 nell'edizione di Affifi del 1953, mentre nell'edizione di 'Awwād del 1954 è assente, e dell'*Iḡāza li-l-malik al-Muẓaffar*, un diploma di autorizzazione all'insegnamento delle sue opere, redatto nell'anno 632 dall'Egira per il Re di Damasco, ove l'opera è menzionata al numero 191 dell'elenco nell'edizione di Badawī del 1955.

2 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), pag. 161-181, in particolare a pag. 166 e 171.

3 *Il libro della conoscenza* è citato nell'Introduzione [I 38.24 e 46.4], nel cap. 17 [I 163.7], nel cap. 73, questione XXXVIII [II 66.12] e questione XCVII [II 99.30] e nel cap. 235 [II 536.20]. Dopo il *Kitāb mawāqī'an-nuḡūm* ed il *Kitāb inṣā' ad-dawā'ir*, il *Kitāb al-ma'rifa* è tra le opere che Ibn 'Arabī cita più spesso nelle *Futūḥāt*.

4 Nella questione XXXII a pag. 190 dell'edizione riportata in nota da Osman Yahya nella sua edizione del *Kitāb ḥatm al-awliyā'* di at-Tirmidī, Imprimerie Catholique, Beirut, 1965.

5 A pag. 126 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 1999.

6 Il titolo della notizia è *Kitāb al-masā'il*, e tra le varianti di esso è riportato *Kitāb al-ma'rifa*.

7 Comunicazione personale del 22 novembre 2019.

8 Nella prima redazione, completata nell'anno 629 dall'Egira, l'introduzione si concludeva con il primo credo (*'aqida*), quello della massa della gente dell'Islām, mentre nella seconda redazione, completata nell'anno 636 dall'Egira, Ibn 'Arabī ha aggiunto il credo dei principianti colti, ed il credo dell'élite della gente di Allah.

9 Questo testo si trova nei manoscritti Shehit Ali 1342, Bayazid 8013 e Berlin 1987.

10 Questo testo si trova nei manoscritti Shehit Ali 1341, Carullah 986 e 2080, Fayzullah 2119, Fatih 5322, Laleli 1341, e Uppsala 162.

11 Questo testo si trova nel manoscritto Esad Efendi 1477.

Il primo può essere facilmente escluso, poiché proprio nell'introduzione (*muqaddima*) della seconda redazione delle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī menziona due volte *Il libro della conoscenza* come un'opera redatta in precedenza ⁽¹²⁾: restano quindi gli altri due testi.

Osman Yahya afferma che: “solo la copia Esad Ef. 1477 [cioè il terzo testo] è completa e, secondo noi, la sola che corrisponda veramente al titolo dato da Ibn ʿArabī, *K. al-Maʿrifa*. È anche in questa copia che troviamo numerosi paragrafi aventi per titolo: *Masʿala* [cioè questione] che hanno la loro corrispondenza completa nel *K. al-Taḡalliyāt* dell'autore. Secondo le indicazioni di Ibn ʿArabī (*Fut.* I, 38), il *K. al-Masāʾil* sarebbe una sorta di riassunto del *K. al-Maʿrifa*” ⁽¹³⁾.

Di questo terzo testo in realtà esistono almeno 10 manoscritti, aventi tutti in comune lo stesso *incipit*, *al-ḥamdu li-llāhi alladī ḥaḡaba-nā bi-hi ʿan-hu*, e in quasi tutti i casi un numero di questioni superiore a 200 ⁽¹⁴⁾. Osman Yahya aveva riconosciuto nella copia Esad Efendi 1477 alcuni brani tratti dal *Kitāb at-Taḡalliyāt* ⁽¹⁵⁾, ma le opere di Ibn ʿArabī da cui sono ricavate le questioni sono ben 16, ed oltre a queste vi sono 10 questioni tratte da opere di al-Gazālī, 14 questioni tratte dal *Kitāb al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* di al-Qāṣānī (m. 730 H) e 25 questioni tratte dal *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam* di al-Qayṣarī (m. 751 H).

Si tratta quindi certamente di un'opera apocrifa, redatta più di un secolo dopo la morte di Ibn ʿArabī, verosimilmente da un discepolo di al-Qāṣānī ⁽¹⁶⁾ che ha raccolto tutto questo materiale non per se stesso ma per altri ⁽¹⁷⁾.

12 *Futūḥāt*, Introduzione [I 38.24 e 46.4].

13 Osman Yahya intende dire che il secondo testo, quello con 53 o 54 questioni è un riassunto del terzo testo, che contiene più di 200 questioni, ma a parte il fatto che nel secondo testo vi sono solo 8 questioni che hanno la loro corrispondenza nel terzo, va anche osservato che Ibn ʿArabī non ha affermato che il *Kitāb al-masāʾil* sarebbe una sorta di riassunto del *Kitāb al-maʿrifa*. Ciò che afferma nel punto delle *Futūḥāt* citato da Osman Yahya [I 38.24] è che il contenuto del credo dell'élite della gente di Allah, cioè il primo testo, era già stato da lui sviluppato in una precedente opera, cioè il *Kitāb al-maʿrifa*. Il termine riassunto (*iḥtiṣār*) ricorre in effetti due righe prima [I 38.22], ma è riferito al credo precedente, la cui esposizione è basata sul *Kitāb al-iḡṣād fī l-iṭiqād* di al-Gazālī, come Ibn ʿArabī stesso precisa.

14 L'eccezione è costituita dal manoscritto Yemen Aḡqāf 2056, probabilmente il più antico tra quelli noti, che annovera solo 88 questioni. Il manoscritto Escurial 417 ne ha 234, il Carullah 2120 225, l'Esad Efendi 1477 262, il Dār al-kutub al-miṣriyya 1221 ed il Tunis Nationale 8572 223, e il Dār al-kutub al-miṣriyya 771 296. Confrontando questi sette testi [degli altri tre non ho copia né ulteriori informazioni] ho identificato 306 questioni, il che significa che la maggior parte delle questioni sono comuni, e nel 90% dei casi sono riuscito a risalire alla fonte da cui il loro testo è stato ricavato, talora con aggiunte ed omissioni.

15 A pag. 189 della sua *Histoire* Osman Yahya esclude l'autenticità di un'opera [RG 99] attribuita ad Ibn ʿArabī sulla base della presenza di estratti del *Kitāb at-Taḡalliyāt*. Non è chiaro perché nel caso del manoscritto Esad Efendi 1477 tale criterio non potesse applicarsi.

16 A pag. 147r del manoscritto Esad Efendi 1477 si legge: “Tra ciò che si è trovato scritto dal nostro Maestro dopo la sua morte vi è...” e segue una definizione tratta dal *Kitāb al-iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* di al-Qāṣānī. Questa è l'unica occasione in cui si riscontra l'espressione “il nostro Maestro”, mentre le citazioni di testi di Ibn ʿArabī sono per lo più anonime o precedute in una dozzina di casi dalla formula: “il Maestro ha detto”.

17 Nella questione 152 dei due manoscritti conservati al Cairo ed editi da Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ con il titolo di

Anche questo testo può dunque essere escluso, tanto più che con la sola eccezione del manoscritto Dār al-kutub al-miṣriyya 771 tutti gli altri manoscritti riportano come titolo *Kūtāb al-masā'il*.

Restano quindi due possibilità: o il *Kūtāb al-ma'rifa* è una delle tante opere di Ibn 'Arabī di cui non sono rimasti manoscritti noti, oppure può trattarsi del secondo testo incluso da Osman Yahya nella voce RG 433. Per accertare quest'ultima possibilità basterebbe un manoscritto olografo di Ibn 'Arabī o dotato di un suo certificato di lettura autografo, ma purtroppo i manoscritti noti di questo testo sono solo copie non certificate, per cui è necessario ricorrere a criteri di verifica indiretti.

Un primo criterio da soddisfare è quello dell'articolazione in questioni del *Kūtāb al-ma'rifa*. Ibn 'Arabī pur citandolo una decina di volte dà solo alcune indicazioni sul suo contenuto ma non fa mai riferimento al fatto che il testo sia suddiviso in questioni allo stesso modo del Credo dell'élite della gente di Allah. La conferma viene data da Ibn Sawdakīn ⁽¹⁸⁾ nel suo *Kūtāb wasā'il as-sā'il* [RG 436] ⁽¹⁹⁾, in cui riporta alcuni insegnamenti ricevuti direttamente da Ibn 'Arabī: nella sezione XXIV di quest'opera si legge: “tra le cose che ho sentito da lui a commento delle questioni del suo libro intitolato *La conoscenza...*”. La stessa affermazione si trova nella sezione XLI di un altro testo di Ibn Sawdakīn, il *Kūtāb lawāqih al-asrār wa-lawā'ih al-anwār* [RG 368a], recentemente edito da 'Abd al-Bāqī Miftāḥ, Dār Nīnawā, Damasco, 2019.

Il secondo criterio da soddisfare è quello della corrispondenza tra il contenuto del testo che abbiamo a disposizione con il testo del credo dell'élite della gente di Allah, riportato nelle *Futūḥāt*. Il fatto che nel primo di questi due testi vi siano 53 o 54 questioni e nel secondo 65 non osta a questa corrispondenza, poiché Ibn 'Arabī non afferma che i due testi sono identici, ma solo che trattano degli stessi argomenti, tant'è che in un altro punto delle *Futūḥāt* [I 46.4] parla del primo *Libro della conoscenza* ⁽²⁰⁾, lasciando intendere che il credo dell'élite della gente di Allah fosse una seconda redazione, diversa dalla prima ⁽²¹⁾.

Kūtāb al-ma'rifa, Dār al-Mutanabbī, Beirut, 1993, si legge: “Non ho menzionato per te questa questione se non perché conoscessi qual è la tua dimora presso Allah”.

18 Su questo compagno di Ibn 'Arabī si possono consultare le pag. 195-197 di *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, di Claude Addas, Gallimard, 1989.

19 Quest'opera è stata edita e tradotta da Manfred Profitlich in *Die Terminologie Ibn 'Arabīs im Kūtāb wasā'il as-sā'il des Ibn Saudakīn*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breslau, 1973.

20 Nell'edizione di Osman Yahya si trova inspiegabilmente *Kūtāb al-ma'rifa al-ūlā*, cioè il *Libro della conoscenza prima*, malgrado nel manoscritto olografo di Ibn 'Arabī da lui utilizzato si legga chiaramente *al-awwal* [di genere maschile e quindi riferito al libro] e non *al-ūlā* [di genere femminile e quindi riferito alla conoscenza]. Va anche osservato che alla fine del terzo credo vi sono tre certificati di lettura, i primi due risalenti all'anno 633 dall'Egira ed il terzo all'anno 634 dall'Egira: i primi due si riferiscono all'insieme della terza parte (*ḡuz'*) che include tutta l'introduzione, mentre il terzo certificato si riferisce all'insieme del *Libro della conoscenza*. D'altra parte alla fine della seconda parte vi sono solo due certificati di lettura, risalenti all'anno 633 dall'Egira, per cui è possibile che il terzo certificato di lettura si riferisca esclusivamente al terzo credo e non a tutta l'introduzione: se così fosse la denominazione di *Libro della conoscenza* indicherebbe che il terzo credo corrisponde alla sua seconda versione.

21 Se si fosse trattato dello stesso testo non avrebbe senso l'inclusione del *Kūtāb al-ma'rifa* in aggiunta alle *Futūḥāt* nell'elenco delle 43 opere studiate da Ṣadrud-dīn al-Qūnawī insieme all'autore.

Nella tabella seguente ho riportato nelle colonne M i numeri progressivi delle questioni del presunto *Kitāb al-maʿrifā* e nelle colonne C i numeri progressivi delle questioni del credo dell'élite ad esse corrispondenti nella forma o nel contenuto.

M	C	M	C	M	C	M	C
Sezione	I	XIV		XXVIII		XLII	XII
I	II	XV		XXIX	XLIII	XLIII	LIV
II	III	XVI	XIII	XXX	XXXVIII	XLIV	
III	IV e V	XVII	XXXV e XLIV	XXXI	XXX e LXI	XLV	
IV	VI	XVIII	XIV	XXXII	XLV	XLVI	XXVII e L
V		XIX	XV	XXXIII		XLVII	L
VI		XX	XVI	XXXIV	XIX e XLVI	XLVIII	LI
VII	VII	XXI	XVII	XXXV		XLIX	LIII
VIII	VIII	XXII	XVIII	XXXVI	XLVII	L	XXV e XXVIII
IX		XXIII	XIX	XXXVII		LI	XLII
X	IX e X	XXIV	XX	XXXVIII	XLVIII	LII	XLI
XI	LVII	XXV	XXI	XXXIX	XLIX	LIII	
XII	LVIII	XXVI	LV	XL	XLIX	LIV	
XIII		XXVII		XLI			

Ho riportato in allegato, dopo la traduzione del *Libro della conoscenza*, la traduzione di questo credo, ove ho indicato più in dettaglio nelle note le corrispondenze e le differenze tra i due testi.

Vi sono complessivamente 16 questioni del *Kitāb al-maʿrifā* che non sono sviluppate nel credo e viceversa 23 questioni del credo che non sono trattate nel *Kitāb al-maʿrifā*.

Due terzi delle questioni sono sviluppate in entrambi i testi ed in otto casi il credo riprende testualmente il contenuto dell'altro testo; in realtà, in assenza di un documento originale potrebbe anche essere il contrario, cioè che il testo del *Kitāb al-maʿrifā* che abbiamo a disposizione riprenda molti contenuti del credo talora anche testualmente, ma affronteremo a breve questo problema. In ogni caso il primo criterio si può considerare soddisfatto.

Il terzo criterio da soddisfare è verificare che i contenuti del *Kitāb al-maʿrifā* che Ibn ʿArabī riporta in altri punti della sua opera si ritrovino nel testo in esame.

1) Nella questione LVII del credo [I 46.4] Ibn ‘Arabī afferma: “Nel primo *Libro della conoscenza* abbiamo enunciato gli aspetti delle conoscenze che appartengono all’Intelletto nel Mondo e non abbiamo spiegato da dove abbiamo tratto quella enumerazione. Sappi che l’Intelletto ha 360 volti ad ognuno dei quali corrispondono, dal lato del Vero, il Potente, 360 volti ognuno dei quali gli elargisce una scienza che non è data dagli altri volti. Se moltiplichiamo i volti dell’Intelletto per i volti dell’apprendimento, il risultato è il numero delle scienze che appartengono all’Intelletto, iscritte nella Tavola Custodita, che è l’Anima [Universale]”. Nella questione XI del presunto *Kitāb al-ma‘rifā* si legge: “Quando Egli diede esistenza a questo primo essere apparvero in lui 360 volti rivolti alla Presenza divina ed il Vero, sia Egli esaltato, effuse su di lui parte della Sua Scienza in misura delle predisposizioni all’accettazione che aveva esenziato in lui, e la sua accettazione fu di 46.656.000 specie”; non solo vi è corrispondenza ma vi è anche una successione logica tra i due testi, che contrasta con l’ipotesi di una redazione apocrifa del secondo testo.

2) Nel cap. 17 delle *Futūḥāt* [I 163.7] si legge: “Questione. Il concetto esteriore di invenzione è l’assenza del modello nel Testimone (*šāhid*). Com’è possibile l’invenzione riguardo ad una cosa che non ha mai cessato di essere attestata da Lui, sia Egli esaltato, ed oggetto di scienza, come abbiamo affermato riguardo alla Scienza che ha Allah delle cose?” e nella seconda redazione Ibn ‘Arabī ha aggiunto: “nel *Libro della conoscenza di Allah (kitāb al-ma‘rifā bi-llāh)*”⁽²²⁾. Il tema dell’invenzione è trattato sia nella questione LIV del credo che nella questione XLIII del presunto *Kitāb al-ma‘rifā*, ma solo nella prima vi è un riferimento ad Allah, senza però una esplicita connessione dell’impossibilità per Lui dell’invenzione con la Sua scienza eterna delle cose. Ciò che stupisce è che il tema dell’invenzione era stato ampiamente trattato nella seconda sezione del cap. 2 [I 90.22 a 91.14] con un palese riferimento alla Scienza che ha Allah delle cose.

3) La questione XXXVIII del cap. 73 recita [II 66.3]: “Cos’è l’autorizzazione (*idn*)⁽²³⁾ da parte del nostro Signore riguardo all’obbedienza ed alla disobbedienza?”, ed Ibn ‘Arabī risponde: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Invero Allah non ordina le turpitudini” (Cor. VII-28), quindi l’autorizzazione in cui sono associate l’obbedienza e la disobbedienza è l’autorizzazione divina affinché in colui che è autorizzato vi sia un atto, indipendentemente dal giudizio. Il Suo giudicare le cose come obbedienza e disobbedienza è identico alla Sua Scienza di esse in questa situazione e non è voluto; quindi il regime [o il giudizio] non è oggetto del comando, bensì è ciò che è soggetto al regime [o al giudizio] ad essere voluto e ad essere oggetto del comando. Dunque non è possibile l’autorizzazione riguardo all’obbedienza ed alla disobe-

22 Questo titolo non ricorre in nessun’altra delle opere note di Ibn ‘Arabī. Nelle note alla sua edizione delle *Futūḥāt*, Vol. II, pag. 59, Osman Yahya ritiene che si tratti del *Libro della conoscenza*.

23 Nel cap. 74 II 142.35] Ibn ‘Arabī precisa che l’autorizzazione è il Comando divino.

dienza in quanto tali”, e dopo un ulteriore sviluppo conclude [II 66.12] con: “ci siamo già espressi in merito a questo argomento nel nostro *Libro della conoscenza*” ⁽²⁴⁾. Questo argomento è affrontato nella questione XXXVI del credo ma non vi è una questione corrispondente nel testo del *Libro della conoscenza* di cui disponiamo.

4) Nella questione XCVII del cap. 73 [II 99.30] Ibn ʿArabī afferma: “Nel *Libro della conoscenza* abbiamo detto: “Il possibile per la sua essenza non esige di diritto la non-esistenza, come afferma qualcuno; ciò che il possibile esige di diritto per la sua essenza è solo la precedenza dell’essere qualificato dalla non-esistenza rispetto all’essere qualificato dall’esistenza, e non la non-esistenza: per questo [il possibile] riceve l’esistenza per la preponderanza [data ad essa]. Quindi la non-esistenza rispetto alla quale viene data preponderanza all’esistenza non è la non-esistenza che precede la sua esistenza, ma è solo la non-esistenza che è propria del possibile in contrapposizione alla sua esistenza nello stato della sua esistenza, tale che se non ci fosse l’esistenza ci sarebbe la non-esistenza, ed è questa la non-esistenza rispetto alla quale viene data preponderanza all’esistenza nell’entità del possibile. Questo è ciò che esige la considerazione razionale”. Anche in questo caso l’argomento è trattato nelle questioni XXXVII e LXV del credo, ma non vi sono questioni corrispondenti ad esse nel testo del *Libro della conoscenza* di cui disponiamo.

5) Nel cap. 235 [II 536.20] Ibn ʿArabī afferma: “Nella questione della soddisfazione (*riḍā*) vi è un significato sottile che abbiamo menzionato nel *Libro della conoscenza*, una piccola opera: si vada a vedere lì”. Questo argomento è trattato nella questione LIII del credo e nella questione XLIX del *Libro della conoscenza*.

6) Nel “*Libro della risposta corretta (Kitāb al-ḡawāb al-mustaqīm) alle questioni poste da at-Tirmidī il saggio*” alla questione XXXII: “Qual è la descrizione delle misure (*ṣifat al-maqādir*)?” Ibn ʿArabī risponde: “La determinazione dei momenti nei quali ha luogo lo scorrere del regime (*ḥukm*) e del Decreto (*qadā*): abbiamo già spiegato questi gradi nel *Libro della conoscenza*”. Nella sua concisione questa risposta riecheggia un’affermazione che si trova nella questione LII del *Libro della conoscenza*: “La Sua connessione con i regimi (*aḥkām*) prima del loro accadimento si chiama Decreto. La Sua connessione con il momento dell’accadimento del regime si chiama Destino [(*qadar*) o Misura]”. Tale affermazione non è però riportata nella questione corrispondente del credo, così come nella risposta del capitolo 73 [II 63.17] alla questione XXXIII del questionario di at-Tirmidī non vi è menzione del Decreto.

7) Nel *Kitāb ad-dahāʾir wa-l-aʿlāq*, a pag. 126 dell’edizione citata, Ibn ʿArabī afferma: “Nel suo insieme il senso del verso è ciò che intendeva Abū Ḥāmid [al-Gazālī] dicendo che non c’è

24 Questa affermazione si trova anche nella prima redazione delle *Futūḥāt*, in cui il terzo credo era assente e pertanto si riferisce senza dubbio al primo *Libro della conoscenza*.

nella Possibilità un Mondo più originale di questo, poiché se ci fosse ed Egli l'avesse tenuto per Sé si tratterebbe di un'avarizia che nega la Generosità e di un'impotenza che contraddice il Potere [...] La spiegazione di questo discorso non si addice a questo contesto e l'abbiamo già menzionata nel *Libro della conoscenza*". Tale menzione si trova nelle questioni XXXIX e XL del *Libro della conoscenza*, ma questi testi non sono stati ripresi nel credo.

Dall'analisi di queste citazioni risulta quindi che non sempre i contenuti riferiti al *Libro della conoscenza* si ritrovano nei manoscritti del *Kitāb al-ma'rifa* attualmente noti.

L'ultimo criterio indiretto per verificare l'autenticità del testo è il riscontro in esso di elementi che si trovano solo nelle opere di Ibn 'Arabī. Oltre al fatto già segnalato che alcuni brani del *Kitāb al-ma'rifa* sono identici a quelli riportati nel terzo credo, in tutti i manoscritti si trovano sette versi di otto piedi in metro *basīt* che sono riportati anche nel *Dīwān al-ma'ārif*, nel manoscritto Bibliothèque Nationale 2384, f. 64b, e che non si trovano in altre opere di Ibn 'Arabī. Il *Dīwān* raccoglie esclusivamente poesie redatte dall'autore e pertanto la presenza di questi versi è un elemento forte a favore dell'autenticità del testo. Vi è poi la menzione nella questione L dell'Imām Abū 'Amr as-Salālaqī al-Aṣṣārī, autore che Ibn 'Arabī cita anche nel *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, a pag. 34 delle *Rasā'il*, Dār Ṣāder, Beirut, 1997, ma che non è mai citato nelle opere note di altri Maestri contemporanei o immediatamente successivi ad Ibn 'Arabī. Infine, nella questione XLI si trova la seguente affermazione: "Mi è stato comunicato che 'Abd al-Qādir al-Ġilī a Bagdād ha detto riguardo al Maestro Muḥammad al-Awānī che egli faceva parte dei Solitari ed essi sono i signori (*a'yān*) degli Intimi"; si tratta di una informazione che non è riportata nelle opere che riguardano la vita di 'Abd al-Qādir al-Ġilī, ma che è stata trasmessa oralmente e nel cap. 30 delle *Futūḥāt* [I 201.19] Ibn 'Arabī afferma: "Mi è stato riferito che 'Abd al-Qādir al-Ġilī, che era il Polo del suo tempo, riconoscesse a Muḥammad ibn Qā'id al-Awānī questa stazione spirituale [di Solitario]".

Sulla base di tutte queste considerazioni si può concludere che il secondo testo incluso da Osman Yahya nella voce RG 433 è opera di Ibn 'Arabī e corrisponde al *Libro della conoscenza* da lui citato, ma non in modo completo poiché alcune questioni da lui stesso menzionate non si ritrovano nei manoscritti che ci sono pervenuti. Il testo di questi manoscritti comporta solo differenze marginali, per cui si deve supporre che essi siano copie dirette o indirette di un manoscritto che già non era completo.

IL TITOLO

Anche se non abbiamo alcun manoscritto olografo o autenticato sappiamo con certezza che il titolo dell'opera è il *Libro della conoscenza*, poiché è con esso che Ibn 'Arabī la menziona. Nei

13 manoscritti che ho potuto consultare, di cui 11 in copia digitale e 2 tramite la loro edizione, vi sono tuttavia delle differenze riguardo al titolo: 4 riportano *Kitāb al-maʿrifa*, 3 *Kitāb al-maʿrifa al-ūlā*, 2 *Kitāb al-masāʾil*, 2 *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, 1 *Kitāb al-masāʾil wa-huwa kitāb al-maʿrifa*, ed 1 *Risāla fī l-masāʾil al-ulūhiyya*.

Il titolo dell'opera è spesso riportato da Ibn ʿArabī nel testo stesso, ma nel caso del *Libro della conoscenza* tale indicazione è assente nei manoscritti noti di questo testo, e ciò può spiegare le varianti nel titolo, attribuibili nella maggior parte dei casi ai copisti. Il titolo *Kitāb al-maʿrifa al-ūlā* può essere un'errata lettura dell'espressione *Kitāb al-maʿrifa al-awwal* riportata da Ibn ʿArabī nel terzo credo delle *Futūḥāt*, così come il titolo *Kitāb al-masāʾil* può riferirsi alla suddivisione in questioni del testo. Il titolo più enigmatico è *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, che Osman Yaḥyā ha ritenuto riferirsi ad un'opera diversa da quelle incluse nella sezione RG 433 attribuendole la sezione RG 761 sulla base di un solo manoscritto conservato nella biblioteca di al-Azhar al Cairo. Egli stesso precisa di non aver potuto consultare il manoscritto e si è basato quindi sulla descrizione data dal catalogo della biblioteca, che riporta un *incipit* diverso da quello dei testi inclusi nella sezione RG 433. In realtà esiste un altro manoscritto che riporta lo stesso titolo e che è conservato nella Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz con il codice Ms. or. oct. 2459: questo manoscritto è identico a quello del Cairo ed ha le stesse lacune nel testo, lacune che non si trovano negli altri manoscritti; la parte iniziale è un cappello apposto dall'editore al testo vero e proprio del *Libro della conoscenza*, cappello in cui vengono riportate otto frasi o episodi di Maestri del *Taṣawwuf* di argomento vario. L'editore, pur affermando che il testo che sta presentando riguarda la conoscenza di Allah, ha adottato un titolo che non risulta essere mai stato menzionato da Ibn ʿArabī e che sembra essere una sintesi del modo in cui Ibn ʿArabī afferma di aver ottenuto la sua scienza ⁽²⁵⁾ e di uno degli argomenti principali del testo, cioè i regimi divini.

LA DATA ED IL LUOGO DI REDAZIONE

Con i manoscritti a disposizione non è possibile stabilire con certezza né la data né il luogo di redazione dell'opera, ma la sua menzione in altre opere può aiutare a definire il periodo in cui fu scritta. Abbiamo visto che il *Libro della conoscenza* è citato nella seconda redazione del cap. 17 delle *Futūḥāt*, ma non nella prima, il che può far supporre che all'epoca della prima

25 Nella questione 5 del *Libro della conoscenza* Ibn ʿArabī precisa: “Le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie (*taḡalliyāt*) sul cuore quando prevale il potere del *waḡd* e nello stato dell'estinzione nel *wuḡūd*, ed i significati sussistono come similitudine e senza similitudine in base alla Presenza in cui avviene la discesa (*tanazzul*). Tra esse [Presenze] vi è quella in cui [la discesa] avviene dalla porta del colloquio diurno (*muḥādāṭa*) e quella in cui avviene dalla porta del colloquio notturno (*musāmara*)”.

redazione non fosse ancora stato scritto. Non abbiamo purtroppo indicazioni sulla data della prima redazione di questo capitolo, ma possiamo presumere che ciò sia avvenuto nei primi anni del settimo secolo dall'Egira.

Vi è poi la menzione nel *Kitāb ad-dahā'ir wa-l-a'lāq*, redatto ad Aleppo nell'anno 611 dall'Egira, il che consente di stabilire con certezza che il *Libro della conoscenza* sia stato redatto prima di quella data. Vi è infine la menzione nel *Kitāb al-ğawāb al-mustaqīm*, che secondo Osman Yahyā fu redatto nell'anno 602 dall'Egira, ma tale notizia non è stata confermata dall'esame del manoscritto a cui egli fa riferimento ⁽²⁶⁾.

Si può quindi ipotizzare che la redazione del testo sia avvenuta nel primo decennio del settimo secolo dall'Egira, periodo in cui venne anche redatto il secondo credo ⁽²⁷⁾, che venne poi inserito integralmente nella seconda versione delle *Futūḥāt*.

IL NUMERO DELLE QUESTIONI

Sia nel *Libro della conoscenza* che nel terzo credo le questioni non sono numerate ed i numeri che compaiono tra parentesi quadre sia nell'edizione araba che nella traduzione sono stati aggiunti da me solo per facilità di lettura e di confronto ⁽²⁸⁾. Abbiamo già visto che alcune questioni presenti nel testo originale sono assenti nei manoscritti che abbiamo a disposizione, per cui non è dato sapere quante questioni costituissero la versione originale. In questa sezione mi limiterò quindi ad esaminare il numero delle questioni in cui è suddiviso il testo dei manoscritti disponibili, poiché anche se il corpo del testo è praticamente identico vi sono alcune differenze tra i vari manoscritti per quanto concerne le questioni. Dei dodici manoscritti completi studiati ve ne sono 5 ⁽²⁹⁾ che hanno 54 questioni, 4 che hanno 53 questioni ⁽³⁰⁾ perché considerano la questione II parte integrante della prima, e 3 che hanno 52 questioni perché oltre a non indicare la questione II omettono di indicare un'ulteriore questione ⁽³¹⁾.

26 Questa informazione è tratta dal data-base dei manoscritti accessibile ai membri della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford.

27 Il testo di questo credo è contenuto nel manoscritto Veliyuddin 51 ed è una copia dell'originale redatto a Damasco nell'anno 602 dall'Egira.

28 Solo in manoscritti tardivi come quello della Ibn al-'Arabī Foundation pakistana, accessibile all'indirizzo web: https://it.scribd.com/fullscreen/35140597?access_key=key-lsq57f05cdd3g3egfd3 è presente la numerazione.

29 I manoscritti Carullah 986 e 2080, Uppsala 162, Millet Fayzullah 2119 e Veliyuddin 1821. Gli ultimi due si differenziano dai tre precedenti perché hanno la questione 2 spostata di una riga in basso.

30 I manoscritti Asafiyya 376, Fatih 5322, Tunis 12564 e Ibn al-'Arabī Foundation.

31 I manoscritti Al-Azhar 961, Berlino 2459 e Laleli 1341. I primi due, che sono identici, mancano della riga di testo in cui era indicata la questione XXI, mentre il terzo è privo dell'indicazione della questione XVII.

Poiché la differenza principale riguarda la questione II e questa è indicata come tale nel terzo credo, che la riproduce testualmente, ho adottato per l'edizione la versione con 54 questioni.

IL CONTENUTO DELL'OPERA

Per Ibn ʿArabī i termini *maʿrifā* ed *ʿilm* hanno la stessa definizione (*ḥadd*) e la stessa realtà essenziale (*ḥaqīqa*), cioè “lo svelamento della cosa per come essa è” ⁽³²⁾ e per questo nella sua opera talora essi sono apparentemente usati come sinonimi: per esempio nell'introduzione delle *Futūḥāt* egli afferma [I 34.13]: “Il fulcro della scienza (*ʿilm*) da cui è caratterizzata la Gente di Allah, sia Egli esaltato, si basa su sette questioni: a chi le conosce non è impedito l'accesso ad alcunché della scienza delle realtà essenziali. Esse sono la conoscenza (*maʿrifā*) dei Nomi di Allah, sia Egli esaltato, la conoscenza delle Teofanie (*taḡalliyāt*), la conoscenza del discorso rivolto dal Vero ai Suoi servitori con il linguaggio della Legge, la conoscenza della perfezione dell'esistenza e del suo difetto, la conoscenza dell'uomo per quanto attiene alle sue verità, la conoscenza dello svelamento immaginativo e la conoscenza delle malattie e dei rimedi. Noi abbiamo menzionato queste questioni nel capitolo di questo libro dedicato alla conoscenza [cap.177], a cui ti rimando, se Allah vuole”, ma poi, nel capitolo citato afferma [II 299.20]: “La conoscenza consiste nella scienza di sette cose e questa è la via che percorre l'élite dei servitori di Allah: la prima è la scienza delle realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*), cioè la scienza dei Nomi divini; la seconda è la scienza dell'epifania (*taḡallī*) del Vero nelle cose; la terza è la scienza del discorso del Vero rivolto ai Suoi servitori sottoposti al vincolo legale [proferito] tramite la lingua delle leggi tradizionali; la quarta è la scienza della perfezione e del difetto nell'esistenza; la quinta è la scienza dell'uomo stesso per quanto attiene alle sue realtà essenziali; la sesta è la scienza dell'immaginazione (*ḥayāl*) e del suo mondo congiunto (*muttaṣīl*) e disgiunto (*munfaṣīl*); la settima è la scienza delle malattie e dei loro rimedi. Chi conosce queste sette questioni ottiene ciò che si chiama conoscenza”.

Poco oltre, nello stesso capitolo [II 318.30], aggiunge: “Vi è divergenza tra i nostri compagni riguardo alla stazione della conoscenza (*maʿrifā*) ed al conoscitore ed alla stazione della scienza (*ʿilm*) ed al sapiente. Un gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è dominicale (*rabbānī*) e la stazione della scienza è divina, compreso me stesso ed i realizzati come Sahl at-Tustarī, Abū Yazīd, Ibn al-ʿArīf ed Abū Madyan. Un altro gruppo sostiene che la stazione della conoscenza è divina e la stazione della scienza è inferiore ad essa. Anch'io sostengo questo, poiché per conoscenza essi intendono ciò che io intendo per scienza, e per scienza essi intendono ciò che io intendo per conoscenza. Quindi la divergenza è puramente verbale”.

32 Questa affermazione si trova nel *Kitāb mawāqīʿ an-nuḡūm*, a pag. 93 dell'edizione curata ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, il Cairo, 2016.

Ciò sembrerebbe confermare la sinonimia dei due termini, ma in realtà Ibn ‘Arabī ha appena detto che ciò che egli intende per scienza non è ciò che egli intende per conoscenza e che gli stessi termini vengono usati con intendimenti diversi. Se la loro definizione e la loro realtà essenziale è la stessa la differenza può solo dipendere da colui che percepisce, dall’oggetto che è percepito o dal modo in cui la percezione ha luogo.

Per quanto riguarda colui che percepisce, nel cap. 441 [IV 54.24] Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che Allah ha distinto i conoscitori (*‘ārifūn*) ed i sapienti (*‘ulamā*) per mezzo di ciò con cui li ha caratterizzati, differenziando gli uni dagli altri. La Scienza è un Suo Attributo, mentre la conoscenza non è un Suo Attributo. Il sapiente è divino, il conoscitore è dominicale, secondo il linguaggio tecnico [degli iniziati]. Anche se la scienza, la conoscenza ed il sapere (*fiqh*) hanno tutti lo stesso significato (*ma’nā*), si comprende tuttavia che c’è una differenza tra di loro nell’indicazione (*dalāla*), così come essi si differenziano nei termini. Del Vero si dice che è Sapiente, ma non si dice di Lui che è Conoscitore, né che è Dotto (*faqīh*), mentre tutti questi tre attributi si applicano all’uomo [...] Chi vuole realizzare la distinzione tra la conoscenza e la scienza, legga ciò che abbiamo menzionato nella nostra opera “I luoghi ove tramontano le stelle (*mawāqī‘ an-nuḡūm*)””.

In effetti nella sezione di quest’opera dedicata alla scienza ed alla conoscenza⁽³³⁾ Ibn ‘Arabī spiega più estesamente le affermazioni riportate nel cap. 441, ma aggiunge anche altre due considerazioni. La prima riguarda il motivo per cui alcuni di coloro che hanno realizzato la stazione della scienza preferiscono chiamarla stazione della conoscenza: “In essi, Allah sia soddisfatto di loro, prevale la gelosia per la via di Allah, poiché essi vedono che nel mondo viene chiamato sapiente anche chi ha solo una delle scienze, pur essendo dedito ai desideri e lasciandosi coinvolgere in cose dubbie, anzi proibite, e preferendo il poco al tanto: “Dì: i beni mondani sono poco” (Cor. IV-77). Costui ha scienza di questo [poco] e prospera nella sua vita mondana, mandando in rovina il suo aldilà [...] Essi, Allah sia soddisfatto di loro, considerano che la stazione elevata che loro ed i loro signori hanno ottenuto è più degna del nome della scienza ed il suo possessore [è più degno] del nome di sapiente, come lo ha denominato il Vero. Essi sono presi dalla gelosia per il fatto che uomini vani (*buṭṭāl*) condividano con loro lo stesso nome, senza che la stazione sia distinta, né sono in grado di togliere questo nome agli uomini vani per via della sua diffusione tra la gente, e questo non dà loro prestigio. Questa faccenda li porta a denominare la stazione come conoscenza ed il suo possessore come conoscitore”.

33 Questa sezione si trova nelle pagine 91-102 dell’edizione citata.

Ciò indica che nella lingua araba il termine *ʿilm* ha un senso più ampio del termine *maʿrifa* ⁽³⁴⁾, e pertanto è corretto tradurli rispettivamente con scienza e conoscenza, piuttosto che con conoscenza e gnosi, lasciando privo di equivalente arabo il termine scienza ⁽³⁵⁾.

La seconda considerazione è di ordine apparentemente linguistico: in arabo il verbo *ʿaraḥa* può reggere un solo complemento oggetto mentre il verbo *ʿalima* ne può reggere due contemporaneamente. Il senso profondo di questa particolarità linguistica venne svelato a Ibn ʿArabī nell'anno 586 dall'Egira mentre si trovava nel cimitero di Siviglia: “La scienza è ciò che si percepisce dalla combinazione (*tarkīb*) e la conoscenza è ciò che si percepisce nei singoli termini (*mufradāt*)”, come lui stesso precisa nel cap. 516 [IV 156.21]. Egli precisa inoltre che nel Corano lo stesso verbo *ʿalima* quando si riferisce ad un solo oggetto non significa sapere, bensì conoscere: “Osserva ciò nel Suo detto, sia Egli esaltato: “[...] che voi non conoscete (*taʿlamūna*), ma che Allah conosce” (Cor. VIII-60), dato che qui la scienza fa le veci della conoscenza ed è stata posta come suo sostituto, reggendo un solo complemento oggetto, e quindi le è toccata la privazione per la sostituzione (*nīyāba*)”.

Ulteriori chiarimenti sulla distinzione tra conoscenza e scienza in base al loro oggetto si trovano nel cap. 71 [I 636.17] ove Ibn ʿArabī afferma: “Quando diciamo: “Avevo scienza (*ʿalimtu*) che Zayd era in piedi”, il nostro oggetto (*maṭlūb*) 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 (*ʿaraftu*) Zayd ed ho [ri]conosciuto la stazione eretta”. Questo grado manca ai grammatici ed essi si immaginano che la connessione (*taʿalluq*) 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 (*maʿlūm*) 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 (*aṣḥāb mīzān al-maʿānī*), [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 ⁽³⁶⁾. Secondo i grammatici si tratta dell'incoativo (*mubtadaʾ*) [soggetto nominale] e dell'e-

34 Al contrario delle lingue occidentali moderne in cui il termine conoscenza ha un senso più ampio e generale del termine scienza, che si riferisce soprattutto ad una conoscenza acquisita con un particolare metodo, definito “scientifico”.

35 Una simile scelta è stata adottata da William Chittick nel suo libro *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989, pag. 148.

36 Nella trascrizione delle lezioni di psicologia impartite da René Guénon è riportato: «On peut dire d'une

nunciativo (*ḥabar*), mentre per gli altri [i logici] è il soggetto (*mawḍūʿ*) e l'attributo (*maḥmūl*)". Quindi la conoscenza coglie solo l'unità mentre la scienza, potendo essere connessa a più di un oggetto, coglie anche la relazione tra singole unità.

Nel cap. 177 [II 316.5] Ibn 'Arabī afferma: "Abbiamo già menzionato l'insieme dei capitoli e delle suddivisioni della conoscenza [cioè le sette scienze citate in precedenza] per i quali l'uomo, quando li acquisisce, viene denominato specificamente conoscitore, e se a questo egli aggiunge la scienza di Allah, di ciò che è necessario, ammissibile ed impossibile per Lui [cioè le relazioni], e distingue tra la sua scienza della Sua Essenza e la sua scienza del Suo essere Dio, allora si tratta della stazione di coloro che hanno scienza di Allah, non dei conoscitori, poiché la conoscenza è una meta di viaggio (*maḥaḡḡa*) ed una via, mentre la scienza è un argomento (*ḥuḡḡa*) [probante]". Una simile affermazione si trova anche nel cap. 73, questione L [II 74.13]: "Chi conosce le relazioni (*nisab*) conosce Allah e chi ignora le relazioni ignora Allah", come pure nel cap. 441 [IV 55.2], ove Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che i conoscitori sono coloro che affermano l'Unità (*muwaḥḥidūn*), mentre i sapienti (*'ulamā'*), pur affermando l'Unità in quanto conoscitori, hanno anche la scienza delle relazioni e quindi hanno la scienza dell'Unità della molteplicità e dell'Unità della distinzione, e solo loro la posseggono".

Per quanto riguarda infine il modo in cui ha luogo la scienza o la conoscenza Ibn 'Arabī distingue il suo ottenimento mediante i sensi e la ragione, cioè le facoltà di cui l'uomo dispone, dal suo ottenimento mediante vie che non sono di natura umana, quali le notificazioni divine trasmesse nei Libri sacri o tramite le parole degli Inviati, e lo svelamento, l'ispirazione, la teofania ed altre modalità dello stesso genere.

Nel cap. 177 [II 298.1] afferma: "Sappi che la scienza è senza errori solo per chi conosce le cose con la sua essenza (*dāt*), mentre chiunque conosce una cosa per mezzo di qualcosa di aggiuntivo alla sua essenza non fa che seguire ciecamente questo qualcosa in ciò che esso gli apporta. In tutta l'esistenza c'è Uno solo che conosce le cose con la sua Essenza e per tutto ciò che è diverso da quell'Uno la scienza delle cose e di altro che esse non può che essere adesione cieca (*taqlīd*). Se è dunque fermamente stabilito che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non risulta valida che per una adesione cieca, seguiamo allora ciecamente Allah, soprattutto per quanto concerne la scienza al Suo riguardo. Abbiamo detto che per chi è diverso da Allah la scienza di una cosa non ha luogo se non per una adesione cieca: l'uomo infatti non conosce nessuna cosa se non con una delle facoltà che gli ha dato Allah, e cioè i sensi e la ragione. È inevitabile che l'uomo segua ciecamente i suoi sensi in ciò che essi gli apportano, ma può darsi che ciò che essi apportano sia sbagliato, come può darsi che

.....
façon générale que le jugement est l'affirmation d'un rapport entre deux idées; dans la proposition, qui est l'expression verbale du jugement, les deux idées dont il s'agit sont exprimées par deux termes qui jouent respectivement les rôles de sujet et d'attribut, et la copule, c'est-à-dire l'élément qui joint le sujet et l'attribut et qui est généralement le verbe, n'est pas autre chose que l'expression du rapport lui-même».

corrisponda alla realtà così come essa è in se stessa, o che [l'uomo] segua ciecamente la sua ragione per ciò che essa gli apporta con l'evidenza o con la riflessione, ma la ragione segue il pensiero e di quest'ultimo ce n'è di giusto e di sbagliato: quindi la sua scienza delle cose è mediante adeguazione (*ittifāq*), e non è altro che adesione cieca. Se le cose stanno così, per chi è dotato di ragione e vuole conoscere Allah è necessario che egli Lo segua in ciò che ha comunicato da Se stesso nei Suoi Libri e mediante le parole dei Suoi Inviati; e se vuole conoscere le cose, e certo non le conosce per ciò che gli apportano le sue facoltà, che dunque si sforzi, compiendo in gran quantità ciò che gli è stato ordinato (*aṭ-ṭaʿāt*), finché Allah non sarà il suo udito, la sua vista e tutte le sue facoltà ed egli allora conoscerà tutte le realtà per mezzo di Allah [o in Allah] e conoscerà Allah per mezzo di Allah, poiché è assolutamente necessaria l'adesione cieca. [...] Se questo è stabilito impegnati dunque ad obbedire a quanto Allah ti ha comandato, riguardo alle opere da compiere per sottomissione a Lui, alla sorveglianza (*murāqaba*) del tuo cuore nei confronti di ciò che gli sovviene, alla vergogna (*hayāʾ*) nei confronti di Allah, al fatto di non oltrepassare i limiti da Lui stabiliti, all'isolarti per Lui ed a prediligere la Sua Signoria, finché Allah non sarà l'insieme delle tue facoltà". E nel cap. 378 [III 489.11] aggiunge: "Egli non ha connaturato la ragione negli uomini e nei *ḡinn* per l'acquisizione di una scienza, bensì l'ha posta in essi come freno del desiderio in questo mondo, non nell'altro [...] Quando un uomo o un *ḡinn* acquisisce una scienza senza uno svelamento, ciò riguarda la facoltà di pensare che Egli ha posto in lui: tutto ciò che il pensiero (*fikr*) fornisce all'anima logica e che è effettivamente una scienza viene dal pensiero [solo] per adesione (*muwāfaqa*), poiché le scienze che si trovano nell'uomo sono solo per natura primordiale (*fitra*), evidenza ed ispirazione. Lo svelamento che egli ha gli svela solo la scienza innata che Allah ha connaturato in lui ⁽³⁷⁾, ed egli vede così l'oggetto della sua scienza: quanto al pensiero è impossibile arrivare con esso alla scienza. Se mi venisse chiesto: "Come sai questo, poiché non si tratta di ciò che è percepito dai sensi, e non resta quindi che la riflessione?", risponderei: "Non è come tu dici, poiché restano l'ispirazione e l'insegnamento divino e l'anima logica li riceve per svelamento e gusto spirituale dal suo Signore dal volto specifico che le appartiene, come ad ogni essere al di fuori di Allah. Il pensiero corretto non aggiunge nulla alla possibilità e non conferisce se non questo [l'adesione]"".

Che si tratti di scienza o di conoscenza è Allah che la conferisce tramite svelamento e per mettersi nelle condizioni di riceverla non è al pensiero che bisogna far ricorso, ma ai riti.

37 Per Ibn ʿArabī la scienza di ogni cosa è insita nella natura originaria dell'uomo, ma gli è stata velata. Nel cap. 297 [II 686.5] egli afferma: "Allah ha posto nell'uomo la scienza di ogni cosa poi gli ha reso inaccessibile la percezione di ciò che è stato deposto in lui, e questo non vale solo per l'uomo ma per tutto il Mondo" e nel cap. 357 [III 257.16] aggiunge: "Quanto alla conoscenza delle cose per come esse sono in se stesse, sappi che non avrai scienza di ciò se non quando Allah ti farà conoscere la tua anima [o: te stesso] da te stesso e ti farà testimoniare ciò nella tua essenza: allora otterrai ciò che cerchi, gustandolo mentre lo apprendi per svelamento".

In altri punti Ibn ‘Arabī afferma che la ragione da sola è in grado di riconoscere alcune verità di ordine divino, ad esclusione però della Sua Essenza; nel cap. 363 [III 310.13] afferma: “Sappi che per la scienza di Allah vi sono due vie: una via in cui la ragione è in grado da sola di percepireLo prima dell’affermazione della Legge, ed essa è connessa con la Sua Unità nella Sua Divinità, con il fatto che Egli non ha soci e con ciò che è necessario che sia il Dio la Cui esistenza è necessaria, senza affrontare la scienza della Sua Essenza, sia Egli esaltato. Chi affronta con la sua ragione la conoscenza dell’Essenza di Allah affronta una realtà che non è in grado di capire e si espone ad un rischio immenso [...] L’altra via è la via propria della Legge, dopo che è stata stabilita”.

A questo proposito va sottolineato che il nome Allah ed il termine “Vero” (*haqq*) possono indicare sia l’Essenza divina in Se stessa, cioè il Principio Supremo, sia l’Essenza considerata in relazione alle cose create, che Ibn ‘Arabī chiama Divinità (*ulūha* o *ulūhiyya*). La distinzione tra l’Essenza e la Divinità, menzionata nel brano sopra riportato, sussiste solo dal “nostro” punto di vista; per Ibn ‘Arabī la Divinità non è un’entità (*‘ayn*) distinta dall’Essenza, ma solo una relazione che è resa necessaria dall’esistenza di “ciò nei confronti di cui Dio è Dio” (*ma’lūh*), cioè il servitore o la creatura, mentre l’Essenza in Se stessa “è indipendente dai Mondi” (Cor. III-97). Nel cap.369 [III 363.31] afferma: “Poiché il Mondo non persiste se non per Allah e l’attributo (*na’t*) divino non persiste se non per il Mondo, ognuno dei due è nutrimento dell’altro e si nutre dell’altro perché la sua esistenza persista [...] L’uomo per esempio esiste come entità in quanto uomo, ma non è caratterizzato dalla paternità finché non ha un figlio che gli attribuisce questa caratteristica [...] Quindi Allah, per quanto attiene alla Sua Essenza ed alla Sua Esistenza, è indipendente dai Mondi, ma per il fatto di essere Signore (*rabb*) esige necessariamente un vassallo (*marbūb*). In quanto Entità Egli non ha esigenze, mentre in quanto Signore Egli esige il vassallo realmente esistente o supposto tale”, e nel cap.389 [III 544.25] aggiunge: “Venne chiesto a Sahl ibn ‘Abd Allāh [at-Tustarī]: “Che cos’è il nutrimento?”, ed egli rispose: “Allah”. Sappi che l’espressione “*ill*” sta ad indicare Allah e quindi il Suo detto: “Il Mio *ill* è la tua esistenza (*kawn*)” significa “La Mia Divinità non si è manifestata se non per mezzo di te”, in quanto “ciò nei cui confronti Dio è Dio” (*ma’lūh*) è ciò che stabilisce in se stesso l’esistenza di Dio, e per questo ha detto: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”.

A quest’ultima frase profetica si contrappone l’affermazione di al-Ğunayd: “Non conosce Allah se non Allah”, che Ibn ‘Arabī riprende una decina di volte nelle *Futūḥāt* ⁽³⁸⁾, ma a cui aggiunge nel cap. 360 [II 282.33]: “e non conosce Allah se non l’Uomo Perfetto [o: Universale]”.

38 In un’occasione, nel cap. 50 [I 270.27], afferma: “Non ha scienza di Allah se non Allah”. D’altra parte nel cap. 71 [I 636.10] precisa: “La conoscenza è un nome nobile con cui Allah ha denominato la scienza” e poco oltre aggiunge: “La conoscenza è uno dei nomi della scienza”.

Quanto precede copre solo una piccola parte di quanto Ibn ʿArabī ha scritto sull'argomento, ma è tuttavia utile per comprendere il contenuto del *Libro della conoscenza*.

Innanzitutto si può rilevare che in questo testo il termine scienza ricorre più del doppio delle volte del termine conoscenza, ed Ibn ʿArabī non accenna alla distinzione che in altre opere stabilisce tra esse, limitandosi alla loro identica definizione e realtà essenziale. Egli contrappone invece la scienza e la conoscenza ottenute tramite svelamento a ciò che la ragione, pur basandosi sulle notificazioni divine, è in grado di cogliere mediante il pensiero e la riflessione. La sezione che fa da introduzione o cappello a tutte le questioni recita infatti: “La ragione ha un limite (*ḥadd*) a cui si arresta in quanto pensante, non in quanto ricettiva. Perché dunque non si arresta al suo limite?”. Ciò che la ragione non è in grado di cogliere con i suoi strumenti lo può però ricevere, ed in questo caso è necessario che vi sia quell'adesione cieca (*taqlīd*) a cui faceva riferimento Ibn ʿArabī in uno dei brani precedentemente riportati, come anche nella questione IV del *Libro della conoscenza*, ove afferma: “basterebbe alla ragione fare affidamento a ciò che apportano queste due categorie [gli Intimi ed i Profeti], se essa è equa” e “l'affidarsi è meglio per chi non ha gustato le fonti dello svelamento”. Lo stesso Ibn ʿArabī si atteneva a ciò: come riporta nel cap. 396 [III 559.9] egli aveva conoscenza della frase di Abū Bakr: “Non ho visto nessuna cosa senza vedere Allah prima di essa”, ma non aveva capito cosa egli volesse dire con ciò, né vi aveva riflettuto, e fu solo per la sollecitudine di Allah verso di lui che la sua scienza gli arrivò d'improvviso”.

Nella questione V precisa: “le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie”, e nella questione VII aggiunge: “ogni volta che incontri qualcosa di analogo nei nostri libri o nei libri dei nostri compagni, ciò fa parte di quanto abbiamo menzionato [cioè le teofanie] e non di qualcosa di inferiore”. Quanto egli riporta nei suoi testi è quindi frutto di svelamento e non di pensiero ⁽³⁹⁾, ma per il lettore che scopre queste scienze “dall'interno dei quaderni e delle pagine” non si tratta di svelamento bensì di ciò che ha apportato un Intimo, e l'attitudine raccomandata e attuata da Ibn ʿArabī è quella di accettare, anche se non si comprende ⁽⁴⁰⁾.

39 Nel cap. 373 [III 456.20] Ibn ʿArabī afferma: “Per Allah, in questo libro non ho scritto una lettera se non per una dettatura divina, un getto dominicale o un'insufflazione spirituale in un cuore (*rūʿ*) esistente. Questa è in somma la faccenda, anche se non siamo Inviati legiferanti, né Profeti che impongono un'osservanza”.

40 Solo in alcune questioni Ibn ʿArabī invita il lettore a cercare di comprendere [XVI, XXXVIII e LII], ad osservare [VIII, XLV e XLVIII] o a meditare [LIII]. Nel cap. 144, dedicato alla stazione del pensiero (*fikr*), egli precisa [II 230.12]: “La stazione del pensiero non va al di là della considerazione di Dio in quanto è Dio e di ciò che si addice che esiga chi ha la qualità della Divinità: la magnificazione, la venerazione e la dipendenza essenziale nei Suoi confronti. Tutto ciò era la norma già prima dell'esistenza delle leggi tradizionali. Poi è venuta la Legge apportando ciò, insegnando ed ordinando. Ed ha ordinato di riflettere, anche se la natura originale dell'uomo comporta ciò, affinché fosse un atto di adorazione per il quale venisse ricompensato chi lo facesse. In

L'origine non mentale del testo spiega anche il fatto che il susseguirsi degli argomenti sfugga talora ad una logica razionale, e ciò è ancor più evidente in un testo come il *Libro della conoscenza*, già strutturalmente suddiviso in questioni separate: in effetti solo le questioni I-VII, VIII-IX, X-XIV, XVIII-XIX, XXXIII-XXXIV e XXXV-XXXVI si susseguono con un apparente filo conduttore.

In quest'opera Ibn 'Arabī non tratta delle sette scienze che sono il perno della stazione della conoscenza, né aspetti che riguardano il metodo o la via iniziatica, ma solo questioni di ordine dottrinale, con formulazioni che il più delle volte sono molto sintetiche ad eccezione della distinzione tra l'Essenza e la Divinità, a cui dedica una decina di questioni [I-IV, VI-VII, X, XIV, XVI-XVII e LII] e dei diversi aspetti della scienza contingente, cioè quella umana, a cui dedica sette questioni [XVIII-XIX, XXIX, XLII-XLVII, L e LIV].

Molte questioni affrontano argomenti che sono trattati dai teologi, come gli Attributi [XXI-I-XXIV] ed i Nomi divini [XXXV-XXXVI], l'incomparabilità e la comparabilità [IV e XVII], il potere contingente [XX], l'accidente e la sostanza [XXV e XXVII], la scelta e la costrizione [XLII], e l'Unicità divina [XXI], ma mentre per i teologi è il ragionamento ad essere il fondamento delle loro formulazioni dottrinali per Ibn 'Arabī è lo svelamento, ed anche quando concorda con una formulazione dei teologi egli precisa che la sua fonte è differente [XXI e L]. Il più delle volte la sua risposta è diversa da quella fornita dai teologi, e se nell'espressione essa può sembrare una confutazione simile a quelle che si trovano nei testi teologici in realtà è la notificazione di una scienza che non ammette discussioni.

Vi sono poi questioni che trattano argomenti di carattere strettamente iniziatico, come quella riguardante i Solitari (*afrād*) [XLI], o metafisico, come quelle in cui si parla del volto specifico (*al-waḡh al-ḥāṣṣ*) che Allah ha in ogni essere [XII-XIV], volto di cui nessuno aveva parlato prima di lui, ad eccezione di Abū Bakr, come precisa nel cap. 396 [III 559.8]. Non è pertanto corretto considerare il *Libro della conoscenza* come un trattato di "teologia Sūfī" ⁽⁴¹⁾,

effetti, quando la riflessione (*tafakkur*) è un atto prescritto al servitore dalla Legge, essa gli dà dei risultati che non dà quando il servitore vi si dedica non in quanto essa è prescritta dalla Legge. [...] Il pensiero è uno stato che non garantisce l'infallibilità: per questo è una stazione pericolosa. Colui che la possiede non sa se ha sbagliato o se è nel giusto, in quanto la riflessione ammette sia la giustezza che l'errore. Se il suo possessore vuole essere prevalentemente nel giusto riguardo alla scienza di Allah, allora deve approfondire tutti i versetti rivelati nel Corano che menzionano la riflessione e la considerazione e non oltrepassare mai ciò [...] Ma se tralasci i versetti della riflessione per i versetti della ragione, o i versetti dell'ascolto, o i versetti della scienza o i versetti della fede, ed applichi in essi la riflessione, non sarai mai nel giusto [...] La Gente di Allah, poiché conosce il rango del pensiero e sa che esso costituisce il limite massimo degli exoteristi e della gente della considerazione tra i pii, lo abbandona alla sua gente ed evita con orrore che esso sia un loro stato".

41 Tale espressione è stata usata da Gerald Elmore nella sua recensione della prima edizione araba del *Libro della conoscenza* [in realtà si trattava del *Libro delle questioni*], pubblicata nel N. XX del Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, 1996, pag. 86-88.

sia perché i temi che rientrano nel dominio teologico non sono trattati secondo il punto di vista proprio di questa disciplina, sia perché il testo include argomenti che sfuggono totalmente a questo punto di vista.

Uno dei concetti più ricorrenti in tutta l'opera è quello di relazione (*nisba*), talora espressa come correlazione (*munāsaba*), attribuzione (*idāfa*), connessione (*taʿalluq*) o legame (*irtibāl*), e l'importanza di questo concetto è riassunta nell'affermazione già citata: "Chi conosce le relazioni conosce Allah e chi ignora le relazioni ignora Allah". Nella questione LII Ibn ʿArabī espone un elenco delle principali connessioni dell'Essenza con le realtà essenziali (*ḥaqāʾiq*) che è unico nella sua opera ⁽⁴²⁾ e conclude la sua esposizione affermando: "In tutto ciò l'Entità (*ʿayn*) è unica e sono molteplici solo le connessioni con le realtà essenziali delle cose connesse, ed i Nomi, per [la molteplicità] delle cose nominate. Cerca di comprendere". In un'altra questione [XXIX] avverte però il lettore che una cosa è sapere che c'è una connessione, altro è sapere come tale connessione si attua: "Per noi non è possibile la conoscenza di uno degli stati che comporta una certa essenza se non dopo la conoscenza di quell'essenza, in modo da conoscere come si correla con essa quel regime. L'Essenza del Vero, sia Egli esaltato, non ci è nota e quindi dei regimi che sono correlati ad Essa non è assolutamente noto l'aspetto della relazione con Essa", ed a questo proposito nel cap. 394 [III 557.2] aggiunge: "Questa è una scienza che conosce solo Allah, sia Egli esaltato, e non è possibile che la conosca altri che Lui, e non ammette l'insegnamento, cioè che Allah la faccia conoscere a chi vuole dei Suoi servitori. Essa è simile alla scienza dell'Essenza del Vero, e la scienza dell'Essenza del Vero è impossibile da ottenere per altri che Allah".

Nella prima parte del libro è spesso menzionato l'Intelletto primo (*al-ʿaql al-awwal*), di cui l'anima logica (*an-nafs an-nāṭiqā*) o la ragione (*ʿaql*) in quanto intelligenza ⁽⁴³⁾ è la manifestazione nel dominio individuale ed umano ⁽⁴⁴⁾, ed esso non può che ricevere incessantemente le scienze che Allah gli elargisce per poi effonderle ai gradi inferiori della manifestazione, come viene affermato nella questione XI. È questo il modello a cui si attengono i sapienti di Allah: ricevere e poi comunicare ciò che è esprimibile: si tratta di un atto di misericordia che per Ibn ʿArabī è inseparabile dalla scienza e senza il quale uno non può dirsi sapiente, conformemente alla frase di Sahl ibn ʿAbdallāh at-Tustarī: "Il servitore non è conoscitore di Allah se non è sapiente di Lui, e non è sapiente di Lui se non è una misericordia per le creature"

42 Tale elenco è stato poi ripreso testualmente nel Credo dell'élite della gente di Allah. Le singole connessioni si trovano descritte in modo sparso nella sua opera, ma solo qui sono riunite.

43 Nel cap. 71 [I 641.8] è affermato che l'anima logica è la ragione.

44 Nel cap. 73, questione XXXIX [II 67.7] Ibn ʿArabī afferma: "Poiché le ragioni sono incapaci di percepire l'Intelletto Primo da cui sono state manifestate, la loro incapacità di percepire il Creatore dell'Intelletto Primo è ancora maggiore".

(⁴⁵). La sua immensa opera non è in questo senso che un atto di misericordia verso coloro che ancora non sanno, affinché si rendano conto della loro ignoranza e cerchino, se ne hanno le qualifiche, di accrescere la loro scienza. Più di una volta egli afferma che l'unica cosa di cui è ingiunto nel Corano di chiedere ad Allah che l'accresca è la scienza [Cor. XX-114] (⁴⁶).

MANOSCRITTI DELL'OPERA

La presente edizione è stata stabilita sulla base dei seguenti sei manoscritti (⁴⁷), selezionati in base alla data di redazione e/o alla affidabilità dei testi:

1) Carullah 986: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 35 opere che, salvo la prima che è di Būnī, sono tutte di Ibn 'Arabī. I testi sono stati trascritti da un solo copista, di cui però non è riportato il nome, come pure non è riportata la data di compilazione. Secondo Osman Yahya la raccolta venne redatta quando Ibn 'Arabī era ancora vivente e l'uso della formula "Allah sia soddisfatto di lui" dopo la menzione del suo nome potrebbe confermare questa ipotesi: certamente è un testo molto antico. La scrittura è di stile magrebino, molto piccolo e fitto, tanto che ogni pagina comporta 43 righe. Il manoscritto, dal titolo *Kitāb al-ma'rifa al-ūlā*, inizia dalla riga 14 del fronte del foglio 100 e finisce alla riga 33 del retro del foglio 102; le questioni, non numerate, sono evidenziate in grassetto nero.

2) Carullah 2080: il manoscritto, anch'esso conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya di Istanbul, fa parte di una raccolta di 34 opere, molte delle quali di Ibn 'Arabī, tutte trascritte da un solo copista, che in due occasioni si identifica come 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī, intorno agli anni 791 e 793 dall'Egira, date riportate in due dei testi della raccolta. Il manoscritto, che riporta il titolo *Kitāb al-ma'rifa al-ūlā* nell'*explicit*, inizia dal verso del foglio 22 e termina alla fine del fronte del foglio 30, con 24 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* corsivo, non vocalizzato e spesso anche privo dei punti diacritici, con rare annotazioni ai margini; le questioni, non numerate, sono evidenziate in rosso.

3) Fatih 5322: il manoscritto, sempre della Biblioteca Sulaymāniyya, fa parte di una raccolta di 29 opere, prevalentemente di Ibn 'Arabī, trascritte nella prima metà del X secolo

45 Detto riportato nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 94 dell'edizione citata.

46 Ad esempio nel cap. 70 [I 643.5] e nel cap. 280 [II 612.9].

47 Le copie digitali di molti di questi manoscritti mi sono stati gentilmente forniti da Jane Clark, bibliotecaria della Muhyiddin Ibn 'Arabi Society di Oxford, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per il suo costante supporto.

.....

dall'Egira, da più di un copista, nessuno dei quali si è identificato. Il testo inizia sul fronte del foglio 84 e termina sul fronte del foglio 90, con 33 righe per pagina, scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, non vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in rosso. Il titolo, *Kitāb al-masā'il wa-huwa kitāb al-maʿrifā*, è riportato alla fine dell'opera precedente.

4) Millet Feyzullah Efendi 2119: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Millet di Istanbul, fa parte di una raccolta di 41 opere, quasi tutte di Ibn ʿArabī, trascritte intorno all'anno 1088 dall'Egira dallo stesso copista, che in più occasioni si identifica come Šāliḥ b. ʿAbd as-Salām al-Umlayṭi [o al-Amlīṭi] al-Buḥayrī. Il testo, intitolato *Kitāb al-maʿrifā*, inizia sul fronte del foglio 186 e termina sul retro del foglio 197, con 25 righe per pagina, scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in rosso. In una decina di occasioni mancano dei brani.

5) Shehit Ali 1341: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca Sulaymāniyya, fa parte di una raccolta di 23 opere di Ibn ʿArabī trascritte a Damasco negli anni 724 e 725 dall'Egira dallo stesso copista, che più volte si identifica come Abū r-Riḍā al-Ḥurāsānī. Il testo si limita solo ad alcuni estratti, cioè, nell'ordine in cui sono trascritte, le questioni X-XI, XVII, XX, XXII-XXIII, XXIX, XXXI, tra il retro del foglio 122 ed il fronte del foglio 124, la sezione iniziale e la questione I sul fronte del foglio 125, le questioni XXXIX, XL e XLII sul retro del foglio 136, e le questioni LII, LIII, LIV e XLVIII, sul retro del foglio 137 e sul fronte del foglio 138. Il manoscritto ha 27 righe per pagina ed è scritto con inchiostro nero in uno stile *nashī* molto chiaro, parzialmente vocalizzato, con rare annotazioni ai margini; le questioni sono evidenziate con un allungamento del tratto. Il titolo dell'opera da cui sono estratte le questioni è *Kitāb al-maʿrifā* ed è riportato più volte.

6) Uppsala 162: il manoscritto, conservato presso la Biblioteca dell'Università di Uppsala in Svezia, fa parte di una raccolta di 19 opere di Ibn ʿArabī, tutte trascritte intorno all'anno 920 dall'Egira dallo stesso copista, che in due occasioni si identifica come Yaḥyā b. Mu'min al-Qādirī al-Qūnawī. Il testo, intitolato *Kitāb al-maʿrifā al-ūlā*, inizia sul fronte del foglio 64 e termina sul retro del foglio 74, con 27 righe per pagina, scritto in uno stile *nashī* abbastanza chiaro, non vocalizzato e con evidenziazione delle questioni in grassetto.

In base alla concordanza nelle varianti del testo e del titolo si possono distinguere due gruppi simili, anche se si trovano varianti che sono comuni ad alcuni manoscritti dei due gruppi: il primo è costituito dai manoscritti Carullah 986, Carullah 2080 e Uppsala 162, mentre il secondo include i manoscritti Fatih 5322, Millet Feyzullah Efendi 2119 e Shehit Ali 1341. La mancanza del testo originale o di una copia autenticata vanifica però la possibilità di ricostruire la storia di questo testo.

Nell'edizione, quando si presentavano delle varianti tra i vari manoscritti, ho operato una scelta più in base al significato che in base ad un manoscritto di riferimento, anche se la copia Fatih 5322 appare quello più affidabile.

Ho inoltre esaminato i seguenti sei manoscritti, senza però utilizzarli per l'edizione:

7) Aṣafiyya 080: il manoscritto fa parte di una raccolta di 29 opere di Ibn 'Arabī trascritte nell'anno 1331 dall'Egira, raccolta che è una copia di lavoro del manoscritto Aṣafiyya 376, redatto nell'anno 996 dall'Egira ed edito come *Rasā'il Ibn al-'Arabī* ad Hyderabad nel 1948. Di quest'ultimo manoscritto sono riuscito solo ad ottenere la pagina iniziale del *Libro della conoscenza*, che ha come titolo *Kitāb al-masā'il*, ma confrontando il testo del precedente con l'edizione ho potuto verificare la correttezza di quest'ultima.

8) Berlin Or. oct. 2459: il manoscritto fa parte di una raccolta di tre opere di Ibn 'Arabī, priva di data di redazione. Esso corrisponde al testo edito al Cairo con il titolo *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, e quindi è simile, se non identico, al manoscritto 961 della biblioteca di al-Azhar, su cui è stata basata l'edizione. Il titolo riportato è lo stesso dell'edizione.

9) Ibn 'Arabi Foundation, Pakistan, non numerato: il manoscritto redatto nell'anno 1324 dall'Egira, è quasi completamente vocalizzato e riporta come titolo *Kitāb al-masā'il*.

10) Laleli 1341: fa parte di una raccolta di tre opere di Ibn 'Arabī trascritte nell'anno 1078 dall'Egira, ma è privo di un foglio contenente la parte centrale della questione XVI, al posto del quale sono stati inseriti quattro fogli [42-45] di un testo non identificato. Il titolo riportato è *Kitāb al-ma'rifa*.

11) Tunis National 12564: il manoscritto fa parte di una raccolta di 25 opere di Ibn 'Arabī redatta nell'anno 1237 dall'Egira; il testo è scritto in stile magrebino con le questioni evidenziate talora in blu, talora in rosso. Il titolo riportato nell'indice è *Risāla fī l-masā'il al-ulūhiyya*.

12) Veliyuddin 1821: il manoscritto fa parte di una raccolta di 43 opere, di cui una dozzina di Ibn 'Arabī, trascritte verso la fine del X secolo dell'Egira. Il titolo riportato è *Kitāb al-ma'rifa*.

ALTRE EDIZIONI E TRADUZIONI

A differenza di altre opere di Ibn 'Arabī il *Libro della conoscenza* è stato oggetto di edizione per la prima volta solo nel 1948, nelle già citate *Rasā'il Ibn al-'Arabī* pubblicate ad Hyderabad, Dā'irat al-ma'ārif al-ʿuṭmāniyya, sulla base di un solo manoscritto, Aṣafiyya 376, in cui peraltro alcuni punti erano illeggibili. Questa edizione ha avuto almeno due ristampe, la

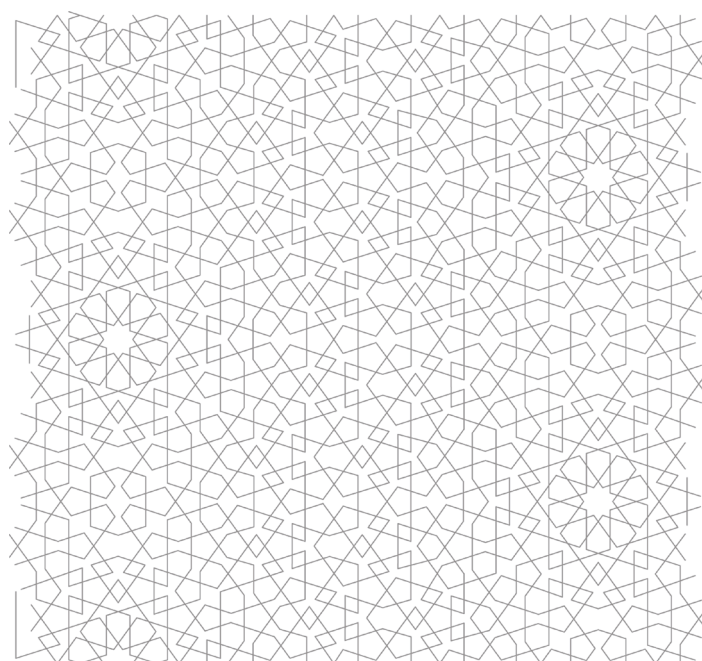
.....

prima pubblicata da Dār ihyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī a Beirut, senza data, e la seconda pubblicata da Dār Sāder, sempre a Beirut, nel 1997, a cura di Muḥammad Šihāb ad-dīn al-ʿArabī, che ha aggiunto la vocalizzazione al testo. Il titolo utilizzato in queste edizioni è *Kitāb al-masāʾil*.

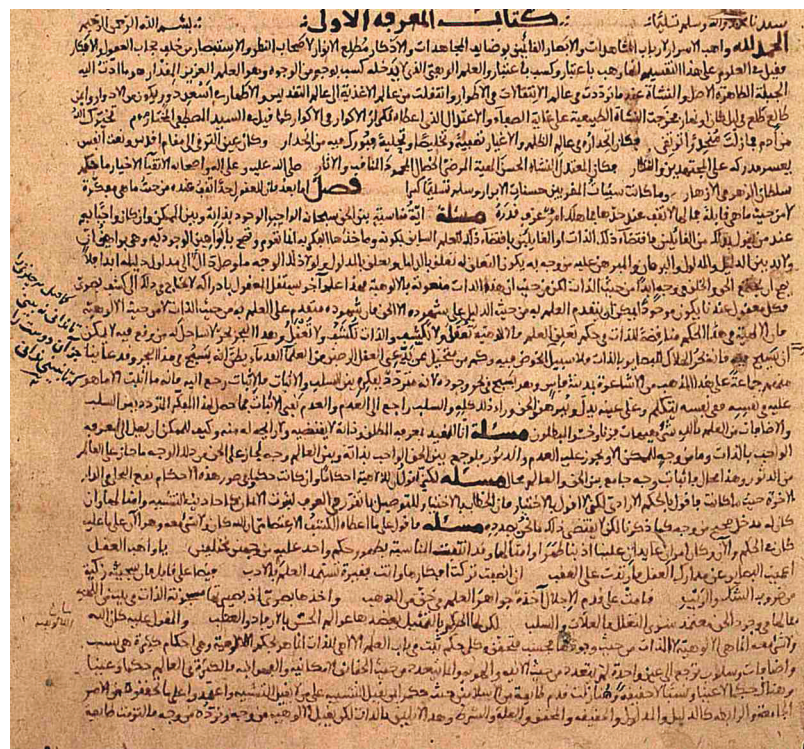
La seconda edizione, annotata, è stata pubblicata al Cairo nel 1987, Maktabat ʿālam al-fikr, a cura di ʿAbd ar-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd, con il titolo *Kitāb at-tanazzulāt al-layliyya fī l-aḥkām al-ilāhiyya*, sulla base di un solo manoscritto conservato presso la Biblioteca di al-Azhar con numero di catalogo specifico 961 e generale 33595. La stessa edizione è stata poi ripubblicata a Beirut nel 2000, nel secondo volume della raccolta *Maḡmūʿat rasāʾil Ibn ʿArabī*, edita da Dār al-maḥaḡḡa al-bayḍāʾ, senza menzione del curatore originale e sostituendo la sua introduzione con una redatta dall'editore, senza nome.

Infine Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ ha pubblicato nel 1993, Dār al-Mutanabbī, Parigi-Beirut, un testo da lui attribuito ad Ibn ʿArabī avente per titolo *Kitāb al-maʿrifa*, ma si tratta dell'opera apocrifia di cui abbiamo parlato all'inizio dell'introduzione e che dovrebbe essere più correttamente intitolata *Kitāb al-masāʾil*.

Quanto alle traduzioni del *Libro della conoscenza*, a mia conoscenza non è stata finora pubblicata alcuna traduzione integrale in lingua occidentale, ed al di là della menzione del suo titolo tra le opere dell'autore, non ho trovato neppure degli estratti nei numerosi studi su Ibn ʿArabī che ho potuto consultare, fatta eccezione dell'opera di Mohammed Chaouki Zine, *Ibn ʿArabī. Gnoséologie et manifestation de l'être*, Editions El-Ikhtilef, Algeri, 2010, in cui sono riportati alcuni brani del testo.

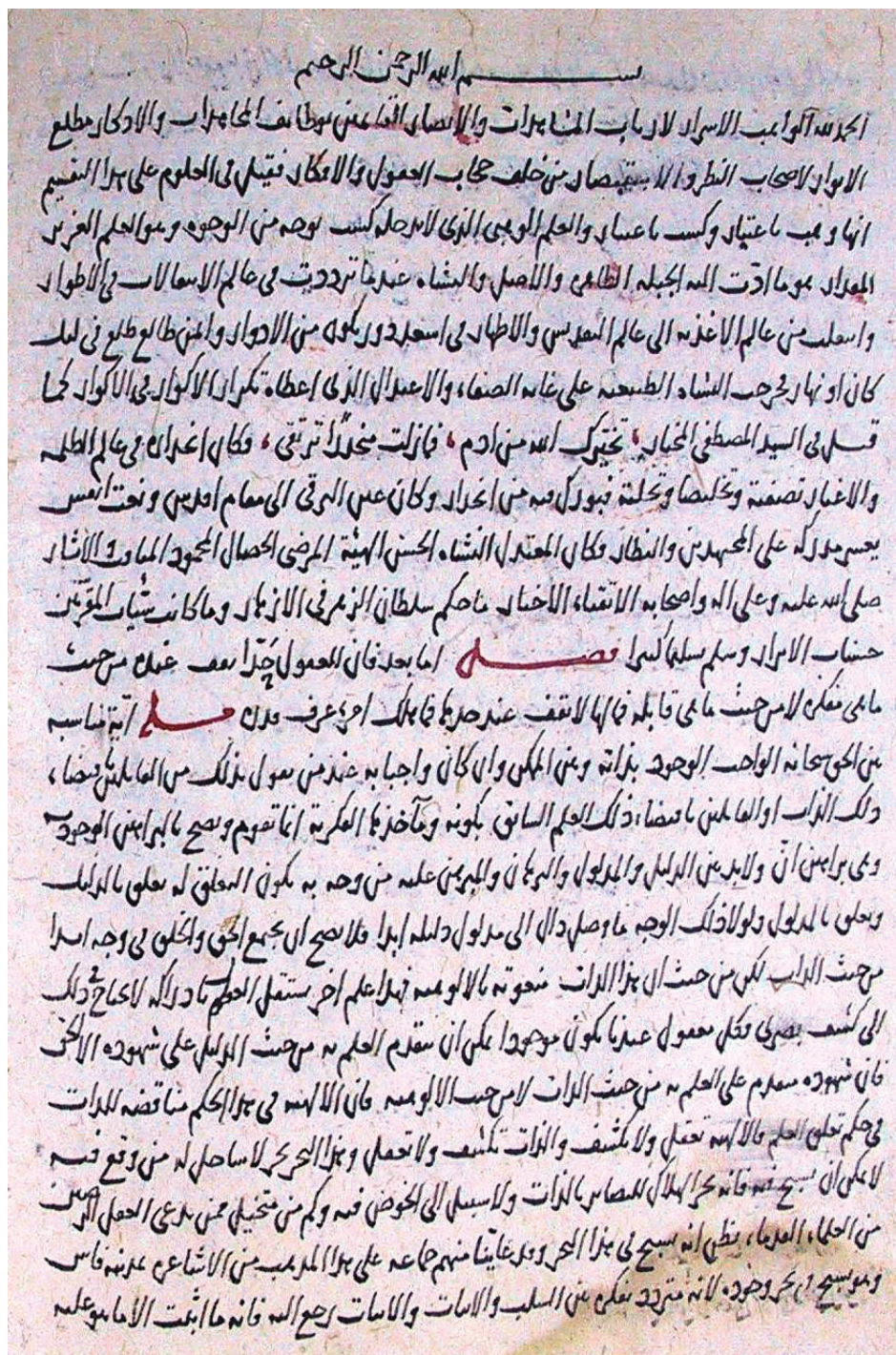


ESEMPI DI PAGINE DEI MANOSCRITTI UTILIZZATI

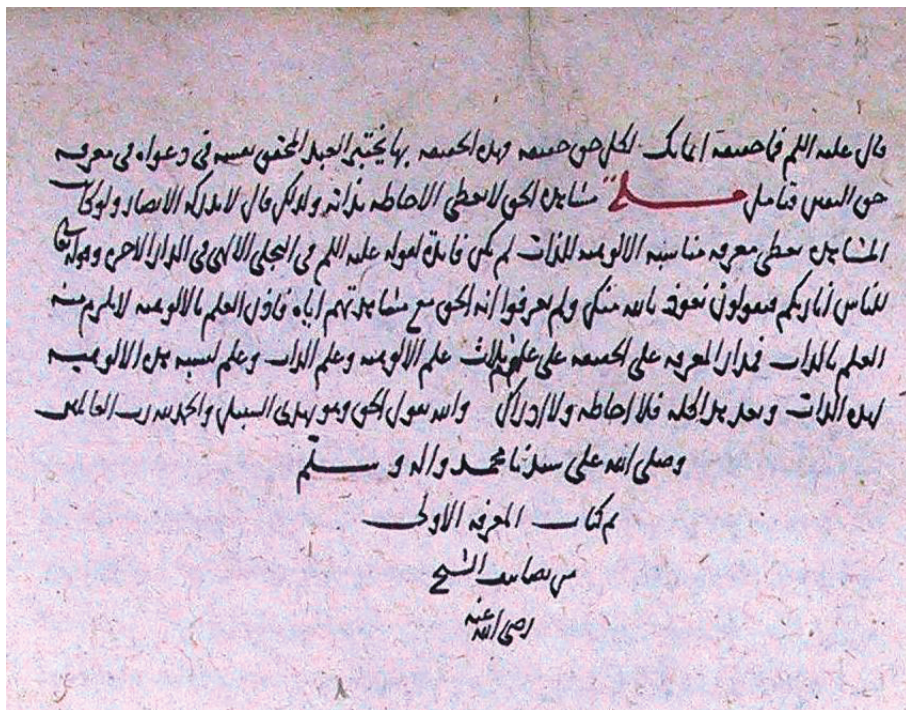


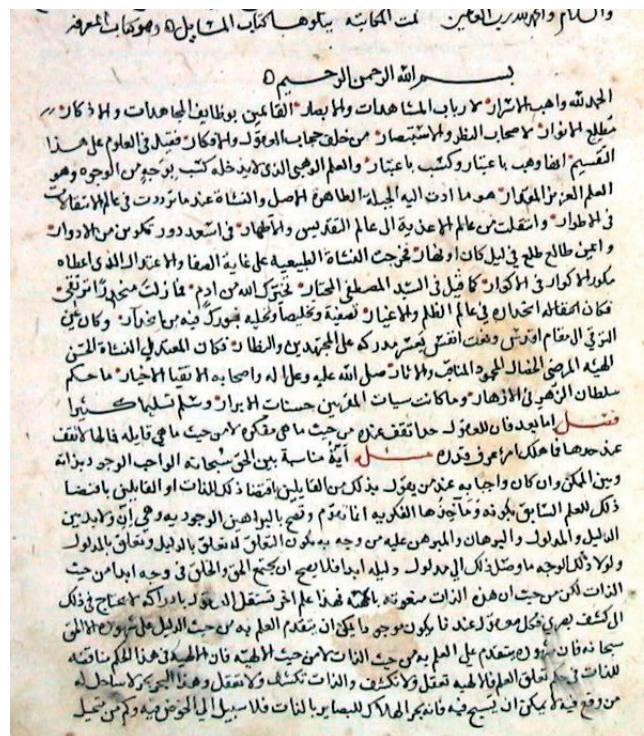
Prima pagina del manoscritto Carullah 386, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.





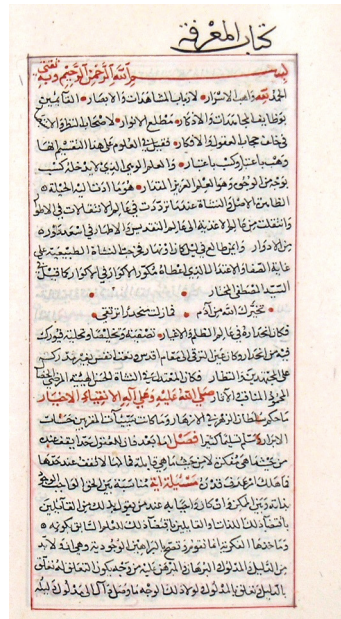
Prima pagina del manoscritto Carullah 2080, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.





Prima pagina del manoscritto Fatih 5322, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.

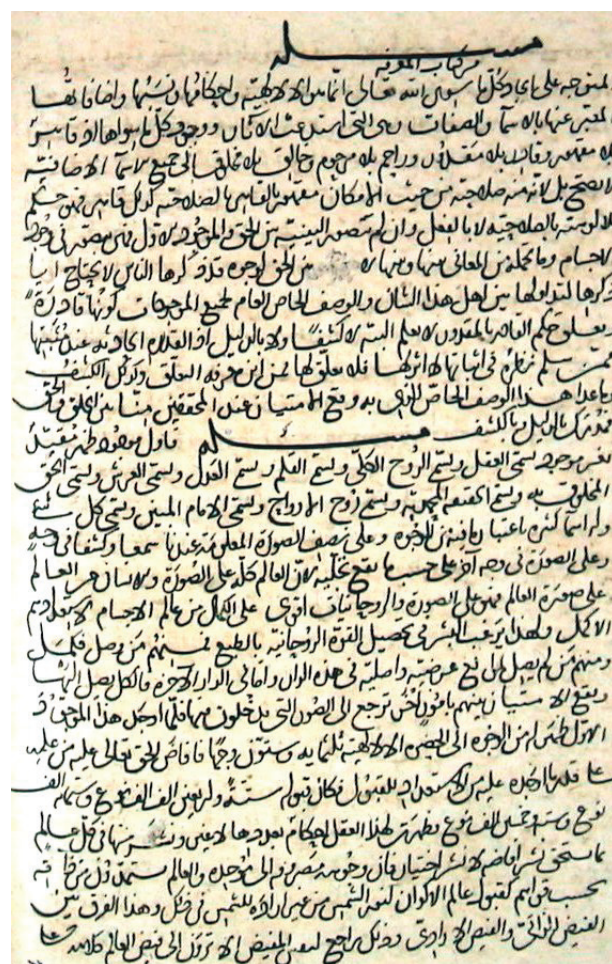
تعتبر الالات ليس بمجالها اللطيفة الا فسانيه في العالمه نام الجسم واسبقهظ وليس بصرها عالم واحد ولها
 الصواب كلها حسها وحيا لها وعقلها ملكها وملكوتها حيث ما شاء الحق شاورت وحيث ما اوقفها وقتت
 ولا تخلو عن تعلقيها بعلوم حيث كانت ومما علمت ما لم تكن عالمه فليس ذلك راجع لغير علم فيها وانما راجع
 العقل بالمعالم لظهورها لعلوم حسا كان او غير حس فادركته بالمعلم الذي انصرفت به فبالظهور ذلك
 المعلوم وكذلك لا راد سوا وكلامنا في هذا كله انما هو في الصفات المحررة بالخالوقه واما علم الله
 وصفا تمه المتعلقه فتدوافقتا على ذلك العقل لا هو شزمة قليلة وهي المعتزلة ولا اعتنا بطرح عندنا
مسألة للعقل نور والاما ان نور قبور العقل يصل الى معرفة وجود الله تعالى وكونه قادر سمعنا
 عالما مريدا الى غير ذلك مما يجب الا لو هيته وما يجوز عليها وما يستحيل وينور لا يمانه تعرف ذات الحق
 وما وصفه فتدبر به مما انتهي التنبيه والتزيره فياخذها مشاهدة وهذه درجة الانبياء والاوليا
 كما ان للعقل حد ولا يمان حد هذا العقل بوقله الى المدبر في اسبابه ومصلحه وجون بحسب ما يقتضيه
 وتكون من الاعمال وحده الامكان حرقا لهاديات عنده لغيرها ذات له فجدد اللذة في العذاب والملم في النعيم
 وشبهه وعلى هذا العقل تجري امور العقل من الخلق وعلى هذا الامكان تجري ادوار بعض المتخيلين الى الله تعالى
 اصحاب الاحوال والامر والاطية والطواطم المستقيمة الربانية **مسألة** توجه الذات على جميع الحكايات
 يستحقها الصانع يسمى الرهيبه وتعلقها بنسجها وجميع حقائق الحقائق على ما الحق عليه وجودا كما لا يخفى
 او عدما يسمى علما متعلقا بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه سمي اختيارا متعلقا بالمكن من حيث سبق
 العلم قبل كون الممكن يسمى شيئا متعلقا بتخصص احد الجازين الممكن على التعيين يسمى رادة متعلقا بايجاد
 الكون يسمى قدرا متعلقا بالاحكام قبل وجوده سمي ضمنا متعلقا بوقت وقوع الحكم يسمى قدرا متعلقا باسما
 الممكن كونه يسمى امرا وهو على نوعين بواسطة وبلا واسطة فبواسطة الوسايط لا بد من الامتثال
 فكذلك الكون ولا يلزم الكون بالواسطة ولا بد ولا هو امر في عين الحقيقة اذ لا يفتق الامر بالمعنى على خلقه
 باسما الممكن لمعرفه عن كونه او كون صا درسته يسمى ضمنا وصورة صوره الامر في التقسيم من
 الوسايط طرزا متعلقا بتخصيص ما هي عليه هي او غير هذا من الكائنات او ما في النفس في نفس الممكن
 يسمى اختيارا فان تغلقت بالمكون على طريق اي شيء كذا يسمى استقفا فان تغلقت به على جهة التوكل
 اليه فتكون الامر يسمى دعاء ومن باب تعلق الامر الى هذا يسمى كلاما متعلقا بالكلام من غير اشتراط
 علم بذلك يسمى سمعا فان تعلق علم بذلك يسمى سمعا متعلقا بكيفية التوكل وما يجعل من المراتب يسمى
 بصرا وروية متعلقا بدراك كلامه ذلك الذي لا يسمي تعلق من هذه المتعلقات كلها الا به يسمى حياة
 والعين في ذلك كله واحد بعدد المتعلقات بمقتضى المتعلقات والاسماء المسماة فتقدم **مسألة** علم
 العقين معرفة الله تعالى بكل اذ انت عين الدليل عليه وهو ايات ذات غير كيفية ولا معلومة الماهية فتكون
 علم بالالوهية سلطانا وحيية لا ريب فيه غير العقين مشاهدة هذه الذات بعين لا بعينك فتاكيلا لا
 يعقل بها نسبة الوهية اياتا او نفيها لكن مشاهدة نفي الاحكام والرسوم ونفي الانوار والحقين نسبة
 الى الوهية لهذه الذات بعد المشاهدة لا قبليها وهو الفرق بين العلم والمعرفة ليس هو وهذا سكت الحق يقول
 وبعد هذا حقيقة العقين ظهور الالات عن العباد اكل كل شيء غيبه غيبا وبه غيبا كليا وقتنا محققا وهذه
 غايتنا المراتب فالملائكة كتابية وعلم وقين والارابع سرية في عليه السلام فاما حقيقة ايمان كل



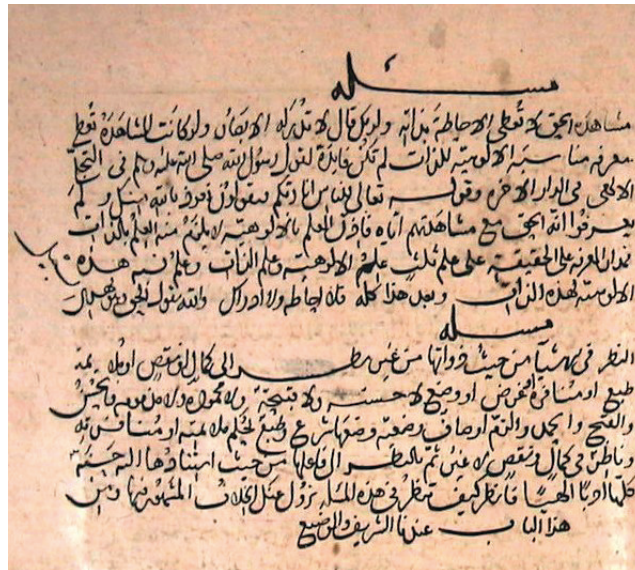
Prima pagina del manoscritto Millet Feyzullah Efendi 2119, per gentile concessione della Millet Yazma Eser Kütüphanesi di Istanbul.



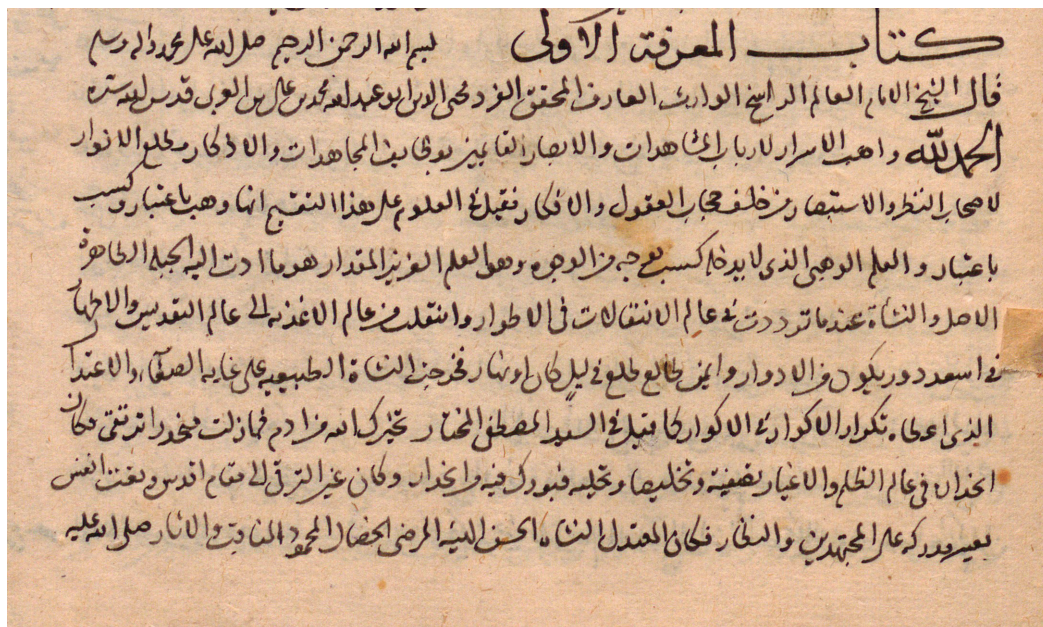
Ultima pagina del manoscritto Millet Feyzullah Efendi 2119, per gentile concessione della Millet Yazma Eser Kütüphanesi di Istanbul.



Prima pagina del manoscritto Shehit Ali 1341, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.



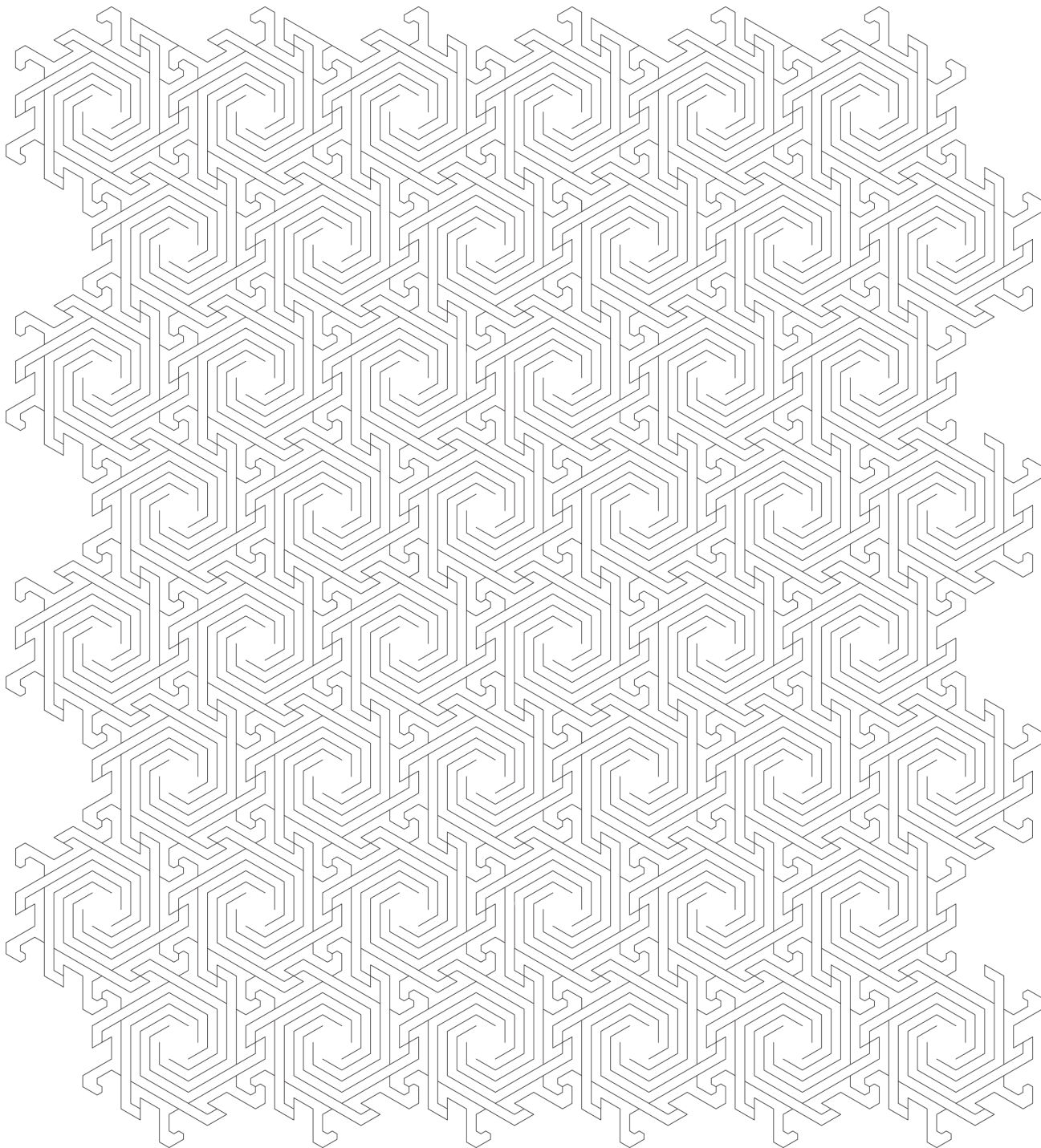
Ultima pagina del manoscritto Shehit Ali 1341, per gentile concessione della Süleymaniye Kütüphanesi di Istanbul.



Prima pagina del manoscritto Uppsala 162.

المتعلقة فقد وافق على ذلك العقل الا سؤدته قليله وفي المعتزل ولا اعتبار لهم عندنا هل سئل هل العقل نور
 والابان نور فيقول العقل فضل لا معدله وجود له حال وكونه قادر اسما بغيره عالما لا غير ذلك ما يجي للوهميه
 وما يجوز عليها وما يتجلى وسورا لا يمان تقول ذات الحق وما وصف نفسه بما يتقضى التثنيه والتثنيه فياخذها
 من هذه وهذه ربه الابلي والاوليا كما ان العقل هو والابان صلا فخذ العقل يوصل الى المدينه اسبابها
 وجوده بحسب ما يتقضى نظم العالم وهذا اليمان وفي العادات عدم لجروق العادات لم فيجوز الله في العادات
 والام في النعم فيهم وعلى حد العقل جري امور العقله والمخلق وعلى حد اليمان جري امور العقله المنبسط الى الله
 ايجاز الاحوال والامر الالهيه واخو اطر المستقيم الربانيه **مسئله** توجه الذات على الممكنات تسمى الالهيه
 بمعنى تسمى الوهميه وتعلقها بنفسها وجميع حقائق المحققات على ما المحقق عليه وجودا كان المحقق او عدما يسمى علما
 متعلقا بالممكنات وحقيقه على الممكنات على يمين اختيارها وتعلقها بالممكنات وحقيقه سبق العلم قبل كون الممكن يسمى
 تعلقها بتخصيصها على الجازمين للممكن على التبيين يسمى ان تعلقها بالماضي والكون يسمى قدره تعلقها بالاحكام قبل
 وقوعها يسمى قضا تعلقها بوقت وقوعها حكمه يسمى قدرا تعلقها باسماع الممكن لكونه يسمى ما وسو على نوع غير
 بواسطه وبلا بواسطه فبادتفاع الواسطه لا بد من الاضطرال فيكون الكون ولا يلزم الكون بالواسطه ولا بد
 ولا يمتنع غير الحقيقه اذ لا يمتنع الامر الالهي شئ تعلقها باسماع الممكن لغيره كونه او كونها در منه يسمى بها و
 صوره صوت الاونه التثنيه والواسطه وتعلقها بتخصيصها على يمينها او غيرها على الممكنات او ما في النفس
 في نفس الممكن يسمى اجارا فان تعلقها بالمكون على طريق اي شئ عندك يسمى استقاما فان تعلقها على وجه الزور
 اليه تعلق الامر يسمى عامه فان تعلق الامر الى هذا يسمى كل ما تعلقها بالكله من غير اشتراط علم بذلك يسمى
 سمعا فان تعلق علم بذلك يسمى فيما تعلقها بكيفية المورعها يجلي المرئيات يسمى بها ورويه تعلقها بالادراك كل
 مدرك الذي لا يمتنع تعلق هذه المتعلقةات كلها الالهيه يسمى حياه والعينه في ذلك كما واصلت بعدد التعلق
 لحقائق المتعلقةات والاسماء المسماة فتعلم **مسئله** علم البقير بكونه الله بذكر اذ انت غير الدليل عليه فهو
 انبات ذات غير كنهيه ولا معلومه الماهيه محكوم عليها بالالهيه سلطانا وحج لا ريب فيه غير البقير هذه
 الذات بعينها لا بعينها فناء كليا لا يعقل معها ربه الوهميه انباتا او نقيا لكن مشاهد تفتي الاحكام والرسوم
 وتسمى الانا رضى البقير ربه الوهميه هذه الذات بعد ان هذه لا قبلها وهو الفرق بين العلم والحق ليس
 وهنا كذا المحققون وبعد هذا حقيقه البقير ظهورا لافعاله عن العبد الكلي مع غيبه عنها فيه به عينا
 كليا وفنا محققا وهذه غاية مراتب فالله لا يبيته علم وغيره حق والاربعه ثنيه فالعلم والامر فما حقيقه
 ابا نذكر كل حق حقيقه وهذه الحقيقه بها يختبر العبد المحقق نفسه في دعاء في مودته حق البقير فاما **مسئله**
 مشهده اكن لا تعلق الا حاطه بذاته ولذا لا نذكر الا بهار ولوى تعلق هذه تعلق معرفة مناسبه الوهميه
 للذات لم يكن فادبه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في النجلى الالامى في الدار الاخيره وقد علم حال الدنيا من انهم يفتنون

TRADUZIONE:
IL LIBRO DELLA CONOSCENZA



Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Sia lode ad Allah che dona i segreti ai signori delle contemplazioni e delle viste, che praticano quotidianamente i combattimenti interiori e lo *dikr*, [Colui] che fa sorgere le luci, a coloro che sono dotati di considerazione e discernimento, dietro il velo della ragione e dei pensieri. Riguardo alle scienze, secondo questa suddivisione, si dice che esse sono un dono (*wahb*) da un punto di vista ed un'acquisizione (*kasb*) da un [altro] punto di vista ⁽¹⁾.

La scienza donata è quella in cui non vi è acquisizione per nessun aspetto ed essa è la scienza che ha il grado eccelso. Essa è ciò che risultò alla costituzione naturale (*ḡibilla*) ⁽²⁾ che era pura nell'origine e nella configurazione (*naṣ'a*) quando fluttuò nel mondo dei trasferimenti nelle

1 Nel cap. 46 delle *Futūḥāt* [I 254.2] Ibn 'Arabī precisa: “Noi sappiamo che vi è una scienza che acquisiamo dai nostri pensieri e dai nostri sensi, e vi è una scienza che noi non acquisiamo con nulla di ciò che ci appartiene, bensì è un dono da parte di Allah, quanto è Potente e Magnifico, che Egli ha fatto scendere nei nostri cuori e sui nostri segreti, e che noi troviamo senza una causa apparente. Questa è una questione sottile, poiché la maggior parte degli uomini si immagina che le scienze ottenute per il timor di Dio (*taqwā*) sono scienze di dono, ma non è così: esse sono solo delle scienze acquisite per mezzo del timor di Dio. Allah ha fatto del timor di Dio una via per l'ottenimento di questa scienza ed ha detto: “Se avete timore di Allah Egli creerà per voi un discernimento” (Cor. VIII-29), ed ha detto: “Abbiate timore di Allah ed Egli vi insegnerà” (Cor. II-282), come ha fatto del pensiero valido un mezzo per l'ottenimento della scienza, ma secondo l'ordinamento delle premesse, e come ha fatto della vista un mezzo per l'ottenimento della scienza delle cose visibili. La scienza donata non si ottiene con un mezzo, bensì viene da presso di Lui, sia Egli glorificato. Sappi questo, affinché non si confondano per te le realtà essenziali dei Nomi divini, poiché Colui che dona è Colui i Cui doni rientrano in questa definizione, a differenza del Nome divino “il Generoso” [...] Tutte le Profezie sono scienze donate, poiché la Profezia non è acquisita, e tutte le Leggi fanno parte delle scienze del dono [...] Per acquisizione nell'ambito delle scienze intendo dire ciò in cui vi è un applicarsi [per ottenerlo] da parte del servitore, così come il dono è ciò in cui non vi è un'applicarsi da parte del servitore”; e nel cap. 70 [I 582.31] aggiunge: “Sappi che i sapienti per Allah, tra le scienze, non prendono se non la scienza donata, che è la scienza “da presso di Me (*ladunī*)”, la scienza del Ḥidr e dei suoi simili. A questa scienza essi non si sono mai applicati, neppure con un proposito improvviso, tanto che essa non è mescolata con nulla delle tribolazioni che caratterizzano lo sforzo di acquisizione (*kasb*). La teofania (*taḡallī*) divina priva dei substrati (*mawādd*) della Possibilità, quali lo spirito, il corpo e la ragione, è più completa della teofania divina che ha luogo in essi, e d'altra parte alcune delle teofanie nei substrati della Possibilità sono più perfette di altre. Se da una teofania divina sopravviene al sapiente per Allah il desiderio di un'altra teofania che non ha ancora ottenuto, e dopo quello la ottiene ed essa gli conferisce una scienza che egli non possedeva, egli non la include nella scienza donata, ma la aggiunge alla scienza acquisita. Ogni scienza che egli ottiene perché l'ha espressamente richiesta, o perché ha fatto una richiesta incondizionata, è da considerarsi una scienza acquisita. Questo è possibile [tra i sapienti per Allah] solo per gli Inviati, che Allah faccia scendere su di loro le Sue *ṣalāt*, poiché essi sono nella situazione di dover prescrivere legalmente l'acquisizione [e quindi devono dare l'esempio agli altri]. Quando invece si limitano alla loro funzione profetica e non operano secondo la loro Missione, il loro stato spirituale con Allah è quello che abbiamo menzionato, cioè l'abbandono della richiesta di ciò che è diverso da Lui e [l'abbandono] del desiderio”. Ibn 'Arabī ha dedicato alle categorie delle scienze del dono un piccolo trattato, il *Kitāb marātib 'ulūm al-wahb*, edito da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ nel Vol. I delle *Rasā'il*, al-Intiṣār al-'arabī, Beirut, 2001, pag. 121-127, sulla base del manoscritto Veliyuddin 1826: in esso l'autore mette in corrispondenza le categorie con i quattro fiumi del Paradiso.

2 Inizia qui l'eulogia del Profeta, considerato sotto l'aspetto della sua costituzione naturale.

fasi (*aṭwār*)⁽³⁾ e si trasferì dal mondo dei nutrimenti⁽⁴⁾ al mondo della santificazione⁽⁵⁾ e della purificazione, nel ciclo (*dawr*) più felice che ci fu⁽⁶⁾, e nel più fausto ascendente (*tālī*)⁽⁷⁾ che sia sorto, che fosse di notte o giorno.

E la configurazione naturale sortì al massimo della purezza e dell'equilibrio che era stato conferito dalla ripetizione degli avvolgimenti (*akwār*) negli avvolgimenti⁽⁷⁾, come è stato detto riguardo al signore eletto e prescelto:

3 Talora Ibn 'Arabī usa l'espressione *aṭwār* limitatamente alle fasi di sviluppo del corpo umano, come nel cap. 73, questione CXLIII [II 124.24] o nella *Risālat rūḥ al-quḍs*, a pag. 386 dell'edizione pubblicata nel 2013 dalla Ibn al-'Arabī Foundation, ma in altri punti, come nel cap. 190 [II 383.14] estende tale termine a tutte le fasi dell'esistenza di un essere, dal Patto primordiale fino al Giorno della Resurrezione.

4 Nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 209 dell'edizione Širkat al-Quds, Cairo, 2016, Ibn 'Arabī spiega che: "Il segreto del nutrimento inizialmente è solo la vita, e dopo l'esistenza della vita il suo segreto è il mantenimento della vita, e la vita ed il suo mantenimento sono due cose prodotte dal nutrimento. Quindi il nutrimento è più elevato nel grado dell'esistenza che la vita, e la sua sfera è molto più ampia della sfera della vita. [...] Ogni nutrimento è superiore alla vita prodotta da esso ed esso non cessa dal mondo più basso di elevarsi nelle fasi dei mondi fino ad arrivare al nutrimento primo, che è il nutrimento dei nutrimenti, cioè l'Essenza incondizionata".

5 L'espressione *ālam at-taqdīs* ricorre nelle *Futūḥāt* solo nel cap. 2 [I 58.31], ove parlando delle lettere Ibn 'Arabī distingue: "il Mondo che è collegato ad Allah ed a cui sono collegate le creature, cioè [le lettere] *alif*, *dāl*, *dāl*, *rā*, *zāy* e *wāw* [le sei lettere che nella scrittura araba non si legano alle seguenti]" ed afferma che: "esse rappresentano il Mondo della santificazione tra le lettere cherubiniche".

6 Secondo un *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-3, LXIV-77, LXV ad *Sūra* IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dā'ūd, XI-67, e da Ibn Ḥanbal, V-37 e 63, il Profeta disse: "Invero il tempo è ritornato ciclicamente all'aspetto che aveva nel giorno in cui Allah lo creò". Ibn 'Arabī lo cita nei capitoli 2 [I 80.15], 12 [I 143.21, 144.2 e 7], 69 [I 387.35] e 348 [III 203.12]; nel cap. 12 precisa inoltre [I 146.18]: "L'inizio dell'esistenza del tempo fu nella Bilancia, per l'Equità (*ādīl*) spirituale, e nel Nome "l'Interiore" [...] Poi ritornò ciclicamente, dopo il compimento della rivoluzione del tempo, che è di 78.000 anni, e cominciò un altro ciclo del tempo per il Nome "l'Esteriore", e si manifestò in esso il corpo di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace".

7 Il termine *kawr*, al plurale *akwār*, ha il duplice significato di giro o avvolgimento, riferito al turbante (*imāma*) con cui viene coperto ed avvolto il capo, e di accrescimento (*ziyāda*) o aggiunta. Questo termine ricorre nove volte nel cap. XLVI del *Kitāb at-tanazzulāt al-mawsiliyya* ed 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, in una nota alla sua edizione pubblicata al Cairo nel 2016, a pag. 138, precisa che ogni ciclo (*dawr*) è un avvolgimento (*kawr*). Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūsawī nel suo *Tafsīr rūḥ al-bayān*, Dār al-Fikr, Beirut, senza data, Vol. II, pag. 370, riporta il seguente *ḥadīṭ*, tramandato da Ibn 'Abbās ma non recensito nelle raccolte canoniche: "Allah mi ha fatto scendere sulla Terra nei lombi di Adamo, mi ha posto nei lombi di Noé sull'arca, e mi ha gettato nei lombi di Abramo, poi Allah non ha cessato di farmi passare dai lombi nobili e dagli uteri puri finché mi ha fatto sortire tra i miei genitori [ed i miei antenati] non si sono mai incontrati in un atto di fornicazione". Ibn 'Arabī non cita questa tradizione, ma come si vedrà nella nota seguente, attesta il trasferimento del Profeta nei lombi dei Profeti, per cui il senso della frase riportata nel testo potrebbe essere che mentre per l'uomo ordinario la genealogia comporta solo una discesa, nel caso del Profeta questa discesa si accompagnò ad una salita ed ad un accrescimento, come risulta dal verso subito dopo riportato nel testo e dal commento di Šadrudḍīn al-Qūnawī riportato in nota.

.....

Allah ti ha preferito ad Adamo, e non hai smesso di salire scendendo ⁽⁸⁾

e la sua discesa nel mondo dell'ingiustizia e degli altri fu una purificazione, un chiarimento ed un abbellimento, e venne benedetto in esso per una discesa, e [la discesa] fu identica alla salita verso una stazione santissima ed un attributo preziosissimo, difficile da concepire per coloro che si sforzano e che riflettono ⁽⁹⁾. Egli era equilibrato di costituzione, bello d'aspetto, gradevole nell'indole, lodato per le imprese e le opere, Allah faccia scendere la Sua *ṣalāt* e la Pace su di lui, sulla sua famiglia e sui suoi compagni timorati e buoni, finché il sovrano del fiore ⁽¹⁰⁾ governerà i fiori e le opere cattive degli approssimati saranno le opere buone dei pii ⁽¹¹⁾.

8 Questo inciso poetico è riportato anche in altre due opere di Ibn 'Arabī: nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 363 dell'edizione Dār Ṣādir, Beirut, senza data, nel corso della narrazione dell'episodio della donna che si offrì al futuro padre del Profeta prima del concepimento di quest'ultimo [Ibn 'Arabī afferma di riportare l'episodio dalla versione di Ibn Ishāq, ma nella traduzione di Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford University Press, 1970, pag. 69, come pure nell'edizione araba, tale inciso poetico è assente]; e nel *Kitāb ṭigāz al-bayān*, a pag. 199 dell'edizione di Maḥmūd Maḥmūd al-Gurāb, pubblicata in margine al primo volume di *Raḥma min al-raḥmān*, Damasco 1989, ove Ibn 'Arabī, commentando il versetto: “Noi facemmo un patto con Abramo ed Ismaele: Purificate la Mia Casa per coloro che circumambulano, coloro che [vi] si ritirano, e coloro che si inchinano e si prosternano” (Cor. II-125), precisa: “Cioè: “Abbiamo ordinato loro in modo categorico”, ed Egli ha associato Ismaele ad Abramo in questo patto per la nobiltà ed il rango elevato che esso comporta, in quanto ha reso entrambi degni di purificare una casa che ha attribuito a Sé, e ne ha fatto una meta per i Suoi servitori fino al Giorno della Resurrezione, siano essi Angeli, ġinn e uomini. L'uomo per sua natura desidera il bene per suo figlio più di quanto lo desideri per se stesso, ed Allah ha onorato Abramo associando a lui suo figlio in ciò. Un altro aspetto è che Muḥammad, su di lui la Pace, ha una parte in questa nobilitazione, in quanto era stato trasferito ad Ismaele da Abramo, e quindi il padre è stato nobilitato per la nobiltà del figlio [cioè dal “discendente”], poiché in quel momento [Ismaele] lo portava [in sé] ed egli [il Profeta] fluttuava nei lombi discendendo in elevazione e purificazione, ed il più bel verso che ho trovato addirsi all'Inviato di Allah, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è quello di chi ha detto: *Allah ti ha preferito ad Adamo, e non hai smesso di salire scendendo*”.

9 Ṣadrud-dīn al-Qūnawī, nel suo *Kitāb al-fukūk*, a pag. 187 dell'edizione Intiṣārāt-i Mülā, Teheran, 1413 H, riferendosi all'uomo comune afferma: “Egli è colui che arriva al punto più basso, essendo per la sua molteplicità lontano dalla sua origine, che è la Stazione dell'Unicità (*waḥdāniyya*) divina primordiale, in quanto è sceso dal più alto dei ranghi [...] al massimo dei gradi della molteplicità e della passività e lì si è fermato, a differenza dei perfetti, per i quali il cerchio è completo, in quanto essi anche se scendono salgono nella loro discesa, come uno dei biografi ha detto in lode del nostro Profeta, Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: *Allah ti ha preferito ad Adamo, e non hai smesso di salire scendendo*, e coloro che si fermano al punto più basso non sono in questa situazione, poiché non oltrepassano metà del cerchio”. Ed al-Fargānī nel suo *Kitāb muntahā al-madārik*, a pag. 442 del I volume dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 2007, riporta l'inciso poetico precisando che si tratta della stazione della distanza di due archi (*qāba qawsayn*), da lui stesso realizzata.

10 L'espressione *sulṭān az-zahr*, tradotta letteralmente come sovrano del fiore, indica in arabo una famiglia di uccelli passeriformi che si nutrono del nettare dei fiori, talvolta impropriamente denominati mangiamiele, sia in italiano che in arabo. Il nome scientifico della famiglia è Nectariniidae e questi uccelli svolgono un importante ruolo nell'impollinazione.

11 Ibn 'Arabī riporta questo detto nelle *Futūḥāt* nei capitoli 73, questione CLIV [II 136.30], 329 [III 109.3],

Sezione. Quanto segue: la ragione ha un limite (*hadd*) a cui si arresta in quanto pensante, non in quanto ricettiva ⁽¹²⁾. Perché dunque non si arresta al suo limite? L'uomo che conosce la sua misura non perisce ⁽¹³⁾.

Questione [I]: Quale correlazione ⁽¹⁴⁾ c'è tra il Vero, Gloria a Lui, la Cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza (*dāt*) ⁽¹⁵⁾, ed il possibile (*mumkin*) ⁽¹⁶⁾, anche se esso è necessario per

472 [IV 105.2], ove precisa: “In realtà non c'è altro che il bello in relazione ed il brutto in relazione, poiché tutto ciò che viene da Allah è bello, che sia brutto o che apporti la felicità. La faccenda è relativa”; nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 80 dell'edizione Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013, e nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag. 88 dell'edizione Širkat al-quḍs, Cairo, 2016.

Questi due esempi di realtà che non si modificheranno nei tempi sono l'equivalente dell'espressione *dawman* o *dā'imān*, cioè perpetuamente o in modo ininterrotto, che spesso accompagna la *ṣalāt* sul Profeta.

12 Nel cap. 3 [I 94.31] Ibn 'Arabī precisa: “Non è possibile che la ragione comprenda (*yudriku*) Allah. Essa accetta solo ciò che conosce per intuizione o ciò che le fornisce il pensiero (*fikr*): ora, la comprensione che ha di Allah il pensiero è errata e quindi anche la comprensione che ha di Lui la ragione per mezzo del pensiero è errata. Ma in quanto essa è intelligenza, il suo regime è solo di comprendere ed afferrare ciò che le si presenta, e talvolta Allah le fa dono della conoscenza di Lui ed essa la comprende, in quanto è intelligenza e non per mezzo del pensiero. In effetti questa conoscenza che Allah dona a chi vuole dei Suoi servitori, la ragione da sola non è in grado di coglierla, è però in grado di riceverla”; e nel cap. 47 [I 261.10] aggiunge: “Su quanto abbiamo detto vi sono grosse divergenze tra i saggi, che si dedicano alla speculazione e che non seguono la nostra via. Il teologo non ha invece alcuna parte in questa questione, proprio perché è teologo e non un saggio; quest'ultima denominazione invero si applica a colui che mette insieme la scienza divina [o metafisica], la scienza naturale [o fisica], la matematica [o le scienze esatte] e la logica, che sono le quattro categorie delle scienze. La via per ottenere queste scienze può essere o il pensiero o il dono, che è l'effusione (*ḥayd*) divina; la via dei nostri compagni si basa su quest'ultima e per essi, nel pensiero, non c'è alcuna via di accesso poiché in esso può insinuarsi l'errore, la verità a cui esso arriva è solo presunta e non si può quindi essere sicuri di ciò che esso apporta. [...] Per questo viene detto riguardo alle scienze della Profetia e della Santità che esse sono al di là del limite della ragione e che la ragione non ha alcun accesso ad esse per mezzo del pensiero, ma può riceverle, soprattutto nel caso di chi ha l'intendimento sano, in cui non ha il sopravvento l'ambiguità dell'immaginazione e del pensiero, causa del guasto della sua riflessione”.

13 Questo detto è riportato anche nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 22 [I 173.15], 72 [I 680.1], 285 [II 631.9], 351 [III 226.5] e 378 [III 490.19]. Il termine misura (*qadr*) può essere letto in due modi diversi: o in senso negativo come limite e determinazione, oppure in senso positivo come valore, ma in questa sezione, come pure nei riferimenti citati, misura ha il senso di limite che non va oltrepassato.

14 Il termine *munāsaba*, infinito della terza forma di *nasaba*, mettere in relazione, implica una reciprocità, cioè una relazione reciproca, pertanto non va tradotto come relazione (*nisba*), ma piuttosto come correlazione, o corrispondenza, anche se talvolta Ibn 'Arabī lo usa come sinonimo di *nisba*.

15 Come precisa René Guénon ne *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Editions Traditionnelles, Parigi, 1974, pag. 78: «Le mot «essence», quand on l'applique ainsi analogiquement, n'est plus aucunement le corrélatif de «substance»; d'ailleurs, ce qui a un corrélatif quelconque ne peut être infini».

16 Il termine *mumkin* significa letteralmente possibile, ma alcuni lo traducono come essere possibile o essere contingente. Questa traduzione è limitativa in quanto si applica solo al possibile qualificato dall'esistenza, mentre Ibn 'Arabī insiste sulla sua permanenza ed immutabilità nella non-esistenza, come precisa nel cap. 360 [III 275.5]: “Se [il possibile] fosse [solo] esistente e non fosse qualificato dalla non-esistenza, sarebbe il Vero, e se fosse [solo] non-esistente e non fosse qualificato dall'esistenza, sarebbe l'impossibile”, e nel cap. 371 [III 443.5]:

mezzo di Lui, secondo chi sostiene ciò ⁽¹⁷⁾ tra coloro che affermano che questa è l'implicazione (*iqtiḍā'*) dell'Essenza o coloro che affermano che questa è l'implicazione della Scienza che precede la sua [del possibile] esistenza? Le fonti a cui attinge il pensiero per essa [correlazione] si fondano validamente solo sulle prove esistenti ⁽¹⁸⁾ che sono “invero (*inna*)” ⁽¹⁹⁾, ed è indispensabile che tra l'indicazione (*dalīl*) e ciò che è indicato e tra la prova (*burhān*) e ciò che è provato vi sia un aspetto per mezzo di cui si stabilisce la connessione (*ta'alluq*), e che è connesso sia con l'indicazione che con ciò che è indicato. In mancanza di quest'aspetto un indicatore (*dāl*) non raggiungerebbe mai ciò che è indicato dalla sua l'indicazione. Ora, il Vero e la creazione (*ḥalq*) non si riuniscono mai in un aspetto per quanto attiene all'Essenza, ma [si riuniscono] solo in quanto questa Essenza è qualificata ⁽²⁰⁾ dalla Divinità (*ulūhiyya*), ma

“Sappi che il Mondo (*ālam*) sta ad indicare tutto ciò che è altro che Allah. Esso non è altro che l'insieme delle possibilità, che siano esistenti o che siano non esistenti”.

17 Il riferimento non è alla correlazione, ma all'affermazione che il possibile è necessario per mezzo di Lui, affermazione che implica una relazione tra il possibile ed il Vero, ma questa relazione di dipendenza non comporta una correlazione, poiché il Vero è indipendente dai Mondi. Nel cap. 451 [IV 66.24] Ibn 'Arabī precisa: “Noi sappiamo che tra il magnete ed il ferro vi è necessariamente una correlazione ed un legame (*irtibāt*), come il legame delle creature con il Creatore, ma se prendiamo il magnete, il ferro è attratto verso di esso e noi sappiamo che l'attrazione sta nel magnete, mentre nel ferro sta la ricettività, e per questo reagisce con il movimento verso di esso. Se invece prendiamo il ferro, il magnete non è attratto verso di esso, e anche se essi sono legati restano separati e distinti. Gli uomini, anzi il Mondo, sono dipendenti da Allah ed Allah è indipendente dai Mondi”.

18 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 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”.

19 Analogamente, nel cap. 421 [IV 31.27] Ibn 'Arabī precisa: “Tra le prove non c'è nulla di più valido della prova di “invero” 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 2 [I 92.21], 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.

20 Il termine *man'ūt* significa letteralmente “caratterizzato da un attributo di relazione”. Nel *Libro dell'eternità*, a pag. 183 della traduzione pubblicata nel N. 4 di El Azufre Rojo, Ibn 'Arabī precisa: “Quanto agli Attributi estrinseci (*nu'ūt*) ed alla differenza tra essi ed i Nomi e le Qualità (*awṣāf*), essi sono dei termini che non indicano un significato che sussiste nell'Essenza di Colui che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco (*man'ūt*) [come nel caso degli Attributi intrinseci], né sono dei Nomi, poiché essi appartengono a ciò che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco e che è determinato con un Nome con cui è noto. Gli Attributi estrinseci sono solo dei termini che indicano l'Essenza in quanto messa in correlazione, per cui noi li chiamiamo Nomi di correlazione (*asmā' al-iḍāfa*), come il Primo (*al-awwal*). La negazione dell'inizialità (*awwalīyya*) nei Suoi riguardi è necessaria, e se Gli attribuiamo l'essere Primo è necessaria l'esistenza delle nostre entità, come per la primordialità (*qidam*) nei confronti della nostra novità (*hudūt*); invero il Produttore è Esistenza assoluta, che non ha né Primo né Ultimo, ed Egli è il Sé nella Sua realtà essenziale”.

questa è un'altra scienza, che la ragione è in grado di percepire da sola, senza avere bisogno in ciò di uno svelamento visivo (*kašf baṣarī*)⁽²¹⁾.

Per ogni cosa esistente intelligibile [(*ma'qūl*) dalla ragione] la scienza di essa per mezzo dell'indicazione può, secondo noi, precedere la sua visione attestante (*ṣuhūd*)⁽²²⁾, ad eccezione del Vero, sia Gloria a Lui, poiché la visione attestante di Lui precede la scienza di Lui, quanto all'Essenza⁽²³⁾, non quanto alla Divinità, poiché la Natura divina (*ilāhiyya*) in questo regime

21 Il termine *kašf*, che ricorre anche in Cor. XVII-56, è l'infinito di un verbo che significa togliere, levare, e quando è riferito al velo indica letteralmente lo svelamento. Ibn 'Arabī non lo ha incluso nel suo elenco dei termini tecnici [cap. 73, questione CLIII] né ha dedicato ad esso una trattazione specifica, ma in base alle indicazioni sparse nella sua opera egli distingue lo svelamento che riguarda le forme (*al-kašf aṣ-ṣūrī*) [cap. 108 (II 192.6) e 272 (II 581.26)], a sua volta distinto in uno svelamento sensibile (*ḥissī*) ed in uno svelamento immaginativo (*ḥayālī*) [*Risālat al-anwār*, pag. 163 delle *Rasā'il*, Dār Ṣādir, Beirut, 1997], e lo svelamento che riguarda i significati o le idee (*al-kašf al-ma'nawī*) [cap. 343 (III 172.28) e 273 (III 584.21)], che è il vero svelamento (*al-kašf al-ḥaqīqī*) [cap. 181 (II 365.10)]. Lo svelamento è una elargizione (*minḥa*) da parte di Allah a chi Egli vuole dei Suoi servitori [cap. 559 (IV 404.14)], e quando riguarda i significati ciò che ne consegue per l'uomo si chiama *mukāṣafa* [cap. 210 (II 497.4)], termine che può essere tradotto come intuizione; nel cap. 216 [II 507.31] Ibn 'Arabī precisa: "L'intuizione è la causa della conoscenza del Vero nelle cose; le cose sono come dei veli sul Vero e quando essi vengono tolti ha luogo lo svelamento di ciò che c'è dietro di essi e c'è l'intuizione, e colui che ha l'intuizione vede il Vero nelle cose per svelamento". Lo svelamento riguarda soprattutto la vista, sia essa sensibile o interiore, tant'è che Ibn 'Arabī afferma che lo svelamento è visione (*ru'ya*) [cap. 172 (II 292.2)], ma può anche riguardare l'udito [cap. 198 (II 457.12) e 340 (III 158.1)] e forse per questo nel testo che stiamo traducendo ha specificato lo svelamento con l'aggettivo "visivo".

22 Il termine *ṣuhūd* quale infinito del verbo *ṣahida*, essere testimone, attestare, non ricorre nel Corano [è usato in tre versetti solo come plurale di *ṣāhid*, testimone] ma si trova in una decina di *ḥadīṭ* [Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, E.J. Brill, Leiden, 1955, Vol. III, pag. 195] nei quali ha il significato di "essere presente". Ibn 'Arabī non lo ha incluso nel suo elenco dei termini tecnici, ed afferma che il suo significato è "essere presente" [cap. 69 (I 427.34): "*aṣ-ṣuhūd wa-huwa l-ḥudūr*"] precisando che ciò implica una visione (*ru'ya*), ma mentre quest'ultima non necessita una scienza preliminare di ciò che viene visto il *ṣuhūd* esige preliminarmente la scienza di ciò che viene attestato (*maṣhūd*), scienza che consiste nelle credenze (*ʿaqā'id*) [cap. 266 (II 567.10)]. Nel cap. 269 [II 570.19] Ibn 'Arabī afferma: "Noi sappiamo con certezza, con una scienza che non ammette incertezza e la cui prova non è inficiata da alcun dubbio [...] che Allah possiede una casa chiamata la Ka'ba, in un paese chiamato Mecca, a cui la gente affluisce in pellegrinaggio ogni anno, facendo intorno ad essa circumambulazioni rituali. Questa casa viene poi attestata quando si arriva ad essa: questo è l'occhio della certezza, che prima della visione attestante (*ṣuhūd*) era scienza certa e che determina nell'anima, per la sua visione (*ru'ya*), un gusto che non c'era prima della sua visione". Il *ṣuhūd* è quindi una particolare visione, e la contemplazione (*muṣāhada*), di cui si parlerà in seguito nel testo, è un particolare *ṣuhūd*. Per questo non ho più tradotto sistematicamente *ṣuhūd* come contemplazione, poiché non riguarda solo le facoltà intellettuali, ma anche quelle sensibili e mentali.

23 Questa affermazione non contraddice quanto affermato nella nota precedente riguardo alla necessità di una scienza preliminare perché abbia luogo la visione attestante. Nel cap. 69 [I 538.27] Ibn 'Arabī precisa che "la visione attestante di una cosa non implica la scienza della sua definizione (*ḥadd*) e della sua realtà essenziale", ma solo la scienza di ciò che viene attestato, mentre "la scienza di una cosa implica la scienza della sua definizione e della sua realtà essenziale"; d'altra parte nel cap. 178 [II 330.8] afferma che "la visione attestante

è all'opposto dell'Essenza riguardo alla connessione della scienza. Quindi la Divinità è intelligibile ma non è oggetto di svelamento, mentre l'Essenza è oggetto di svelamento, ma non è intelligibile. Questo mare [il mare della conoscenza dell'Essenza] è un mare che non ha riva ⁽²⁴⁾: chi cade in esso non può nuotarvi, poiché è il mare della rovina per le viste interiori [razionali] che guardano all'Essenza e quindi non c'è modo di addentrarsi in esso. Quanti si sono illusi tra i sapienti del passato che asserivano di avere una salda ragione e credevano di nuotare in questo mare! Abbiamo incontrato un gruppo di Aš'āriti che sostenevano questa dottrina nella città di Fes ⁽²⁵⁾ ed egli [uno di loro] nuotava nel mare della "sua" esistenza, poiché oscillava con il suo pensiero tra la negazione (*salb*) e l'affermazione: l'affermazione si riconduceva a lui, in quanto affermava solo ciò che trovava in se stesso e di se stesso parlava, ed indicava e provava basandosi sulla sua entità, ma il Vero è al di là di tutto questo; la negazione si riconduce alla non-esistenza e la non-esistenza è la negazione dell'affermazione, e quindi questo speculativo che oscillava tra la negazione e le attribuzioni non ha ottenuto nulla della scienza di Allah, mai e poi mai! Noi abbiamo avuto successo e coloro che affermano il falso sono perduti.

Questione [II]: Come può ciò che è limitato conoscere l'Assoluto, quando la sua essenza non Lo comporta e non ha alcun sentore di Esso? E come può il possibile arrivare alla conoscenza di Colui che è necessario per l'Essenza, quando non c'è aspetto del possibile senza che ne sia concepibile la non-esistenza e l'estinzione (*duṭūr*)? Se vi fosse un aspetto comune tra il Vero che è necessario per la Sua Essenza ed il Mondo, per quell'aspetto sarebbe ammissibile per il Vero ciò che è ammissibile per il Mondo, tra cui l'estinzione, ma ciò è impossibile.

non ha luogo se non in una forma" e quindi la visione attestante del Vero, quanto all'Essenza, può riguardare solo una Sua teofania (*tagallī*) nella forma, e non l'Essenza in se stessa.

24 Questa espressione, che ricorre già nelle opere di al-Ḥakīm at-Tirmidī, di an-Niffārī e di al-Gazālī, viene impiegata da Ibn 'Arabī per descrivere diverse realtà, tra cui l'anima, nei capitoli 251 [II 552.20], 332 [III 121.25] e 452 [IV 68.9] delle *Futūḥāt*, come pure nella questione XXIX del presente trattato; il Corano nel cap. 272 [II 581.11]; i Nomi divini nel cap. 271 [II 578.20]; la scienza del possibile nel cap. 360 [III 275.15]; e la conoscenza nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 140 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000.

25 È probabile che a questo episodio si riferisca il brano riportato nel cap. 16 [I 160.4] ove Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che l'essere contingente (*kawn*) non ha alcuna connessione con la scienza dell'Essenza, poiché ciò che è connesso con lui è la scienza del Grado (*martaba*) [cioè la Divinità], che viene denominato Allah. [Questa scienza] si limita alla conoscenza di Dio e di ciò che è necessario per Lui, Gloria a Lui, dei Nomi degli Atti e degli Attributi estrinseci della Maestà [...] Per noi non c'è divergenza sul fatto che Essa [Essenza] non sia conosciuta, e che Le vengano applicati gli Attributi estrinseci di trascendenza rispetto agli attributi intrinseci del contingente [...] In ciò diverge da noi un gruppo dei teologi Aš'āriti, che si immaginano di conoscere un Attributo personale immutabile del Vero. Mai e poi mai! Come possono dire ciò? Un gruppo di teologi che abbiamo incontrato, tra cui Abū 'Abdallāh al-Kattānī, Abū l-'Abbās al-Ašqar, e al-Ḍarīr al-Salāwī, autore del *Poema giambico sulla teologia*, è arrivato a rimproverare ad Abū Sa'īd al-Ḥarrāz, ad Abū Ḥamid [al-Gazālī] ed altri per avere detto: Non conosce Allah se non Allah". In effetti la *nisba* al-Kattānī è frequente in persone originarie di Fes, e la *nisba* as-Salāwī fa riferimento alla città di Salé, in Marocco.

Quindi l'affermazione di un aspetto comune tra il Vero ed il Mondo è impossibile.

Questione [III]: Tuttavia affermo che la Divinità ⁽²⁶⁾ ha dei regimi (*aḥkām*), anche se è [Essa stessa] un regime ⁽²⁷⁾, e nelle forme di questi regimi ha luogo la Teofania nella dimora dell'aldilà ⁽²⁸⁾, comunque sia.

Ed affermo il regime della Volontà (*irāda*), ma non affermo la scelta (*iḥtiyār*) ⁽²⁹⁾, poiché il

26 In tutti i manoscritti che ho consultato si trova *ilāhiyya* e non *ulūhiyya* o *ulūha*, ma poiché nella Introduzione delle *Futūḥāt* [I 41.22] la stessa questione ricorre con *ulūha* ho mantenuto la traduzione con Divinità.

27 Il termine *ḥukm*, al plurale *aḥkām*, è tra quelli che pongono maggiori problemi al traduttore: il suo significato originale è giudizio, sia in senso logico che giuridico, e per estensione si applica anche al potere di giudizio esercitato da un'autorità. Ibn 'Arabī stesso lo usa spesso in riferimento ai cinque regimi giuridici che regolano tutti gli atti umani, cioè vietato, biasimato, lecito, raccomandato ed obbligatorio, ma ancor più spesso lo usa in riferimento alle entità delle possibilità ed agli Attributi divini. Un esempio può essere utile a comprendere ciò di cui si tratta: un uomo può essere nel contempo padre, figlio, fratello, marito e tutti questi attributi sono *aḥkām* che si applicano ad un'entità (*ʿayn*) unica e che derivano dalle diverse relazioni che questa entità ha con altre entità, ma cessano di esistere col cessare delle relazioni e quindi non modificano realmente l'essenza dell'entità. Ora, mentre l'Essenza è un'entità, la Divinità è un regime (*ḥukm*), non un'entità, ed esiste solo perché noi esistiamo e creiamo un Dio conforme alla nostra credenza. Nel cap. 69 [I 405.27] Ibn 'Arabī precisa: "Il Vero è secondo il credo di tutti coloro che hanno un credo, dopo il loro sforzo di giurisprudenza (*iḡtihād*). Egli, sia esaltato, ha detto: "e chi invoca insieme ad Allah un altro Dio, per il quale non ha alcuna prova" (Cor. XXIII-117) [poiché se avesse una prova, fosse anche sbagliata, il suo credo sarebbe valido]. Comprendi dunque. Così come Egli è secondo l'opinione che il Suo servitore ha di Lui [...] Ed Allah ha detto: "Ed il tuo Signore ha decretato che voi non adorate se non Lui" (Cor. XVII-23), cioè Egli ha giudicato (*ḥakama*). Ed è a causa Sua che la Divinità è adorata e lo scopo dell'adorazione di chiunque adori non è se non Allah, e non c'è cosa che sia adorata per se stessa se non Allah".

28 Nel cap. 64 [I 314.1] Ibn 'Arabī precisa: "Allah Si manifesterà in quel giorno [il Giorno della Resurrezione] e dirà: "Che ogni comunità segua ciò che adorava" finché non resterà che questa comunità [muhammadiana] con i suoi ipocriti. Ed il Vero Si manifesterà loro nella forma più vicina a quella con cui Si era manifestato loro prima di quel [Giorno] e dirà "Io sono il vostro Signore" ed essi diranno "Ci rifugiamo in Allah da te! Noi aspetteremo finché verrà il nostro Signore" Ed Egli, sia Egli esaltato, dirà loro: "C'è tra voi e lui un segno con cui Lo riconoscerete?" Essi risponderanno "Sì" ed Egli Si tramuterà nella forma in cui essi Lo riconoscono per quel segno ed essi diranno "Tu sei il nostro Signore". Le forme in cui Allah si tramuterà sono le diverse credenze riguardanti la Divinità, che corrispondono ad altrettanti regimi di Essa.

29 Il termine *iḥtiyār* viene usato in senso letterale per indicare la scelta di ciò che è meglio, ed in senso giuridico e teologico per indicare la libertà di scelta, che nel caso dell'uomo si chiama libero arbitrio. Ibn 'Arabī non nega il primo significato, attestato in un versetto coranico che in una delle due letture possibili recita: "Allah crea ciò che vuole e sceglie ciò che è meglio per voi" (Cor. XXVIII-68), ma il secondo. Poiché qui si tratta di Volontà e nella questione LII di questo trattato egli afferma che: "La Sua connessione con le possibilità, in quanto sono le possibilità per Lui, si chiama Scelta (*iḥtiyār*)" è probabile che in questa sede Ibn 'Arabī neghi la libertà di scelta alla Volontà, come d'altra parte fa nel cap. 312 ove afferma [III 48.12]: "La Volontà (*irāda*) non ha scelta, non c'è Libro né Sunna che lo abbia affermato, né ragione che lo abbia provato. Quella [la scelta] appartiene al Volere (*maṣṭāʾ*): se Egli vuole (*ṣāʾa*) è, e se vuole non è; il Profeta, su di lui la Pace, ha detto: "Ciò che Allah vuole (*ṣāʾa*) è, e ciò che non vuole non è", stabilendo una connessione della negazione e dell'affermazione con il Volere, e non è stato riportato: "ciò che non vuole (*lam yurid*) non è", ma è stato riportato:

discorso [divino] riguardo alla scelta ha lo scopo di far arrivare alla saldezza della fede con ciò che è stabilito nell'uso comune, analogamente agli *ḥadīṭ* della comparabilità e simili ⁽³⁰⁾, ed anche se essa [scelta] ha un accesso [*(madḥal)* nella questione] valido per un aspetto, come abbiamo menzionato, tuttavia quello di cui ci stiamo occupando non implica ciò.

Questione [IV]: Quindi dico, in base a ciò che conferisce lo svelamento a cui ci si deve attenere: “Invero Allah era e nessuna cosa [era] con Lui ed Egli è adesso come era” ⁽³¹⁾ nel regime, e “adesso” ed “era” sono due cose riconducibili a noi ⁽³²⁾, poiché per noi si sono manifestate esse ed altre simili, e la correlazione è stata esclusa per la manifestazione in Lui di un regime unico da due aspetti diversi ⁽³³⁾.

O Tu che doni la ragione ⁽³⁴⁾, hai accecato le viste interiori (baṣāʾir) ⁽³⁵⁾ dalla

“Se volessimo (*law aradnā*) che fosse così sarebbe così”, escludendo così la scelta. La Volontà è la connessione del Volere con ciò che è voluto (*murād*), e ciò corrisponde al Suo detto: “Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la *vogliamo* ...” (Cor. XVI-40); questa è la connessione del Volere [...] La scelta appartiene all'Essenza in quanto è Dio: se vuole fa e se vuole non fa; ed è l'esitazione (*taraddud*) divina riportata in una notificazione autentica”. Ma la questione è più complessa poiché in molti altri passi delle *Futūḥāt* Ibn ʿArabī nega la scelta anche al Volere.

30 La fede riguarda ciò che è nascosto o ignoto (*gayb*), non ciò che è visibile. La descrizione del Vero con attributi che sono propri degli esseri contingenti, come quelli riportati nelle tradizioni che affermano che il Vero ride, esita ecc. non è concepibile razionalmente ed è quindi oggetto della fede. Nel cap. 90 [II 169.5] Ibn ʿArabī stesso riporta le scelte del Vero in ogni genere di cose esistenti o di atti da compiere.

31 *Ḥadīṭ* non recensito in questa forma nelle raccolte canoniche. Qui Ibn ʿArabī non lo riporta come *ḥadīṭ*, bensì come uno svelamento, ma nelle *Futūḥāt*, ad esempio nel cap. 73, questione XXIII [II 56.3], lo cita come *ḥadīṭ*.

32 Mentre il primo “era” può avere lo stesso valore atemporale di espressioni come: “*In principio erat verbum*” o del “C’era una volta...” di certi racconti simbolici, quello della seconda parte ha un evidente significato temporale, essendo contrapposto ad “ora”.

33 I due aspetti possono essere il prima e il dopo la creazione, poiché se il Suo regime non cambia ciò significa che non c’è correlazione tra Lui e la creazione.

34 Questa stessa espressione viene usata da Ibn ʿArabī all’inizio della sua *Risālat al-anwār*, a pag. 159 delle *Rasāʾil*, Dār Ṣādir, Beirut, 1997, all’inizio del *Kitāb at-tanazzulāt al-mawṣiliyya*, a pag. 50 dell’edizione Širkat al-quḍḍ, Cairo, 2016, e nel *Dīwān*, a pag. 147 dell’edizione Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2002. Un’altra traduzione possibile sarebbe: “O Tu che doni alla ragione”, poiché il verbo *wahaba* regge anche due accusativi; ad esempio, nel *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-n-nūn*, a pag. 77 del secondo volume delle *Rasāʾil* edite da ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, Cairo, 2017, si legge: “Colui che dona alle ragioni i [vari] tipi delle conoscenze”.

35 Le viste interiori sono essenzialmente costituite dalla ragione (*ʿaql*), come precisa Ibn ʿArabī nel cap. 339 [III 151.19], aggiungendo che esse non sono in grado di percepire il Vero, così come non lo è la vista esteriore, come afferma anche nel cap. 421 [IV 30.5]: “Allah, sia Egli esaltato ha detto: “Le viste non Lo percepiscono” (Cor. VI-103), ciò da parte di ogni occhio, che si tratti degli occhi del volto o degli occhi del cuore. I cuori percepiscono solo attraverso la vista (*baṣar*) e gli occhi del volto percepiscono solo attraverso la vista: laddove vi è la vista vi è la percezione. Nella ragione la vista è chiamata l’occhio della vista interiore [*(baṣīra)* o intuizione] mentre nel dominio esteriore la vista è chiamata la vista dell’occhio. Nel dominio esteriore l’occhio è la sede della vista, mentre nel dominio interiore la vista interiore è la sede di quell’occhio che è vista per l’occhio del

percezione dello svelamento ed esse sono indietreggiate.
Se sono eque abbandonano i loro pensieri e vengono
bisognose ad attingere la scienza con l'adab,
come un'effusione su un ricettacolo effimero (qābil fān) ⁽³⁶⁾ la cui natura
è pura dalle specie del dubbio e dell'incertezza ⁽³⁷⁾.
Esse si ergono sul piede della magnificazione (iğlāl) ad apprendere
i gioielli della scienza in un vaso d'oro,
ed il loro apprendere è visivo, poiché la loro vista interiore (baṣīra)
ha l'essenza incarcerata in una casa di fiamma (lahab) ⁽³⁸⁾.
Esse non hanno punto di appoggio riguardo all'esistenza del Vero
se non ricorrendo alle cause ed alla negazione,
ma esse hanno il giudizio (ḥukm) per mezzo della similitudine (tamtīl). Le aiutano
i mondi del sensibile con l'elargizione e la rovina. ⁽³⁹⁾

volto. I nomi della vista sono differenti, ma essa non è diversa in se stessa. Come gli occhi non Lo vedono tramite la loro vista, così le viste interiori non Lo vedono con i loro occhi. È stato riportato da parte dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che: "Allah è velato alle ragioni [o intelletti] così come è velato alle viste: il Pleroma Supremo [che fa parte del dominio spirituale] Lo cerca come voi stessi Lo cercate". Il velo corrisponde all'accecamiento di cui si parla in questo verso, ma Allah può anche togliere questo velo ed elargire alla ragione uno svelamento, illuminando la sua vista interiore, come precisa nel cap. 369 [III 407.12]: "Egli non comprende della scienza del mistero di Allah se non ciò che Allah vuole. Quando vengono sollevati i veli e svelate le luci, le viste interiori percepiscono per esse tutto ciò che è intelligibile e le viste esteriori percepiscono per esse tutto ciò che è visibile e la ragione comprende per mezzo di queste luci tutto ciò che è possibile comprendere intelligibilmente". Tutto ciò è strettamente connesso con quanto Ibn 'Arabī ha affermato nella sezione introduttiva di quest'opera riguardo al fatto che la ragione ha un limite in quanto pensante, ma non in quanto ricettiva.

36 Riferimento al versetto: "Tutto ciò che c'è su di essa [Terra] è effimero, e resta il volto del tuo Signore, dotato di Maestà e Generosità" (Cor. LV-26). Nel cap. 177 [II 306.7] Ibn 'Arabī afferma: "Ed Allah getta nel suo cuore la luce della fede ed egli ha fede e non c'è con lui la luce di una scienza speculativa ma solo una natura integra, una ragione ricettiva ed un edificio corporeo illuminato, lungi dall'uso del pensiero".

37 L'abbandono dei pensieri comporta la purificazione dai dubbi e dalle incertezze.

38 Possibile riferimento alla natura ignea delle facoltà interiori. L'unico passo simile che ho trovato ricorre nel cap. 310 [III 37.32] in cui nei versi introduttivi è riportato: "Le nuvole versano le piogge delle realtà essenziali in una casa di argilla, di aria e di fiamma".

39 Questi sette versi di otto piedi in metro *basīf* sono riportati anche nel *Dīwān al-ma'ārīf*, manoscritto Bibliothèque Nationale 2384, f. 64b, mentre non si trovano in altre opere di Ibn 'Arabī. La traduzione in lingua occidentale di una poesia araba è sempre limitativa, poiché non riesce a rendere la molteplicità dei significati e delle assonanze dei termini arabi, né ad esprimere le connessioni legate al valore numerico dei termini e

Ciò a cui si riferisce la frase: “C’era Allah e nessuna cosa con Lui” è solo la Divinità, non l’Essenza quanto alla Sua esistenza, e basta; realizza dunque. Ed ogni regime che viene riconosciuto all’Essenza nell’ambito della Scienza divina si applica solo alla Divinità: si tratta di molti regimi ed essi sono relazioni, connessioni e negazioni che sono riconducibili ad un’unica Entità che non è molteplice quanto alla realtà del [Suo] “Io sono” (*inniyya*) ed alla Personalità [*huwiyya*] o: alla realtà del (Suo) “Egli”⁽⁴⁰⁾, ma solo quanto alle realtà essenziali della Possibilità ed all’Allocuzione divina (*fahwāniyya*)⁽⁴¹⁾. Nel Mondo la molteplicità c’è sia come regime che come entità, mentre qui [nella Divinità] la molteplicità c’è come regime, non come entità, come relazione, non come verità, e qui è caduto in errore un gruppo degli islamici (*islāmiyyūn*)⁽⁴²⁾ in quanto hanno applicato a Chi non ammette la comparabilità

delle lettere. Ad esempio, il valore numerico del termine *‘aql* secondo il piccolo computo è 2 [cioè 70 + 100 + 30 = 200, ridotto a 2 per l’eliminazione delle decine e delle centinaia] come due sono gli aspetti della ragione, in quanto pensante e ricettiva, la lettera finale della rima è la *bā’*, che vale 2, ed alla fine di alcuni versi vi è una dualità di termini, come “dubbio ed incertezza”, “cause e negazione”, “elargizione e rovina”, oppure un termine che implica la dualità, come il verbo “sono indietreggiate”, che letteralmente significa “sono tornate sui loro talloni”. Il termine arabo corrispondente a “oro (*dahab*)” equivale al verbo *dahaba*, andare via, sparire e si ricollega così a *fān*, effimero, per cui il vaso d’oro richiama il ricettacolo effimero, e così via. Ringrazio Pablo Beneito per avermi aiutato a cogliere questi aspetti.

40 I termini *inniyya*, *anāya* e *huwiyya*, quando riferiti al Principio, derivano dai pronomi usati nel Corano per indicare Allah, mediante l’aggiunta del suffisso *īyya*. *Innī*, che è composto dalla particella *inna*, corroborativa della verità del predicato, e dal pronome suffisso *ī*, ricorre ad esempio in Cor. XX-12. Nel cap. 287 [II 636.24] Ibn ‘Arabī afferma che “la *inniyya* è un’espressione che indica la Verità essenziale (*haqīqa*) sotto il profilo dell’Unità (*aḥadiyya*)”, e nel cap. 428, che è dedicato alla *inniyya*, [IV 41.2] ribadisce che “la *inniyya* di una cosa è la sua verità essenziale, nel linguaggio tecnico degli iniziati”. Inoltre, nel suo *Kitāb maṣāhid al-asrār*, a pag 95 dell’edizione curata da Suad Hakim e Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, 1996, precisa che “la *inniyya* è unificata e la Personalità (*huwiyya*) è moltiplicata”, per cui quando nel cap. 73, questione CLIII [II 130.8] alla domanda: “Che cos’è la *inniyya*?” Ibn ‘Arabī risponde: “La Verità essenziale quanto alla correlazione”, la correlazione non è riferita ad “altro”, ma alla prima persona del discorso.

41 Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn ‘Arabī. Nel cap. 73, questione CLIII [II 128.32], egli definisce la *fahwāniyya* come: “l’allocuzione (*ḥitāb*) del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*‘ālam al-miṭāl*)”. Il verbo arabo *fāha*, che significa profferire, pronunciare [un discorso], ha un’assonanza fonetica sia con il verbo greco *phēmi*, che significa parlare, dire, sia con il verbo latino *fari* [*for*, *faris*, *fatus sum*], che ha lo stesso significato e da cui derivano numerose espressioni italiane, come fato, cioè “ciò che è detto”, favola, favella, infante, cioè “il bimbo che non parla ancora”, ineffabile, nefando, ecc. Nel Dizionario del Tommaseo si trova un termine, favellatōria, che quanto a costruzione [aggettivo sostantivato] è l’equivalente dell’arabo *fahwāniyya*.

42 Questa espressione ricorre anche nel cap. 35 [I 218.28], ove Ibn ‘Arabī afferma: “I raziocinanti, cioè coloro che si dedicano ai pensieri, divergono nelle loro affermazioni riguardo ad Allah, sia Egli esaltato, in proporzione al loro modo di considerarlo. Il Dio che è adorato dalla ragione priva della fede è come se fosse, anzi è, un Dio stabilito in conformità a ciò che conferisce la considerazione di quella ragione, e quindi la Sua realtà essenziale è diversa per ogni ragione e le ragioni si contrappongono. Ogni gruppo dei raziocinanti dichiara che l’altro è ignorante riguardo ad Allah, anche se essi fanno parte degli islamici che considerano ed interpretano, ed ogni gruppo accusa l’altro di miscredenza”.

(*tašbīh*) [l'Essenza] il regime di Chi ammette la comparabilità [la Divinità] facendo affidamento su ciò che hanno realizzato delle cose che riuniscono e legano, come l'indicazione e l'indicato, la verità ed il verificato, la causa e la condizione; ciò però non si addice all'Essenza, mentre la Divinità lo ammette da un lato e lo ricusa da un altro. Un gruppo si è attaccato all'aspetto dell'accettazione ed un altro gruppo si è attaccato all'aspetto del rifiuto ⁽⁴³⁾ e così ha avuto luogo il contrasto tra di loro. Ciascuna delle due parti afferma la falsità della dottrina del suo compagno e la Divinità sancisce come corrette entrambe le parti ⁽⁴⁴⁾. Il motivo del loro contrasto è il loro essere imprigionati nella sfera del pensiero, da cui non si allontanano per dirigersi verso le stazioni spirituali che esulano dagli stadi (*aṭwār*) della ragione e cioè gli stadi dell'Intimità e della Profezia: basterebbe alla ragione fare affidamento a ciò che apportano queste due categorie [gli Intimi ed i Profeti], se essa è equa. E quando ciò non soddisfa il pensiero, l'insufficienza e la cecità accompagnano la ragione ed essa rigetta le notificazioni profetiche e gli svelamenti e le ascrive alle fantasticherie corrotte, per la loro inconciliabilità con le indicazioni che sussistono nell'oppositore in ciò che egli presume. È lui che sbaglia nel credere un'indicazione ciò che non è un'indicazione, poiché queste faccende non sono assolutamente in contrasto con le indicazioni razionali ⁽⁴⁵⁾, ma non tutto ciò che la ragione prende come un'indicazione lo è realmente ⁽⁴⁶⁾, in quanto il suo errore è grande e la faccenda non è di evidenza immediata, ed in ciò i raziocinanti si equivalgono.

43 Non si tratta qui delle diverse credenze degli esseri raziocinanti, poiché si parla di due gruppi ben distinti e contrapposti, ma Ibn 'Arabī non chiarisce di quale contrapposizione si tratti. Nelle *Futūḥāt*, nella questione del credo dell'élite corrispondente a questa [I 41.29] Ibn 'Arabī afferma: "E qui è caduto in errore chi ha associato Colui che ammette la comparabilità e Colui che non la ammette nel suo discorso riguardo agli Attributi", il che sembra far intendere che l'errore consista nel correlare gli Attributi all'Essenza in Se stessa, mentre in realtà si riferiscono solo alla Divinità, errore che è comune sia a coloro che sostengono la molteplicità degli Attributi come realtà (*umūr*) aggiuntive all'Essenza, come gli Aš'ārīti, che a coloro che sostengono che gli Attributi sono inerenti direttamente all'Essenza, come i Mu'taziliti.

44 Cioè entrambe le parti hanno ragione in ciò che affermano e torto in ciò che negano, poiché la Divinità ammette entrambi gli aspetti.

45 Altrove, come nel cap. 169 [II 286.24], Ibn 'Arabī afferma: "La maggior parte delle notificazioni divine sono in contrasto con le indicazioni razionali", ma in questo caso si tratta di indicazioni o prove che non sono realmente tali.

46 La ragione accetta senza difficoltà le notificazioni riguardanti la trascendenza divina ma ricusa quelle che comportano una comparabilità, basandosi sull'indicazione che gli Attributi di Colui che è eterno ed immutabile non possono essere assimilati agli attributi di chi è transitorio e mutevole, poiché ciò comporterebbe la negazione dell'eternità e dell'immutabilità di Dio. Per Ibn 'Arabī la vera indicazione è esattamente opposta, come precisa nel cap. 138 [II 224.]: "Gli Attributi (*nu'ūt*) con cui il Vero ha descritto Se stesso, e che secondo i dottori exoterici fanno parte delle notificazioni della comparabilità e dei versetti della comparabilità [...] per noi sono Attributi reali che non si addicono se non a Lui, sia Egli esaltato, e che nel servitore sono dati in prestito (*musta'āra*), come il resto dei Nomi che egli assume come tratti di carattere. "Egli è il migliore di coloro che ingannano" (Cor. III-54 e VIII-30), ed Allah Si prende gioco di coloro tra i Suoi servitori che si prendono gioco di Lui, con un inganno che appartiene solo a Lui, senza che essi se ne accorgano. Egli, sia esaltato, non ha descritto Se stesso con le realtà contingenti, bensì ha indicato che questi Attributi appartengono ad Allah dall'origine e non si manifestano nel servitore divino se non per il suo essere stato creato sulla Forma, in tutti gli aspetti".

Questo Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, fa parte dell'insieme degli esseri razionali, anzi è tra i più nobili di essi ed il più perfetto quanto a ragione, ed egli non ha dichiarato impossibile quello che gli ha apportato la sua indicazione [cioè la rivelazione], bensì la ragione gliene ha indicato la possibilità. L'affidarsi è meglio per chi non ha gustato le fonti dello svelamento e non gli si è manifestata alcuna autorità (*sulṭān*) riguardo ad esse ⁽⁴⁷⁾. Se essi fossero equi con loro stessi e ammettessero a queste due categorie i loro stati, sarebbero felici in entrambe le dimore ed apprenderebbero, ma la supremazia (*ri'āsa*) impedisce loro ciò: "l'ultima cosa ad uscire dai cuori dei confessori (*siddīqūn*) è l'amore per la supremazia" ⁽⁴⁸⁾.

Questione [V]: E poiché è assodato e confermato ciò che abbiamo menzionato, anche se la comprensione della gente del pensiero è incapace di coglierlo, diciamo, rivolgendoci ai nostri amici ed ai nostri compagni che sono sulla nostra strada, che le nostre scienze non sono state scoperte dalle parole né dalle bocche degli uomini, né dall'interno dei quaderni e delle pagine, bensì le nostre scienze derivano da teofanie (*taḡalliyāt*) ⁽⁴⁹⁾ sul cuore quando prevale il

47 Nel cap. 35 [I 218.21] Ibn 'Arabī afferma: "Chi non ha svelamento non ha scienza".

48 Questo detto ricorre nel cap. 69 [I 408.32], nel cap. 560 [IV 455.3, 10 e 13] e nel *Kitāb mawāqī' an-nuḡūm*, a pag 128 e 305 dell'edizione Širkat al-quḍs, Cairo, 2016. *Ri'āsa* o *riyāsa* può però anche essere inteso in senso positivo, come comando, ed è sotto questo duplice aspetto che Ibn 'Arabī commenta questo detto nel cap. 560, ove afferma: "Tra gli iniziati coloro che non conoscono dicono di esso [*riyāsa*]: "L'ultima cosa che esce dai cuori dei confessori è l'amore per il comando". I Conoscitori, tra coloro che sostengono questa affermazione, la intendono tuttavia in modo diverso da come la intende la maggioranza della gente della Via [...] Essi amano il comando con un amore diverso dall'amore della maggioranza per esso, in quanto lo amano per il fatto che essi sono come ha detto Allah al loro proposito e cioè che Egli è il loro udito e la loro vista, menzionando tutte le facoltà e le loro membra. E se sono in questo modo, essi non amano il comando se non per Allah, poiché Allah ha la precedenza sul Mondo ed essi sono i Suoi servitori. Il capo (*ra'īs*) non può sussistere se non per colui che è sottoposto al suo comando, sia di fatto che in teoria, ed il suo amore per chi è sottoposto al suo comando (*mar'ūs*) è l'amore più grande in quanto su di lui è stabilita la sua supremazia: ciò che il Re ama di più sono i suoi sudditi poiché senza di essi non sarebbe Re".

49 Nel cap. 206 [II 485.20] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che per gli iniziati il *taḡallī* è ciò che viene svelato ai cuori delle luci delle realtà nascoste (*guyūb*) ed esso si suddivide in diverse stazioni: vi è quella che è connessa con le luci dei significati privi di substrato, appartenenti alle conoscenze ed ai segreti; quella che è connessa con le luci delle luci; quella che è connessa con le luci degli spiriti, cioè gli Angeli; quella che è connessa con le luci dei venti; quella che è connessa con le luci della Natura; quella che è connessa con le luci dei Nomi, e quella che è connessa con le luci delle generatrici e delle madri, delle cause e dei mezzi secondo le loro categorie. Ognuna di queste luci quando spunta da un orizzonte e coincide con l'occhio della visione interiore esente dalla cecità [...] opera uno svelamento (*kaṣafā*) con tutta la luce di ciò che gli dispiega, ed esso vede le essenze delle idee come esse sono in se stesse e vede la loro connessione con le forme delle espressioni e delle parole che le indicano"; nello stesso capitolo [II 488.28] aggiunge: "Quanto alle luci dei significati privi di substrato esse sono inesprimibili, poiché se fossero esprimibili entrerebbero nei substrati, in quanto le espressioni sono dei substrati (*mawādd*) [...] Esse sono solo conoscibili, e non se ne può parlare né riferire, e non ammettono la comparabilità né la similitudine".

potere del *wağd* ⁽⁵⁰⁾ e nello stato dell'estinzione nel *wuğūd* ⁽⁵¹⁾, ed i significati sussistono come similitudine e senza similitudine in base alla Presenza in cui avviene la discesa. Tra esse [Presenze] vi è quella in cui [la discesa] avviene dalla porta del colloquio diurno (*muḥādāṭa*) e quella in cui avviene dalla porta del colloquio notturno (*musāmara*) ⁽⁵²⁾, [cioè] dalla porta di ciò che è esprimibile e dalla porta di ciò che non è esprimibile.

Questione [VI]: Tutto il dono divino è esprimibile e l'espressione lo afferra e lo dispiega, sennonché talora esso è accompagnato dall'ordine di divulgarlo in un momento e dall'ordine di nascondere in un [altro] momento, e talvolta è spogliato di entrambi [gli ordini] per metterci alla prova affinché ci atteniamo all'*adab*, manteniamo il pegno e ci rafforziamo nella scienza delle circostanze che esigono il divulgare ed il nascondere e la realizzazione di questo

50 Nel cap. 236 [II 537.1] Ibn 'Arabī precisa che il *wağd*, termine derivato dal verbo *wağada*, trovare, indica per gli iniziati (*aṭ-ṭā'ifa*): "ciò che il cuore incontra improvvisamente degli stati spirituali che estinguono per lui la presenza di sé e quella degli altri; per essi talvolta il *wağd* indica il frutto della tristezza nel cuore [...] Il *wağd* è uno stato spirituale (*hāl*) e gli stati spirituali sono dei doni, non delle acquisizioni [...] Negli stati degli iniziati il *wağd* è l'equivalente dell'arrivo della rivelazione ai Profeti".

51 Nel linguaggio ordinario *wuğūd* indica l'esistenza, ciò che si trova, ma nel linguaggio tecnico assume un altro significato. Nel cap. 237 [II 538.1] Ibn 'Arabī precisa che per gli iniziati il *wuğūd* è il ritrovamento (*wiğdān*) del Vero nel *wağd*.

52 I termini *muḥādāṭa* e *musāmara* indicano nel linguaggio tecnico due tipi di allocuzione (*ḥiṭāb*) divina. Ibn 'Arabī ne distingue diversi tipi in base allo stato in cui si trova colui che ascolta, il Mondo in cui essa ha luogo e la modalità con cui viene effettuata. Per quanto riguarda il primo aspetto egli precisa nel cap. 198, sezione II [II 400.7]: "Il Discorso (*kalām*) e la Parola (*qawl*) sono due attributi di relazione di Allah: per mezzo della Parola ascolta chi non è esistente, e ciò corrisponde al detto di Allah, sia Egli esaltato: "Invero la nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*) Ed essa è" (Cor. XVI-40); per mezzo del Discorso ascolta chi è esistente, e ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: "Ed Allah si rivolse a Mosè con un discorso" (Cor. IV-164). [...] La Parola ha un effetto su ciò che è non-esistente ed esso è l'esistenza, e il Discorso ha un effetto su ciò che è esistente, ed esso è la scienza". Per quanto riguarda il secondo aspetto egli distingue "l'Allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine" che chiama *fahwāniyya* [cap. 73, questione CLIII (II 128.33)], "l'Allocuzione del Vero ai conoscitori dal Mondo dei segreti e dei misteri", che chiama *musāmara* o colloquio notturno [cap. 73, questione CLIII (II 130.1)], e "l'Allocuzione del Vero ai conoscitori tra i Suoi servitori dal Mondo della manifestazione sensibile (*mulk*)", che chiama *muḥādāṭa* [cap. 73, questione CLIII (II 130.3)]. Nel cap. 71 [I 654.25] aggiunge inoltre che: "la *ṣalāt* è *muḥādāṭa* di giorno e *musāmara* di notte". Per quanto riguarda infine la modalità di effettuazione, Ibn 'Arabī distingue tre tipi di allocuzione divina, riferendosi al versetto: "Non è dato all'uomo che Allah gli parli se non per rivelazione (*wahy*), o dietro un velo, o mandando un messaggero" (Cor. XLII-51), e nel cap. 366 [III 332.22], riguardo al secondo tipo precisa: "Quanto al Suo detto, sia Egli esaltato: "o dietro un velo", si tratta di una allocuzione divina pronunciata all'udito, non al cuore [come nel caso della rivelazione], e colui a cui viene pronunciata la percepisce e comprende da essa ciò che voleva dire Colui che gli ha fatto sentire quello. Talora ciò avviene nella forma della teofania, nel qual caso quella forma divina rivolge a lui il discorso ed essa è il velo stesso. Ed egli comprende da quella allocuzione la scienza di ciò che Egli indica e sa che quello è un velo e che Colui che parla è dietro quel velo. Non tutti coloro che percepiscono la forma della teofania sanno che quella è Allah ed il possessore di questo stato ha in più rispetto agli altri il fatto che riconosce che quella forma, anche se è un velo, è essa stessa la manifestazione del Vero per lui".

consente di fare a meno dell'arrivo dell'ordine di divulgare e di nascondere. Il motivo per cui la Divinità è esprimibile è che essa è un regime che viene scoperto per mezzo dell'abituale indicazione esistente, ed è indispensabile che vi sia un aspetto comune che lega l'indicazione con l'indicato, ed è per questo che è possibile parlare della teofania divina [cioè della Divinità]. La teofania essenziale (*dātīyya*) [cioè dell'Essenza] ⁽⁵³⁾ [invece] non è esprimibile, bensì è attestata e quando viene attestata non viene afferrata ⁽⁵⁴⁾, ma non la attesta se non l'élite. Non c'è al mondo via per arrivare ad essa, poiché è troppo elevata per essere colta con gli sforzi individuali ⁽⁵⁵⁾, per ciò che abbiamo menzionato del legame [a cui essa sfugge], ed essa è una pura concessione, non una retribuzione, ed è l'accrescimento su ciò che è più bello ⁽⁵⁶⁾.

Questione [VII]: Avendo assodato ciò che abbiamo menzionato, ogni volta che incontri qualcosa di analogo nei nostri libri o nei libri dei nostri compagni, ciò fa parte di quanto abbiamo menzionato [cioè le teofanie] e non di qualcosa di inferiore. E non desiderare ciò

53 Questa espressione ricorre nelle *Futūḥāt* solo nei capitoli 2 [I 91.30] ove Ibn 'Arabī precisa: "I cuori non cessano mai di essere naturalmente disposti allo splendore, né di essere levigati e puri; in ogni cuore si manifesta la Presenza Divina, in quanto Rubino (*yāqūt aḥmar*), cioè la teofania 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 essi fanno parte della Presenza Divina", 73 [II 29.15], 258 [II 557.21], 279 [II 606.30] ove precisa: "Sappi che per la gente delle realtà essenziali, senza divergenza tra di loro, è escluso che vi sia la teofania essenziale senza un supporto di manifestazione (*mazhar*), mentre la teofania nei supporti di manifestazione, cioè la teofania nelle forme dell'oggetto delle credenze (*mu'taqadāt*), esiste, senza alcuna divergenza, e la teofania nelle realtà intelligibili (*ma'qūlāt*) esiste, senza divergenza, ed entrambe sono la teofania delle trasposizioni (*i'tibārāt*), in quanto questi supporti di manifestazione, siano essi le forme delle realtà intelligibili o le forme dell'oggetto delle credenze, sono dei ponti (*ḡusūr*) che si attraversano con la scienza, cioè si sa che dietro a questa forma vi è una realtà che non è possibile attestare, né sapere", e 293 [II 666.6] dove Ibn 'Arabī dedica alle diverse modalità della teofania essenziale due dense pagine che non è possibile riassumere in una nota. In questo stesso capitolo [II 667.6] ricorre l'unica menzione della teofania dell'Essenza (*taḡallī ad-dāt*).

54 Già nella prima questione Ibn 'Arabī aveva affermato: "l'Essenza è oggetto di svelamento, ma non è intelligibile".

55 Nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 139 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000, Ibn 'Arabī afferma: "Il pensiero si immerge nelle profondità del suo [della perla] mare per cercare di estrarre questa perla, ma essa non viene estratta col pensiero, che continua incessantemente ad immergersi. Costoro sono la gente dedita ai pensieri, che cerca di ottenere queste cose mediante la riflessione e l'induzione [...] [la conoscenza di] Allah non può essere ottenuta se non per pura Sollecitudine [divina] e con un segreto svuotato dai pensieri, poiché queste cose non si ottengono con gli sforzi individuali ma solo grazie alla Sollecitudine divina".

56 Riferimento ai versetti: "Per coloro che operano bene vi sarà il più bello e di più" (Cor. X-26) e "Ed accresceremo a coloro che operano bene" (Cor. II-58 e VII-161). Ibn 'Arabī nel cap. 417 [IV 24.4] riferisce il "di più" o l'accrescimento (*ziyāda*) al *ḥadīṭ* secondo il quale "nel Paradiso vi sarà ciò che l'occhio non ha [mai] visto, l'orecchio non ha [mai] udito e che non si è [mai] presentato al cuore di un uomo" ma nel cap. 345 [III 183.24] precisa che la visione divina per gli Uomini perfetti sarà una ricompensa, non un "di più". L'espressione: "ed è l'accrescimento su ciò che è più bello" ricorre nel cap. 559 [IV 409.22] in riferimento alla Misericordia della Sollecitudine.

che non può essere desiderato ⁽⁵⁷⁾, poiché il velo della Potenza (*‘izza*) ⁽⁵⁸⁾ lo rende inaccessibile ed esso è il mare dello smarrimento [*(‘amā*) o cecità] ⁽⁵⁹⁾: da questo mare noi siamo qualificati dalle Qualità della Signoria (*awṣāf ar-rubūbiyya*) come il Potere, la Costrizione, la Pietà, la Misericordia e l’insieme dei Nomi da cui esso [mare] è caratterizzato, e questo è ciò che spetta alla Divinità; così come la Divinità è qualificata da questo mare con ciò che spetta a noi come lo stupore, il rallegrarsi, il ridere, la gioia, la compagnia, la localizzazione e l’insieme degli attributi di relazione degli esseri ⁽⁶⁰⁾. Se ti sforzi di purificare la tua essenza dall’influenza del tuo velo e di liberarla dalla schiavitù dell’essere ⁽⁶¹⁾, arriverai a conoscere

57 Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da Ibn Ḥanbal, V-232 e 247, che recita: “Cercate rifugio in Allah da un desiderio che conduce ad una disgrazia, da un desiderio che conduce a ciò che non è desiderabile, e da un desiderio di ciò che non può essere desiderato”. Nel cap. 369 [III 363.10] Ibn ‘Arabī afferma: “Le chiavi del Mistero nessuno le conosce se non Lui [Cor. VI-59] e quindi non possono essere conosciute se non da Lui: non desiderare di arrivare alla loro scienza da te stesso. Colui che desidera ciò che non può essere desiderato dimostra la sua ignoranza”.

58 Il termine *‘izza* ha molteplici significati, tra cui potenza, forza, elevatezza, inaccessibilità, invincibilità, insuperabilità, esaltazione, auto-esaltazione e rarità.

59 L’espressione “mare dello smarrimento” ricorre nel *Dīwān*, a pag 125 dell’edizione Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2002, nel *Kitāb al-daḥā’ir wa-l-a’lāq*, a pag. 125 dell’edizione Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000, e nel *Kitāb al-‘azama*, a pag 329 delle *Rasā’il*, Širkat al-quds, Cairo, 2017, ed in queste ultime due opere è associata al velo della Potenza. Nell’Introduzione delle *Futūḥāt* [I 41.31] nella questione corrispondente a quella del *Kitāb al-ma’rifā* usa invece l’espressione “mare della Nube (*‘amā*)”, che ricorre anche nel *Dīwān*, a pag 343 dell’edizione citata, e nel *Kitāb manzīl al-manāzil al-fahwāniyya*, a pag 240 delle *Rasā’il* citate, ove è associata al Velo della Potenza. Nell’Introduzione delle *Futūḥāt* egli spiega che il mare della Nube è un *barzaḥ* tra il Vero e le creature; le due espressioni quindi non si contraddicono, poiché questo *barzaḥ* dal lato del Vero è il mare della Nube e dal lato delle creature è il mare dello smarrimento. Nel cap. 73, questione CLIII [II 129.13] Ibn ‘Arabī afferma: “Se ci chiedi che cosa sia il velo della Potenza ti risponderemo che esso corrisponde alla cecità ed allo sconcerto, poiché esso impedisce di arrivare a conoscere la realtà così come essa è in se stessa; questa realtà non la conosce veramente se non la Gente della prospettiva dall’alto (*muṭṭala*) e se ci chiedi che cosa sia la prospettiva dall’alto ti risponderemo che essa è quella di colui che guarda l’esistenza contingente (*kawn*) con l’occhio del Vero”.

60 L’elenco di questi attributi di relazione ricorre una trentina di volte nelle *Futūḥāt*, con aggiunte ed omissioni, ed essi hanno tutti un fondamento nel Corano o nelle tradizioni profetiche.

61 Nel cap. 2 [I 64.8] Ibn ‘Arabī afferma: “Quanto all’esteriore del mantello, esso non conosce mai colui che lo indossa; esso non conosce che il lato interiore della sua propria essenza, che è il suo velo. Così non conosce il 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 sei testimone che della scienza che sta in te, quand’anche la scienza coincidesse perfettamente con il suo oggetto. La tua scienza sta in te ed è il tuo oggetto di attestazione e di adorazione. Guardati dal dire [...] che tu conosci l’oggetto della scienza: tu non conosci di fatto se non la scienza ed è la scienza che ha scienza del suo oggetto. La scienza ed il Saputo sono separati da mari insondabili. Il segreto della relazione tra essi [...] è un mare sul quale è difficile imbarcarsi: in nessun caso l’espressione o l’allusione esoterica 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”. Nel cap. 354 [III 246.21] aggiunge: “Sei tu il tuo velo da te stesso” e nel cap. 431 [IV 43.18] nei versi introduttivi afferma: “*Il velo del servitore dipende da lui ed egli non sa che la sua esistenza è identica al velo*”.

la Saggezza divina per la quale Egli ha ricevuto queste qualità con cui ha descritto Se stesso nei Suoi Libri e tramite le lingue dei suoi Messaggeri e dei Suoi Inviati, su di loro la Pace, e la Saggezza per la quale noi abbiamo ricevuto queste Qualità dominicali (*rabbāniyya*) da cui siamo caratterizzati e che abbiamo trovato per mezzo di ciò che è inerente nelle nostre essenze. Il recepimento (*qabūl*) di ciò che abbiamo menzionato è reale o simbolico, essenziale o accidentale, di comprensione o di regime ⁽⁶²⁾?

Questione [VIII]: Osserva, che Allah ti dia successo: non sei arrivato a Colui a cui hai voluto arrivare se non per mezzo di Lui e non è arrivato a te Colui che ha voluto arrivare a te se non per mezzo di te ⁽⁶³⁾. Osserva il movente (*bāʿit*) che richiede la tua discesa da (*ʿalā*) Lui ⁽⁶⁴⁾ o la Sua discesa verso (*ilā*) di te ⁽⁶⁵⁾: esso è la miniera della Saggezza che rende necessaria la correlazione stessa tra te e Lui. Ed osserva se ciò è possibile nei riguardi della Presenza dell'Essenza: troverai ciò impossibile.

Questione [IX]: La dipendenza (*iftiqār*) rende necessaria la discesa ⁽⁶⁶⁾, senza dubbio né

62 Nei manoscritti si trovano due versioni: “*ḥilmī aw ḥukmī*” e “*ḥikmī aw ḥukmī*”, espressioni che purtroppo non ricorrono mai nelle *Futūḥāt*. La seconda versione potrebbe essere tradotta come: “gnomica o di regime”.

63 Nel *Kitāb ʿuqlat al-mustawfīz*, a pag. 207 delle *Rasāʾil* citate Ibn ʿArabī afferma: “La Nube (*ʿamā*) è il Trono della Vita ed è il sesto Trono, che non abbiamo menzionato tra i Troni precedenti poiché è relativo e non ha un'esistenza se non per la relazione (*nisba*). Esso è il mare che separa il Vero dalle creature, il velo dell'Inaccessibilità (*ʿizza*) per noi e per Lui. Chi di noi vuole arrivare a Lui cade in questo mare ed attribuisce l'atto all'essere generato (*kawn*), mentre all'essere generato non appartiene nulla dell'atto: tutto l'atto appartiene solo all'Unico, il Costringitore (*qahḥār*). E se Lui vuole arrivare a noi per come è Lui – e l'espressione “se vuole” è metaforica e non reale, bensì è un'allusione per trasmettere un significato che si desidera venga compreso da noi – la Sua discesa verso di noi avviene tramite noi. E si dice: Egli discende, e Si assise, ed Allah gioisce per il pentimento del Suo servitore, ed il nostro Signore ride, si stupisce e si rallegra”.

64 Il verbo *naẓala*, se seguito dalla preposizione *ilā* significa discendere dall'alto in basso, mentre se è seguito dalla preposizione *ʿalā* significa fare sosta, prendere alloggio. Nel cap. 384 [III 523.25] Ibn ʿArabī precisa: “In realtà, da parte del servitore, questa discesa è una salita (*suʿūd*); noi la chiamiamo discesa solo perché egli cerca tramite questo innalzamento di scendere presso il Vero”. Poco oltre [III 523.33] aggiunge: “In realtà (*ḥaqīqa*) è per noi che scendiamo da Lui ed è per noi che Egli discende verso di noi e se non fosse così non sapremmo ciò che Egli ci dice nella Sua allocuzione, ed Egli è il Ricco, il Lodato. Nella verità della realtà (*ḥaqīqat al-ḥaqīqa*) è per Lui che noi scendiamo da Lui ed è per Lui che Egli scende verso di noi, e che si tratti di una condiscendenza o di una discesa completa Egli è Colui che parla e Colui che ascolta ed è Colui che sa ciò che dice [...] e non c'è quindi che Lui”.

65 Nel cap. 464, spiegando il significato delle lettere che compongono la formula *lā ilāha illā Allāh*, Ibn ʿArabī afferma [IV 90.3]: “Quanto alla *hamza* vocalizzata in “*i*” (*maksūra*) [cioè l'iniziale di *ilāha* e di *illā*] essa è il movente del Vero alla discesa verso il Cielo di questo mondo e verso tutto ciò che sta dal lato della creazione: questo riguardo al movente del Vero. Se si tratta invece del movente della creatura, è che la sua osservazione di se stessa la spinge a sforzarsi di acquisire la scienza del suo Signore ed è per questo che la *hamza* è vocalizzata in “*i*” in ciò che viene negato [cioè *ilāha*, Dio] e nella parola dell'affermazione [cioè *illā*, se non]”.

66 La correlazione di cui Ibn ʿArabī parlava alla fine della precedente questione implica una mutua dipendenza tra Lui, in quanto Dio, e noi; nel cap. 73, questione VII [II 45.24] Ibn ʿArabī afferma: “Se non fosse per Lui

incertezza, e la dipendenza per l'Essenza è impossibile e quindi la discesa è impossibile [per Essa]. Stringiamo dunque le redini alla spiegazione (*bast*) di questo concetto, poiché esso è un mare pericoloso ed anche se le sue rive sono apparenti, le sue onde sono immense, i suoi animali sono nocivi, e la sua imbarcazione non resiste alle sue onde, ed il suo vento è impetuoso e non c'è pace per essa [imbarcazione], e non giova in esso la richiesta di soccorso, né giova in esso l'allontanamento. Ma chi si immerge in esso è salvo e felice, chi lo osserva dalla sua riva preoccupato per la sua terrificante potenza è salvo ed infelice, ed essi sono la maggioranza. I credenti sono tanti e coloro che operano il bene sono pochi ⁽⁶⁷⁾: che Allah vi dia successo in ciò. Abbiamo già menzionato una parte di ciò che spetta all'Essenza ed al regime divino ed abbiamo stabilito una distinzione tra essi per mezzo degli aspetti che ciascuna Presenza di essi comporta.

Questione [X]: Chi si è indirizzato (*mutawaḡḡih*) ⁽⁶⁸⁾ a dare l'esistenza a tutto ciò che è altro che Allah, sia Egli esaltato, è solo la Divinità, i Suoi regimi, le Sue relazioni, e le Sue connessioni, che sono indicate come i Nomi e gli Attributi, e sono loro che richiedono gli effetti (*ātār*)

.....
noi non saremmo, se non fosse per noi Lui non sarebbe". Nel cap. 409 [IV 13.3], commentando il detto: "I Miei Nomi sono un velo su di te, e se li sollevi arrivi a Me", aggiunge: "Gli Uomini di Allah sono coloro che non sono distolti, per la loro creazione sulla Forma, dalla loro povertà [o dipendenza], dal loro abbassamento e dalla loro servitù. Quando trovano in loro stessi gli Attributi che questa creazione comporta, essi li manifestano nelle circostanze che Allah ha stabilito, così come Allah, a cui tali Attributi appartengono in modo essenziale, non li manifesta se non in circostanze particolari, al di fuori delle quali Egli riveste gli attributi di discesa (*nuzūl*) e di Amore riguardo ai Suoi servitori, al punto di sembrare dipendere da loro e di mettersi Lui stesso al loro posto. Poiché Allah assume la servitù al punto di discendere verso di voi nelle vostre stesse forme, a maggior ragione voi stessi non dovete allontanarvene, né dovete volgere la vostra attenzione verso la forza inerente alla Forma che trovate in voi: è a Lui e non a voi che essa appartiene, così come gli attributi con i quali Egli discende verso di voi sono i vostri e non i Suoi. Se non fosse che i Suoi Nomi più belli sussistono in voi e voi ne siete qualificati, ciò non vi sarebbe possibile: quindi rendete i Suoi Nomi alla Sua Forma, non a voi, e prendete da Lui ciò con cui Egli discende".

67 Riferimento al versetto: "Coloro che credono e compiono le opere buone sono pochi" (Cor. XXXVIII-24).

68 Il verbo *tawaḡḡaha*, di cui *mutawaḡḡih* è il participio attivo, come tutte le seste forme verbali ha un senso riflessivo; letteralmente significa "assumere un volto (*waḡh*)" e può essere tradotto come rivolgersi, orientarsi, indirizzarsi. Ibn 'Arabī associa spesso l'indirizzarsi a dare l'esistenza alla Volontà (*irāda*) divina, come nel cap. 47 [I 260.6] ove precisa: "La retta che esce dal centro verso il solo punto che gli corrisponde sulla circonferenza [poiché la retta incontra la circonferenza in un unico punto] è il "volto specifico (*al-waḡhu-l-ḥāṣṣ*)" che ogni essere riceve dal suo Creatore, Gloria a Lui, e corrisponde al Suo detto: "Invero la nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo è solo "Sii (*kun*)" ed essa è" (Cor. XVI-40). Da questo punto di vista la Volontà è la retta che abbiamo descritto uscire dal punto centrale verso la circonferenza e che corrisponde all'indirizzarsi divino che determina quel punto sulla circonferenza, conferendogli l'esistenza. In realtà quel cerchio [cioè il primo cerchio] non è altro che il cerchio delle possibilità (*dā'irat al-mumkināt*), ed il punto centrale che determina il punto sulla circonferenza non è altro che Colui la cui esistenza è necessaria per se stessa", e nei capitoli 21 [I 171.19], 25 [I 188.20], 48 [I 266.3], 167 [II 280.33], 325 [III 93.19], 357 [III 260.29], 382 [III 516.6], 559 [IV 423.28] e 560 [IV 454.22]. D'altra parte la dipendenza (*iftiqār*) di ogni cosa dal Vero si traduce nel fatto che "in ogni cosa vi è il volto del Vero" [cap. 527 (IV 170.12)].

.....

e l'esistenza di tutto ciò che è altro che essi ⁽⁶⁹⁾, poiché un Costrittore senza un costretto, un Potente senza un potuto, un Misericordioso senza un oggetto di misericordia, un Creatore senza una creatura, e così via per l'insieme dei Nomi di relazione non è possibile. Anzi ciò è necessario virtualmente (*ṣalāhiyyatan*) ⁽⁷⁰⁾ o in atto, quindi il costretto, se non è esistente, o l'oggetto di misericordia, quanto alla Possibilità (*imkān*) è virtualmente costretto ed allo stesso modo il Costrittore è virtualmente costrittore e questo è il regime della Divinità in potenza, non in atto, ed anche se non è concepibile formalmente l'intervallo (*bayniyya*) ⁽⁷¹⁾ tra il Vero ed il primo essere, esso è concepibile riguardo all'esistenza dei corpi ed i significati che essi portano tra loro e loro, non tra il Vero e loro, per degli aspetti che gli uomini hanno già menzionato e che quindi non c'è bisogno che noi menzioniamo, per la loro diffusione tra la gente di questa materia ⁽⁷²⁾.

69 Sul ruolo dei Nomi nella genesi del Mondo rimando il lettore alla traduzione del *Libro della produzione dei cerchi*, pubblicata nel N. 5 della rivista El Azufre Rojo, 2018, in particolare alle pagine 80-87. Lo stesso tema è stato trattato da Ibn 'Arabī nei capitoli 4 e 66 delle *Futūḥāt*, la cui traduzione ed analisi è stata pubblicata da Gerald Elmore in uno studio intitolato “Four Texts of Ibn al-ʿArabī on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabī Society*, Vol. XXIX, 2001, pagg. 1-43. Va anche ricordato che nel cap. 198, nelle sezioni XI-XXXVIII, corrispondenti alle 28 lettere dell'alfabeto arabo, Ibn 'Arabī collega l'esistenziazione di altrettante realtà cosmiche, dall'Intelletto Primo fino all'uomo, all'indirizzarsi di 28 Nomi divini.

70 Il termine *ṣalāhiyya*, che significa attitudine, capacità, competenza, potere, ricorre raramente nell'opera di Ibn 'Arabī; nell'Introduzione delle *Futūḥāt* [I 41.35] e nel cap. 413 [IV 17.26] è contrapposto all'esistenza, nel cap. 6 [I 119.27] e nel cap. 66 [I 323.12] è associato alla potenza (*quwwa*), e nel cap. 24 [I 183.21] è contrapposto all'atto. L'ho tradotto come virtualità per distinguerlo dalla potenza, anche se il senso è molto simile.

71 Il termine *bayniyya* è una preposizione sostantivata, come *maʿyya* e *qabliyya*, e deriva dalla preposizione *bayna*, tra, che viene utilizzata per indicare una distanza tra due punti nello spazio o nel tempo, o per esprimere una relazione distintiva. Nel primo caso può essere tradotto come intervallo, come il suo sinonimo *bawn*, ma nel secondo è necessario ricorrere ad un neologismo, come “interità”, dal latino *inter*, tra. Ad esempio, nel *Kitāb al-daḥāʾir wa-l-aʿlāq*, a pag. 72 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “L'interità (*bayniyya*) è qui la distinzione (*farq*) tra le due stazioni e le due realtà essenziali, non un intervallo (*bayniyya*) di spazio o di tempo”. Nel testo che stiamo traducendo si parla di non esistenza [del possibile] e di esistenza, di potenza e di atto, ma il passaggio apparente dalla potenza all'atto, e dalla non-esistenza all'esistenza, non implica un intervallo, né di tempo né di spazio, come precisa Ibn 'Arabī nel *Kitāb al-aḥzāl*, a pag. 169 della traduzione pubblicata N. 4 della rivista El Azufre Rojo, 2017: “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”; e nel cap. 48 [I 262.8], aggiunge: “Non resta dunque del concetto dell'interità (*bayniyya*) tra il Vero e la creatura se non la distinzione (*tamyīz*) per mezzo dell'attributo personale e per mezzo di questo noi distinguiamo il Vero dalla creatura”.

72 I corpi sono condizionati dal tempo e dallo spazio e pertanto è concepibile tra essi un intervallo sia spaziale che temporale. L'espressione “gente di questa materia” si riferisce probabilmente ai fisici.

La qualità (*wasf*) specifica e generale di tutti gli esseri è il fatto di essere potenti e la connessione del regime del Potente/potente con il potuto (*maqḍūr*) non è assolutamente nota, né per svelamento, né per mezzo della dimostrazione ⁽⁷³⁾, poiché il potere contingente, per chi lo afferma tra coloro la cui considerazione è ineccepibile riguardo a questa affermazione ⁽⁷⁴⁾, non ha effetto, né ha una connessione. Da dove trae quindi costui la conoscenza della con-

73 Tutti gli esseri hanno un potere (*quḍra*), che nel loro caso viene definito contingente (*ḥādīt*) in contrapposizione al Potere del Vero che è eterno (*qāḍīm*). Come l'oggetto della volontà, anche l'oggetto del potere è non esistente [cap. 390 (III 548.3)] e quindi il potere è un attributo del dare l'esistenza [Introduzione (I 40.9) e cap. 69 (I 538.12)], ma mentre il Potere eterno è effettivamente connesso con il dare l'esistenza, il potere contingente è privo di questa connessione, come precisa Ibn 'Arabī nel *Kitāb al-ḡalāla*, a pag. 64 delle *Rasā'il*, Dār Ṣādir, Beirut, 1997: "Quando Allah, sia Egli esaltato, volle sconcertare alcune creature [...] creò il potere contingente nel potente contingente e [ne] rese impossibile l'efficacia (*ta'īr*); creò l'indirizzarsi del potente contingente verso l'atto, [indirizzarsi] che è l'acquisizione (*kasb*), e manifestò ciò che non era. Il potente contingente disse: "Questo è il mio atto", ed un altro potente contingente disse: "Questa è la mia acquisizione", ed un terzo potente contingente disse: "Non è né il mio atto né la mia acquisizione", ed il Potente eterno disse: "Questo è il Mio atto", e disse il Vero. Per chi ha un intendimento sano non è impossibile che tra due potenti vi sia un [comune] oggetto del potere, e ciò che è impossibile è solo che vi sia un effetto [comune] tra due efficaci". La connessione di cui si parla nel testo è quindi quella del Potere eterno, ed a questo proposito, nel cap. 28 [I 195.13] Ibn 'Arabī afferma: "Nessuno è stato testimone della connessione del Potere divino con le cose al momento della loro esistenza. Egli, sia esaltato, ha detto: "Non li abbiamo resi testimoni della creazione dei Cieli e della Terra" (Cor. XVIII-51)" e nel cap. 394 [III 557.1] aggiunge: "Non c'è scienza di una creatura che sia diversa da Allah, e neppure dell'Intelletto Primo, che comprenda come dalla riunione di relazioni [e la connessione è una relazione] possa aver luogo un'entità esistente, autonoma (*mustaqilla*) nella manifestazione, non autonoma nell'indipendenza, bensì dipendente dalla Possibilità da cui è retta. Questa è una scienza che conosce solo Allah, sia Egli esaltato, e non è possibile che la conosca altri che Lui, e non ammette l'insegnamento, cioè che Allah la faccia conoscere a chi vuole dei Suoi servitori. Essa è simile alla scienza dell'Essenza del Vero, e la scienza dell'Essenza del Vero è impossibile da ottenere per altri che Allah".

74 In ambito teologico sia gli Aṣ'ārīti che i Mu'taziliti affermano l'esistenza del potere contingente, ma mentre per i primi l'atto non è l'effetto del potere contingente, bensì del Potere eterno, per i Mu'taziliti l'atto è l'effetto del potere contingente, tuttavia, come precisa Ibn 'Arabī nel cap. 350 [III 211.33]: "La dottrina di alcuni tra la gente comune è che l'atto appartiene veramente al servitore, ma malgrado ciò per loro il legame dell'atto tra il Vero e la creatura non viene meno, poiché essi dicono anche che il potere contingente nel servitore, per mezzo del quale avviene questo atto da parte dell'agente, è Allah che lo ha creato per lui, e quindi l'atto non appartiene al servitore se non per il potere che Allah ha creato in lui di compierlo, e quindi non viene meno la condivisione. E questa è la dottrina dei Mu'taziliti". Nel *Kitāb al-bā'*, a pag. 241 delle *Rasā'il*, Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013, ribadisce: "È impossibile che vi sia un effetto [comune] tra due efficaci, mentre per noi non è impossibile che vi sia un [comune] oggetto del potere tra due potenti. Al Potere eterno appartiene l'effetto per la prova evidente ed al potere contingente non appartiene l'effetto per l'indicazione chiara. Quando l'effetto viene esenziato in occasione del potere contingente in colui che assiste, l'indicazione mostra alla ragione che questo potere contingente in occasione del quale si è manifestato questo effetto e che è stato attribuito ad esso è un potere reale, dall'entità immutabile, e non ha dubbi che questo effetto è avvenuto in occasione di esso e non per esso, e che il Potere eterno è quello a cui appartiene questo effetto".

In alcuni manoscritti invece di: "è ineccepibile riguardo a questa affermazione" si legge: "è ineccepibile se non riguardo a questa affermazione". Entrambe le versioni sono possibili, poiché nel secondo caso l'affermazione riguarderebbe in particolare i Mu'taziliti.

nessione? Lo stesso vale per lo svelamento. Quanto a ciò che va oltre questa qualità specifica riguardo alla quale, per coloro di noi che hanno realizzato, ha luogo la distinzione tra il Vero e le creature, ciò è percepito con la prova e con lo svelamento.

Questione [XI]: Il primo essere condizionato e dipendente che si manifestò è un essere chiamato l'Intelletto Primo, denominato anche come lo Spirito Universale, il Calamo ⁽⁷⁵⁾, l'Equità (*ʿadl*) ⁽⁷⁶⁾, il Trono, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*) ⁽⁷⁷⁾, la Realtà Muḥammadiana, lo Spirito degli spiriti, il Prototipo evidente e come “ogni cosa” ⁽⁷⁸⁾. Esso ha molti nomi in considerazione dei volti che possiede ⁽⁷⁹⁾ ed in un volto è secondo metà della Forma [divina] nota a noi per ascolto [della parola profetica] e svelamento ⁽⁸⁰⁾, ed

75 Secondo uno *ḥadīṭ* riportato da Abū Dāʿūd, XXXIX-16, at-Tirmidī, XXX-17, e da Ibn Ḥanbal, V-317, “La prima cosa che Allah creò fu il Calamo”. Il termine *qalam* ricorre in Cor. LXVIII-1 e XCVI-4.

76 Nei capitoli 73, questione XXXVIII [II 60.11], 320 [III 77.24] e 338 [III 150.7] Ibn ʿArabī attribuisce l'uso di questo termine per indicare la Verità per cui ha luogo la creazione a Sahl ibn ʿAbdallāh at-Tustarī.

77 L'espressione *al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*, che ricorre una trentina di volte nelle *Futūḥāt*, venne coniata da Abū l-Ḥakam ʿAbd as-Salām ibn Barraḡān, come Ibn ʿArabī stesso riferisce nel cap. 73, questione XXXVIII [II 60.12], e nel cap. 320 [III 77.24]. Nel *Kitāb ʿuqlat al-mustawfīz*, a pag 201 del terzo volume delle *Rasāʾil*, Širkat al-quḍs, il Cairo, 2017, tra i nomi del primo essere creato al posto di *al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi* riporta semplicemente *al-ḥaqq*.

78 L'espressione *kullu* [o *kulli* o *kulla* a seconda dei casi] *šaʿyīn* ricorre 120 volte nel Corano ed ha valore numerico di 360. Nel *Kitāb ʿuqlat al-mustawfīz*, a pag 204 dell'edizione citata, e nel cap. 357 [III 260.16] Ibn ʿArabī identifica questa espressione con la Tavola custodita o Anima logica universale, ma ciò è solo apparentemente in contraddizione con quanto espresso qui, poiché l'Anima universale sta all'Intelletto Primo come Eva ad Adamo, da cui essa è tratta.

79 Nel cap. 198 [II 394.33] Ibn ʿArabī precisa: “Analogamente, noi chiamiamo l'Intelletto Primo Intelletto per un significato che è diverso da quello per cui lo chiamiamo Calamo, diverso da quello per cui lo chiamiamo Spirito, diverso da quello per cui lo chiamiamo Cuore: l'entità è unica ed il regime è diverso”; e nel *Kitāb al-bāʾ*, a pag. 234 delle *Rasāʾil*, Ibn al-ʿArabī Foundation, Pakistan, 2013, afferma: “Il Calamo è l'Equità, la Verità per cui sussistono i Cieli e la Terra, l'Intelletto Primo, la Realtà Muḥammadiana e la *bāʾ*”.

80 Si tratta della Forma su cui Allah ha creato Adamo, secondo un *ḥadīṭ* spesso riportato da Ibn ʿArabī ma non recensito nelle raccolte canoniche, anche se confermato per svelamento, come viene precisato nel testo. L'unico punto in cui Ibn ʿArabī parla di metà della Forma è il cap. 360 [III 280.9] ove afferma: “Allah non ha dato questa perfezione all'Uomo Universale che si manifesta nella Forma divina se non affinché fosse un sostituto del Vero, e per questo lo ha chiamato Califfo, e coloro che vengono dopo di lui tra i suoi simili sono suoi califfi. Solo il primo è il Califfo del Vero, e ciò che si è manifestato di lui tra i suoi simili nel mondo dei corpi sono califfi di questo Califfo e suoi sostituti [...] Quanto alla seconda funzione di rappresentanza (*niyāba*) essa consiste nel fatto che l'Uomo rappresenta in se stesso [o nella sua essenza] metà della Forma per ciò che concerne la sua [della forma] spiritualità. Quando Allah Si è manifestato nella forma dell'uomo (*baṣar*), come è stato tramandato, Si è manifestato in questa forma sia nei sensi che nel significato, e questa specifica funzione di rappresentanza riguarda lo spirito di questa forma in cui Egli Si è manifestato, e ciò non ha luogo se non nella Presenza degli Atti divini che si manifestano nel mondo per mezzo dell'Uomo”. Le due metà della Forma sono dunque l'aspetto esteriore e quello interiore, o quello corporeo e quello spirituale, e l'Intelletto Primo rappresenta solo l'aspetto interiore e spirituale, e ciò spiega il riferimento alle realtà spirituali che si trova nel

in un altro volto è secondo la Forma [intera] ⁽⁸¹⁾ nella misura in cui ha luogo la Sua teofania, in quanto il Mondo intero è secondo la Forma e l'uomo, parte del Mondo, è secondo la forma del Mondo e quindi è secondo la Forma ⁽⁸²⁾. Le realtà spirituali sono superiori nella perfezione rispetto al mondo dei corpi, per la loro predisposizione più perfetta e per questo l'uomo desidera naturalmente ottenere la forza [(*quwwa*) o: la facoltà] spirituale. Tra loro c'è chi ci riesce ed è perfetto e chi non ci riesce per ostacoli accidentali e originali in questa dimora; quanto all'ultima dimora tutti arriveranno ad ottenerla e la distinzione tra loro avrà luogo per altre faccende riconducibili alle forme in cui essi entrano.

Quando Egli diede esistenza a questo primo essere apparvero in lui 360 volti ⁽⁸³⁾ rivolti alla Presenza divina ed il Vero, sia Egli esaltato, effuse su di lui parte della Sua Scienza in misura delle predisposizioni all'accettazione che aveva esistenziato in lui, e la sua accettazione fu di

seguito del testo. D'altra parte nel cap. 288 [II 642.19] precisa: "Quando Allah creò l'Intelletto primo, gli conferì della Scienza ciò per cui esso ottenne l'eminenza su chi era inferiore a lui, e malgrado questo non disse al suo riguardo che era stato creato secondo la Forma [divina], poiché è un essere prodotto senza un modello preesistente [...] Quando Allah creò l'Uomo Universale [cioè Adamo], gli accordò il rango dell'Intelletto Primo e gli insegnò ciò che non aveva insegnato all'Intelletto riguardo alla realtà della Forma, che è il volto che gli è proprio dal lato di Allah, e per il quale [l'Uomo] ha un sovrappiù rispetto a tutte le creature e per il quale è lo scopo del Mondo. Quindi non Si manifestò come Forma esistente se non per l'Uomo, e l'Intelletto Primo, in tutta la sua immensità, è una parte della Forma, ed ogni essere che è al di fuori dell'Uomo è nella frammentarietà". Nel cap. 371 [III 430.18] aggiunge che: "nell'Uomo Universale la perfezione è in atto, mentre nell'Intelletto Primo è in potenza", il che corrisponde a quanto scrisse René Guénon ne *Le symbolisme de la Croix*, Les Éditions Vêga, 1979, a pag. 23: "l'«Homme Universel» n'existe que virtuellement, et en quelque sorte négativement, à la façon d'un archétype idéal, tant que la réalisation effective de l'être total ne lui a pas donné l'existence actuelle et positive; et cela est vrai pour tout être, quel qu'il soit, considéré comme effectuant ou devant effectuer une telle réalisation".

81 Non si tratta quindi dell'Intelletto Primo, ma di un altro volto o nome del primo essere manifestato. Ibn 'Arabī non precisa qui a quale nome si riferisca, ma nel cap. 198 [II 396.6] afferma che la Verità per cui ha luogo la creazione è anche identica all'Uomo Universale.

82 Da un punto di vista cosmogonico l'uomo è l'ultimo genere ad essere stato creato, ed è quindi successivo alla creazione del Mondo, ma da un punto di vista metafisico ed atemporale la forma dell'Uomo ha la preminenza sulla forma del Mondo, come afferma Ibn 'Arabī nel cap. 329 [III 107.18]: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che Allah ha creato Adamo sulla Sua forma, ed il Mondo è creato per mezzo di Adamo sulla Sua forma e se venisse meno ad esso l'Uomo il Mondo non sarebbe sulla [Sua] forma, e se venisse meno il Mondo e restasse l'Uomo [questi] sarebbe sulla [Sua] forma".

83 360 è il numero dei gradi di una circonferenza ed implica quindi un senso di totalità, come nell'espressione araba "tutte le cose", che ha lo stesso valore numerico. 360 è anche il valore numerico del nome della lettera *ṣīn*, iniziale di Sole in arabo (*ṣams*), e per Ibn 'Arabī il "giorno" del Sole è costituito da 360 dei nostri giorni [cap. 311 (III 45.30)]. Nelle *Futūḥāt* l'espressione "360 volti o facce" ricorre solo nell'Introduzione [I 46.5], mentre nel cap. 13 [I 148.24] egli afferma: "Egli diede a questo Calamo 360 punte per il suo essere Calamo, e 360 teofanie o fini realtà (*raqā'iq*) per il suo essere Intelletto. Ogni punta o fine realtà attinge da 360 categorie delle scienze sintetiche".

46.656.000 specie ⁽⁸⁴⁾ ed apparvero in questo Intelletto dei regimi in questo numero, non altro, ed esso ne diffuse in ogni mondo per ciò che gli spetta, per effusione e non per scelta, poiché i suoi volti sono orientati verso Colui che gli ha dato l'esistenza ed il Mondo trae sostegno dalla sua [dell'Intelletto] essenza in proporzione alle sue [del Mondo] potenzialità, come nel caso del recepimento della luce del Sole da parte del mondo degli esseri contingenti senza che in ciò intervenga la volontà del Sole. Questa è la differenza tra l'effusione (*fayḍ*) essenziale e l'effusione volontaria ⁽⁸⁵⁾, e ciò è riconducibile a colui stesso che effonde. Non avete considerato l'effusione del sapiente? Il suo discorso agli orecchi è volontario, in quanto può astenersi da esso, e quando si manifesta l'entità del discorso nell'esistenza allora la sua effusione agli orecchi è essenziale, non volontaria: realizza ciò, poiché è così in questo caso.

La sintesi tra le due effusioni avviene in questo modo ed un gruppo ha considerato l'effusione di ciò che viene effuso ed ha affermato l'effusione essenziale ⁽⁸⁶⁾, ed un gruppo ha considerato l'effusione di Colui che effonde ed ha affermato l'effusione volontaria, e ciascuno sostiene che l'altro ha sbagliato, ma la realtà divina dà ragione alle parole di ogni gruppo.

Quando si manifestò questa Verità per cui sono creati i Cieli e la Terra ⁽⁸⁷⁾, che è la Tavola della Divinità ed il Suo Calamo supremo nella mano destra santissima ⁽⁸⁸⁾, che porta con sé

84 Questo numero è il cubo di 360. Nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfiz*, a pag 202 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī riporta questo numero come quello delle fini realtà che si estendono dall'Intelletto Primo al Mondo.

85 Questa distinzione non è mai riportata nelle *Futūḥāt* ove il termine effusione ricorre una trentina di volte, per metà delle quali è associato all'aggettivo "divina", ma si trova nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfiz*, ove a pag. 201 dell'edizione citata Ibn 'Arabī afferma: "Essa [la prima sostanza che ha ricevuto l'esistenza, cioè l'Intelletto Primo] effonde con i due aspetti dell'effusione, cioè l'effusione essenziale e l'effusione volontaria: quella per mezzo dell'essenza è incondizionata ed in essa non è caratterizzata dal trattenere, in quella per mezzo della volontà è invece caratterizzata dal trattenere e dal dare", ed a pag. 206 aggiunge: "si tratta di una effusione mirabile, che è essenziale per lui [il Calamo] e volontaria per Allah, sia Egli esaltato". Va peraltro osservato che la distinzione tra l'effusione santissima (*al-fayḍ al-aqdas*) e l'effusione santa (*al-fayḍ al-muqaddas*) non ricorre mai nelle opere note di Ibn 'Arabī, che menziona solo due volte *al-fayḍ al-aqdas*, senza specificarne il significato, nel cap. 3 delle *Futūḥāt* [I 93.1] e nel cap. 1 dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed è riportata per la prima volta nelle opere di al-Qāṣānī.

86 Ibn 'Arabī si riferisce probabilmente ai filosofi che, come Avicenna ed Averroé, sostenevano che l'Atto creativo divino era un'effusione non volontaria, contrapponendosi così alla dottrina teologica secondo cui il Mondo è stato creato per mezzo della Volontà divina. Su questo argomento si può consultare lo studio di Olga Lizzini, *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Edizioni di pagina, 2011.

87 Si tratta di un altro nome o volto del primo essere manifestato, come è stato affermato in precedenza.

88 L'insieme di Penna e Tavola custodita, o di Intelletto Primo e Anima Universale, è in certo senso il prototipo dell'insieme di Adamo ed Eva, cioè dell'androgino primordiale, che rappresenta l'Uomo Universale nello stato umano. A questo proposito si può consultare René Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Les Éditions Vêga, 1979, a pag. 27 e 43. Nel cap. 10, dopo aver spiegato che il posto lasciato vuoto da Eva in Adamo fu occupato dal desiderio di accoppiarsi con lei, Ibn 'Arabī afferma [I.30] che: "il motivo di questa separazione e dell'esistenza di questo primo essere separato [cioè Eva] fu la ricerca della familiarità con il simile nel genere ed

le creature (*kā'ināt*), il vertice del Mondo del Comando (*amr*) dominicale ⁽⁸⁹⁾, caratterizzato dall'attribuzione dell'eminenza, lo straboccante (*fayyād*) la cui realtà essenziale non ammette le scelte e gli accidenti, recettivo alle tramutazioni ma che non ammette gli accidenti, che non è una materia e non la ammette ⁽⁹⁰⁾, procedettero da essa [la Verità per cui ha luogo la creazione] delle luci nobili e sottili che egli depose con una specie di avvicinamento (*iqbāl*) in spiriti che corrispondono ad esse [luci] nella sottilità e nella nobiltà e fu così il Pleroma supremo (*al-malā' al-a'lā*) ⁽⁹¹⁾, il Mondo del Comando e dell'assoggettamento (*tashīr*) ⁽⁹²⁾, ma dopo l'esistenziazione dell'Anima e del suo [dell'Anima] indirizzarsi (*tawaḡḡuh*) verso di esso con una specie di congiungimento (*iltihām*) divino e di avvicinamento dominicale.

Questione [XII]: E quando questa Equità ⁽⁹³⁾ ricevette le scienze a non finire con una

affinché nel mondo dei corpi vi fosse, per mezzo di questo congiungimento (*iltihām*) naturale umano, perfetto nella forma e che Allah ha voluto, ciò che assomiglia al Calamo Supremo ed alla Tavola custodita, [insieme] che viene indicato come l'Intelletto Primo e l'Anima Universale”.

89 Nel cap. 73, questione CLIII [II 129.27] Ibn 'Arabī precisa: “Il Mondo del Comando è ciò che è stato esistenzializzato da Allah non in occasione di una causa seconda (*sabab*) contingente, ed il Mondo della Creazione (*halq*) è ciò che Allah ha esistenzializzato in occasione di una causa seconda contingente”. Del Mondo del Comando fanno parte gli Angeli perdutoamente innamorati della Bellezza divina, o Cherubini, ed “essi non conoscono loro stessi, né Colui di cui sono innamorati, né cosa li ha fatti innamorare, ed essi sono ebbri nella perplessità” [cap. 154 (II 250.2)]. L'Intelletto Primo era uno di loro, ma Allah lo velò dalla teofania della Bellezza ed esso, a differenza dei suoi compagni “ha scienza di se stesso, quindi ha scienza di Colui che gli ha dato l'esistenza, quindi ha scienza del Mondo e quindi ha scienza dell'Uomo” [*Kitāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag 202 dell'edizione citata] ed è per questo che fu denominato Intelletto primo, in quanto fu il primo essere dotato di intendimento. L'Anima Universale o la Tavola custodita, essendo stata creata in occasione di una causa seconda, che è l'Intelletto Primo, fa parte invece del Mondo della Creazione [cap. 198 (II 427.30)].

90 Nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag 202 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī in riferimento all'Intelletto Primo afferma: “La prima cosa del Mondo degli intelletti reggitori (*mudabbira*) a cui Allah diede l'esistenza è una sostanza semplice che non è una materia né è nella materia”.

91 Questa espressione ricorre due volte nel Corano, XXXVII-8 e XXXVIII-69, ed Ibn 'Arabī precisa che essa indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Luce, mentre il Pleroma più basso (*asfal*) indica tutto ciò che è stato prodotto dalla Natura [cap. 387 (III 537.19)].

92 Gli Angeli assoggettati costituiscono la seconda categoria angelica o spirituale, dopo i Cherubini, ed essi non sono assoggettati ad Allah, bensì all'Uomo, fine ultimo della creazione, conformemente al versetto: “Egli ha assoggettato (*saḥḥara*) a voi tutto ciò che si trova nei Cieli e sulla Terra” (Cor. XLV-13). Anche l'Intelletto Primo e l'Anima Universale sono assoggettati, pur facendo parte del Pleroma Supremo, in cui Ibn 'Arabī include anche gli Angeli preposti (*muqaddamūn*) ai restanti Angeli asserviti, tra i quali menziona Gabriele, Michele, Isrāfīl, Ismā'īl, 'Azāzīl e 'Azrā'īl [cap. 73 (II 13.2) e 303 (III 14.1)].

93 Il termine *'adl*, che è anche un Nome divino, è generalmente tradotto come Equità ed Ibn 'Arabī spesso lo associa alla Bilancia, ma il senso originario del termine è inclinazione (*mayl*), come viene precisato nel cap. 558 [IV 236.35]: “L'equità è l'inclinazione e l'inclinazione è identica alla rettitudine (*istiqāma*) riguardo a ciò per cui la rettitudine non può che essere l'inclinazione. Il giudice equo non giudica se non tra due [parti], ed è inevitabile che sia equo nel giudizio con chi detiene il diritto, e quindi necessariamente è incline verso uno e si allontana dall'altro. La rettitudine non è ciò che si immaginano gli uomini: i rami di un albero si intrecciano gli uni con gli altri, ma tutti sono retti in quella stessa deviazione ed inclinazione, poiché essi procedono per

accettazione essenziale si manifestò con la forma della ricchezza (*ginā*) ⁽⁹⁴⁾ e le fu nascosta la dipendenza (*iftiqār*) dalla Presenza divina che era necessaria per essa [Equità], poiché il ricco non ha accesso ad essa [Presenza] ⁽⁹⁵⁾, per via dell'Essenza che implica ciò [la ricchezza] e per il regime della gelosia (*gayra*) [divina] ⁽⁹⁶⁾. Essa [Equità = Intelletto Primo] dunque si dedicò all'Anima con un amore angelico, un'autorità suprema ed un dominio massimo. Questo Intelletto ha un'effusione essenziale ed un'effusione volontaria, così come ha un'accettazione essenziale ed un'accettazione volontaria, ed è così per tutti gli esseri.

Non c'è nessuno degli esseri prodotti da una causa mediata (*sabab*) che non abbia due volti: un volto con cui sta di fronte alla sua causa mediata e prende da essa, e nella causa mediata si manifesta una potenza per la sua [dell'essere] dipendenza da essa tramite questo volto, ed un altro volto con cui [l'essere] sta di fronte al suo Produttore, quanto è Potente e Magnifico. Talvolta i regimi divini gli arrivano per via della sua causa mediata e per mezzo di essa, e talvolta Egli lo chiama dal volto specifico (*al-waḡh al-ḥāṣṣ*) per Lui, e quando lo chiama dal volto specifico per Lui non resta alla causa mediata alcun potere su di lui ed essa non sa dove andare, ed è governata dall'abbassamento e dalla dipendenza verso Allah, sia Egli esaltato, ed ha luogo per essa la teofania.

il regime della materia secondo il loro andamento naturale". Nella sua *Risālat ad-durra al-bayḍā'*, a pag 136 del Vol. II delle *Rasā'il*, al-Intiṣār al-ʿarabī, Beirut, 2001, Ibn ʿArabī, riferendosi all'Intelletto Primo, afferma: "fu il primo a ricevere la forma dell'equità poiché si allontanò dalla sua Anima per accostarsi al suo Produttore, sia Egli esaltato", affermazione che riassume quanto viene riportato nel seguito del testo.

94 Il termine *ginā* indica l'assenza di bisogno, il poter fare a meno di qualsiasi cosa, e si contrappone così a *faqr*, che indica l'avere bisogno di ogni cosa, così come la ricchezza si contrappone alla povertà. In senso traslato *ginā* indica l'indipendenza, ed essa è propria dell'Essenza mentre le creature sono caratterizzate dalla povertà e dalla dipendenza: "Voi siete i poveri verso Allah ed Allah è il Ricco, il Lodato" (Cor. XXXV-15).

95 Nel cap. 163 [II 265.3] Ibn ʿArabī afferma: "Sappi che la ricchezza, anche se è per Allah, e la potenza, anche se è per Allah, sono due attributi con cui non si addice che il servitore entri da Allah, sia Egli esaltato, anche se egli li possiede per Allah; è necessario che egli li abbandoni ed entri povero ed umile. Il significato dell'entrare (*duḥūl*) è l'indirizzamento verso Allah: egli non si indirizza ad Allah con la sua ricchezza avuta da Lui né con la sua potenza avuta da Lui, ma si indirizza ad Allah con il suo abbassamento ed il suo stato di dipendenza. Invero la Presenza del Vero è dotata intrinsecamente di gelosia e non ammette né potente né ricco". Nel Vangelo di Matteo, XIX-24, è riportata la frase: "È più facile che un cammello passi attraverso la cruna dell'ago che un ricco entri nel Regno di Dio".

96 La gelosia divina ricorre in uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXVII-107, LXXXVI-40, XCVII-20, Muslim, XIX-16 e 17, ad-Dārimī, XI-37, e da Ibn Hanbal, II-326: "Certo Sa'd è geloso, ma io sono più geloso di lui ed Allah è più geloso di me e per la Sua gelosia ha vietato le turpitudini", *ḥadīṭ* che Ibn ʿArabī menziona nei capitoli 73 [II 10.6 e 131.17], 178 [II 358.12], 558 [IV 321.35] e 560 [IV 495.22]. Nel cap. 162 [II 263.22] egli precisa: "Nel versetto che riferisce il Suo detto: "Voi siete i poveri verso Allah" (Cor. XXXV-15), Allah Si è denominato per noi con il nome di tutto ciò di cui si ha bisogno, per gelosia da parte Sua che si possa avere bisogno di altri che Lui".

Ed Allah, Gloria a Lui, prese l'Anima e la chiamò dal volto specifico e l'Intelletto [che era la sua causa mediata] la perse quanto all'effusione volontaria – e non ammette l'effusione volontaria se non l'accettazione volontaria – e l'Intelletto ritornò ad essere dipendente da Colui che gli aveva dato l'esistenza, e trovò la porta chiusa di fronte a lui quanto al Nome specifico per lui ⁽⁹⁷⁾, e trovò il Nome “il Santissimo (*quddūs*)” ⁽⁹⁸⁾ con cui il Vero lo governava e si sottomise alla Sua autorità affinché il Suo effetto si manifestasse in lui e quando Esso lo ornò, in quel momento entrò e si mise al servizio del tappeto della Presenza e fu dipendente [o: divenne povero]: questo è ciò che era voluto ⁽⁹⁹⁾.

E poiché ogni essere (*mawǧūd*) al di fuori del Vero, sia Egli esaltato, ha un volto verso di Lui, sia Gloria a Lui, è possibile che sia qualificato dalla povertà e dalla ricchezza [o dalla dipendenza e dall'indipendenza]: dalla povertà quando volge il suo volto verso di Lui, e dalla ricchezza quando volge il suo volto verso l'essere contingente (*kawn*) ed ha realizzato il volto del Vero che c'è in esso, ma quando trascura la realizzazione di questo volto e la visione attestante di quest'entità non c'è modo che la ricchezza arrivi a lui ed è un puro povero ⁽¹⁰⁰⁾.

97 A mia conoscenza non ci sono punti dell'opera di Ibn 'Arabī in cui venga precisato quale sia il Nome specifico per l'Intelletto Primo. Nel cap. 198 [II 421.21] egli afferma: “Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Inventore [o Creatore ex-novo] (*badī'*) dei Cieli e della Terra” (Cor.II-117 e VI-101), in quanto entrambi non sono stati creati secondo un modello preesistente. La prima cosa che Allah ha creato è l'Intelletto, cioè il Calamo, ed esso è la prima cosa prodotta ex-novo da parte di Allah, sia Egli esaltato. Ogni cosa creata senza un modello è creata ex-novo (*mubda'*) ed il suo Creatore è il suo Inventore (*mubdi'*)”.

98 Nel cap. 68 [I 381.31] Ibn 'Arabī afferma: “La vita, per la sua essenza è pura e purificata, e tutto ciò che è altro che Allah è vivo e quindi tutto ciò che è altro che Allah è puro all'origine, e con il Suo Nome “il Santissimo” ha creato tutto il Mondo” e nel cap. 70 [I 559.25] aggiunge: “Invero tra i Suoi Nomi l'origine (*aṣl*) da cui si manifestano le cose è il Nome “il Santissimo”, ed Egli è Colui che è puro per la Sua Essenza dall'impurità delle cose create”.

99 Nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfīz*, a pag 202 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “Questo Intelletto non cessa di oscillare tra l'avanzare ed il retrocedere: esso avanza verso il suo Produttore per apprendere ed Egli Si manifesta a lui e svela nella sua essenza parte di come egli è, ed esso sa del suo Produttore nella misura di quanto sa di se stesso, e la sua scienza della sua essenza non ha fine, e quindi la sua scienza del suo Signore non ha fine: la via della sua scienza di sé sono le teofanie, e la via della sua scienza del suo Signore è la sua scienza di sé. Poi avanza verso chi è più in basso di lui per insegnare, e così perpetuamente in continuo accrescimento. Esso è il povero-ricco, il potente-abbassato, il servitore-signore, ed il Vero non cessa di ispirargli la ricerca delle teofanie per ottenere le conoscenze, e per l'assidersi di questo Nome su di lui esso è uno dei Troni”.

100 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 250 della traduzione pubblicata sulla rivista *El Azufre Rojo*, N. 7, 2020, Ibn 'Arabī afferma: “Tutte le creature sono povere nei confronti di Allah, sia Egli esaltato, a meno che esse non siano colte da stati psichici accidentali dipendenti dai sentori della Potenza (*'izza*) divina, nella misura di quanto hanno ottenuto della Forma divina su cui sono state create. Ogni uomo prova nella sua anima dei momenti di potenza e di elevatezza, senza conoscerne il motivo, e ciò non dipende se non in modo particolare dal suo essere secondo la Forma divina. [...] Il sapiente è distolto dalla sua ricchezza per Allah a causa della sua povertà verso Allah e ciò è preferibile per lui. [...] Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “O uomini, voi siete i poveri verso Allah ed Allah è il Ricco, il Lodato” (Cor. XXXV-15), e questo servitore è tra le creature più povere verso Allah, cioè quelle che meno contemplano la loro ricchezza per Allah e la loro potenza per Allah,

Questione [XIII]: Da questo volto nascosto ⁽¹⁰¹⁾ si manifestarono gli effetti da parte di tutti gli esseri, siano essi alti o bassi, semplici o composti, animali, vegetali e minerali; poi si diversificarono le modalità di produzione degli effetti ⁽¹⁰²⁾: vi è un effetto che è collegato con una volontà, una decisione, un'intenzione, e vi è un effetto che è implicito nell'essenza di ciò che ha effetto senza essere collegato con una volontà, come l'efficacia delle medicine purgative ed astringenti, ed altre cose simili. Vi è ciò il cui effetto è sensibile e psichico e vi sono effetti che sono nell'anima, e se quest'effetto richiama un movimento sensibile questo movimento è un effetto dell'anima per il sussistere di un altro effetto esistente in essa: come un uomo che vede lungo il suo cammino un dinaro e sa che il dinaro ha un effetto sulla sua anima e se quell'effetto diventa intenso l'anima muove il corpo per prenderlo. Quindi il moto originario

a cui si riferisce il Suo detto: "La Potenza appartiene ad Allah, al Suo Inviato ed ai credenti" (Cor. LXIII-8), nobilitandolo in quello. La sua povertà è identica alla sua indipendenza dal Mondo, e quindi il suo essere correlato e qualificato con la povertà, che è la radice primaria, è preferibile per lui del suo essere qualificato e correlato con la ricchezza per Allah, che è il ramo secondario, e bisogna basarsi sulle realtà essenziali e primarie e non sugli accidenti occasionali e secondari".

101 Si tratta del volto specifico che il Vero ha in ogni essere e che non appartiene ad altri che lui [cap. 198 (II 423.3)]; questo volto non fa parte del Mondo della Creazione, bensì del Mondo del Comando [cap. 70 (I 599.6) e cap. 480 (IV 116.22)] e tramite esso Allah dona la scienza a chi vuole dei Suoi servitori, ma solo la gente di Allah ha conoscenza di esso [cap. 480 (IV 116.23)]. Nel cap. 72 [I 720.33] Ibn 'Arabī afferma: "Per quanto ne sappia non ho visto nessuno di coloro che ci hanno preceduto, né dei nostri contemporanei, che abbia richiamato l'attenzione sull'affermazione di questo volto specifico in ogni cosa possibile, anche se essi non lo ignoravano", nel cap. 167 [II 273.27] aggiunge: "La scienza di questo volto è la scienza dell'elisir nell'alchimia naturale. Si tratta dell'elisir dei conoscitori, e io non ho mai visto nessuno, oltre a me, che abbia attirato l'attenzione su di esso, e se non avessi ricevuto l'ordine di dare il buon consiglio a questa comunità, anzi ai servitori di Allah, non ne avrei parlato", e nel cap. 396 [III 559.8] precisa: "Per quanto ne sappiamo nessuno ha richiamato l'attenzione su questo volto e su ciò che viene generato da esso nel cuore di colui che si è ritirato nella Sua contemplazione, salvo Abū Bakr, il confessore [nella sua affermazione: "Non ho visto nessuna cosa senza vedere Allah prima di essa"]".

102 Il termine *qatâr* significa letteralmente traccia, vestigio, impronta, marchio e segno, ed in senso figurato effetto, influsso, influenza. Nella questione X Ibn 'Arabī ha affermato che sono i Nomi e gli Attributi della Divinità a richiedere gli effetti e l'esistenza di tutto ciò che è altro che essi, e nel cap. 212 [II 500.18] afferma che: "Il Mondo è l'effetto [o la traccia] dei Suoi Nomi". Nel cap. 131 [II 216.10] aggiunge: "L'alto, il basso e l'intermedio, le cose diverse e quelle concordanti, i tipi di esseri esistenti, i loro generi, le loro specie, i loro individui, i loro stati ed i loro regimi, tutto ciò si manifestò in un'Entità Unica. In Essa si differenziarono le forme (*ashkāl*) e si manifestarono i Nomi del Vero e furono essi ad avere effetto in ciò che si manifestava nell'esistenza, per la gelosia che quegli effetti fossero attribuiti alle entità delle possibilità su Colui che si manifestava in esse. Poiché quegli effetti appartengono ai Nomi divini - ed il Nome è Colui che è nominato - non c'è nulla nell'esistenza se non Allah" e nel cap. 323 [III 85.8] precisa: "[...] è solo il Vero a generare tutte le opere che si manifestano tramite le creature, e la creatura non ha alcun effetto in esse per quanto riguarda la loro genesi, anche se in esse la creatura ha un regime, non un effetto, ma gli uomini non distinguono tra l'effetto e il regime. Quando Allah vuole far esistere un moto o un significato delle cose la cui esistenza non è possibile se non in substrati, in quanto esse non sussistono per se stesse ed è quindi indispensabile l'esistenza di un supporto (*maḥall*) in cui si manifesti la genesi di ciò che non sussiste per se stesso, il supporto ha un regime nell'esistenza di questa possibilità, ma non ha alcun effetto in essa: questa è la differenza tra l'effetto ed il regime".

appartiene al dinaro ed i moventi per esso sono di diversi tipi: vi è il movente della natura in questo [moto] per la preziosità sostanziale del dinaro e per la specificità dell'oro; il movente della gente comune che ha bisogno di esso senza considerarne la sostanza; il movente degli asceti sinceri che si fanno scrupolo per il Nome di Allah inciso in esso; i moventi di coloro che hanno realizzato, per tutto ciò che precede e per altro ancora ⁽¹⁰³⁾. E poiché la sede di questi moventi è l'anima, in queste faccende è l'anima quella che ha effetto per se stessa, ma un simile effetto non si manifesta da essa se non per l'esistenza di queste entità esteriori.

Questione [XIV]: E per mezzo di questo volto che abbiamo menzionato non c'è effetto che non appartenga alla Divinità, poiché per mezzo di esso si manifestano questi effetti da parte di tutti gli esseri nei riguardi degli [altri] esseri. “Ed il tuo Signore ha decretato (*qadā*) che voi non adorerete altro che Lui” (Cor. XVII-23) ⁽¹⁰⁴⁾ con un Decreto autentico, “ed il vostro Dio è un solo Dio” (Cor. II-163) ⁽¹⁰⁵⁾, e se non ci fossero questa minuta propagazione, il velo tenue e stupefacente ed il segreto più nascosto, la Divinità non sarebbe adorata negli Angeli, negli astri, nelle sfere celesti, negli elementi, negli animali, nei vegetali, nei minerali e negli uomini, poiché è la Divinità ad essere adorata dagli esseri, ed essi si sbagliano nell'attribuzione rispetto ad un volto ⁽¹⁰⁶⁾, nient'altro, ma in questo volto vi è [per loro] l'infelicità perpetua. Colui che realizza ha realizzato questo volto, e l'errore [di coloro che non hanno realizzato] ha luogo dal lato della ragione, non dal lato del regime, poiché lo sguardo divino è maggiormente fissato su questi esseri adorati che sugli altri ed Egli ha collegato a loro gli effetti [pur appartenendo questi alla Divinità], ed essi si manifestano presso di loro, al fine di sviare chi Egli vuole e di guidare chi Egli vuole.

103 Lo stesso atto, che è l'effetto di un Nome divino e quindi di Colui che è nominato, può avere moventi diversi, che corrispondono ai regimi del brano citato alla fine della nota precedente. Nel cap. 417 [IV 23.29] Ibn 'Arabī afferma: “Tra coloro a cui spetta ad Allah dare la ricompensa è colui che compie l'Egira e che muore prima di arrivare alla dimora verso cui emigrava. La sua ricompensa spetta ad Allah in misura del movente che lo ha spinto ad emigrare, ed a questo proposito gli uomini hanno ranghi diversi. [...] Al-Buḥārī ha riportato da parte di 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb, Allah sia soddisfatto di lui, che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Le opere valgono solo per le intenzioni ed ognuno riceverà secondo la sua intenzione. Chi ha compiuto l'Egira per Allah e per il Suo Inviato, la sua Egira è stata verso Allah ed il Suo Inviato, mentre chi ha compiuto l'Egira per ottenere delle ricchezze o per trovare una donna da sposare, la sua Egira è stata verso ciò per cui è emigrato”.

104 Nel cap. 68 [I 366.15] e nel cap. 331 [IV 117.8] Ibn 'Arabī precisa che il verbo *qadā* non ha il senso di comando (*amr*), bensì quello di decreto, sentenza (*ḥukm*).

105 Nel cap. 379 [III 494.28] Ibn 'Arabī afferma: “Il Dio è ciò che è adorato”, il che implica che qualsiasi cosa venga adorata è Dio per colui che la adora; quindi questo versetto può essere inteso in senso descrittivo e non prescrittivo, cioè “il vostro Dio – quale che esso sia – è un solo Dio”.

106 Nel cap. 355 [III 248.9] Ibn 'Arabī afferma: “Non è quindi adorato se non Allah, anche se essi sbagliano nell'attribuzione, poiché Allah ha in ogni cosa un volto specifico”.

Può succedere che un gruppo si innalzi dalla prospettiva di attribuire la Divinità in modo assoluto ad essi [esseri adorati] e scorga il volto nascosto e dica: “Noi non li adoriamo se non per avvicinarci di più ad Allah” (Cor. XXXIX-3) ⁽¹⁰⁷⁾ e li prendono come ciambellani e ministri ⁽¹⁰⁸⁾ – cerchiamo rifugio in Allah – ma esso è più simile al primo [gruppo, cioè agli idolatri].

Se questo gruppo vedesse lui stesso questo volto non adorerebbe la Divinità in un essere esteriore ad Essa, bensì adorerebbe la Divinità stessa, ma anche con la sua realizzazione di Essa ⁽¹⁰⁹⁾ ed il suo attenersi alla sua incapacità, alla sua insufficienza ⁽¹¹⁰⁾ ed alla sua caducità (*itlāf*) ⁽¹¹¹⁾ ciò non è possibile per esso [gruppo], e se gli apparisse ciò che abbiamo menzionato non sarebbe caratterizzato dall'adorare una Divinità in un essere per se stesso.

Il sunto di ciò che abbiamo detto è che è la Divinità ad essere adorata in modo assoluto, non gli esseri, e per questo ha detto: “ed il vostro Dio è un solo Dio” (Cor. II-163) ⁽¹¹²⁾, “Ed il tuo Signore ha decretato che voi non adorerete altro che Lui” (Cor. XVII-23) ed il Suo Decreto non può essere respinto. Chi arriva a conoscere i volti divini degli esseri non è assolutamente possibile che sia asservito ad un essere e chi non li conosce e non li contempla è asservito al volto del Vero nell'essere contingente, non all'essere, e in questa misura viene punito e gli viene applicato il nome dell'associazione.

107 Costoro non sono idolatri puri ma credono anche in Allah, a cui associano però altri esseri oggetto di adorazione credendo di potersi avvicinare a Lui tramite essi.

108 La stessa espressione ricorre nei capitoli 198 [II 418.10], 465 [IV 91.27] e 473 [IV 106.27].

109 Non si tratta della realizzazione del volto nascosto, che essi scorgono da lontano ma non vedono, bensì della realizzazione della Divinità, testimoniata dal loro riferimento ad Allah.

110 Nel cap. 125 [II 208.14] Ibn 'Arabī precisa che “fa parte dell'*adab* con Allah l'attenersi [*(wuqūf)* o il fermarsi] del servitore alla sua incapacità, povertà ed indigenza”.

111 Su questo termine vi è una grande divergenza tra i vari manoscritti, ad indicare che gli stessi copisti non capivano bene di quale parola si trattasse.

112 Nel cap. 473, dedicato a questo versetto, Ibn 'Arabī precisa [IV 106.18]: “In questo versetto Allah, sia Egli esaltato, si è rivolto ai musulmani ed a coloro che adorano altro che Allah per avvicinarsi a Lui, e quindi non adorano se non Allah. E quando essi dissero: “Noi non li adoriamo se non per avvicinarci di più ad Allah” (Cor. XXXIX-3), affermandoLo e menzionando il motivo, Allah ci disse: “In verità il vostro Dio” (Cor. XXXVII-4) ed il Dio a cui l'associatore cerca di avvicinarsi adorando ciò che ha associato a Lui “è uno” (Cor. *Ibidem*), come se per voi non ci fosse divergenza riguardo alla Sua Unità. Ed Egli ha detto: “Ed il vostro Dio”, mettendo insieme noi e loro “è un solo Dio” (Cor. II-163) ed essi non hanno associato se non a causa Sua, in ciò che ha dato loro la loro considerazione. [...] Essi non saranno puniti se non per avere fatto questo da loro stessi e non perché ignorassero il rango di Allah in ciò”. Nel seguito del testo Ibn 'Arabī spiega che anche se è vero che “dovunque vi volgiate là è il volto di Allah” (Cor. II 115) Allah non accetta la *ṣalāt* di chi si rivolge in una direzione diversa da quella prescritta: allo stesso modo, anche se in ogni cosa vi è il volto del Vero, Egli non accetta l'adorazione se non di Colui che ha ingiunto di adorare.

Questione [XV]: Sappi che non c'è adorato che non scinda la sua responsabilità da colui che lo adora, in questo mondo [senza che l'adoratore lo sappia], in quanto l'adoratore non ascolta se non per la rottura del corso abituale delle cose, e nella dimora dell'aldilà in modo scoperto. Egli, sia esaltato, ha detto: "Quando coloro che vengono seguiti scinderanno la loro responsabilità da coloro che [li] seguono" (Cor. II-166) e per scindere la loro responsabilità da essi diranno: "Essi di noi non hanno adorato altro che Te e noi non ci siamo sentiti adorati da loro per timore della punizione, ma sono loro che [ci] hanno annesso", e verrà detto loro: "Avete detto il vero, ma essi Ci hanno adorato in voi senza una valida visione interiore e non come esigono le realtà essenziali e quindi Noi li puniamo con la cecità: "E chi è cieco in questo [mondo] sarà cieco nell'aldilà ed ancora più sviato" (Cor. XVII-72). Essi sono esclusi in questo modo dalla scienza in questo e nell'altro mondo, poi la punizione del Vero nei loro riguardi sarà nel capitolo delle ingiustizie degli adoratori per avere forgiato delle menzogne sulle creature attribuendo loro la Divinità, e la Sua punizione è un atto di giustizia per rispettare il diritto del prossimo [cioè l'essere che viene adorato] ed una punizione per l'ignorante in quanto non ha cercato di sapere ed ha seguito la sua passione.

Invero Allah ci ha raccomandato l'indulgenza nei confronti dei diritti che ci riguardano ⁽¹¹³⁾ e di non indulgere in ciò che riguarda il Suo diritto, ed Egli è più degno di questo attributo [di indulgenza nei confronti di chi non rispetta il Suo diritto], e per questo l'associazione fa parte delle ingiustizie dei servitori e non del diritto che Gli compete ⁽¹¹⁴⁾.

Tra gli esseri adorati vi è chi è beato e chi è dannato; colui che è beato è salvo e l'immagine della sua forma che essi [gli associatori] hanno preso come oggetto di adorazione entrerà con loro nel Fuoco infernale ⁽¹¹⁵⁾, e se non fosse per il Suo detto: "Egli [Allah] non sarà interrogato

113 Nel *Kitāb al-amr al-muḥkam*, a pag. 75 della traduzione pubblicata nel N. 11 di *El Azufre Rojo*, 2023, Ibn 'Arabī afferma: "Essi [la gente della Via] biasimano la negligenza e non perdonano gli errori per i quali la Legge non prevede indulgenza, mentre sono indulgenti per ciò che attiene ai loro diritti ed a ciò che riguarda loro individualmente. Tra le condizioni della gente di questa Via vi è quella di rispettare il diritto degli altri nei loro confronti e di non reclamare il loro diritto da parte degli altri".

114 Nel cap. 72 [I 725.1] Ibn 'Arabī afferma: "Non vedi, nel caso del socio che viene annesso dall'associatore ad Allah, sia Egli esaltato, come Allah non perdonerà questa ingiustizia? Essa fa parte dei diritti dell'altro, non del diritto di Allah, poiché quando un servitore trascura uno dei diritti che Allah ha su di lui, per la Sua Generosità Allah lo perdona, in quanto la negligenza fa parte della sua realtà essenziale [...] Nel Giorno della Resurrezione il socio, sia esso un astro, un vegetale, un animale, una pietra o un uomo, dirà: "O mio Signore, interroga colui che ha fatto di me un Dio, qualificandomi con ciò che non mi si addice: puniscilo per me per l'ingiustizia che ha commesso nei miei confronti" ed Allah punirà l'associatore per la sua ingiustizia".

115 Nel cap. 331 [III 118.10] Ibn 'Arabī precisa: "Quando sarà il Giorno della Resurrezione e gli associatori verranno fatti entrare nella dimora della dannazione, cioè la Ġehenna, con loro verranno fatti entrare tutti coloro che essi hanno adorato, salvo chi fa parte della gente del Paradiso e dei suoi abitanti, poiché essi non entreranno con loro; ma entreranno con loro le immagini a cui essi hanno dato forma in questo mondo e che hanno adorato perché simili a chi hanno creduto che fosse Dio. Essi [gli associatori] entreranno nel Fuoco

riguardo a ciò che fa, ma essi saranno interrogati” (Cor. XXI-23) ⁽¹¹⁶⁾ vi sarebbe nel suo [ciò che viene adorato] caso (*qiṣṣa*) ciò che viene detto ⁽¹¹⁷⁾ riguardo alla cessazione nell’aldilà degli

infernale per la punizione e la vendetta, mentre gli esseri adorati vi entreranno non per la vendetta, poiché non hanno asserito di essere Dio, e neppure le immagini, bensì verranno fatti entrare [nel Fuoco infernale] solo per dispetto nei confronti di coloro che li hanno adorati, ed Allah tormenterà questi ultimi con la loro visione di essi, affinché sappiano che essi non sono stati di alcuna utilità per loro nei confronti di Allah, non essendo degli Dei come loro asserivano. Egli, sia esaltato, ha detto: “Voi e ciò che avete adorato al di fuori di Allah sarete legna da ardere nella Ġehenna ed è lì che arriverete” (Cor. XXI-98), ed ha detto: “Ed il suo combustibile saranno gli uomini e le pietre” (Cor. II-24) e: “Se fossero stati degli Dei essi non sarebbero arrivati lì” (Cor. XXI-99). Quanto a coloro della gente della beatitudine che sono stati adorati, come Muḥammad e Gesù, su di loro la *ṣalāt* e la Pace, i Califfi dopo di lui, e coloro che abbiamo menzionato tra quelli che hanno asserito [di essere Dio] per sobrietà [come Abū Yazīd] ed ebbrezza [come al-Hallāğ] Egli ha detto: “Certo coloro che hanno già ricevuto da Noi le cose più belle saranno lontani da essa [Ġehenna]. Essi non sentiranno alcun suono di essa e soggiorneranno in ciò che hanno desiderato” (Cor. XXI-101 e 102)”.

116 Nel cap. 69 [I 405.9] Ibn ‘Arabī afferma: “La trasposizione simbolica della fissazione della *qibla* è l’escludere al servitore la scelta. La sua radice (*asl*) e la radice di tutto ciò che è altro che Allah è la costrizione (*idṭirār*) e la coercizione (*iğbār*): persino nella sua scelta il servitore è costretto. E sebbene Allah sia Agente e scelga, per via del Suo detto: “ed Egli sceglie” (Cor. XXVIII-68) e del Suo detto: “e se avessimo voluto” (Cor. VII-176), Egli non fa se non ciò che sa, ed il cambiamento della Scienza è impossibile. Egli, sia esaltato, ha detto: “La Parola non cambia presso di Me ed Io non sono ingiusto con i servitori” (Cor. L-29), ed ha detto: “e ad Allah spetta l’argomento decisivo” (Cor. VI-149). Non ho visto nessuno che abbia compreso questo detto divino: il suo significato è estremamente chiaro e tuttavia per l’intensità della sua chiarezza è nascosto. Noi ne abbiamo parlato in questo libro e lo abbiamo spiegato: esso è il segreto del destino. Chi comprende questa questione non si oppone ad Allah in nulla di ciò che Egli decreta e fa accadere ai Suoi servitori, in essi e da essi. Per questo ha detto: “Egli non sarà interrogato riguardo a ciò che fa, ma essi saranno interrogati” (Cor. XXI-23). Se tu fossi intelligente avresti capito da Allah: questo versetto ti sarebbe bastato per lo scopo”, e nel cap. 558 [IV 240.4] aggiunge: “Se fosse come se l’immaginano gli uomini e chi non ha scienza del segreto del destino, [il servitore] direbbe: “Se Allah mi desse la possibilità di argomentare direi: “Sei Tu che hai fatto””, come disse Abū Yazīd, ma Egli ha detto: “Egli non sarà interrogato riguardo a ciò che fa, ma essi saranno interrogati” (Cor. XXI-23), ed ha sbarrato la porta. Un simile discorso non può che venire da chi è ignorante della faccenda, ma “ad Allah spetta l’argomento decisivo” (Cor. VI-149), nel Suo detto: “Egli non sarà interrogato riguardo a ciò che fa”, poiché Egli non ha fatto di Sua iniziativa, ma ha fatto per te solo ciò che tu sei nella tua immutabilità, e per questo ha detto: “ma essi saranno interrogati”.

117 Su questa frase vi è divergenza tra i manoscritti: in due di essi si legge *la-kāna fī qiṣṣati-hi mā yuqālu*, ed in terzo [Fatih 5322] *la-kāna fī qiṣṣati-hi mā qāla*, corretto da una mano diversa in *yuqālu*; in altri due si legge *la-kāna fī qadiyya mā qāla* e nei restanti sei, tutti posteriori di alcuni secoli, *la-kāna fī qadiyya mā maqāl*. I termini *qiṣṣa* e *qadiyya* hanno alcuni significati in comune, come caso, avvenimento e causa in giudizio, ma il primo ha in particolare il senso di racconto, narrazione, mentre il secondo quello di giudizio in senso logico. Vi è poi il problema del soggetto del pronome in *qiṣṣati-hi* e del verbo *qāla* nelle versioni che riportano questi termini, soggetto che potrebbe essere il Vero o ciò che viene adorato, e di quale delle due parti del versetto coranico riportato immediatamente prima come ipotesi irrealizzabile la frase in questione costituisce l’apodosi, cioè se si tratta del fatto che Egli non sarà interrogato, nel qual caso l’apodosi riporta una Sua ipotetica risposta o una questione rivolta a Lui, oppure del fatto che gli esseri saranno interrogati, nel qual caso l’apodosi riporta un fatto che supplisce all’interrogazione. Non essendo riuscito a trovare una risposta certa a tutti questi quesiti ho adottato la versione del manoscritto più affidabile [Fatih 5322] e tentato una traduzione che fosse coerente con il resto del testo e con altri passi di Ibn ‘Arabī: ho quindi considerato che nell’ipotesi che gli esseri non

effetti divini in colui che viene adorato ⁽¹¹⁸⁾, poiché essi [gli associatori] non hanno adorato se non Colui che fa (*fā'il*) e che ha effetto ⁽¹¹⁹⁾, e qui vi sono oceani insondabili.

Questione [XVI]: La Divinità comporta che nel Mondo vi sia chi è messo alla prova e chi sta bene, e la cessazione dall'esistenza in esso del [Nome] “Colui che Si vendica (*al-muntaqim*)” non è meglio [della cessazione] del suo contrario ⁽¹²⁰⁾; se uno dei Nomi rimanesse senza regime e senza effetto ciò che comporta per Esso [Nome] il regime sarebbe inoperante (*mu'attal*) e ciò è impossibile ⁽¹²¹⁾.

vengano interrogati e non vi sia quindi la scissione di responsabilità da parte di ciò che viene adorato al di fuori di Allah, la cessazione in esso degli effetti divini sia una prova che non si tratta di un Dio associato e che gli associatori, senza saperlo, non hanno adorato altri che Allah.

118 Nel cap. 67 [I 328.15], commentando il versetto “Ed il tuo Signore ha decretato che voi non adorerete altro che Lui” (Cor. XVII-23), Ibn 'Arabī afferma: “Per questo il Vero è geloso di questa qualità [la Divinità] e li punisce in questo mondo se non hanno venerazione di Essa, ed Egli provvede al loro sostentamento ed ascolta le loro preghiere e risponde loro quando essi invocano il loro Dio ritenuto tale, poiché Egli, sia glorificato, sa che essi non fanno ricorso se non a questo Grado [la Divinità], anche se sbagliano nell'attribuzione e saranno dannati nell'aldilà”, e nel cap. 292 [II 661.26] aggiunge: “Gli idoli sono dei supporti di manifestazione per Lui, secondo ciò che credono i miscredenti, ed essi applicano loro il nome di Dio, e non adorano se non Dio, che è ciò che quel supporto di manifestazione sta ad indicare. Ed Egli [Allah] soddisfa i loro bisogni, dà loro da bere e li punisce se non venerano questo Lato divino in questa forma minerale. Ed essi sono i dannati, anche se hanno colto nel segno, poiché non hanno adorato se non Allah”. Ciò spiega l'affermazione, riportata nella questione precedente, secondo cui “lo sguardo divino è maggiormente fissato su questi esseri adorati che sugli altri ed Egli ha collegato a loro gli effetti [pur appartenendo questi alla Divinità], ed essi si manifestano presso di loro, al fine di sviare chi Egli vuole e di guidare chi Egli vuole”. Nel Corano è affermato più volte che gli Dei associati non giovano e non danneggiano [X-18 e 106, XXI-66, XXII-12, XXV-55], e quindi l'apparente giovamento che ne ricavano gli associatori è solo dovuto agli effetti divini che si manifestano negli esseri che vengono adorati, ma nel Giorno della Resurrezione questi effetti a favore degli associatori cesseranno e sarà palese anche a loro che quelli che hanno adorato come Dei non sono mai stati tali.

119 Nel cap. 366 [III 328.28] riferendosi agli associatori Ibn 'Arabī afferma: “Quando videro che Allah fa di Sua iniziativa [cioè direttamente] e fa per mezzo degli strumenti, essi fecero del socio una sorta di ministro, assegnato alla manifestazione di alcuni degli Atti che avvengono nell'esistenza, e quando Allah venne menzionato [dal Profeta] da solo essi ritennero che costui non rispettasse la realtà come dovuto, in quanto sapevano della dipendenza di alcuni Atti dall'esistenza di certe creature. Ciò di cui essi erano testimoni non sono che gli Atti divini che avvengono nell'esistenza per mezzo delle cause create, ed essi non accettarono l'affermazione dell'Unità degli Atti, in quanto non la contemplavano; e se l'avessero accettata avrebbero soppresso la saggezza di Allah nelle cause seconde, che Egli ha posto sia in alto che in basso. Questo è ciò che li conduce alla repulsione [allorquando Allah viene menzionato da solo] ed alla mancanza di equità ed Allah li ha biasimati, preferendo a loro i credenti che invece considerano che non ci sia agente (*fā'il*) al di fuori di Allah e che il potere contingente e le realtà che dipendono dalle cause mediate non abbiano alcun effetto sull'Atto”.

120 In tutti i manoscritti consultati si legge: “altrimenti (*wa illā*) la cessazione dall'esistenza in esso del [Nome] “Colui che Si vendica” non sarebbe meglio [della cessazione] del suo contrario”, affermazione che è in contrasto con quanto Ibn 'Arabī ha scritto di suo pugno nella Introduzione delle *Futūḥāt* [I 42.6] e che ho riportato nella traduzione, ritenendo il *wa-illā* un errore dei copisti.

121 Nel cap. 17 [I 162.11] Ibn 'Arabī afferma: “Forse che le realtà essenziali comportano che uno possa restare per due attimi in uno stesso stato (*ḥāl*), sì che l'Atto della Divinità sia inoperante nei suoi confronti? Ciò è

In tutte le possibilità i Nomi divini che hanno effetto sono bilanciati ⁽¹²²⁾ e quanto a ciò che va al di là di questi Nomi che hanno effetto tra i Nomi dell'Essenza, noi di essi non abbiamo a disposizione nulla se non ciò che è riconducibile alle negazioni, agli Attributi estrinseci (*nu'ūt*) ed alcuni Nomi di perfezione ⁽¹²³⁾, come la Vista e l'Udito, e questi non hanno alcuna connessione con le possibilità per quanto riguarda l'effetto. Comprendi dunque ciò.

Questione [XVII]: Mi sono stupito di un gruppo che ha trasceso il suo limite ed oltrepassato il suo confine ritenendo di essere più a conoscenza di Allah di quanto lo sia Allah stesso e dicendo: “Cerco rifugio in Allah dalla comparabilità (*tašbīh*)”, ed un altro [gruppo] dicendo: “Cerco rifugio in Allah da un'incomparabilità [*tanẓīh*] o affermazione di trascendenza] che porta ad una negazione degli Attributi (*ta'tīl*)” in contrapposizione a colui che cerca rifu-

inconcepibile”, e nel cap. 92 [II 117.10] aggiunge: “Uno dei nostri compagni incontrò durante un suo viaggio uno dei Sostituti e cominciò a parlargli del preoccupante stato di corruzione dei costumi degli uomini, in particolare dei re, dei ministri e dei sudditi, al che il Sostituto si incollerì e gli disse: «Cosa c'entri tu con i servi di Allah? Non intrometterti tra il Signore ed il Suo servitore! Invero la Misericordia, il Perdono e la Benevolenza sono alla ricerca di costoro: vuoi forse che il regime della Divinità resti inoperante? Pensa a te stesso e tralascia queste cose e che il tuo sguardo si rivolga verso di Lui, sia Egli esaltato, e la tua occupazione sia con Allah»”.

122 Nel cap. 344 [III 175.35] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che il bilanciamento (*muwāzana*), in virtù dell'equilibrio [che comporta], è intelligibile ma non ha un regime esistente, in quanto se avesse un regime l'esistenza non avrebbe luogo. Il regime del bilanciamento è l'equilibrio e l'equilibrio si contrappone all'inclinazione e non c'è esistenza se non per l'inclinazione [...] Nel possibile i due aspetti [l'esistenza e la non-esistenza] sono alla pari ed Allah non gli ha dato l'esistenza se non dando la preponderanza [ad uno di essi]. Poi Allah ha menzionato lo stato in cui si trovava in assenza del Mondo, ed ha menzionato di aver desiderato di essere conosciuto, dando la preponderanza al lato della conoscenza di Sé rispetto al suo contrario, ed ha creato il Mondo dando la preponderanza al lato della scienza rispetto al suo contrario”. L'affermazione che “in tutte le possibilità i Nomi divini che hanno effetto sono bilanciati” si riferisce dunque al loro stato immutabile di non-manifestazione, mentre la loro manifestazione comporta una rottura di questo equilibrio.

123 Non c'è nell'opera di Ibn 'Arabī una classificazione univoca dei Nomi divini. Ad esempio, nel cap. 69 [I 463.20] afferma: “Vi sono Nomi che indicano l'Essenza e niente altro; Nomi che indicano Attributi di trascendenza (*tanẓīh*); e Nomi che indicano Attributi riferiti agli Atti: non c'è un quarto grado”; nel cap. 176 [II 295.29] distingue cinque classi: i Nomi degli Atti, i Nomi degli Attributi intrinseci (*ṣifāt*), i Nomi degli Attributi estrinseci, i Nomi di trascendenza ed i Nomi dell'Essenza; nel cap. 177 [II 299.30] invece afferma: “I Nomi divini sono ripartiti in quattro suddivisioni (*aqṣām*): la prima indica l'Essenza ed è il Nome proprio, dal quale non si comprende se non l'essenza di Colui che viene denominato; [...] la seconda indica gli Attributi, ed essa è a sua volta suddivisa in Nomi che indicano le entità di Attributi intelligibili la cui esistenza è possibile [cioè gli Attributi intrinseci] e Nomi che indicano Attributi di relazione che non hanno esistenza nelle entità [cioè gli Attributi estrinseci]; la terza indica gli Attributi degli Atti [o di azione] ed è suddivisa in Nomi espliciti e Nomi impliciti; la quarta è condivisa (*muṣṭarik*) ed indica ad esempio un Attributo d'azione per un aspetto ed un Attributo di trascendenza per un altro”. Nel testo che stiamo traducendo Ibn 'Arabī distingue nell'ambito dei Nomi, tutti riferiti all'Essenza, quelli che hanno effetto e quelli che non hanno effetto, pur avendo un regime: i Nomi riconducibili alle negazioni sono i Nomi di trascendenza ed i Nomi di perfezione, espressione che ricorre solo nel cap. 58 [I 290.8] in contrapposizione agli Attributi di Maestà (*galāl*), sono gli Attributi intrinseci, come precisa nel cap. 6 [I 118.35] parlando degli Attributi di perfezione.

gio dalla comparabilità ⁽¹²⁴⁾. Se [il primo gruppo] avesse dato alla scienza ciò che le spetta avrebbe cercato rifugio dall'affermazione da parte del servitore dell'incomparabilità della sua anima così come ha cercato rifugio dalla comparabilità ed avrebbe accettato la frase di chi ha detto:

*Ti sei manifestato a colui che hai fatto restare dopo la sua estinzione
e che è senza essere poiché sei Tu ad essere lui* ⁽¹²⁵⁾

come avrebbe accettato la frase dell'altro che ha detto: "Gloria a me" e "Io sono Allah" ⁽¹²⁶⁾ ed altre espressioni simili. Questo anche se un gruppo aveva già accusato di miscredenza coloro che hanno detto queste parole ed un [altro] gruppo aveva interpretato queste loro parole come aveva interpretato le notificazioni della comparabilità.

Il nostro discorso riguarda chi ha interpretato le notificazioni della comparabilità e non ha interpretato queste parole: [questo gruppo] ha cercato rifugio dalla comparabilità, poi ha

124 Nella Introduzione delle *Futūḥāt* [I 43.31] Ibn 'Arabī precisa che questi due gruppi sono gli Aṣ'ārīti ed i Corporalisti (*muḡassima*): mentre i primi evitavano la comparabilità o l'antropomorfismo mediante una interpretazione (*ta'wīl*), i secondi affermavano la natura corporea, anche se non umana, di Dio.

125 Nel cap. 2 [I 57.30] Ibn 'Arabī introduce questi versi con le seguenti considerazioni: "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" ed uno che dice: "Il mio cuore mi ha riferito riguardo al mio Signore". E se già quest'ultimo è più elevato in rango, 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-mu'taqad*), il secondo è il Signore che non è soggetto a limitazioni; [il primo] è con un intermediario [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 di colui che attinge a questa fonte? Non lo potrai conoscere finché non conoscerai Allah, ed Egli, sia 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 dell'intelligenza sono gli esseri (*akwān*), ma per costui non c'è essere, come è stato detto:....". Gli stessi versi sono riportati nel *Kitāb al-azāl*, a pag. 165 della traduzione pubblicata nel N. IV di *El Azufre Rojo*, 2017, nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhīyya*, a pag. 272 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-ḥuḡub*, a pag. 129 dell'edizione pubblicata nel Vol. I delle *Rasā'il*, Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-kutub*, a pag. 364 delle *Rasā'il* pubblicate da Dār Ṣādir, 1997, e da Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kitāb qūt al-qulūb*, Vol. II, pag. 59, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, ove sono attribuiti a al-Ġunayd.

126 Queste frasi non sono affermazioni di trascendenza della propria anima, bensì di trascendenza dalla propria anima, a cui il servitore è estinto. Nel cap. 407 [IV 11.16] Ibn 'Arabī afferma: "Non c'è nessuna delle creature di Allah che dica "Io sono Allah", se non l'Allah scritto nelle pergamene, che quando parla [tramite la lingua del Suo servitore] dice: "Io sono Allah" [...] Lo dice anche il servitore perfetto di cui il Vero è la lingua, l'udito, la vista, le facoltà e le membra, come Abū Yazīd ed altri simili a lui". Ibn 'Arabī attribuisce questa frase ad Abū Yazīd anche nei capitoli 50 [I 272.15], 331 [III 117.26] e 482 [IV 118.32], mentre non specifica mai chi abbia detto "Gloria a Me", se non implicitamente quando attribuisce le due frasi ad una stessa persona, come nel nostro testo e nei capitoli 52 [I 276.3] e 559 [IV 344.8]; nel cap. 558 [IV 262.20] attribuisce però le due frasi a due persone diverse.

affermato l'incomparabilità ed ha sviato le notificazioni [della comparabilità] da ciò che comporta il loro senso esteriore senza cercare rifugio dall'affermazione dell'incomparabilità nei riguardi delle creature ⁽¹²⁷⁾, e poi ha affermato ciò che si addice al contingente volgendo ciò che essi hanno detto addirsi per loro al Vero verso ciò che è conforme all'esistenza contingente, poiché le parole sono ricettacoli per le forme dei significati e quindi ammettono il significato, due [significati] e più, e queste sono le parole condivise (*muštarika*) ⁽¹²⁸⁾.

In questa questione l'incomparabilità non è meglio della comparabilità ⁽¹²⁹⁾: le viste interiori sono incapaci di percepire le oscurità dei segreti e ciò che comporta la Divinità.

Ciò che stupisce di più è che questo gruppo è fuggito dalla comparabilità verso la comparabilità ed ha fatto di ciò un'affermazione dell'incomparabilità, e coloro che sono intelligenti hanno riso per la loro ignoranza in ciò che hanno apportato, poiché essi si sono allontanati dalla comparabilità solo per dirigersi verso i significati contingenti che ci sono nelle loro anime e quindi si sono spostati dai loro aspetti esteriori verso i significati contingenti che sussistono in essi e sono fuggiti dalla comparabilità con loro [negli aspetti esteriori] verso la comparabilità con loro [nei significati] ed hanno chiamato questo allontanamento incomparabilità ⁽¹³⁰⁾. Quindi hanno affermato l'incomparabilità delle loro anime se le hanno riferite ai significati divini, oppure hanno affermato la comparabilità del Vero se Lo riferiscono ai significati dell'anima, ed al di fuori di ciò non arrivano.

127 Come verrà spiegato nel seguito, se per escludere la comparabilità dalle notificazioni divine che la indicano si traspongono queste dal loro senso esteriore ad un senso interiore corrispondente ad un significato o idea presente nell'anima, implicitamente si afferma l'incomparabilità o la trascendenza dell'anima.

128 Si tratta di termini equivoci nel senso letterale della parola, cioè termini che possono significare diverse cose, e coloro che affermano l'incomparabilità mediante la comparabilità attribuiscono ai termini usati nel Corano e nelle notificazioni un significato superiore a quello immediato ed esteriore, come si vedrà nell'esempio riportato in una successiva nota.

129 Una chiara esposizione di queste due prospettive e del superamento della loro opposizione da parte di Ibn 'Arabī si trova nel libro di William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY Press, 1989, pag. 68-76.

130 Nel cap. 72 [I 681.20] Ibn 'Arabī afferma: "L'incomparabilità ha diversi gradi nella ragione: il più basso è l'affermazione dell'incomparabilità per mezzo della comparabilità, ed il più elevato presso la ragione è l'affermazione dell'incomparabilità senza la comparabilità. Non c'è modo per la creatura di arrivare ad essa se non facendone risalire la scienza ad Allah, sia Egli esaltato; l'incomparabilità senza comparabilità è anche riportata nella Legge, ma non si trova nella ragione. Il massimo a cui arriva la considerazione razionale nell'affermazione dell'incomparabilità del Vero con l'assidersi (*istiwā'*), ad esempio, consiste nel passare dalla spiegazione dell'assidersi corporeo sul Trono considerato come posto, all'affermazione dell'incomparabilità mediante la comparazione con l'assidersi del Sovrano temporale, cioè con l'impossessarsi del posto più immenso e comprensivo, o del Regno. In questo modo la ragione non cessa di affermare l'incomparabilità mediante la comparabilità, passando solo dalla comparabilità con una realtà contingente alla comparabilità con una altra realtà contingente, superiore alla prima".

Se ritornassero alla sede della verifica (*maḥall at-tahqīq*) [cioè alla Parola divina], poiché essi hanno ricusato lo svelamento, e dicessero: “Il Vero, Gloria a Lui, ha stabilito per Se stesso questi regimi nei Suoi Libri e mediante la lingua dei Suoi Inviati e dei Suoi messaggeri. L’Essenza è ignorata da tutte le creature, cioè non è conosciuta, e questi sono per noi regimi che appartengono all’Essenza, e l’ignoranza del regime è più comprensibile dell’ignoranza dell’Essenza, poiché non è conosciuta la realtà essenziale della relazione di questo regime con questa Essenza che è governata da esso finché Essa non è conosciuta in Se stessa, ma poiché non c’è conoscenza di Essa, non c’è conoscenza della relazione dei regimi con Essa”, non affermerebbero la comparabilità, né distinguerebbero il regime di incomparabilità per se stesso, bensì lascerebbero la scienza di ciò a Chi ha descritto Se stesso con essi [regimi o Attributi], cioè Allah, sia Egli esaltato ⁽¹³¹⁾.

È stato riportato che uno dei predecessori, essendo stato interrogato riguardo all’assidersi [divino] sul Trono, rispose: “L’assidersi è noto ma il come è ignorato; la fede in ciò è obbligatoria ed il chiedere al riguardo è un’innovazione” ⁽¹³²⁾. Noi e coloro che seguono la nostra Via, tra

131 Nel cap. 73 [II 3.28] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che il Vero, Gloria a Lui, quando i Suoi servitori Lo contemplano, ha due relazioni: una relazione di incomparabilità ed una relazione secondo la quale Egli discende nell’immaginazione (*ḥayāl*) in una specie di comparabilità. La relazione di incomparabilità è la Sua teofania in: “Non c’è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11), mentre l’altra relazione è la Sua teofania nel detto del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Adora Allah come se Lo vedessi” e nel suo altro detto: “Allah è nella direzione (*qibla*) di colui che fa la *ṣalāt*”, come pure nel versetto: “ovunque vi volgiate, là è il volto di Allah” (Cor. II-115), ove “là” (*tamma*) è un avverbio di luogo ed il volto di Allah è la Sua Essenza (*dāt*) e la Sua realtà essenziale (*ḥaqīqa*). Così pure essa è menzionata negli *aḥādīth* e nei versetti pervenuti [a noi] con termini che si applicano alle cose create, implicando con questi anche i loro significati propri, perché se ad essi non si accompagnassero quei significati secondo cui sono intesi nel linguaggio comune non ci sarebbe vantaggio per colui a cui essi sono rivolti. Allah non vuole una spiegazione di ciò che voleva dire con essi che sia in contrasto con quella lingua (*lisān*) in cui è discesa questa istruzione divina. Egli, sia esaltato, ha infatti detto: “E non abbiamo inviato nessun Messaggero se non con la lingua della sua gente, affinché fosse chiaro a loro” (Cor. XIV-4), cioè con la loro lingua (*luga*), affinché sapessero ciò di cui si trattava. E d’altronde il Messaggero inviato con queste parole non le ha mai spiegate con una spiegazione che fosse in contrasto con il linguaggio comune. Noi dunque riferiamo ad Allah, sia Egli esaltato, quei significati che sono impliciti nelle parole pervenute come Egli stesso li ha riferiti a Sé, e non ci arroghiamo l’arbitrio di interpretarle in un senso che non sarebbe compreso da quella gente nella cui lingua sono discese queste parole, perché saremmo di “quelli che alterano il senso delle parole” (Cor. V-13) e di “quelli che lo alterano dopo averlo compreso, essendo coscienti” (Cor. II-75) della loro trasgressione. Noi ci confessiamo ignoranti sul “come” (*kayfā*) di queste relazioni, e questa è anche la convinzione dei primi musulmani (*as-salaf*), senza eccezione, al riguardo. Se è stabilito per te ciò che abbiamo menzionato, cioè il fatto che il Vero ha due relazioni sancite dal [testo della] Legge - e ti è richiesto di indirizzarti (*tawagḡuh*) con il tuo cuore e il tuo atto di adorazione ad entrambe le relazioni - non allontanarti da nessuna delle due, se sei perfetto, né volgerti verso una di esse a preferenza dell’altra se sei al di sotto di questo grado di perfezione, cioè verso ciò che sostengono i teologi (*ahl al-kalām*) riguardo ad Allah, basandosi sulle loro facoltà razionali, o verso ciò che si immaginano coloro che hanno capacità di intendere molto ristrette, riguardo alla comparabilità del Vero con le Sue creature. Sia questi che quelli sono ignoranti ed il vero sta nella sintesi tra entrambe [le relazioni].”

132 Al-Gazālī nel suo *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, a pag. 179 del primo volume dell’edizione pubblicata a Beirut, Dār al-kitāb al-‘arabī, s.d., attribuisce questa frase all’Imām Mālik.

la gente della scienza ottenuta mediante il gusto spirituale e la visione attestante, non percorriamo affatto questa strada. L'Essenza viene attestata ma è inesprimibile e la Personalità (*huwiyya*) non cessa di accompagnarsi ad Essa; per questo il conoscitore ha detto: “Non c'è lui se non Lui (*lā huwa illā huwa*)”⁽¹³³⁾, affermando la Personalità per Se stessa⁽¹³⁴⁾. Ma la nostra è un'altra strada, che è resa ammissibile dalla Divinità, non dall'Essenza, e che la realtà essenziale di questo regime comporta; e tutti questi regimi appartengono ad Essa [Divinità] e sono validi in se stessi, ed è così che ha luogo la visione attestante (*ṣuhūd*) riguardo ad Essa per chi contempla: arriverai e vedrai.

È vero ciò che ha riportato Muslim nel suo *Ṣaḥīḥ* riguardo alla trasformazione (*taḥawwul*) della Divinità ed alla Sua tramutazione (*tabaddul*) nelle forme delle credenze e delle conoscenze⁽¹³⁵⁾, e tra esse vi è il credo di coloro che affermano la comparabilità e [il credo] di altri, ed è necessario che in quella dimora [il Giorno della Resurrezione] ogni gruppo Lo riconosca ed è necessaria la Sua [della Divinità] manifestazione nelle forme delle loro credenze, ma ciò è riconducibile a colui che percepisce, non a ciò che è percepito, poiché le realtà essenziali non si tramutano (*al-ḥaqā'iq lā tatabaddalu*)⁽¹³⁶⁾. Per questo la contemplazione (*muṣāḥada*) della Divinità per chi è fuori dalla nostra Via è imperfetta in qualsiasi Presenza abbia luogo, e per

133 Questa frase ricorre nel *Miškāt al-anwār* di al-Gazālī, a pag. 57 della traduzione di Roger Deladrière, *Le Tabernacle des Lumières*, Éditions du Seuil, Parigi, 1981, mentre nel *Ṣarḥ al-anfās ar-rūḥāniyya* di Šams ad-dīn ad-Daylamī, morto nell'anno 593 dall'Egira, a pag. 220 dell'edizione pubblicata nello Sri Lanka nel 2007, Dār al-āṭār al-islāmiyya, viene attribuita ad al-Ḥallāğ. Ibn 'Arabī la riporta, talora nella variante *mā huwa illā huwa*, nei capitoli 369 [III 373.35] e 559 [IV 385.32] delle *Futūḥāt*, nel cap. IV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 80 dell'edizione pubblicata da Širkat al-Quds, Cairo, 2016, nel *Kitāb al-ğalāla* e nel *Kitāb al-yā'*, rispettivamente a pag. 66 e 138 delle *Rasā'il* pubblicate da Dār Šādir, Beirut, 1997. Cfr. anche *Il libro del Sé divino*, Il Leone Verde, Torino, 2004, traduzione del *Kitāb al-yā'* a cura di Chiara Casseler, in particolare a pag. 136.

134 Al-Gazālī, nel testo citato nella nota precedente, afferma che questa è l'affermazione dell'Unità (*tawḥīd*) dell'élite, mentre “Non c'è Dio se non Allah” è l'affermazione dell'Unità della gente comune.

135 *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, I-302; un sunto del suo contenuto è riportato nella nota 28. La Divinità non è un'entità, ma solo un regime o una relazione, che in quanto tale esiste nella mente, nella parola e nella scrittura ma non come entità; tuttavia essa ha una realtà essenziale, come Ibn 'Arabī ha affermato poche righe prima, e le realtà essenziali non cambiano anche se le forme in cui si manifestano sono diverse.

136 Nel cap. 198 [II 472.10] Ibn 'Arabī precisa: “Sappi che la sottigliezza non può tramutarsi in grossolanità poiché le realtà essenziali non cambiano (*lā tanqalibu*), ma ciò che è sottile può diventare grossolano, come una cosa calda che diventa fredda, o una cosa fredda che diventa calda”; nel cap. 177 [II 313.23] aggiunge: “Le realtà essenziali non cambiano e la realtà essenziale dell'immaginazione è il cambiamento (*tabaddul*) in ogni stato e la manifestazione in ogni forma, e non c'è esistenza vera (*wuğūd ḥaqīqī*) che non ammette il cambiamento (*tabdīl*) se non Allah. Nell'esistenza realizzata (*muḥaqqaq*) non c'è che Allah, quanto a ciò che è altro che Lui è nell'esistenza immaginale (*ḥayālī*), e quando il Vero si manifesta in questa esistenza immaginale non Si manifesta se non in conformità alla sua realtà essenziale [cioè la realtà essenziale dell'immaginazione], non con la Sua Essenza, a cui appartiene l'esistenza vera. È per questo che è stato riportato nella tradizione autentica che Egli Si tramuta nelle forme con cui Si manifesta ai Suoi servitori”.

questo il mondo della rappresentazione (*tamattul*) e della tramutazione si chiama *barzah* ⁽¹³⁷⁾, in quanto è intermediario tra le realtà essenziali corporee e quelle non corporee, e l'essenza di questa Presenza intermedia conferisce queste teofanie per mezzo delle quali i significati si legano alle forme con un legame effettivo, che non può essere sciolto ⁽¹³⁸⁾.

A questa stazione ha alluso uno dei conoscitori in un aneddoto che riporto secondo una catena di trasmissione risalente a as-Sarī ⁽¹³⁹⁾. Al-Ġunayd ha riferito che as-Sarī ha detto: “Ho sentito ‘Ulaym al-Aswad ⁽¹⁴⁰⁾ dire: “Chi si dirige verso le cose vedrà che esse se ne vanno da lui e chi le abbandona le [vedrà] venire verso di lui”. Chiesi a as-Sarī come spiegava questo ed egli rispose: “Egli stava menzionando il fatto che aveva cercato di acquisire [i mezzi per vivere] sforzandosi ma non aveva ottenuto quanto bastava per il suo sostentamento, e disse: “Ho recitato allora questo versetto: “Di: considerate se Allah vi togliesse il vostro udito ed i vostri sguardi e ponesse un sigillo sui vostri cuori” (Cor. VI-46), ed ho abbandonato l'acquisizione (*kasb*) affidandomi completamente ad Allah per ciò che è sufficiente. Se con la mia mano avessi dato un colpo a questa colonna essa diventerebbe oro”. Ed egli colpì la colonna con la sua mano ed ecco che luccicò come oro.

137 Nel mondo della rappresentazione o dell'immaginazione le idee e le realtà essenziali vengono tramutate in forme che le rappresentano, ma che non sono identiche ad esse.

138 Non potendo sciogliere questo legame non è possibile tramite le forme che le rivestono cogliere i significati e le realtà essenziali in se stesse. Nel cap. 210 [II 496.26] Ibn ‘Arabī afferma: “Sappi che all'intuizione (*mukāṣṣa*) sono correlati i significati (*ma‘ānī*), mentre la contemplazione (*muṣāhaha*) è correlata con le essenze (*dāwāt*); quindi la contemplazione riguarda il Denominato e l'intuizione il regime dei Nomi. Per noi l'intuizione è più completa della contemplazione, a meno che non si verifichi la contemplazione dell'Essenza del Vero, nel qual caso la contemplazione sarebbe più perfetta, ma ciò non è possibile. Per questo diciamo che l'intuizione è più perfetta, in quanto è più sottile. L'intuizione rende sottile il grossolano, mentre la contemplazione rende grossolano il sottile. Ciò che noi sosteniamo lo afferma anche un gruppo numeroso della Gente di Allah, come Abū Hāmid, Ibn Farūk e al-Mundirī, mentre altri sostengono il contrario. Noi diciamo che essa è più perfetta, in quanto non c'è realtà che tu vedi che non abbia un regime in aggiunta a ciò su cui cade la visione attestante e che può essere compreso solo con lo svelamento”.

139 Abū l-Ḥasan as-Sarī ibn al-Mugallas as-Saqāṭī, morto ultranovantenne a Bagdad nell'anno 251 dall'Egira, fu discepolo di Ma'rūf al-Ḥarqī e zio materno e Maestro di al-Ġunayd. Ibn ‘Arabī lo menziona nel *Kitāb muḥāḍarat al-abrār*, a pag. 103-105 e 418 del secondo volume dell'edizione Dār Ṣādir, Beirut, s.d., e nel *Kitāb nasab al-ḥirqa*, a pag. 34 dell'edizione Dār al-qubba az-zarqā', Marrakeš, 2000.

140 Di questo ṣūfī, che non è menzionato in nessuna delle raccolte di vite di ṣūfī (*ṭabaqāt*) che ci sono pervenute, si sa pochissimo. Ibn ‘Arabī lo menziona nei capitoli 40 [I 234.22 e 236.4], 167 [II 277.26] e 558 [IV 211.32] ed afferma [I 234.22] che era uno dei più grandi tra la gente della Via e che era menzionato nel capitolo dei carismi del *Kitāb maqāmāt al-awliyā'* di Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, ma di quest'opera non è noto alcun manoscritto.

Poi [‘Ulaym] disse: “O Sarī, le entità non cambiano (*al-a’yān lā tanqalibu*), ma tu così Lo vedi ⁽¹⁴¹⁾, per la tua realtà essenziale con il tuo Signore” ⁽¹⁴²⁾.

Osserva il suo detto: “così Lo vedi”, cioè il Vero, “così lo vedi”, cioè il veduto, cioè la visione riguarda colui che vede, ossia la forma attestata da colui che vede. Anche per questo un gruppo ha fatto un passo falso nel percorso della realizzazione dicendo: “Non c’è se non ciò che vedi”, stabilendo che il Mondo è Allah e che Allah è identico al Mondo e non un’altra

141 Quest’ultima frase è riportata e riportata anche nei capitoli menzionati nella nota precedente e nel cap. IX dei dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 108 dell’edizione citata, ma mentre nei *Fuṣūṣ al-ḥikam* e nel cap. 167 si trova *tarā-hu* come nel nostro testo, negli altri capitoli si trova *tarā-hā*, riferito alle entità o alla colonna. Nell’esempio spesso riportato da Ibn ‘Arabī del corpo caldo che diventa freddo per indicare che il calore non si tramuta in freddezza e cioè che le realtà essenziali non si tramutano, il corpo corrisponde all’entità che non cambia, sia essa calda o fredda, poiché le entità sono in realtà immutabili nella non esistenza o non-manifestazione e ciò che le manifesta sono solo le forme e gli stati con cui Allah le riveste in ogni istante. Nel cap. 40 [I 236.6] Ibn ‘Arabī spiega: “La lapidità (*ḥaḡariyya*) non diventa oro poiché questa sostanza (*ḡawhar*) recepisce la realtà essenziale della lapidità così come il corpo recepisce il calore e si dice che è caldo. Quando Allah vuole rivestire questa sostanza con la forma dell’oro toglie da essa la forma della pietra e la riveste con la forma dell’oro e la sostanza o il corpo che era pietra si manifesta come oro, così come toglie il calore dal corpo caldo e lo riveste con la freddezza, sì che esso diventa freddo. L’entità del calore non muta in freddezza ed il corpo freddo è nella sua entità quello che era caldo: quindi le entità non cambiano. Così pure nel racconto di ‘Ulaym la sostanza che aveva recepito la forma dell’oro quando fu colpita è la stessa che aveva recepito la forma della pietra: la sostanza è la sostanza nella sua entità e la pietra non è diventata oro né l’oro è diventato pietra”.

142 Nel cap. 40 [I 236.14] Ibn ‘Arabī precisa: “Quanto alla sua affermazione: “per la tua realtà essenziale con il tuo Signore” cioè quando sali alla tua realtà essenziale trovi te stesso un puro servitore, impotente, morto, debole e privo di esistenza, come questa sostanza: finché non indossa le forme non appare alcuna entità di essa nell’esistenza. Questo servitore indossa le forme dei Nomi divini e la sua entità si manifesta con essi, ed il primo Nome che indossa è l’esistenza e si manifesta come essere per poi ricevere tutto ciò che per l’essere è possibile ricevere in quanto esistente e quindi riceve tutti i Nomi divini con cui il Vero lo investe [...] Questo è il significato del suo detto: “per la tua realtà essenziale con il tuo Signore” cioè per il legame della tua realtà essenziale con il tuo Signore, e non manchi di manifestarti in una forma divina, così come questo corpo non manca di manifestarsi in una forma, e come tu ti diversifichi per le forme dei Nomi divini e vieni denominato in base ad ogni forma con un nome diverso, così a questa sostanza viene applicato il nome della lapidità e dell’aureità per la qualità, non per la sua entità”, e nel cap. 558 [IV 211.27] aggiunge: “È stato tramandato che il Vero crea Se stesso e tutte le ragioni rigettano ciò perché non lo comprendono e non osservano che chi ha una concezione (*maqāla*) di Allah si è raffigurato nella sua anima qualcosa di cui dice: “Questo è Allah” e lo adora, ed esso non è altro che Allah e non lo ha creato in quel ricettacolo (*maḥall*) se non Allah, e questo è il significato di quella notificazione. Le concezioni sono differenti per la diversità dei punti di vista con cui essi Lo considerano. Chiunque ha un punto di vista non adora e non crede se non in ciò a cui Egli ha dato l’esistenza nel suo ricettacolo e ciò che è esistenziato nel suo ricettacolo e nel suo cuore non è che una creatura (*maḥlūq*), e non è che il Vero, ed è in quella forma, cioè in quella concezione, che Egli Si manifesta a lui anche se l’Essenza in quanto tale è Unica, tuttavia così Lo percepisce. E questo è il significato del detto di ‘Ulaym al-Aswad quando batté con la sua mano la colonna ed essa divenne oro per chi vedeva. E quando colui che vide fu stupito di quello, ‘Ulaym gli disse: “O tale, in realtà le entità non cambiano, ma così le vedi per la tua realtà essenziale con il tuo Signore”, alludendo alla manifestazione del Vero nella forma di ogni credo ad ogni credente. Questo è il Vero creato per mezzo di Lui (*al-ḥaqq al-maḥlūq bi-hi*) nell’anima di ogni possessore di un credo, sia egli Angelo, Ginn e uomo, che segua pedissequamente o che abbia una considerazione [propria]”.

cosa. La causa di ciò è questa veduta attestante (*mašhad*), in quanto essi non l'hanno realizzata come si deve, e se l'avessero realizzata non avrebbero detto quello ed avrebbero affermato ogni verità nella sua sede, per scienza e svelamento. Quindi, se non fai parte della gente dello svelamento e della realizzazione, lascia l'interpretazione delle notificazioni che hanno apportato la comparabilità a Chi ha descritto Se stesso con esse e non applicarla assolutamente a te, poiché renderesti vano il tuo principio (*aṣl*) in quanto tu credi alla negazione della comparabilità e non hai smesso di farlo, ma hai abbandonato la comparabilità con la creatura composita e l'hai affermata con la creatura intelligibile. Ma dove mai il possibile ha in comune un regime con Colui che è necessario per Se stesso?

Questione [XVIII]: Chi percepisce (*mudrik*) e ciò che è percepito (*mudrak*) sono entrambi di due tipi. Tra coloro che percepiscono vi è chi sa e che ha la facoltà di immaginare (*quwwat al-taḥayyul*) ⁽¹⁴³⁾, e quindi percepisce le forme delle cose viste, e chi sa soltanto, non avendo la facoltà di immaginare in quanto non è un corpo né è in un corpo ⁽¹⁴⁴⁾. Ciò che è percepito è anch'esso di due tipi: un percepito che è condizionato da una forma, ed è questo ad essere immaginato da colui che ha la facoltà di immaginare e ad essere saputo da chi non ha la facoltà di immaginare ed in cui non sussiste una forma di esso in quanto la sua realtà essenziale non ammette ciò; ed un percepito che non può essere immaginato, in quanto non ha forma, ma è soltanto saputo ⁽¹⁴⁵⁾. Ogni creatura dotata di scienza innata (*maftūr 'alā l-'ilm*) ⁽¹⁴⁶⁾ e la cui realtà essenziale non comporta l'acquisizione [in modo indiretto] delle scienze è di due tipi: un tipo la cui vita si manifesta sensibilmente in condizioni ordinarie e che è

143 Il termine *taḥayyul* indica l'immaginazione come atto, mentre il termine *ḥayāl* indica l'immaginazione come facoltà. Nel cap. 73, questione CXVI [II 113.32] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che l'immaginazione (*ḥayāl*) è tutta vera, mentre l'immaginazione (*taḥayyul*) può essere sia vera che falsa".

144 Nel cap. 375 [III 470.9] Ibn 'Arabī precisa: "L'immaginazione non ha un potere che la faccia uscire dal dominio delle cose sensibili poiché non è generata né manifestata nella sua entità se non dalla sensazione (*ḥiss*)" ed i sensi, a loro volta, dipendono dall'esistenza del corpo [cap. 299 (II 691.4)].

145 Il termine arabo *idrāk* non si applica solo alla percezione in senso stretto, che riguarda esclusivamente il dominio sensibile e formale, ma anche alla sua trasposizione nel dominio informale. Cfr. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Védānta*, Editions Traditionnelles, Parigi, 1974, pag. 20-21.

146 Nel cap. 326 [III 99.8] Ibn 'Arabī precisa: "Questi spiriti particolari sono di ranghi diversi per quanto concerne la scienza delle cose: ve ne sono che conoscono molte cose ed altri che ne conoscono poche. Non c'è spirito che abbia più scienza di Allah di quanta ne hanno gli spiriti delle forme che non hanno bisogno di essere governate, cioè gli spiriti dei minerali; di grado inferiore ad essi, nella scienza di Allah, sono gli spiriti dei vegetali, ed ancora più in basso sono gli spiriti degli animali. Ciascuna di queste categorie ha innata la scienza di Allah e la conoscenza di Lui, e la loro unica preoccupazione è di glorificarLo con la Sua lode, sia Egli esaltato. La categoria più bassa di tutte, per ciò che concerne la scienza di Allah, è quella degli spiriti degli uomini. Quanto agli Angeli, essi, come i minerali, hanno innata la scienza di Allah, e sono privi della ragione e del desiderio; gli animali hanno innata la scienza di Allah ed il desiderio, mentre gli uomini ed i ginn hanno innati il desiderio e le conoscenze, per quanto riguarda le loro forme, non quanto ai loro spiriti, ed Allah ha dato loro la ragione affinché con essa rimettano il desiderio alla bilancia della Legge". L'espressione *maftūr 'alā l-'ilm* ricorre anche nei capitoli 44 [I 248.9], 73, questione LVI [II 78. 23], 288 [II 642.9] e 361 [III 297.12].

capace di immaginare ma non acquisisce una scienza per mezzo del pensiero (*fikr*), ed un tipo la cui vita è nascosta ai sensi in condizioni ordinarie e che non è assolutamente capace di immaginare ⁽¹⁴⁷⁾. Non c'è nell'esistenza altro che ciò che abbiamo menzionato e quindi tutta l'esistenza è viva e pronuncia la magnificazione del Vero, sia Egli glorificato, ma il loro modo di pronunciarla si diversifica in base alle differenze delle loro realtà essenziali. Egli, sia esaltato, ha detto: "Lo glorificano i sette Cieli, la Terra e chi è in essi" (Cor. XVII-44), e la Sua affermazione: "e chi è in essi" è una refutazione di chi sostiene l'elisione del nome che viene annesso (*ḥadf al-mudāf*) e la sua sostituzione con il nome a cui è fatta l'annessione ⁽¹⁴⁸⁾, come se Egli dicesse: "La gente dei sette Cieli e la gente della Terra" [negando così che i Cieli e la Terra Lo glorifichino]. Egli ha negato questa implicazione con il Suo detto: "e chi è in essi", poiché una cosa simile [l'elisione] è stata riportata riguardo al Suo detto: "Chiedi alla città in cui eravamo ed alla carovana" (Cor. XII-82), che però è diverso dal precedente ⁽¹⁴⁹⁾. [Vi è poi] il suo detto, si di lui la Pace, riguardo ad Uḥud ⁽¹⁵⁰⁾: "Questo è un monte che ci ama e che noi amiamo" ⁽¹⁵¹⁾, ed il suo detto: "[il giorno della Resurrezione] a favore del *mu'addin* testimonierà ogni cosa umida o secca a cui sarà giunta la sua voce" ⁽¹⁵²⁾ ed il suo detto: "Non c'è animale che non presti ascolto di venerdì per timore dell'Ora" ⁽¹⁵³⁾. Tutte queste cose comportano la scienza ⁽¹⁵⁴⁾ ed essa ha come presupposto la vita ⁽¹⁵⁵⁾, ma come abbiamo

147 Il primo tipo riguarda gli animali ed i vegetali, mentre il secondo si applica ai minerali.

148 Si tratta di ciò che gli arabisti italiani chiamano stato costruito, come l'espressione "la casa dell'Emiro" in cui il termine Emiro è il nome a cui è fatta l'annessione ed il termine casa il nome che viene annesso.

149 I grammatici arabi hanno interpretato questo versetto come una metafora (*mağāz*) in cui il nome che regge il caso obliquo nello stato costruito [la gente] viene omesso e sostituito dal nome in caso obliquo, cioè il nome a cui è fatta l'annessione [la città e la carovana]. Cfr. John Wansbrough, "*Mağāz al-qur'ān*": *Periphrastic Exegesis*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 33, N. 2 (1970), pag. 247-266, in particolare alle pag. 248 e 254.

150 Si tratta di un monte, alto un migliaio di metri, che si trova a Nord di Medina e che nell'anno 3 dall'Egira fu lo scenario dell'omonima battaglia in cui i Meccani sconfissero i musulmani.

151 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, XXIV-54, LVI-71 e 74, LX-10, LXX-28, XCVI-16, Muslim, XV, 462. 503 e 504, XLIII-10, Ibn Māğah XXV-104. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 310 [III 38.6] e 357 [III 258.21] delle *Futūḥāt* e nel *Kitāb ayyām aš-ša'n*, a pag. 55 del secondo volume delle *Rasā'il* pubblicate da Širkat al-quds, Cairo, 2016.

152 *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dā'ūd, II-31, Ibn Māğah, III-5, an-Nasā'ī, VII-14, e da Ibn Ḥanbal, II-136 ecc. Ibn 'Arabī lo cita nell'Introduzione [I 36.9] e nei capitoli 12 [I 147.10], 285 [II 629.7], 310 [III 38.5], 357 [III 258.21], 378 [III 491.11] e 560 [IV 475.14].

153 *Ḥadīṭ* riportato da an-Nasā'ī, XIV-45, e da Mālik, VIII-16. Ibn 'Arabī lo riporta nel *Kitāb ayyām aš-ša'n*, a pag. 55 dell'edizione citata.

154 Nel cap. 558 [IV 228.27] Ibn 'Arabī precisa: "Non c'è cosa, sia essa un accidente o una sostanza [...], che non glorifichi con la lode di Allah, e non glorifica Allah se non un vivente che sa Chi glorifica e con cosa glorifica". Nel cap. 178 [II 328.7] aggiunge che ciò che spinge le cose alla glorificazione non è un ordine o una prescrizione divina (*taklīf*), ma una necessità intrinseca ed innata [come quella di respirare per l'uomo].

155 Nel cap. 48 [I 261.24] Ibn 'Arabī precisa: "La scienza è condizionata dalla vita, ma dall'esistenza della vita non consegue l'esistenza della scienza".

detto, sia ciò che appare di essa ai sensi e sia ciò che non appare; ma ciò che non si manifesta in condizioni ordinarie si manifesta con la rottura del corso ordinario delle cose al Profeta ed all'Intimo. Quindi tutto è vivo e pronuncia la glorificazione di Allah e la Sua lode, “ma voi non capite” – cioè non sapete – “la loro glorificazione. Invero Egli è Indulgente” – nel concedere una dilazione a chi ha interpretato questa frase stravolgendone il senso e nel non punirlo per questo – “e Coprente (*gafūr*)” (Cor. XVII-44), per il Suo velare alla percezione uditiva il proferire [la lode da parte] di queste categorie ⁽¹⁵⁶⁾.

Questione [XIX]: La scienza non è la concezione formale [*(taṣawwur)*, o: rappresentazione] del suo oggetto né il significato che il suo oggetto rappresenta ⁽¹⁵⁷⁾. In realtà non tutti gli oggetti della scienza sono concepibili formalmente e non tutti i sapienti concepiscono in questo modo. Quando il sapiente concepisce formalmente le cose che per la loro realtà essenziale sono concepibili in questo modo, non le concepisce affatto in quanto sapiente, bensì in quanto è uno che immagina. Si tratta della facoltà della concezione formale e chi non ha questa facoltà non concepisce formalmente ciò che può essere concepito in questo modo, bensì percepisce direttamente. Non ogni oggetto della scienza è concepibile formalmente, poiché ciò che non ammette per la sua realtà essenziale la forma non può essere concepito formalmente ma solo saputo e quindi la scienza non è la sua concezione formale, e questo è quanto è corretto ⁽¹⁵⁸⁾.

Questione [XX]: Per noi, e per quelli tra noi che hanno realizzato, un essere creato non ha affatto potere, poiché non c'è Agente se non Allah, sia Egli esaltato, il Creatore degli atti che si manifestano alla vista [*(fī l-ʿayn)*, o: nell'entità] per mezzo delle creature e di altro. Questo perché noi non deduciamo il fatto che il Produttore sia Potente se non per l'esistenza dell'effetto derivante da questo regime [il Potere], mentre razionalmente non troviamo alcun effetto attribuibile ad una creatura: come può essere affermato il potere contingente quando in realtà l'effetto è negato? ⁽¹⁵⁹⁾.

156 Un commento simile del versetto è riportato anche nei capitoli 43 [I 247.13], 69 [I 398.30] e 369 [III 375.19 e 393.24].

157 Nel cap. 2, dopo aver affermato [I 91.19] che: “la scienza è l'attualizzazione (*taḥṣīl*) da parte del cuore [e non della mente] di una certa realtà (*amr*) conformemente a come essa è in se stessa, sia essa esistente o inesistente” Ibn ʿArabī aggiunge [I 91.35]: “Se allora ti viene chiesto: “Che cosa è dunque la scienza?” rispondi: “Essa è il conseguimento (*dark*) del percepito (*mudrak*) così come esso è in se stesso, quando la sua percezione non è inaccessibile”; quanto a ciò di cui è inaccessibile il conseguimento, la scienza di questo è il suo non conseguimento, così come ha detto [Abū Bakr] il confessore (*ṣiddīq*): “L'incapacità di riuscire a percepire è una percezione (*al-ʿaḡzu ʿan dark al-idrāk idrāk*)””.

158 Queste stesse considerazioni sono riportate anche nel cap. 198 [II 421.28] e nel cap. 558 [IV 315.10].

159 Rimando il lettore alle note 73 e 74 della questione X, ove viene trattato lo stesso argomento.

Questione [XXI]: Non c'è bisogno per noi di apportare la prova dell'affermazione dell'Unità (*waḥdāniyya*) ⁽¹⁶⁰⁾, poiché la contemplazione (*muṣāhada*) ⁽¹⁶¹⁾ impedisce la discussione riguardo ad Allah ed alla Sua Unicità, bensì si può dire all'associatore: “Noi e tu siamo d'accordo sull'Uno, ma tu Gli hai fatto un'aggiunta: qual è dunque la prova dell'affermazione di ciò che è aggiunto?”. È lui che è tenuto a trovare la prova, non noi ⁽¹⁶²⁾.

Questione [XXII]: Il fatto che il Produttore, sia Egli esaltato, sia Vivente, Sapiente, Potente e le altre Qualità (*awṣāf*) ⁽¹⁶³⁾ di perfezione, corrisponde per noi a regimi che vengono correlati all'Essenza ed a negazioni (*sulūb*) valide con cui Egli è descritto, che non sono riconducibili ad entità aggiuntive all'Essenza ⁽¹⁶⁴⁾, in quanto Egli è perfetto nell'Essenza, ed è impossibile la Sua perfezione mediante l'aggiunta, poiché ciò comporterebbe un difetto dell'Essenza, ed il difetto è impossibile e quindi la perfezione mediante l'aggiunta è impossibile ⁽¹⁶⁵⁾.

Questione [XXIII]: L'Entità (*ʿayn*) anche se è una nell'essenza ha molteplici connessioni (*taʿalluqāt*) ⁽¹⁶⁶⁾ che si differenziano come regime per la diversità delle cose connesse; quindi

160 I termini più usati da Ibn ʿArabī per esprimere i diversi gradi dell'Unità sono *aḥadiyya*, *waḥda*, e *waḥdāniyya*, mentre *wāḥidiyya* ricorre solo in uno dei suoi *wird* [Ibn ʿArabī, *Wird*, Muhyiddin Ibn ʿArabī Society, 1979, pag. 8]. Sia *waḥda* che *waḥdāniyya* sono correlati per Ibn ʿArabī con il termine *wāḥid*, che può significare sia uno che unico, ma mentre il termine *waḥda* indica l'Unità o l'Unicità che comporta la molteplicità, come precisa nel cap. 377 [III 483.31]: “L'Unità/Unicità (*waḥda*) che non ha molteplicità in sé è impossibile”, il termine *waḥdāniyya* indica l'Unicità in quanto “relazione di incomparabilità (*nisba tanzīh*)” [cap. 172 (II 288.33)]. Nel cap. 558 [IV 293.32] viene precisato: “Quanto all'Unicità (*waḥdāniyya*), essa è il sussistere (*qiyām*) dell'Unità (*aḥadiyya*) in esso, cioè nell'Unico (*wāḥid*), ed essa non è l'Unità, né l'Unico, così come il corporeo (*ḡismānī*) non è il corpo, poiché esso è ciò senza la cui sussistenza nel corpo o nella sostanza non si manifesterebbero gli attributi la cui sede sono i corpi; e così per lo Spirito e lo spirituale (*rūḥānī*). L'Unicità è una relazione realizzata tra l'Unità e l'Unico. [...] invero Allah è Unico nella Sua Divinità, e quindi è Unico nel rango (*martaba*) e per questo ci ha ordinato di sapere che non c'è Dio se non Lui”.

161 Nel cap. 209 [II 495.22] Ibn ʿArabī precisa: “Gli iniziati affermano che il nome di contemplazione viene usato in tre sensi: 1) la contemplazione della manifestazione nel Vero, che corrisponde alla visione delle cose con le prove del *tawḥīd*, [...]; 2) la contemplazione del Vero nella manifestazione, che è la visione del Vero nelle cose; 3) la contemplazione del Vero senza la manifestazione, che è la realtà essenziale della certezza senza alcun dubbio. Parlando di visione delle cose con le prove del *tawḥīd*, essi intendono l'unità (*aḥadiyya*) di ogni cosa esistente (*mawḡūd*), che è la prova (*dalīl*) stessa dell'Unità del Vero; si tratta quindi di una prova della Sua Unità, ma non della Sua Essenza (*ʿayn*)”.

162 La stessa affermazione è riportata nel cap. 172 [II 289.11] delle *Futūḥāt* e nel *Kitāb al-kunh*, a pag. 177 della traduzione pubblicata nel N. 11 di El Azufre Rojo, 2023, senza riferimento però alla contemplazione.

163 Nel cap. 69 [I 427.17] Ibn ʿArabī precisa: “Abbiamo detto qualità (*waṣf*) non attributo (*ṣifa*), perché con attributo si intende una cosa aggiunta ed un'entità aggiuntiva a quella di chi che ne è qualificato, mentre la qualità può essere l'entità stessa di chi ne è qualificato, mediante una specifica relazione priva di un'entità esistente”.

164 Si tratta del punto di vista dei teologi, come è precisato nel cap. 282 [II 619.7].

165 La stessa argomentazione è riportata nel cap. 56 [I 284.29] e nel cap. 73, questione CXVIII [II 114.17].

166 L'espressione “L'entità è una/unica” spesso seguita dalla frase “e le relazioni (*nisab*), [o i regimi, o le forme,

Essa è sapiente di tot, capace di tot, volente tot, e così per tutto ciò che viene correlato ad Essa dei regimi degli Attributi ⁽¹⁶⁷⁾.

Questione [XXIV]: Gli attributi essenziali per coloro che ne sono qualificati sono identici ad essi ⁽¹⁶⁸⁾ e sono destinati (*maqdūra*) ⁽¹⁶⁹⁾, mentre se si tratta di regimi subordinati a chi ne è qualificato, che non sono né identici, né diversi da chi ne è qualificato, né esistenti, né non-esistenti, ma [solo] conosciuti (*ma'lūma*), allora non sono destinati, come la condizione spaziale (*taḥayyuz*) per la sostanza e la sua accettazione degli accidenti, l'aggregazione, l'altezza, la larghezza e la profondità per il corpo ed altre cose simili.

o gli effetti (*ātār*) sono diverse” ricorre decine di volte nelle *Futūḥāt* non solo in riferimento al Vero, ad Allah ed alla Personalità (*huwiyya*) [cap. 198 (II 470.4)], ma anche all'uomo [cap. 72 (I 683.12)], al Mondo [cap. 369 (III 368.30)] ecc. In questo caso l'Entità è l'Essenza di cui Ibn 'Arabī ha parlato nella questione precedente, Essenza intesa come Divinità e non in Se stessa, poiché è solo alla Divinità che vanno riferiti i regimi, come ha spiegato nella questione IV.

167 Mentre nella precedente questione Ibn 'Arabī ha affermato che le Qualità o gli Attributi, come vengono chiamate dai teologi, non sono entità aggiunte all'Essenza, ma solo dei regimi correlati ad Essa, in questa questione spiega che tali regimi dipendono dalla connessione dell'Essenza con la molteplicità delle cose, cioè delle possibilità, come afferma nel cap. 473 [IV 107.11]: “Non c'è nulla nell'esistenza che ammetta gli opposti se non il Mondo in quanto è uno ed è in questo uno che si manifestano gli opposti, ed essi sono i regimi delle entità delle possibilità nell'Entità dell'esistenza [che è una]. Per mezzo della manifestazione di questi regimi vieni a sapere degli opposti Nomi divini e dei loro simili, e quando sai questo puoi dire ciò che vuoi: che la molteplicità dei Nomi manifesta la molteplicità dei regimi, o che la molteplicità dei regimi manifesta la molteplicità dei Nomi. Tutto ciò non è negato né dalla ragione, né dalla Legge, poiché l'esistenza lo attesta. Resta solo da stabilire ciò che abbiamo menzionato e cioè a chi va attribuito il regime: ai Nomi divini o alle possibilità esistenziali? Entrambi sono legati tra di loro ed esercitano il loro regime nell'Entità una”.

168 Qui non si tratta più dell'Entità una bensì della molteplicità degli esseri. Per quanto riguarda l'uomo, ad esempio, nel cap. 298 [II 687.12] Ibn 'Arabī precisa: “Gli attributi che sono connaturati all'uomo non cambiano, poiché essi gli appartengono in modo essenziale nella costituzione naturale (*naš'a*) di questo mondo e nella [sua] specifica complessione (*mizāğ*). Essi includono la codardia, l'attaccamento tenace, l'invidia, la bramosia, il raccontare storie, l'arroganza, la rudezza, la ricerca di sopraffare, ecc. Poiché non è proponibile il loro cambiamento, Allah ha spiegato diversi campi di applicazione (*maṣārif*) per essi, verso i quali possono essere diretti conformemente ad una norma della Legge. Se l'anima dirige le proprietà di questi attributi verso questi campi di applicazione, otterrà la felicità e gradi elevati”.

169 Il termine *maqdūr*, participio passivo del verbo *qadara*, ricorre in Cor. XXXIII-38, ove ha il significato di “destinato, decretato o misurato”, ma nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī usa questo termine anche nel senso di “ciò che è potuto” o dell’“oggetto del potere”, come si può constatare nella questione X di questo trattato. Ho adottato qui la traduzione “destinato” per indicare l'assenza di cambiamento che caratterizza gli attributi essenziali, a differenza della mutabilità degli accidenti (*a'rād*). Nel cap. 198 [II 454.9] Ibn 'Arabī precisa: “In realtà non c'è cosa, tra quelle che non sussistono per loro stesse, che sia veramente permanente oltre al tempo della sua esistenza, ma alcune sono seguite dai simili ed altre non lo sono. Quanto alla cosa che è seguita dai simili, è quella che ci si immagina essere inerente (*lāzim*) [alla sostanza], come il giallo dell'oro ed il nero dell'uomo negro. Quella che non è seguita dai simili si chiama accidente, mentre quella inerente si chiama attributo”.

Questione [XXV]: Le entità, quanto alla loro sostanza (*ḡawhar*) ⁽¹⁷⁰⁾, non si annientano mai dopo la loro esistenza ⁽¹⁷¹⁾, e le forme, le figure, le misure, i modi d'essere (*akwān*) ed i colori (*alwān*) ⁽¹⁷²⁾ sono accidenti riguardo all'entità della sostanza che vengono continuamente prestati alla sostanza e per questo essa non cessa mai di essere dipendente ed il Produttore di essere creatore.

170 Il termine sostanza è qui inteso nel senso teologico di sostanza individuale, che è il substrato non manifestato di tutti gli attributi ed accidenti di un essere. Nel cap. XXIII dei *Fuṣuṣ-al-ḥikam*, a pag. 194 dell'edizione Širkat al-quḍḍ, Il Cairo, 2016, Ibn 'Arabī afferma: “Come dicono gli Aš'ārīti: “Tutto il Mondo è simile per la sostanza”, ed è una sostanza unica, e ciò è identico alla nostra affermazione che l'entità è una”. Su questo argomento si può consultare il testo inedito di René Guénon, *Étude logique et métaphysique sur l'idée de substance*, redatto nel 1916 e pubblicato un secolo dopo sul blog (Œuvre de René Guénon [https://oeuvre-de-rene-guenon.blogspot.com/2016/08/texte-inedit-etude-logique-et.html]), in cui molte frasi sono testualmente identiche a quelle di Ibn 'Arabī.

171 Nel cap. 153 [II 248.23] Ibn 'Arabī afferma: “Il Vero, sia Egli esaltato, ha l'attributo dell'esistenza e l'attributo della necessità intrinseca dell'esistenza, e ciò che si contrappone [concettualmente] a Lui si chiama la non-esistenza assoluta (*al-'adam al-muṭlaq*) ed ha un attributo per il quale si chiama l'impossibile (*al-muḥāl*), e per questo attributo non riceve mai l'esistenza. [...] Noi siamo nel grado di mezzo poiché accettiamo l'esistenza per la nostra essenza ed accettiamo la non-esistenza per la nostra essenza [...] e la nostra relazione con la non-esistenza è più stretta che con l'esistenza, poiché siamo non-esistenti, ma non siamo qualificati dall'impossibilità, bensì la nostra qualifica in questa non-esistenza è la possibilità, cioè non è nel nostro potere respingere da noi stessi né l'esistenza, né la non-esistenza. Ma abbiamo delle entità immutabili distinte ed è ad esse che viene rivolto il discorso dalle due parti; la non-esistenza ci dice: “Restate nella non-esistenza in cui vi trovate, poiché non potete stare in due ranghi”, ed il Vero dice ad ognuna delle entità delle possibilità “Sii (*kun*)” ordinandole l'esistenza. Il possibile dice: “Noi siamo nella non-esistenza, la conosciamo e la assaporiamo, e ci è arrivato l'ordine di esistere da parte di Colui la Cui esistenza è necessaria, esistenza che noi non conosciamo [...] Orsù, aiutiamola contro questa impossibilità non-esistente, in modo da sapere per gusto cos'è quest'esistenza” Ed esse furono al Suo detto “Sii” e dopo essere entrate nella Sua presa non tornano mai più alla non-esistenza [...] Vennero gli accidenti e ricevettero l'esistenza, e quando l'ebbero gustata e conosciuta, la non-esistenza li chiamò a sé e disse loro: “È da me che devi tornare poiché sei un accidente e non hai alcuna permanenza nell'esistenza – poiché la realtà essenziale dell'accidente è quella di non avere permanenza – quindi torna da me al mio comando”. Per questo l'argomentazione razionale indica che l'accidente si annienta per se stesso, poiché Colui che fa [cioè il Creatore] non fa la non-esistenza, essendo essa un regime, non una cosa esistente. Quindi gli accidenti si annientano nel secondo tempo rispetto al tempo della loro esistenza e cadono nella presa della non-esistenza impossibile (*al-'adam al-muḥāl*) e dopo quello non tornano più all'esistenza, ma Allah dà esistenza ai loro simili, ed essi assomigliano loro nella definizione (*ḥadd*) e nella realtà essenziale, ma non sono identici a quelli che esistettero e si annientarono, per via della vastità divina”. Quindi le entità, una volta che hanno ricevuto l'esistenza non tornano mai alla non-esistenza, mentre gli accidenti dopo aver ricevuto l'esistenza tornano per sempre alla non-esistenza.

172 I termini *akwān* e *alwān* sono spesso associati nei testi di Ibn 'Arabī, come nel cap. 126 [II 208.25] ove viene affermato: “Vi è un Mondo che sussiste per se stesso ed un Mondo che non sussiste per se stesso; il primo è costituito da sostanze e corpi, il secondo da modi d'essere e colori, cioè da attributi ed accidenti”. Nei capitoli 362 [III 303.14] e 496 [IV 132.19] è inoltre affermato che “i modi di essere [o le situazioni] sono il moto, la sosta, la riunione e la separazione”. Va precisato che il termine *akwān* può essere inteso anche come “esseri contingenti”, come nella espressione spesso ricorrente nelle *Futūḥāt*: “uno degli esseri (*kawn min al-akwān*)” [capitoli 12 (I 145.33), 17 (I 162.8), 33 (I 181.18 e 182.8), 43 (I 236.32) ecc.]

Quindi l'essere contingente (*kawn*) quanto alla sostanza non si estingue né si modifica e quanto alla forma è come abbiamo menzionato ⁽¹⁷³⁾.

Questione [XXVI]: Il Mondo non è con il Produttore nella Sua esistenza ⁽¹⁷⁴⁾ e tra i due non c'è un intervallo (*bawn*) che si possa determinare concettualmente, bensì si tratta del legame (*irtibāt*) di possibile con necessario e di creatura con Creatore ⁽¹⁷⁵⁾. Esso [il Mondo] è nel secondo grado dell'esistenza ed il Produttore è nel primo e tra i due non c'è un rango figurativo (*mitāliyya*) ⁽¹⁷⁶⁾: “Ad Allah appartiene la similitudine più elevata” (Cor. XVI-60). Dei due spazi (*hayyizān*) contigui che appartengono alle due sostanze nessuno è nel grado dell'altro e tra i due non c'è un ulteriore spazio ⁽¹⁷⁷⁾, e questa relazione [di contiguità e di grado] rende possibile che vi sia il legame, in modo approssimativo poiché l'espressione [verbale] non è in grado di contenere più di ciò riguardo a questa questione ⁽¹⁷⁸⁾. Questa è una terza formulazione dottrinale che emerge tra quella degli antichi (*qudamā*) e quella degli Aš'ariti; in questa dottrina viene negata l'eternità al Mondo, così come la negavano gli antichi, e viene negata l'immaginaria determinazione concettuale (*taqdīr*) che gli Aš'ariti suppongono esista

173 Nel cap. 361 [III 296.9] Ibn 'Arabī precisa: “Non c'è cosa che esca dalla non-esistenza se non le forme e gli accidenti, per composizione e soluzione, e la sostanza ha un'entità immutabile ricettiva a queste forme”.

174 Nel cap. 73, questione XXIII [II 56.28], commentando la frase: “C'era Allah e nessuna cosa con Lui”, Ibn 'Arabī afferma: “Il Mondo quindi non è mai con Allah, sia che sia qualificato dall'esistenza che dalla non-esistenza, mentre Colui la cui esistenza vera è necessaria per la Sua stessa Essenza può essere veramente qualificato dall'essere con il Mondo, sia nella non-esistenza che nell'esistenza”.

175 L'argomento è stato già sviluppato nella nota 71 della questione X. A questo proposito si può ricordare quanto ha scritto René Guénon in *Création et manifestation*, a pag. 99 degli *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, 1973: “Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une «participation»: dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation”.

176 L'aggettivo *mitālī* o *mitāliyya* viene usato da Ibn 'Arabī in riferimento al dominio dell'immaginazione e del *barzakh* [cap. 198 (II 441.15) e cap. 559 (IV 386.4)]. L'espressione sembra indicare che tra il Mondo ed il Produttore non c'è un dominio intermedio assimilabile a quello dell'immaginazione tra l'intelligibile ed il sensibile.

177 Il simbolismo spaziale qui utilizzato si riferisce al terzo dei modi d'essere, o situazioni, delle sostanze, cioè alla riunione; se vi fosse uno spazio o una sostanza intermedia si tratterebbe invece della separazione [cfr. cap. 362 (III 303.15)].

178 Sull'impossibilità per l'uomo di conoscere la natura di questo legame si può consultare l'estratto del cap. 394 riportato nella nota 73 alla questione X.

tra il Vero e le creature ⁽¹⁷⁹⁾, mentre viene affermata la novità [(*hudūt*), o: contingenza] e la dipendenza [delle creature], stabilendo così la non-esistenza delle creature nell'esistenza del Produttore.

Questione [XXVII]: L'accidente (*ʿarad*) scompare per se stesso nel secondo tempo successivo al tempo della sua esistenza. Il Vero è continuamente Creatore ed è quindi possibile la dipendenza continua della sostanza; se l'accidente restasse cesserebbero questi due regimi e la loro cessazione è impossibile ⁽¹⁸⁰⁾, quindi la permanenza dell'accidente per due tempi è impossibile, e ciò fa parte della verità ottenuta per svelamento ⁽¹⁸¹⁾. Il filo logico è che “Co-

179 Nel cap. 69 [I 388.33] Ibn ʿArabī afferma: “Il Vero, Gloria a Lui, determina (*qaddara*) le cose eternamente, ma non si può dire che dà loro l'esistenza eternamente, poiché ciò è assurdo per due aspetti. Il fatto che Egli sia esistenziatore dipende dal fatto di dare l'esistenza ed Egli non dà l'esistenza a ciò che già esiste, ma dà l'esistenza a ciò che non è caratterizzato in se stesso dall'esistenza, cioè il non-esistente [la possibilità (*mumkin*)]. Ed è assurdo che ciò che esiste, e che prima non esisteva, sia qualificato dall'essere esistente eternamente. Esso esiste per un esistenziatore che gli ha dato l'esistenza. [...] L'altro aspetto dell'assurdità della tesi che il mondo esiste eternamente è il seguente: poiché il concetto di eternità implica la negazione dell'inizio ed il Vero è caratterizzato da essa, ne consegue che è impossibile caratterizzare l'esistenza del mondo con l'eternità, in quanto ciò equivarrebbe a dire: il mondo trae l'esistenza da Allah [e nel contempo] non trae l'esistenza da Allah, poiché la condizione iniziale gli è negata per il fatto di essere eterno. È assurdo che il mondo sia caratterizzato da questa qualità negativa che è l'eternità. Dire che Chi è veramente caratterizzato da essa, cioè il Vero, “ha creato (*halāqa*)” le creature eternamente nel senso di “ha determinato concettualmente (*qaddara*)” non è assurdo, poiché il determinare concettualmente equivale alla Scienza. Ma ciò è assurdo se si intende l'espressione “ha creato” nel senso di “ha dato l'esistenza”, poiché l'atto [esistenziatore] non ha luogo eternamente”. Su questo argomento si possono consultare le pag. 167-168 dei *Testi di Ibn ʿArabī sull'eternità e sul tempo*, pubblicati nel N. 4 di El Azufre Rojo, 2017.

180 Nel cap. 126 [II 208.25] Ibn ʿArabī afferma: “Non c'è altro che il Mondo d'in alto e quello d'in basso, ed esso è diviso in due parti: un mondo che sussiste per se stesso ed un mondo che non sussiste per se stesso. Il primo è costituito dalle sostanze e dai corpi, il secondo è costituito dai modi d'essere e dai colori, cioè dagli attributi e dagli accidenti. Il mondo dei corpi e delle sostanze non ha permanenza se non per l'esistenziazione degli accidenti in essi. E quando non esiste in essi l'accidente, per mezzo del quale ha luogo la loro permanenza e la loro esistenza, essi non ci sono; e non c'è dubbio che gli accidenti vengono meno nel momento successivo a quello della loro esistenza. Il Vero non cessa di vigilare il mondo dei corpi e delle sostanze, superiori ed inferiori: ogni volta che un accidente viene meno ad essi, accidente in cui consiste la sua esistenza, Egli crea in quel momento un accidente simile o opposto ad esso in modo da preservare il Mondo dalla non-esistenza, in ogni momento. Egli è incessantemente Creatore, ed il Mondo è incessantemente dipendente da Lui, sia Egli esaltato, per una dipendenza essenziale, sia il mondo degli accidenti che quello delle sostanze. Questa è la vigilanza del Vero verso la Sua creazione per conservare ad essa l'esistenza. E queste sono le opere a cui ha fatto riferimento nel Suo Libro dicendo: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29)”.

181 Nel cap. 192 [II 384.34] Ibn ʿArabī afferma: “Lo stato non può permanere per due tempi, poiché se permanesse per due tempi il Vero non sarebbe più Creatore nei riguardi di colui in cui lo stato permane, e questi non sarebbe più dipendente verso di Lui e sarebbe caratterizzato dall'indipendenza verso Allah, il che è impossibile, e ciò che conduce all'impossibile è impossibile. Questo è simile a ciò che dicono coloro [gli Aṣʿarīti] che sostengono che l'accidente non permane per due tempi, il che è corretto. Gli stati sono accidenti che capitano agli esseri prodotti da parte di Allah, che li crea in essi, e ciò è espresso dall'affermazione dell'opera in cui Egli è occupato in questo e nell'altro mondo. [...] Non fa parte della sua realtà essenziale restare per due

lui che fa” non fa la non-esistenza e l’opposto [dell’accidente] non lo annienta, perché non si riunisce con lui e perché è non esistente, né la cessazione della condizione lo annienta in quanto il discorso riguardo a essa è come il discorso riguardo all’accidente che scompare⁽¹⁸²⁾. Per questo abbiamo detto che [l’accidente] scompare per se stesso e che la sua permanenza è impossibile.

Questione [XXVIII]: Il Vero, sia Egli esaltato, è attestato (*yushadu*) sotto ogni aspetto ed è visto solo sotto l’aspetto dell’Atto per la soppressione della correlazione, in quanto esso [Atto] è specifico dell’Essenza: in noi non c’è nulla di esso⁽¹⁸³⁾ a differenza della Scienza, della Volontà e degli altri Nomi, in quanto la realtà essenziale della contemplazione riguarda noi, non Lui⁽¹⁸⁴⁾.

Questione [XXIX]: Per noi non è possibile la conoscenza di uno degli stati che comporta una certa essenza se non dopo la conoscenza di quell’essenza, in modo da conoscere come si correla con essa quel regime. L’Essenza del Vero, sia Egli esaltato, non ci è nota e quindi dei regimi che sono correlati ad Essa non è assolutamente noto l’aspetto della relazione con

tempi, ed esso diviene inesistente nel tempo successivo a quello della sua esistenza, per se stesso, non per un agente che produca in lui la non-esistenza, poiché la non-esistenza non viene prodotta, non essendo una cosa esistente, né per il cessare di una condizione, né per un [accidente] opposto, in quanto tutto ciò è impossibile. È quindi inevitabile che esso cessi di esistere per se stesso, cioè, nel secondo tempo dopo quello della sua esistenza, la non-esistenza è per esso [lo stato] una condizione necessaria, ed il ricettacolo non ha permanenza senza di esso, o del suo simile o del suo contrario, e quindi in ogni tempo è dipendente per la sua permanenza dal suo Signore, che dà esistenza per lui a dei simili o a dei contrari. Quando Egli dà esistenza ai simili, ci si immagina che essi siano il primo [stato] e che esso sia rimasto come era, ma le cose non stanno così”, e nel cap. 287 [II 639.12] aggiunge: “Allah è continuamente Creatore ad ogni attimo. Tra le cose ve ne sono la cui durata di permanenza è il tempo della loro esistenza, ed esse approdano al loro termine nel secondo tempo rispetto a quello della loro esistenza: questa è la durata più breve nel Mondo. Ed Allah ha fatto ciò affinché ad ogni attimo sia valida la dipendenza da parte delle entità verso Allah, sia Egli esaltato. Se restassero per due tempi, o più, esse sarebbero qualificate dall’indipendenza rispetto ad Allah in quella durata. Questa posizione non la sostiene nessuno se non la gente dello svelamento realizzato tra di noi e gli Aš‘āriti tra i teologi”.

182 Nel cap. 48 [I 261.24] Ibn ‘Arabī distingue la condizione dalla causa (*‘illa*), precisando che la prima non esige l’esistenza di ciò di cui è condizione, mentre la causa implica l’esistenza del suo effetto. La gratitudine ha come condizione il favore, ma l’esistenza del favore non implica necessariamente la gratitudine, e quindi non è la causa della gratitudine.

183 Nel cap. 41 [I 237.25] Ibn ‘Arabī afferma: “Nessuno attesta l’Atto di Allah nella creazione per il velo del Mistero che ha fatto discendere sulle creature”, e nel cap. 558 [IV 289.10] commentando il versetto “Non li abbiamo resi testimoni della creazione dei Cieli” (Cor. XVIII-51) aggiunge: “Qui per *halq* Egli intende senza dubbio l’Atto, poiché la creatura non possiede alcun atto. In se stessa la creatura non ha una realtà essenziale con cui possa attestare l’Atto di Allah, poiché non ha alcun atto ed attesta di Allah solo ciò che ha in se stessa”. Sulla differenza tra la visione e la visione attestante (*ṣuhūd*) rimando il lettore alle note 22 e 23 della questione I.

184 Nel cap. 356 [III 254.23] Ibn ‘Arabī afferma: “Il Mondo non attesta del Vero se non la forma dello stato in cui si trova”, e nel cap. 362 [III 306.8] aggiunge: “Tutto ciò che è nell’esistenza è Vero, e tutto ciò che è nella visione attestante è creatura”.

Essa, [regimi] come l'essere insieme (*ma'yya*), l'assidersi, il discendere, il ridere, l'essere lieto, la mano, l'occhio e tutto ciò con cui ha stabilito un regime su Se stesso. Allo stesso modo è la realtà essenziale dell'uomo e ciò che è correlato ad essa, e per questo egli, su di lui la Pace, ha detto: "Chi conosce se stesso [o: la sua anima] conosce il suo Signore" ⁽¹⁸⁵⁾; l'anima è un mare senza riva ed Egli, riguardo alla conoscenza, ci ha rinviato a noi stessi e quando siamo entrati nel mare della nostra conoscenza di noi ci siamo immersi e non abbiamo cessato di resistere alle onde elevate con pensiero e svelamento ⁽¹⁸⁶⁾ finché non abbiamo capito che la nostra conoscenza della nostra anima è un mare senza una riva a cui approdare ⁽¹⁸⁷⁾. Allora ci siamo dedicati alla conoscenza della Signoria e ci siamo rassegnati, poiché è di noi che abbiamo parlato ed è intorno a noi che abbiamo volteggiato, e non ci appare altro che noi:

185 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 2 [I 62.30], 68 [I 347.8], 71 [I 661.2], e 149 [II 243.7].

186 Nel cap. 71 [I 660.35] Ibn 'Arabī afferma: "La Notte del Qadr [...] ha luogo nel terzo medio e nell'ultimo terzo del mese, ma non cade mai nel primo. Il primo sei necessariamente tu e la priorità ti compete nella tua conoscenza del tuo Signore. Tu ed Egli non si riuniscono, così come non si riuniscono l'indicazione e ciò che viene indicato. "Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore", ed ha anteposto te e tu sei l'indicazione. La priorità ti compete nella conoscenza legata alla riflessione ed in quella legata allo svelamento, in quanto la conoscenza dello svelamento non ha luogo se non dopo una disciplina spirituale ed un combattimento interiore. È quindi inevitabile la tua anteriorità, sia per la riflessione che per lo svelamento. Analogamente la Sua Scienza di te deriva dalla Sua Scienza di Lui e se Egli non si fosse descritto come Colui che conosce Se stesso non ti conoscerebbe. Comprendi da dove viene la Scienza che Allah ha di te". Nel cap. 369 [III 401.12], parlando delle quattro categorie in cui si suddividono coloro che hanno scienza di Allah in base alla modalità con cui la apprendono, Ibn 'Arabī correla questo *ḥadīṭ* con coloro che apprendono la scienza divina mediante la riflessione e l'induzione (*istidlāl*) e precisa che la categoria più elevata è quella di coloro che ricevono la scienza da Allah in virtù del timore di Dio (*taqwā*).

187 Nel cap. 559 [IV 423.16] Ibn 'Arabī afferma: "Chi conosce la sua anima conosce il suo Signore [...] Secondo i conoscitori con questa frase la Legge ha chiuso la porta della scienza di Allah, in quanto sa che nessuno può arrivare alla scienza della sua anima. L'anima in effetti non può essere intesa razionalmente come priva dalla sua connessione con un corpo (*ḥaykal*) che essa governa, sia esso luminoso o tenebroso, e la sua quiddità può essere intesa solo in quanto governante, e non è intesa né attestata come priva di questa connessione. Allo stesso modo Allah è inteso razionalmente solo come Dio, non può essere diversamente, e non è possibile nella scienza di Lui spogliarlo dal Mondo che è Suo vassallo, e se non viene inteso come spogliato dal Mondo non è intelligibile la Sua Essenza ed Essa non è attestata in quanto tale. La scienza di Lui è simile alla scienza dell'anima, e ciò che le riunisce è la mancanza di spoliamento (*tagrīd*): la verità della Sua Essenza è pura dalla connessione che c'è tra Allah ed il Mondo e dalla connessione che c'è tra la tua anima ed il suo corpo. Chiunque affermi la spoliamento dell'anima dal governo di un corpo non ha alcuna nozione della quiddità dell'anima".

quindi siamo noi il velo dell'inaccessibilità che protegge il Signore ⁽¹⁸⁸⁾, che è troppo eccelso ed elevato perché la Sua creatura possa percepirLo (*yudriku-hu*) nel modo insondabile in cui Egli percepisce Se stesso. Anzi la creatura è incapace di percepire se stessa, quindi come può percepire il suo Creatore (*munš'i*) in quanto Creatore per essa, ed a maggiore ragione quanto alla Sua Essenza, sia Egli esaltato e santificato con grande elevatezza? Non c'è conoscitore che Lo conosca nella Sua Verità, né uno che Lo possa descrivere ⁽¹⁸⁹⁾.

Questione [XXX]: L'indicazione evidente prova l'affermazione di un unico Dio e la negazione di due Dei, ma non c'è assolutamente indicazione che provi la negazione di due primordiali (*qadīmāyn*) o più, né l'affermazione di ciò, ma vale l'ammissibilità ⁽¹⁹⁰⁾, a meno che non arrivi l'ascolto dell'affermazione o della negazione di questo. Non c'è Dio se non un unico Dio, sia Egli glorificato ed esaltato al di sopra di ciò che essi associano.

Questione [XXXI]: La primordialità (*qidam*) attribuita al Produttore è la negazione della primità (*awwalyyya*) che viene affermata in base ad una non-esistenza ⁽¹⁹¹⁾, non della primità esistenziale con cui Egli ha denominato Se stesso nel Suo detto: "Egli è il Primo" (Cor. LVII-3) ⁽¹⁹²⁾.

188 Nel cap. 73, questione CLIII [II 129.13] Ibn 'Arabī afferma: "Se ci chiedi che cosa sia il velo della Inaccessibilità ti risponderemo che esso corrisponde alla cecità ed allo sconcerto, poiché esso impedisce di arrivare a conoscere la realtà così come essa è in se stessa; questa realtà non la conosce veramente se non la Gente della prospettiva trascendente (*muṭṭalaʿ*) e se ci chiedi che cosa sia la prospettiva trascendente ti risponderemo che essa è quella di colui che guarda il Mondo (*kawn*) con l'occhio del Vero".

189 In questa questione Ibn 'Arabī afferma che avendo seguito l'indicazione del detto profetico è arrivato solo allo sconcerto ed all'incapacità di conoscere sia se stesso che il suo Signore, e questo è uno dei due esiti possibili, come precisa nel cap. 198 [II 472.35], l'altro essendo la conoscenza di Allah in quanto Dio, non in quanto Essenza. Ma c'è una via per conoscere se stessi e ad essa viene accennato nel cap. 559 [IV 416.11]: "Il sovrintendente (*naqīb*) [uno dei gradi della gerarchia iniziatica limitato in ogni tempo a 12 persone, come precisato nel cap. 73 (II 7.25)] è colui che ha fatto uscire il tesoro della conoscenza di Allah dalla sua anima [o da se stesso], poiché ha sentito [...] la frase dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Chi conosce se stesso conosce il suo Signore" [...] Quando ha saputo che tra l'indicazione e l'indicato vi è un aspetto che [li] lega ha rinunciato alla scienza di Allah, essendo il suo sguardo rivolto all'indicazione, che non è altro che la sua anima, ed è tra coloro che conoscono se stessi per mezzo di Allah. Un gruppo di speculativi, tra cui Abū Ḥāmid [al-Gazālī], ha sostenuto ciò ma in questo noi abbiamo una via diversa dalla loro, e quella che essi hanno seguito al riguardo non è valida, mentre la nostra lo è. Noi prendiamo la scienza di Lui per fede [nel Suo Libro e nel Suo Inviato], poi operiamo in base ad essa finché il Vero diventa tutte le nostre facoltà, sì che abbiamo scienza di Lui per mezzo di Lui ed a quel punto abbiamo scienza delle nostre anime tramite Lui dopo aver scienza di Lui. Questa è la via della gente di Allah riguardo alla precedenza della scienza di Allah".

190 Ibn 'Arabī prende qui le distanze sia da chi afferma che da chi nega che vi siano cose primordiali al di fuori di Dio. Su questo argomento si possono consultare le pag. 169-171 dei *Testi di Ibn 'Arabī sull'eternità e sul tempo*, pubblicati nel N. 4 di *El Azufre Rojo*, 2017.

191 Cioè il Produttore non è il primo ad esistere rispetto ad una non-esistenza.

192 Nel cap. 73, q. LXXXIX [II 95.9] Ibn 'Arabī afferma: "La questione: qual è il Suo cominciare (*bad'*)? La

Questione [XXXII]: La permanenza (*baqā'*) è la continuità dell'esistenza, nient'altro; non è identica ad un attributo intrinseco (*sifa*) che permane e che [a sua volta] ha bisogno di una permanenza ⁽¹⁹³⁾. Colui per cui la permanenza resta, per Lui permane colui che è qualificato dal suo essere permanente (*al-ma'nūt bi-kawni-hi bāqī*) ⁽¹⁹⁴⁾, ed è ciò che abbiamo menzionato.

Se colui che resta è condizionato dal tempo la continuità della sua esistenza è data dal passare dei tempi su di lui, mentre se non è condizionato [dal tempo, la permanenza] è la continuità della sua esistenza, nient'altro.

Questione [XXXIII]: Il Discorso (*kalām*) ⁽¹⁹⁵⁾ è conforme a ciò con cui è correlato e quindi non c'è una definizione (*hadd*) che lo riassume. Quindi la conoscenza della sua relazione con il Produttore dipende dalla conoscenza della Sua Essenza, come abbiamo già affermato ⁽¹⁹⁶⁾, e lo stesso vale per il resto di ciò con cui Egli viene descritto e denominato.

Questione [XXXIV]: L'unicità (*waḥdāniyya*) del Discorso è una verità ⁽¹⁹⁷⁾ e la teofania in quanto Egli parla è una, mentre ciò che viene manifestato è differente, di genere diverso,

risposta: il pronome si riferisce al Vero ed il Suo cominciare fa parte del Nome il Primo, con cui il Vero Si è denominato. Egli ha detto, sia Egli esaltato: "Egli è il Primo, l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto, ed Egli è Sapiente di ogni cosa" (Cor. LVII-3), denominando per noi Se stesso come Primo. Quindi il Suo cominciare è la Primità del Vero ed essa è una relazione, in quanto l'origine degli esseri nella loro esistenza è il Vero ed è quindi indispensabile che l'attribuzione della Primità spetti a Lui. Quindi il Suo cominciare è l'attribuzione della Primità a Lui e l'attribuzione della Primità a Lui non c'è se non riguardo ai supporti di manifestazione. La Sua manifestazione è nell'Intelletto Primo, che è il Calamo supremo, ed esso è il primo che Allah ha creato ed Egli è dunque il Primo in relazione a quel supporto di manifestazione, in quanto è il primo degli esseri esistenziali da Lui. L'Essenza eterna non è caratterizzata dalla Primità, solo Allah, sia Egli esaltato, è caratterizzato da essa [...] il Nome Allah [a cui è riferito il pronome Egli nel versetto: "Egli è il Primo..."] è Lui quanto al rango (*martaba*) ed il primo supporto di manifestazione che venne manifestato fu il Calamo divino, che è l'Intelletto Primo. E l'entità non è supporto di manifestazione se non per la manifestazione del Vero in essa, ed essa è prima".

193 Si verrebbe così ad instaurare un circolo vizioso e ciò prova l'illogicità di considerare la permanenza come un attributo aggiunto.

194 Colui la cui esistenza è necessaria per Lui stesso è permanente in Sé, mentre colui la cui esistenza dipende da Allah è permanente perché Allah lo fa restare. Nei capitoli 329 [III 109.14] e 346 [III 187.20] Ibn 'Arabī precisa che solo l'Uomo universale permane per la permanenza di Allah, mentre tutte le altre creature permangono perché Allah le fa restare.

195 Sulla differenza tra il Discorso e la Parola (*qawl*) rimando alla nota 52 al testo della questione V.

196 Si riferisce all'inizio della questione XXIX.

197 Nel cap. 71 [I 659.9] Ibn 'Arabī afferma: "La Notte del Qadr è la notte in cui viene determinato ogni comando saggio e quindi il comando discende verso di essa come entità unica, poi viene distinto in essa in conformità ai dettagli che esso comporta. Analogamente riguardo al Discorso dici che è unico in quanto discorso, poi si differenzia in colui che lo proferisce, in conformità agli stati di colui a cui viene rivolto, in enunciazione, interrogazione, affermazione, minaccia, ordine, divieto e le altre suddivisioni del discorso, malgrado la sua unicità". Analoghe affermazioni si trovano nei capitoli 363 [III 313.25] e 558 [IV 202.17].

condizionato dal tempo e dallo spazio e talora condizionato dallo strumento. Esso si suddivide in comandi, divieti, notificazioni e nelle altre classi del discorso verbale che si basa sulle forme e sulle espressioni.

Questione [XXXV]: Per l'Essenza i Nomi sono dei regimi che fanno risalire a Lui, a partire dagli esseri contingenti, ciò che si sa di Essa e ciò che non si sa di ciò che è possibile sapere. Vi è un Nome che indica l'entità dell'Essenza per il proiettare (*īqā'*) la distinzione a colui che ascolta l'espressione, [Nome] che si dice originale (*murtağal*) o privo di derivazione (*ğāmid*)⁽¹⁹⁸⁾, e questo Nome se non ci fossimo noi non si applicherebbe a Lui. Vi è poi un Nome da cui si capisce un significato aggiunto all'entità dell'Essenza⁽¹⁹⁹⁾, ma esso indica l'Essenza o no? Riguardo a ciò vi è un punto di arresto per la ragione. E se esso indica l'entità dell'Essenza, si tratta dell'entità dell'Essenza a cui fa riferimento questo Nome o di un'Essenza aggiuntiva? Vi è un gruppo che ritiene che esso si riferisce alla stessa Essenza, ed essi sono gli antichi, ed un gruppo che ritiene che esso si riferisce ad un'Essenza aggiuntiva, ed essi sono gli Aš'āriti, come quando noi diciamo Sapiente, Potente, Volente, Vivente, Udente, Vedente, ecc.

Vi è poi un Nome da cui si capisce una connessione e nient'altro, come il Primo e l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto⁽²⁰⁰⁾. Vi è poi un Nome da cui si capisce la negazione di ciò che non si addice al Nominato, come l'Eterno ed il Santissimo. E con tutto ciò è da noi che deriva la loro connessione, non da Lui, ed essi sono Nomi di riporto (*asmā' ḥaml*), non i veri Nomi⁽²⁰¹⁾.

Questione [XXXVI]: Il Nome talvolta ricorre per esprimere [direttamente] il Nominato e talvolta ricorre per esprimere la parola che indica il Nominato, ma la divergenza in questa

198 Si tratta del Nome Allah, come è precisato nel cap. 90 [II 174.26]: "Tra i Nomi Egli ha scelto il Nome Allah e gli ha dato il Suo posto tra le parole. Esso è il Nome con cui è qualificato senza essere qualificato. Tutti i Nomi sono un Suo Attributo, ma esso non è un Attributo; per questo la sua etimologia è difficile da stabilire. Esso è un nome privo di derivazione (*ğāmid*), un nome proprio (*alam*) e il luogo dell'Essenza [divina] nel mondo delle parole e delle lettere. Solo Lui, quanto è Magnifico ed Elevato, è chiamato così ed Egli ha preservato questo Nome dall'associazione, come ad indicare che non c'è altro Dio". I termini *murtağal* e *ğāmid* esprimono due aspetti diversi del nome privo di etimologia: il primo ne indica la novità, il secondo la fissità.

199 Si tratta degli Attributi intrinseci (*ṣifāt*).

200 Si tratta degli Attributi estrinseci o di relazione (*nu'ūt*). Sulla distinzione tra questi due tipi di Attributi rimando alla nota 20 alla questione I.

201 Nel cap. 73, questione XXIV [II 56.33] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi che questi Nomi divini di cui disponiamo sono in realtà i nomi dei Nomi divini con cui Egli ha denominato Se stesso in quanto è Colui che parla (*al-mutakallim*) [...] Egli è Colui che è denominato da essi in quanto [è] Colui che Si manifesta e quanto al Suo Discorso, ed il Suo Discorso è la Sua Scienza, e la Sua Scienza è la Sua Essenza, e quindi Egli è denominato da essi quanto alla Sua Essenza. Le relazioni non sono intelligibili nei riguardi di Colui che è qualificato dall'Unità sotto tutti gli aspetti [come l'Essenza], quindi i Nomi non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili le relazioni, e le relazioni non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili i supporti di manifestazione (*mazāhir*) che sono indicati con il Mondo".

questione è puramente verbale ⁽²⁰²⁾. In realtà noi non disponiamo da parte del Vero, sia Egli esaltato, che dei Suoi Nomi e non comprendiamo di Lui altro che questi, e per questa relazione Lo denominiamo noto e conosciuto e chiamiamo noi stessi sapienti e conoscitori. Per questo la glorificazione e la santificazione hanno luogo solo per mezzo del Nome, ed Egli, sia esaltato, ha detto: “Glorifica il Nome del tuo Signore, l’Altissimo” (Cor. LXXXVII-1) e “Sia benedetto il Nome del tuo Signore” (Cor. LV-78) ⁽²⁰³⁾. Realizza dunque questa sezione, tu che osservi.

Questione [XXXVII]: La lode (*ḥamd*) è l’elogio ad Allah per ciò di cui è degno ed il ringraziamento (*ṣukr*) è l’elogio ad Allah per i benefici che vengono da Lui. L’elogio ad Allah non può che essere condizionato (*muqayyad*) o nell’espressione o nel significato a cui rimanda la lode. Talvolta nell’espressione è riportato in modo assoluto e condizionato, come nel Suo detto, sia Egli esaltato, in un’espressione assoluta verbale: “Dì: sia lode ad Allah” (Cor. XXVII-59); quanto all’espressione condizionata talora Egli l’ha condizionata con un Attributo di trascendenza, come nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Sia lode ad Allah che non ha preso figli” (Cor. XVII-111) e talvolta l’ha condizionata con un Attributo di Atto, come nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Sia lode ad Allah che ha fatto scendere sul Suo servitore il Libro” (Cor. XVIII-1), e nel Suo detto: “Sia lode ad Allah che ha creato i Cieli e la Terra” (Cor. VI-1) e non c’è lode tra le formule di lode contenute nel Libro che è stato fatto scendere da Lui che esuli da questa suddivisione ⁽²⁰⁴⁾.

202 Ibn ‘Arabī si riferisce qui alle dispute teologiche riguardanti il Nome, il Nominato e la denominazione. Al-Gazālī, nel suo *Rawḍat al-tālibīn*, a pag. 126 di *Maḡmū‘at rasā’il al-imām al-Gazālī*, Dār al-fikr, Beirut, 1416 H, afferma ad esempio: “Sappi che l’insieme dei Nomi più belli si riconduce ad una Essenza ed a sette Attributi, secondo la dottrina della gente della Sunna, a differenza dei Mu‘taziliti e dei filosofi: quindi il Nome è diverso dalla denominazione e diverso dal Nominato, e questa è la verità. La definizione del Nome è che esso è la parola stabilita per indicare il Nominato”.

203 Nel cap. 297 [II 683.26 e 30] Ibn ‘Arabī precisa: “Tra le scienze che questa dimora spirituale comprende vi è la scienza dei nomi dei Nomi e del fatto che ad essi spetta la stessa venerazione che è dovuta a Colui che è nominato dai loro Nomi. Il Vero, Gloria a Lui, per il fatto di essere Colui che parla, ha menzionato Se stesso con i Suoi Nomi. [...] Questi Nomi hanno per noi dei nomi nel linguaggio di tutti coloro che parlano. In arabo il Nome con cui Egli ha chiamato Se stesso per il fatto di essere Colui che parla è Allah, in persiano Ḥudāy, in abissino Wāq, nella lingua dei Franchi Creatore (*kraytūr*), e così per tutte le lingue. Questi sono i nomi di quei Nomi e sono molteplici per la molteplicità delle relazioni. Essi sono venerati da ogni gruppo di uomini per ciò che essi denotano”.

204 Nel cap. 467 [IV 96.15] Ibn ‘Arabī precisa: “La lode è l’elogio (*tanā*) di Allah ed è di due tipi: un elogio di Lui per ciò che Gli appartiene, come “Sia Egli glorificato”, “Allah è il più grande” e “Non c’è Dio se non Allah”, ed un elogio di Lui per ciò che viene da Lui, che è il ringraziamento per i favori ed i benefici che Egli dona. A Lui spettano le conclusioni poiché la lode non ritorna se non ad Allah, in quanto Egli è Colui che elogia tramite il servitore e Colui che viene elogiato, conformemente al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Tu sei così come Tu elogi Te stesso”. Egli è Colui per mezzo di cui il servitore Lo elogia, quindi l’elogio ritorna a Lui in quanto è Colui che elogia ed in quanto è Colui che è elogiato, e l’esito della lode spetta a Lui in entrambi i casi. Vi è poi un’altra suddivisione: la lode viene riportata da Allah in ter-

Questione [XXXVIII]: Allah ha creato le creature perché i gradi dell'esistenza ⁽²⁰⁵⁾ fossero perfetti e perché la conoscenza fosse perfetta nell'esistenza, cioè perché fosse perfetta l'esistenza delle ripartizioni della conoscenza. Quindi Egli ha creato le creature affinché esse Lo conoscessero, poiché era un tesoro non conosciuto, come è stato riportato in una delle notificazioni ⁽²⁰⁶⁾, non perché Egli, Gloria a Lui, potesse perfezionarsi nella Sua Essenza: Allah è ben più Alto di ciò. Egli conosceva Se stesso per Se stesso e tra i gradi della conoscenza mancava solo che l'essere contingente (*kawn*) Lo conoscesse perché la conoscenza fosse perfetta: quindi ha dato l'esistenza alle creature ed ha ordinato loro di avere scienza di Lui. Allo stesso modo l'esistenza si divide in primordiale e nuova (*muhdat*) e se non avesse creato l'essere contingente, i gradi dell'esistenza non sarebbero stati perfetti ⁽²⁰⁷⁾. Comprendi dunque.

Questione [XXXIX]: Per Allah il nome dell'avarizia (*buhl*) è impossibile [da applicare] e se Egli risparmiasse qualcosa delle possibilità, il nome della generosità (*ḡūd*) riguardo a ciò che Egli dà non sarebbe più appropriato per Lui del nome dell'avarizia riguardo a ciò che

mini assoluti e condizionati, anche se è condizionata per lo stato, poiché non è possibile nell'esistenza l'assenza di condizionamento nella lode, in quanto è necessario che ci sia un motivo (*bā'it*) per essa e quel motivo è ciò che la condiziona, anche se essa non è condizionata nell'espressione, come il Suo ordine, sia Egli esaltato, nel Suo detto: "Di: la lode spetta ad Allah" (Cor. XXVII-59), in cui non ha condizionato l'espressione. Quanto alla lode condizionata è indispensabile che essa sia condizionata da un attributo di Atto, come il Suo detto: "Sia lode ad Allah che ha creato i Cieli e la Terra" (Cor. VI-1), ed il Suo detto: "Sia lode ad Allah che ha fatto scendere il Libro sul Suo servitore" (Cor. XVIII-1) e: "Sia lode ad Allah che ha separato i Cieli" (Cor. XXXV-1), ma talvolta è condizionata da un attributo di trascendenza, come il Suo detto: "Sia lode ad Allah che non ha preso figli" (Cor. XVII-111)".

205 Per Ibn 'Arabī i gradi dell'esistenza sono quattro: esistenza nell'entità, nella mente [per l'uomo, e nella Scienza per Allah], nella parola e nello scritto, come precisa nei capitoli 2 [I 54.3], 177 [II 309.22] e 558 [IV 315.23].

206 "Ero un tesoro e non ero conosciuto, ed ho amato di essere conosciuto. Ho dunque creato le creature e Mi sono fatto conoscere ad esse ed esse mi conobbero". Ḥadīṭ non recensito nelle raccolte canoniche, ma ritenuto autentico per svelamento, come precisa Ibn 'Arabī nel cap. 198 [II 399.29]. Esso è riportato anche nei capitoli 73, questione CXVI [II 112.20], 146 [II 232.11], 177 [II 310.20], 178 [II 322.29 e 331.20], 358 [III 267.10] e 559 [IV 428.7], ed in tutte queste citazioni la parola tesoro non è mai seguita dall'aggettivo "nasco-sto (*maḥfi*)", implicito nel termine tesoro.

207 Nel cap. XXV dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 209 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: "La perfezione è amata per se stessa, e la Sua Scienza di Se stesso in quanto è indipendente dai Mondi appartiene a Lui. Non restava quindi che da completare il grado della scienza con la scienza nuova [*(ḥādīṭ)* o contingente] che ha luogo da parte di queste entità, cioè le entità, quando ricevono l'esistenza. Così si è manifestata la forma della perfezione per mezzo della scienza nuova e primordiale e si è perfezionato il grado della scienza sotto i due aspetti. Allo stesso modo sono stati perfezionati i gradi dell'esistenza, poiché vi è un'esistenza eterna ed una non eterna, che è quella nuova: quella eterna è l'esistenza del Vero per Se stesso e quella non eterna è l'esistenza del Vero per mezzo della forma del Mondo immutabile".

Egli trattiene ⁽²⁰⁸⁾. Non c'è nella Possibilità un Mondo più originale (*abda'*) di questo ⁽²⁰⁹⁾, per i generi che contiene ⁽²¹⁰⁾, e non c'è nella Possibilità un genere ulteriore; ed in quanto Egli ha eretto il Mondo come un'indicazione di Lui è indispensabile che l'indicazione sia perfetta nei suoi elementi (*arkān*) ed Egli non ha fatto restare se non i simili (*amtāl*), ed il simile è identico al simile nella sua realtà essenziale ⁽²¹¹⁾.

Questione [XL]: Non vi è nulla di più elevato dello svelamento e nulla di più basso del velo: lo svelamento, che è la visione, è la meta delle cose ricercate, ed il velo, che è l'assenza di visione, è la più grande delle privazioni. Entrambi i regimi sono manifesti nel Mondo e non c'è nella Possibilità un Mondo più originale di questo, in quanto include la teofania (*taḡallī*) ed il velo.

Questione [XLI]: I Solitari (*afrād*) in questa comunità sono coloro che esulano dalla giurisdizione del Polo, quelli che si basano su una visione interiore da parte del loro Signore e li segue un testimone da parte Sua ⁽²¹²⁾. In questa comunità essi sono a guisa dei Profeti nelle comunità passate, i quali si basavano su una Legge da parte del loro Signore che riguardava loro stessi, non essendo degli Inviati, e seguivano solo ciò che il Vero, sia Egli glorificato ed esaltato, rivelava loro ⁽²¹³⁾.

208 Nel *Libro della produzione dei cerchi*, a pag. 86 della traduzione pubblicata nel N. 5 della rivista El Azufre Rojo, 2018, Ibn 'Arabī afferma: “E non restò nella possibilità qualcosa di più originale di esso, poiché esso procede dalla Generosità assoluta, e se restasse qualcosa di più originale di esso la Generosità sarebbe stata avara per ciò che non ha dato e che ha tenuto presso di sé della perfezione, e non sarebbe appropriato chiamarlo il Generoso in modo assoluto, mentre in Lui vi è dell'avarizia. Ed il Nome il Generoso, per ciò che dà, non sarebbe meglio per Lui del Nome l'Avaro per ciò che trattiene e le realtà [o verità] essenziali sarebbero false. Quindi è stabilito fermamente che il Nome l'Avaro è impossibile per Lui ed il fatto che possa avere fatto restare presso di sé ciò che è più perfetto è impossibile, e poiché non è possibile l'aggiunta di una realtà, non c'è nella Possibilità nulla di più originale di esso”.

209 Si tratta di una affermazione di al-Gazālī, più volte citata e commentata da Ibn 'Arabī, riportata nel Libro XXXV di *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, a pag. 2509 del IV volume dell'edizione Laḡnat naṣr al-ṭaqāfa al-islāmiyya, Il Cairo, 1937, e più estesamente nell'*Imlā' fī iṣkalat al-ihyā'*, a pag. 3073 della stessa edizione. Il termine *abda'*, comparativo di *badi'*, è spesso tradotto come “più perfetto” o “più incomparabile”, ma la radice *bada'a* significa produrre *ex novo*, incominciare, da cui il Nome divino *badi'*, e nella forma *badu'a* significa essere stupefacente, straordinario o meraviglioso; ho pertanto adottato la traduzione “originale” perché in italiano esprime entrambi i significati.

210 Nel cap. 10 [I 137.8] Ibn 'Arabī precisa che i generi sono solo sei: l'Angelo, il *ḡinn*, il minerale, il vegetale, l'animale e l'uomo.

211 In una poesia del cap. 364 [III 318.22] Ibn 'Arabī afferma: “Il simile non è identico al simile”, ma ciò non contraddice quanto ha scritto nel testo che stiamo traducendo, poiché ha specificato “nella sua realtà essenziale”: nella forma che assume un simile non è identico ad un altro simile, ma la qualità di essere simile è la stessa.

212 Riferimento a Cor. XI-17.

213 Nel cap. 73, questione LIII (II 76.16) Ibn 'Arabī precisa: “I Profeti sono di due tipi: i Profeti che hanno una funzione legiferante e quelli che non hanno una funzione legiferante. I Profeti legiferanti a loro volta si

Essi sono guardati dal Nome “il Singolare (*al-fard*)”, [così chiamato] per il Suo isolamento dai Nomi. Il Polo è uno dei Solitari ma a differenza degli altri Solitari ha la prerogativa di essere preposto all’osservazione del Mondo ⁽²¹⁴⁾.

Mi è stato comunicato che ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī a Bagdād ⁽²¹⁵⁾ ha detto riguardo al Maestro Muḥammad [ibn ‘Abd ar-Raḥmān at-Tafsūnaġī] ⁽²¹⁶⁾ al-Awānī ⁽²¹⁷⁾ che egli faceva parte dei

dividono in due classi: i Profeti che hanno una funzione legiferante solo nei propri confronti, come nel Suo detto: “...se non ciò che Israele vietò a se stesso [prima che scendesse la Torah]” (Cor. III-93), ed i Profeti dotati di funzione legiferante nei confronti degli altri, cioè gli Inviati, su di loro la Pace”. Dopo la venuta di Muḥammad la porta della Profezia è chiusa, per cui vi sono solo Profeti che non hanno una funzione legiferante, ed essi sono gli Intimi (*awliyā*) che sono eredi di un Profeta. Ibn ‘Arabī definisce questo tipo di Profezia come non vincolata [*muṭlaqa*] alla formulazione di una Legge], espressione che ricorre solo otto volte nelle *Futūḥāt*, tutte nelle questioni del cap. 73, oppure come generale (*amma*). Nel cap. 73 [II 3.3] afferma: “Sappi, Allah assista noi e te con uno Spirito da parte Sua, che questo capitolo comprende le categorie degli Uomini che sono in numero definito e di quelli che non hanno un numero fisso nel tempo. Esso inoltre tratta le questioni che non conoscono se non i più grandi tra i servitori di Allah, i quali sono nella loro epoca a guisa dei Profeti all’epoca della Profezia: si tratta cioè della Profezia generale. La Profezia che è cessata con la venuta di Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è la Profezia legiferante, ma non è cessata la sua stazione spirituale”.

214 Nel cap. 73 [II 19.9] Ibn ‘Arabī precisa: “Tra essi vi sono i Solitari (*afṛād*), che non sono vincolati da un numero [definito], ed essi nel linguaggio della Legge sono gli Approssimati. Faceva parte di loro Muḥammad al-Awānī, noto come Ibn Qā’id, originario di Wāna, nei dintorni di Bagdād. Egli era tra i compagni dell’Imām ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī, che attestava [...] che Muḥammad ibn Qā’id al-Awānī faceva parte dei Solitari (*muṣṭafadūn*). Essi sono Uomini che esulano dalla giurisdizione del Polo e Ḥaḍīr [il Ḥiḍr] è uno di loro. Il loro equivalente tra gli Angeli sono gli spiriti perdutoamente innamorati della Maestà divina, cioè i Cherubini [...] La loro stazione spirituale si trova tra la *Ṣiddīqiyya* [la stazione di Abū Bakr] e la Profezia legiferante; si tratta di una stazione illustre che la maggior parte della gente della nostra Via ignora, come Abū Ḥāmid [al-Gazālī] ed altri, perché gustarla è raro: essa è la stazione della Profezia non vincolata. Talvolta si ottiene per designazione, talvolta per avere operato conformemente alla Legge e talvolta per l’affermazione dell’Unità del Vero e per l’abbassamento nei Suoi riguardi [...] Muḥammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, prima di essere inviato e di essere conosciuto pubblicamente era uno dei Solitari”.

215 ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī, nato a Ġīl nell’anno 470 dall’Egira e morto a Bagdād nel 561, è uno dei Sūfī più celebri. Su di lui si può consultare l’opera di Mehmmmed Ali Aīnī “*Un grand saint de l’Islam: Abd-al-Kadir Guīlānī*”, Parigi, Geuthner, 1938, la biografia di at-Tādīfī, tradotta da Muhtar Holland con il titolo “*Necklaces of Gems*”, Al-Baz Publishing, 1998, e lo studio di Hamza Malik *The Grey Falcon. The Life and Teaching of Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānī*, Brill, Leiden, 2019. Ibn ‘Arabī lo cita una ventina di volte nelle *Futūḥāt*.

216 Nel manoscritto Fatih 5322 è aggiunto nel testo il seguente inciso: “Tasūnaġ (*sic*) è un paese sulla riva del Tigri, di fronte a [la città di] al-Nuṣmāniyya, sulla riva orientale”. Nel *Thesaurus linguae arabicae* (1632) di Antonius Giggeius Vol. III, colonna 69, alla voce جَنْ و سَنْ فَطْ si legge *Regio ad littus Tigris fluvij*.

217 Su questo nome non vi è accordo tra i manoscritti: in tre di essi si trova il nome come riportato nel testo, in altri tre si trova solo Muḥammad al-Awānī, ed in altri cinque si trova solo ‘Abd ar-Raḥmān at-Tafsūnaġī. Sembra che alcuni copisti abbiano riunito i nomi di due persone diverse: ‘Abd ar-Raḥmān at-Tafsūnaġī e Muḥammad ibn Qā’id al-Awānī, che peraltro non risulta essere il figlio del primo. Entrambi sono spesso menzionati nelle opere che riguardano la vita di ‘Abd al-Qādir al-Ġīlī, come i *Qalā’id al-ġawāhir* di at-Tādīfī e la *Ḥulāsāt al-mafāḥir* di al-Yāfi’ī; del primo è affermato che era uno dei Pilastri e che suo figlio sposò una delle

Solitari ed essi sono i signori (*aʿyān*) degli Intimi.

Questione [XLII]: Colui che sceglie liberamente (*muḥtār*) è colui che fa una cosa se vuole e la omette se vuole. La precedenza della Scienza dell’atto o dell’omissione rende impossibile l’accadimento di ciò che la Scienza non sa in precedenza, quindi la scelta è impossibile ⁽²¹⁸⁾. Colui che è obbligato (*muḍṭarr*) è colui che è costretto a [fare] la cosa e non c’è costrizione (*ḡabr*) ⁽²¹⁹⁾: quindi non c’è obbligo né scelta. Realizza, tu che consideri questa questione: ne trarrai profitto se Allah vuole.

Questione [XLIII]: L’invenzione (*ihṭirāʿ*) è la produzione della cosa inventata prima nell’anima e poi in atto, ma non c’è cosa che si produca nell’anima che non sia già in essa ⁽²²⁰⁾. Non c’è quindi invenzione ma solo l’assenza del simile nella manifestazione iniziale dell’entità, [assenza] che viene denominata invenzione ma che non lo è realmente ⁽²²¹⁾.

figlie di ‘Abd al-Qādir [pag. 344 dell’edizione dei *Qalāʾid* pubblicata nella raccolta *Sirr al-asrār*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2007]. Del secondo non è fatta menzione in queste opere che fosse uno dei Solitari, ma nelle *Futūḥāt*, ove at-Tafsūnagī non è mai menzionato, Ibn ‘Arabī afferma quattro volte che Muḥammad ibn Qāʾid al-Awānī era considerato uno dei Solitari [capitoli 25 (I 187.24), 30 (I 201.22), 73 (II 19.9) e 198 (II 392.20)]. Su di lui si possono consultare le pag. 441-444 della traduzione del *Libro delle risposte arabe*, pubblicato nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, 2020.

218 Tutti gli atti dell’uomo, comprese le sue scelte, sono creati da Allah, che crea ciò che vuole ma che non vuole se non ciò che sa, e ciò che sa dipende dal saputo, che non è altro che le possibilità immutabili dell’essere umano. La scelta dell’uomo è così determinata da Allah, che però non ha scelta nella Sua Volontà, essendo questa dipendente dalle possibilità dell’essere: l’uomo è quindi obbligato nella sua scelta, ma quest’obbligo non deriva da qualcosa di esterno a lui, bensì dalla sua realtà più profonda. Nel cap. 238 [II 539.13] Ibn ‘Arabī afferma: “Essi sanno che il momento (*waqt*) conferisce quella faccenda e che Allah l’ha scelto per loro, poiché Egli è Colui che dice: “Ed il tuo Signore crea ciò che vuole”, cioè determina il momento e dà l’esistenza, poi ha detto: “e sceglie” ed ha negato che essi abbiano la scelta, dicendo: “ed essi non hanno la scelta (*mā kāna lahum al-ḥiyāra*)” (Cor. XXVIII-68), ma secondo noi il “*mā*” in questo caso è un pronome [non una negazione] e sta per il complemento oggetto del Suo detto: “e sceglie”, cioè [sceglie] ciò che è la scelta (*al-ḥiyāra*) per loro”.

219 Nel cap. 73, questione XLIV [II 70.29], Ibn ‘Arabī afferma: “Non c’è atto per nessuno al di fuori di Allah e nell’esistenza non c’è atto che derivi da una scelta; le scelte conosciute nel Mondo derivano dalla costrizione stessa, e gli esseri sono costretti nella loro scelta. Ma l’Atto vero non ha costrizione, né scelta, poiché è l’Essenza ad esigerlo”.

220 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 434 della traduzione pubblicata nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, 2020, Ibn ‘Arabī afferma: “[...] dalla sua anima l’uomo sa [già] tutte le cose che apprende, e delle quali si dice che prima di apprendere egli non aveva scienza, in quanto originariamente l’anima non è né torbida, né arrugginita, e gli oggetti della scienza sono incisi in essa come le forme nello specchio levigato, anche se lo specchio non ne è consapevole”.

221 Nel cap. 2 [I 90.23] Ibn ‘Arabī precisa: “Ciò che arriva (*wārid*) al momento mi ha interrogato sull’impiego del termine invenzione 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 attestato da Lui, anche quando è qualificato come inesistente. Al contrario il Mondo [in quello stato] non ha scienza di se stesso, poiché non esiste. [...] Egli Stesso non cessa mai di esistere e di conseguenza la Sua Scienza non cessa mai; e la Sua scienza di Se stesso è la Sua Scienza del Mondo: quindi la Sua Scienza del Mondo non cessa mai di esistere.

Questione [XLIV]: Se l'unificazione (*ittiḥād*) consiste nel fatto che due essenze diventano una ciò è impossibile, poiché se l'entità di ciascuna di esse è esistente nello stato dell'unificazione allora si tratta di due essenze [e non di una], e se l'entità dell'una cessa di esistere e resta l'altra, allora non è che uno [e non una unificazione] ⁽²²²⁾.

Se l'unificazione è a guisa della manifestazione dell'uno nelle categorie dei numeri, sì da manifestare il numero – e sotto questo aspetto l'unificazione è valida ⁽²²³⁾ – e l'indicazione (*dalīl*) è in contrasto con la percezione sensibile, [la faccenda] ha due aspetti: ad esempio, secondo i sensi la scrittura deriva dal movimento della mano dello scrivente, mentre per l'indicazione è Allah che lo crea [il movimento] ed esso è l'effetto del Potere eterno, non di quello contingente. Il sostare (*wuqūf*) a questo grado della conoscenza per mezzo dello svelamento e della visione attestante, non per mezzo del pensiero, si chiama unificazione.

Talvolta per noi l'unificazione sta ad indicare l'ottenimento da parte del servitore della stazione del subire l'azione (*infī'āl*) ⁽²²⁴⁾ da lui per mezzo della sua *himma* e dell'indirizzarsi della

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, che è nascosto alla maggioranza dei realizzati. 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 [...] 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". Sul tema dell'invenzione Ibn 'Arabī ha redatto un libro, di cui non sono noti manoscritti [Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, Vol. I, pag. 303].

222 Nel cap. 399 [III 566.7] Ibn 'Arabī afferma: "Questa è la dimora dell'unificazione, dal cui rischio nessuno è esente, soprattutto i sapienti per Allah che pur sapendo come stanno le cose la affermano; c'è chi afferma l'unificazione per un ordine divino, chi l'afferma per ciò che gli conferisce il momento e lo stato, e chi l'afferma senza sapere di farlo: gli stati delle creature sono differenti al riguardo. Quanto alla gente della speculazione razionale essi la dichiarano impossibile, poiché per loro significa che due essenze diventano un'essenza unica è ciò è impossibile. Quanto a noi ed i nostri simili, noi vediamo un'essenza unica, non due essenze: ciò che genera la divergenza sono le relazioni e gli aspetti, mentre nell'esistenza l'entità è una e le relazioni sono non-esistenti".

223 Nel cap. 73, questione CLIII [II 130.11] Ibn 'Arabī afferma: "L'unificazione consiste nel fatto che due essenze diventano un'unica essenza, 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", e nel cap. 223 [II 519.17] spiega che la serie indefinita dei numeri è prodotta dalla manifestazione dell'uno mediante l'unificazione dell'uno con ciascuno dei numeri precedenti.

224 Il termine *infī'āl*, infinito della VII forma del verbo *fa'ala*, fare, viene spesso tradotto come passività o azione, ma in questo caso tali significati non sono del tutto appropriati, come si vedrà negli esempi riportati nella nota seguente. Ibn 'Arabī si riferisce qui all'azione esercitata da un essere, mediante la sua *himma*, su un altro essere (*al-fi'l bi-l-himma*) al punto di assumerne le forme o di rivestirlo con la propria forma e di farlo agire a proprio volere. Il termine *infī'āl* esprime qui quindi l'effetto in un altro essere di questa azione, effetto che non è definibile come passività, intesa come inattività o inerzia, né come reazione, poiché indicherebbe un'azione riflessa o voluta da colui che subisce l'azione.

.....

sua volontà, non per mezzo di un esercizio né di un'applicazione [da parte sua], e per la sua manifestazione con un attributo che appartiene in realtà al Vero, sia Egli esaltato: [ciò] viene denominato unificazione, per la manifestazione del Vero nella forma del servitore e per la manifestazione del servitore nella forma del Vero ⁽²²⁵⁾.

Talvolta nella nostra Via si usa il termine unificazione per indicare la compenetrazione (*ta-dāḥul*) da parte del Vero negli attributi e nelle creature: Egli ci ha caratterizzato con gli attributi della perfezione, come la Vita, la Scienza, il Potere, la Volontà e l'insieme di tutti i Nomi che Gli appartengono ed ha caratterizzato Se stesso con gli attributi di ciò che appartiene a noi, come la forma, l'occhio, la mano, il piede, il braccio, il riso, la dimenticanza, lo stupore, la cortesia ed altre cose simili che ci appartengono. E poiché si è manifestata la compenetrazione di questi attributi tra noi e Lui abbiamo chiamato ciò unificazione, per la nostra manifestazione per mezzo di Lui e per la Sua manifestazione per mezzo di noi ⁽²²⁶⁾, ed è quindi valida l'affermazione di chi ha detto a questo riguardo:

Io sono Colui che amo e Colui che amo è me ⁽²²⁷⁾.

225 Nel cap. 73, questione XXXVI [II 65.29] Ibn 'Arabī, rispondendo alla domanda: “Dove viene svelato loro [il segreto del Destino]?” afferma: “Nello stato del subire l'azione da parte loro e dell'unificazione con loro. Tra i supporti di manifestazione (*maẓāhir*) c'è chi sa di essere un supporto di manifestazione e chi non lo sa e si immagina di essere estraneo al Vero. Il segno indicatore di chi sa di essere un supporto di manifestazione è quello di avere supporti di manifestazione dove vuole nell'esistenza contingente, come Qaḍīb al-Bān: egli aveva supporti di manifestazione in ciò che voleva dell'esistenza, non dovunque volesse. Tra gli Uomini vi è chi si manifesta in ciò che vuole dell'esistenza [assumendo la forma di un altro essere], non dove vuole [con la propria forma], mentre chi si manifesta dove vuole si manifesta anche in ciò che vuole dell'esistenza. La forma unica si manifesta in posti diversi e le forme molteplici in successione coprono l'essenza unica alla vista di colui che le percepisce. Quando l'Uomo arriva nel posto in cui conosce la teofania del Vero nelle diverse forme ad una sola persona o a molte persone [...] è in grado di essere qualificato da un attributo come questo. Questa è la scienza del segreto del Destino che viene svelato loro quando si trovano in questa dimora iniziatica e con questa facoltà”. D'altra parte nel cap. 558 [IV 255.21] Ibn 'Arabī afferma: “ed il Vero subisce qui l'azione da parte di uno che subisce la [Sua] azione, poiché risponde alla domanda ed all'invocazione: “Io rispondo all'invocazione di chi invoca” - ed Egli Si è imposto la risposta - “quando invoca Me” (Cor. II-186)”.

226 Nel cap. 72 [I 690.34] Ibn 'Arabī afferma: “La stazione dell'unificazione è la [con]fusione (*iltibās*) del servitore con un attributo del Signore, e se si intende invece parlare del servitore allora è la [con]fusione del Signore con un attributo del servitore”.

227 Questo celebre verso di al-Ḥallāḡ, tratto dal suo *Dīwān* [pag. 93 dell'edizione critica pubblicata da Louis Massignon in *Journal Asiatique*, N. 218, 1931], è riportato nei capitoli 178 [II 334.16, 353.17 e 361.10], 197 [II 390.13], 199 [II 479.15], 328 [III 104.9], 507 [IV 146.13], 559 [IV 401.22] e 560 [IV 454.18].

Questione [XLV]: “Non c’è cosa come il Suo simile (*laysa ka-mitli-hi šay*)”⁽²²⁸⁾ ed Egli è Colui che ascolta e che vede” (Cor. XLII-11). La similarità (*mitliyya*) è razionale e linguistica⁽²²⁹⁾. Zayd è simile ad ‘Amr nell’umanità poiché entrambi condividono gli attributi dell’anima: questa è la similarità razionale e non è su di essa che si basa [il versetto]: “Non c’è cosa come il Suo simile”, se non per l’aggiunta [pleonastica] della *kāf* o per una deduzione remota basata sulla ipotetica considerazione del simile, non sulla sua esistenza [attuale]⁽²³⁰⁾. Quindi nel versetto la similarità è linguistica e ciò è possibile: Zayd è come il leone e ‘Amr è come il mare, cioè Zayd è simile al leone per coraggio e ‘Amr è simile al mare per generosità, purezza e latitudine. “La similitudine della Sua Luce è come una lampada” (Cor. XXIV-35). Osserva!

Questione [XLVI]: Le scienze acquisite non sono altro che la relazione di un giudizio con ciò che è giudicato per mezzo di una negazione o un’affermazione, e non c’è nulla dei termini semplici (*mufradāt*) che venga acquisito⁽²³¹⁾. Per acquisizione (*iktisāb*) intendo ciò che si ottiene con la speculazione⁽²³²⁾ e se l’acquisizione viene attribuita alla concezione formale, che è la conoscenza del termine semplice (*mufrad*), questo non riguarda altro che il termine, non il

228 Nei commenti exoterici del Corano questa parte del versetto viene intesa come: “Non c’è cosa simile a Lui”, in quanto la maggior parte dei commentatori considera pleonastica (*zā’ida*) in *ka-mitli-hi* la lettera *kāf*, che prefissa ad un nome significa “come”, così come in italiano è pleonastico il come di “ora come ora”, mentre altri commentatori considerano come pleonastico il termine *mitl*, simile. Per Ibn ‘Arabī invece questa *kāf* può anche non essere pleonastica, bensì qualificativa (*kāf aṣ-ṣifa*), ed è questa la lettura che egli sottoscrive [*wa huwa madhabu-nā*] nel cap.499 [IV 135.10]; il senso della frase allora è: “Non c’è cosa simile al Suo simile (*laysa mitla mitli-hi šay*)”, come afferma nei capitoli 89 [II 97.30], 198 [II 470.25], 278 [II 603.9], 292 [II 662.2], 329 [III 109.27], 360 [III 282.5] e 499 [IV 135.33], aggiungendo che il Suo simile è l’Uomo universale o Adamo, creato sulla Sua forma, e che se non c’è cosa simile al Suo simile, a maggior ragione non c’è cosa simile a Lui.

229 Nel cap. 35 [I 220.15] Ibn ‘Arabī precisa che la similarità è puramente concettuale e che non esistono due entità veramente simili, poiché sarebbero un’entità unica: “I simili sono intelligibili, non [realmente] esistenti”. La distinzione tra i due tipi di similarità consiste nel fatto che nella similarità razionale due esseri condividono gli attributi primari che li definiscono in quanto tali, mentre nella similarità linguistica o verbale due esseri condividono degli attributi secondari, come ad esempio il coraggio nel caso del leone e dell’uomo. Ibn ‘Arabī chiarisce questa distinzione nei capitoli 3 [I 97.29] e 361 [III 298.33] delle *Futūḥāt*, e nel *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, a pag. 28-29 delle *Rasā’il*, Dār Ṣādir, Beirut, 1997.

230 In questo caso la lettura sarebbe: “Non c’è cosa simile a Lui”, lettura che nega la similarità razionale, cioè che Allah e le cose abbiano la stessa realtà essenziale, come l’umanità nell’esempio dei due uomini riportato nel testo.

231 Un’affermazione con il soggetto, il verbo essere ed il predicato è un esempio del ternario costituito da ciò che è giudicato, dalla relazione e dal giudizio. Per poter comprendere la relazione è necessario che il significato dei termini che esprimono il soggetto ed il predicato sia già noto, per cui nulla viene acquisito riguardo ai singoli termini.

232 Ad esempio con il sillogismo, ma anche in questo caso il significato dei termini che lo compongono deve già essere noto. Riguardo all’esempio riportato nella nota precedente, nel cap. 21 [I 170.28] Ibn ‘Arabī afferma: “La composizione dei due termini semplici, con l’attribuzione di uno dei due all’altro, non produce [o: conclude] nulla; essa infatti è una asserzione (*da’wā*) e colui che l’asserisce ha bisogno di una prova della sua validità, affinché sia veridico ciò che si predica del soggetto, cioè l’informazione che egli dà riguardo ad esso”.

significato ⁽²³³⁾. Uno sente un termine che indica un significato e quel significato gli è noto per mezzo dei sensi o per mezzo di un'intuizione, ma egli non sa se quel termine si applica ad esso e per questo motivo si informa ed acquisisce la conoscenza che quel termine si applica a quel significato che gli è già noto. Nient'altro.

Questione [XLVII]: Gli oggetti della scienza consistono in sensazione esteriore, interiore ed intuitiva ed in ciò che viene composto di questo mediante la ragione, se si tratta di un significato, e mediante l'immaginazione se si tratta di una forma, e talvolta la [sensazione] interiore viene denominata percezione psichica, e si tratta della scienza delle sofferenze e di altre cose simili. L'immaginazione non compone mai se non specificamente nella forma e la ragione comprende ciò che l'immaginazione compone, ma non è nella facoltà dell'immaginazione di rappresentare parte di ciò che la ragione compone, e se si trovano delle forme nei significati ciò avviene solo in base all'assunzione che se fossero forme sarebbero secondo questa forma, come la scienza nella forma del latte ⁽²³⁴⁾, la saldezza nella religione nella forma della catena ⁽²³⁵⁾, la Sūra della Vacca che ha una lingua e due occhi che testimonieranno per chi la legge ⁽²³⁶⁾, e le opere nella forma di un giovane leggiadro se sono buone ⁽²³⁷⁾. Non rientra in questa categoria la ricchezza dalla quale la *zakāt* non ha preso la sua quota, e che [nel giorno della Resurrezione] sarà un serpente calvo con due punti neri sopra gli occhi ⁽²³⁸⁾; se fosse l'entità del trattenere [la *zakāt*, ad essere rappresentata] essa rientrerebbe in quest'ambito, anzi [la rappresentazione formale] sarebbe ancor più sottile poiché [l'entità] è non-esistente in quanto è un trattenere. Invece è solo l'entità della ricchezza ed essa condivide

233 Si tratta in questo caso di conoscenza del lessico, non di scienza, che riguarda i significati e non i termini che li esprimono.

234 Riferimento ad un ḥadīṭ riportato da al-Buḥārī, III-22, LXII-6, XCI-15, 16 e 34, Muslim, XLII-6, Abū Dā'ūd, XL-88, at-Tirmidī, XXXII-10, e da ad-Dārimī, X-13. Ibn 'Arabī lo menziona nei capitoli 2 [I 57.29] ove precisa: "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: "È la scienza"', 70 [I 592.6], 73, questione XXV [II 58.9] e questione XXXIX [II 66.22], 158 [II 257.6], 167 [II 279.23], 172 [II 292.7], 249 [II 550.10 e 551.8], 367 [III 341.12], 381 [III 507.12], e 558 [IV 219.30 e 220.1].

235 Riferimento ad un ḥadīṭ riportato da al-Buḥārī, XCI-26, Muslim, XLIV-16, at-Tirmidī, XXXII-9, Ibn Māğah XXXV-10, e da ad-Dārimī, X-13.

236 Riferimento ad un ḥadīṭ riportato da Muslim, VI-252 e da ad-Dārimī, XXIII-15. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 310 [III 40.12] ove afferma che ciò si applica anche alla Sūra della Famiglia di Imrān [III], conformemente al testo del ḥadīṭ.

237 Riferimento ad un ḥadīṭ riportato da Ibn Ḥanbal, IV-287. Ibn 'Arabī lo menziona nel cap. 72 [I 755.14].

238 Riferimento ad un ḥadīṭ riportato da al-Buḥārī, XXIV-3, LXV ad Sūra III-14, ad Sūra IX-6, XC-3, Muslim, XII-27 e 28, an-Nasā'ī, XXIII-3, 6, 9, 20, Ibn Māğah VIII-3, e da Ibn Ḥanbal, II-98, 279, 316, ecc. Ibn 'Arabī lo cita nei capitoli 35 [I 219.25], 70 [I 599.14] ove afferma: "Come chi rifiuta di fare la *zakāt*, "verrà da lui la sua ricchezza" che è la misura della *zakāt* "come un serpente calvo con due macchie nere sopra gli occhi che lo avvolgerà e gli verrà detto: questo è il tuo tesoro!" e 176 [II 296.4].

con il serpente la sostanza: si tratta dello spogliarsi di una forma che la sostanza portava per indossare la forma del serpente.

Questione [XLVIII]: Il considerare le cose per se stesse [o: nella loro essenza] senza badare alla [loro] completezza, o difetto, o adeguatezza di natura, o inadeguatezza, o presentazione o collocamento, non è un atto bello né brutto, né lodato né biasimato. Il bello ed il brutto, e la lode ed il biasimo, sono qualità stabilite da una Legge e da una disposizione naturale (*tabʿ*) in base all'adeguatezza o all'inadeguatezza [della cosa], e da uno che osserva completezza e difetto, nient'altro. Poi esse [le cose], nei riguardi del loro Autore (*fāʿil*), in quanto si basano su di Lui, sono tutte belle per *adab* divino. Osserva come consideri questa questione: cesserà per te la nota divergenza riguardo ad esse, e per noi rientra in quest'ambito anche il nobile ed il modesto.

Questione [XLIX]: Colui che è soddisfatto del Decreto non è tenuto ad essere soddisfatto della ingratitudine (*kufī*), delle disobbedienze e delle trasgressioni, poiché esse sono tutte decretate ma non sono identiche al Decreto ⁽²³⁹⁾. Il Legislatore ci ha ordinato di essere soddisfatti del Decreto, non di ciò che è decretato, poiché si tratta della scelta del Vero, sia Egli esaltato, [basata su ciò che Egli sa] non di ciò che Egli preferisce ⁽²⁴⁰⁾.

Non devi dire: “Sono soddisfatto di ciò (*mā*) che Allah ha decretato per me delle trasgressioni”, poiché qui “ciò” è identico al decretato, a meno che non lo usi in modo pleonastico, nel qual caso ti è lecito dirlo.

239 Nel *Libro delle risposte arabe*, a pag. 203 della traduzione pubblicata nel N. 7 della rivista *El Azufre Rojo*, 2020, Ibn ʿArabī afferma: “Ed anche se noi non siamo soddisfatti di ciò che è decretato (*maqḍī*), poiché Allah “non gradisce per i Suoi servitori l'ingratitudine (*kufī*)” (Cor. XXXIX-7) [malgrado essa sia stata decretata], tuttavia è nostro dovere, ed è obbligatorio, essere soddisfatti del Decreto di Allah e della Sua misura (*qadar*), poiché il Decreto non è identico a ciò che è decretato, pur non essendo in contraddizione, per chi ha appreso la scienza”. Affermazioni simili sono riportate anche nella Introduzione delle *Futūḥāt* [I 45.26], e nei capitoli 73 [II 29.9], 129 [II 213.31], 178 [II 327.21], 358 [III 268.34], 558 [IV 216.22] e 559 [IV 439.2], come pure nel cap. XIX dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, a pag. 178 dell'edizione citata.

240 Nel cap. 538 [IV 182.11] Ibn ʿArabī precisa: “A lui, su di lui la Pace, ed ai credenti, è stata ordinata la rettitudine (*istiḳāma*), ma il regime appartiene alla Scienza, non al Comando, ed Allah non è ingiusto con i servitori. Egli, sia Egli esaltato, non ha Scienza se non di ciò che Gli apportano gli oggetti della scienza, e la Scienza segue il suo oggetto, e non si manifesta nell'esistenza se non ciò che implica l'oggetto della scienza, “e ad Allah appartiene l'argomento decisivo” (Cor. VI-149): chi non conosce la realtà in questo modo non ha alcuna nozione di come stanno le cose. L'uomo ignora ciò che avverrà da lui prima che avvenga, e quando accade da parte sua ciò che accade, non accade se non per la Scienza di Allah riguardo ad esso, ed Egli non ha Scienza se non di ciò che è implicito nell'oggetto della scienza. È quindi valido il Suo detto: “ed Egli non gradisce per i Suoi servitori l'ingratitudine” (Cor. XXXIX-7); il gradimento (*riḍā*) è volontà (*irāda*) [tra i significati dell'arabo *riḍā* vi è anche desiderio, volere], e non c'è contraddizione tra il Comando [prescrittivo, non quello creativo] e la Volontà, ma soltanto tra il Comando e ciò che apporta la Scienza che segue il suo oggetto”.

Questione [L]: Dall'esistenza degli Attributi connessi [con un oggetto] non deriva necessariamente l'esistenza di ciò che è connesso, come l'esistenza nell'eternità del Potere, la cui connessione è solo con il dare l'esistenza, e non è possibile che il dare l'esistenza sia eterno ⁽²⁴¹⁾. Lo stesso vale per la Scienza: dalla sua esistenza non deriva necessariamente che essa sia connessa con le realtà essenziali degli oggetti della Scienza, bensì essa ha la virtualità (*ṣalāhiyya*) di connettersi.

Per noi la scienza contingente (*muḥdat*) è unica ⁽²⁴²⁾ 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 ⁽²⁴³⁾ e quindi l'esistenza di infinite scienze è impossibile. Per le ragioni menzionate l'Imām Abū 'Amr as-Salālaqī al-Aṣ'ārī ⁽²⁴⁴⁾, Allah abbia misericordia di lui, ha ritenuto ammissibile la connessione della

241 Su questo argomento rimando il lettore alla nota 179 alla questione XXVI.

242 Nel cap. 2 [I 53.23] Ibn 'Arabī precisa: “Egli si distingue dagli uomini per la Sua primordialità (*qidam*), così come essi si distinguono da Lui per la loro contingenza [*(ḥudūt)* o novità]. 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, primordiale con il primordiale, contingente con il contingente” e nel cap. 558 [IV 311.28] aggiunge: “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”

243 Ibn 'Arabī afferma molte volte nelle *Futūḥāt* che tutto ciò che entra nell'esistenza è finito e che ciò che è infinito, come le possibilità, le realtà essenziali e le relazioni, non entra nell'esistenza. Ad esempio, nel cap. 404 [IV 6.15] afferma: “Il Vero è identico alla Sua esistenza. Non si può dire di Lui che entri nell'esistenza poiché allora sarebbe finito, in quanto tutto ciò che entra nell'esistenza è finito. Il Produttore è l'esistenza stessa. Egli non entra nell'esistenza: l'esistenza è la Sua quiddità (*māhiyya*). D'altra parte, tutto ciò che è altro che il Vero, o entra nell'esistenza ed è finito per questo stesso fatto, oppure non vi entra e non può essere descritto come finito. Realizza ciò, poiché non lo troverai menzionato altrove”. Tuttavia nel cap. 203 [II 482.26] precisa: “Ciò che è infinito non entra nell'esistenza d'un colpo, ma poco a poco, senza una fine”.

244 Ibn 'Arabī lo cita riguardo allo stesso argomento anche nel *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, a pag. 34 delle *Rasā'il*, Dār Ṣādir, Beirut, 1997. Il suo nome è riportato da Ibn al-Abbār nel suo *Takmilā li-kitāb aṣ-ṣila*, a pag. 105 del IV volume dell'edizione Dār al-fikr, Beirut, 1995, e da Ḥāggī Ḥalīfa nel suo *Kaṣf az-ẓunūn*, a pag. 580 del IV volume dell'edizione di Gustav Flügel, Londra, 1845, ove è nominato come autore di *Quwwat al-irṣād*, un'opera sui fondamenti del credo Aṣ'ārīta anche nota come *al-Aqida al-burhāniyya*. Su di lui si può consultare la tesi redatta nel 2005 dallo storico Ḡamāl 'Allāl al-Baḥtī, accessibile online al seguente indirizzo web: <http://www.aslein.net/showthread.php?t=11570>. Secondo lo studioso, Abū 'Amr, morto nell'anno 574 dall'Egira,

scienza contingente con ciò che è infinito – ciò ci è stato riferito da uno dei suoi compagni che aveva studiato sotto la sua guida – e per noi si tratta di un discorso valido, che noi approviamo e se le nostre fonti per arrivare ad esso sono diverse il senso comunque è unico.

Il sonno, la dimenticanza e la distrazione non sono un'obiezione per noi, poiché queste sono faccende corporee naturali che intralciano [solo] gli strumenti [della scienza], e la loro sede non è lo stato sottile umano (*al-latīfa al-insāniyya*) ⁽²⁴⁵⁾, che è quello che ha scienza, che il corpo dorma o sia sveglio. Esso [lo stato sottile] non è ristretto ad un solo mondo, bensì gli appartengono tutti i mondi, quello sensibile, l'immaginale, il razionale, il *Mulk* ed il *Malakūt*, e dovunque lo conduce il Vero esso si muove e dovunque lo ferma esso si ferma, e dovunque sia non è privo della sua connessione con un oggetto della scienza. Ogni volta che esso ha scienza di qualcosa che non sapeva, ciò non è riconducibile ad un rinnovarsi di una scienza in esso, poiché ciò che si rinnova è la connessione col suo oggetto, per la manifestazione dell'oggetto in modo sensibile o non sensibile, ed esso lo percepisce con la scienza da cui era caratterizzato prima della manifestazione di quell'oggetto ⁽²⁴⁶⁾; e lo stesso vale per la volontà.

Il nostro discorso in tutto questo riguarda solo gli attributi contingenti creati; quanto alla Scienza di Allah ed agli Attributi ad essa connessi sono in accordo con noi i sapienti che si basano sulla ragione, salvo una piccola schiera rappresentata dai Mu'taziliti, di cui non teniamo conto.

Questione [LI]: La ragione ha una luce e la fede ha una luce. Per mezzo della luce della ragione arrivi alla conoscenza dell'esistenza di Allah, sia Egli esaltato, e del fatto che Egli è Potente, Udente, Vedente, Sapiente, Volente, e delle restanti cose che sono necessarie per la Divinità, di ciò che è ammissibile e di ciò che è impossibile [per Essa]. Per mezzo della luce

era originario di Fes ed il nome corretto sarebbe as-Salālagī.

245 Nel cap. 72 [I 671.1] Ibn 'Arabī afferma: "Il corpo è il veicolo dello spirito che è la modalità sottile dell'uomo insufflata in esso".

246 Nel cap. 297 [II 686.4] Ibn 'Arabī afferma: "Tra ciò che è compreso in questa dimora iniziatica vi è il fatto che Allah ha posto nell'uomo la scienza di ogni cosa poi gli ha reso inaccessibile la percezione di ciò che è stato deposto in lui, e questo non vale solo per l'uomo ma per tutto il Mondo [...] Gli infiniti oggetti di cui Egli ha scienza sono tutti nell'uomo e nel Mondo, ed egli [l'uomo] non sa ciò che è in lui finché non gli viene svelato istante dopo istante. In lui lo svelamento non può avvenire tutto d'un colpo poiché ciò comporta la restrizione ed abbiamo invece detto che gli oggetti sono infiniti, per cui egli non sa se non cosa dopo cosa senza una fine. Questo è uno dei più sorprendenti segreti divini, cioè che nell'esistenza del servitore entri ciò che è infinito, così come nella Scienza del Vero entrano i suoi infiniti oggetti [...] Tutto ciò che l'uomo, e con lui ogni essere, viene continuamente a sapere è in realtà solo un ricordo ed il rinnovamento di ciò che aveva dimenticato. Questa dimora iniziatica implica che il Vero ponga ad un certo momento l'uomo nella stazione di connettere la sua scienza con l'infinito, e ciò non è impossibile secondo noi: ciò che è impossibile è solo l'entrata dell'infinito nell'esistenza, non la connessione della scienza con esso".

della fede conosci l'Essenza del Vero ⁽²⁴⁷⁾ e ciò che Egli ha attribuito a Se stesso di quanto comporta la comparabilità e l'incomparabilità, e ciò si apprende tramite contemplazione: questo è il rango dei Profeti e degli Intimi ⁽²⁴⁸⁾.

Come la ragione ha una norma (*ḥadd*) ⁽²⁴⁹⁾ così la fede ha una norma: la norma della ragione porta [il servitore] alla ponderazione riguardo ai suoi mezzi di sussistenza ed alle esigenze della sua esistenza, conformemente a ciò che implica abitualmente la sua considerazione; la norma della fede è la rottura del corso abituale per lui, affinché le sue abitudini vengano rotte e trovi piacere nel tormento e dolore nel benessere, ed altre cose simili. Secondo la norma della ragione scorrono le faccende delle creature dotate di ragione, e secondo la norma della fede scorrono le faccende di alcuni di coloro che sono ricollegati (*muntamīn*) ad Allah [cioè gli iniziati], sia Egli esaltato, i possessori degli stati spirituali, dei comandi divini e dei retti propositi (*ḥawāṭir*) dominicali.

Questione [LII]: L'indirizzarsi (*tawaḡḡuh*) dell'Essenza sull'insieme delle possibilità si chiama Dio, con un significato che si chiama Divinità (*ulūhiyya*).

La Sua connessione (*ta'alluq*) [cioè dell'Essenza] con Se stessa e con l'insieme delle realtà essenziali delle cose verificate (*muḥaqqaqāt*) per come la cosa verificata si trova, sia essa esistente o non esistente, si chiama Scienza (*ʿilm*).

La Sua connessione con le possibilità, in quanto sono le possibilità per Lui, si chiama Scelta (*iḥtiyār*).

La Sua connessione con il possibile, per la precedenza della Scienza rispetto all'essere (*kawn*) di ciò che è generato (*mukawwan*), si chiama Volere (*maṣīʾa*).

247 Nel *Kitāb at-taḡalliyāt*, a pag. 149 del secondo volume delle *Rasā'il* edite da 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-quds, Cairo, 2017, Ibn 'Arabī afferma: "Ci trovavamo nella luce del Mistero e vedemmo Sahl ibn 'Abdallāh at-Tustarī. Gli chiesi: "Quante sono le luci della conoscenza, Sahl?" ed egli rispose: "Due: la luce della ragione e la luce della fede". Gli chiesi: "Cos'è che è percepito (*mudrak*) dalla luce della ragione e cos'è che è percepito dalla luce della fede?", ed egli disse: "Ciò che è percepito dalla luce della ragione è "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11) e ciò che è percepito dalla luce della fede è l'Essenza senza limite"".

248 La fede non riguarda solo il "semplice" credente, ma anche gli Inviati, come è affermato in Cor. II-285. Nel cap. 73, questione LXXXIV [II 91.5], Ibn 'Arabī precisa: "I Profeti legiferanti sono dei confessori (*ṣiddīqūn*), poiché la gente di questa stazione non apprende la Legge se non da uno Spirito che discende con essa sui loro cuori: si tratta della discesa di una notificazione (*ḥabar*), non di una scienza, ed essi non la accolgono se non con l'attributo della fede e non la svelano se non con la sua luce, e per questo sono confessori degli spiriti che scendono su di loro con essa. Allo stesso modo chiunque accoglie da Allah ciò che riceve dal Vero in quanto Egli lo notifica, lo accoglie solo dal lato della fede e della sua luce, non in quanto teofania, poiché la teofania non conferisce la fede in ciò che apporta, bensì lo apporta per mezzo della luce della ragione".

249 Il termine *ḥadd* ha in arabo numerosi significati riconducibili all'impedimento, alla proibizione ed al limite da rispettare, tra cui limite, confine, prescrizione, norma, pena legale e, in senso logico, definizione.

La Sua connessione con la specificazione di uno dei due stati ammissibili per il possibile per quanto attiene alla sua entità [cioè lo stato di esistenza e quello di non-esistenza] si chiama Volontà (*irāda*).

La Sua connessione con l'esistenziazione dell'essere si chiama Potere (*qudra*). La Sua connessione con i regimi (*aḥkām*) prima del loro accadimento si chiama Decreto (*qadāʾ*).

La Sua connessione con il momento dell'accadimento del regime si chiama Destino [*(qadar* o Misura)].

La Sua connessione con il dar udito all'oggetto della genesi affinché sia si chiama Comando (*amr*) ed esso è di due specie: con intermediario e senza intermediario. Quando non vi sono intermediari è inevitabile conformarsi ad esso e l'essere è ⁽²⁵⁰⁾, mentre con l'intermediario non è necessario l'essere e non si tratta di un Comando nel vero senso della parola, poiché non c'è cosa che si arresti di fronte al Comando di Allah ⁽²⁵¹⁾.

La Sua connessione con il far sentire a ciò che è generato per distoglierlo dal suo essere o da un modo d'essere che proceda da lui, si chiama Divieto (*nahy*), e la sua forma è la stessa del Comando riguardo alla ripartizione degli intermediari ed alla loro omissione.

La Sua connessione con l'attualizzazione nell'anima dell'essere generato [della scienza] di com'è Essa [l'Essenza] o esseri diversi da Essa, o di ciò che è nell'anima, si chiama Notificazione (*iḥbār*). E se Essa è connessa con l'essere generato tramite la questione: "Che cosa hai?" si chiama Interrogazione (*istifhām*). E se è connessa con lui sotto l'aspetto della discesa verso di lui con la connessione del Comando, si chiama Appello (*duʿāʾ*), e sotto l'aspetto della connessione del Comando con questo [Appello] si chiama Discorso (*kalām*).

La Sua connessione con il Discorso senza che ciò implichi una scienza di esso, si chiama Audizione (*samʿ*), e se ad essa è connessa una scienza si chiama Comprensione (*fahm*).

La Sua connessione con la proprietà della Luce e con ciò che essa veicola degli oggetti visibili si chiama Vista (*baṣar*) e Visione (*ruʾya*).

La Sua connessione con la percezione (*idrāk*) di ogni oggetto di percezione (*mudrak*), senza la quale non sarebbe possibile una connessione da parte di queste connessioni tutte insieme, si

250 Si tratta di quello che i commentatori di Ibn ʿArabī, come al-Ġandī, al-Kāshānī e al-Qaysarī, chiamano il Comando della genesi (*al-amr at-takwīnī*), mentre quello con l'intermediario viene chiamato il Comando prescrittivo (*al-amr at-taklīfī*).

251 Mentre il Comando della genesi è immediatamente efficace, il Comando prescrittivo non si traduce inevitabilmente in atto, poiché il servitore può ubbidire o disobbedire.

.....

chiama Vita (*ḥayā*) ⁽²⁵²⁾. In tutto ciò l'Entità (*ʿayn*) è unica e sono molteplici solo le connessioni con le realtà essenziali delle cose connesse, ed i Nomi, per [la molteplicità] delle cose nominate. Cerca di comprendere.

Questione [LIII]: La scienza della certezza è la conoscenza di Allah per mezzo di te, poiché tu sei l'indicazione stessa di Lui, ed è l'affermazione di un'Essenza di cui non è noto né il come né il cosa, posta sotto il regime della Divinità come autorità ed argomento (*ḥuḡḡa*) su cui non c'è dubbio.

L'occhio della certezza è la contemplazione di questa Essenza con il Suo occhio, non con il tuo, per mezzo di un'estinzione totale, insieme alla quale [contemplazione] non è intelligibile la relazione (*nisba*) di una Divinità, né affermativamente né negativamente, bensì è una contemplazione che estingue i regimi e le descrizioni (*rusūm*) e che cancella gli effetti ⁽²⁵³⁾.

La verità (*ḥaqq*) della certezza è l'attribuzione della Divinità a questa Essenza dopo la contemplazione, non prima di essa, e questa è la differenza tra la scienza e la verità [della certezza], nient'altro, e qui i realizzati tacciono.

252 Allo stesso modo, nel cap. 73, questione CXII [II 107.27] Ibn 'Arabī afferma: “La Vita è la Sfera della Misericordia che comprende ogni cosa. La relazione (*nisba*) della Vita con l'Essenza divina è una condizione per la validità di ogni relazione attribuita ad Allah, si tratti della Scienza, della Volontà, del Potere, del Discorso, dell'Udito, della Vista e della Percezione, e se venisse meno la relazione della Vita con Lui cesserebbero tutte le relazioni, ed essa è la Misericordia essenziale che comprende tutti i Nomi”, e nel cap. 365 [III 322.7] aggiunge: “La Vita è la condizione per l'esistenza di tutte le relazioni che vengono attribuite ad Allah. Questa relazione impone che Egli abbia come Suo Nome il Vivente (*al-ḥayy*): tutti i Nomi divini dipendono da Esso (cioè dal Nome *al-ḥayy*), e Lo hanno come condizione, persino il Nome Allah”.

253 Nelle *Futūḥāt* viene affermato una ventina di volte che la contemplazione comporta l'estinzione (*fanā*), come ad esempio nel cap. 69 [I 397.24], ove Ibn 'Arabī precisa: “Quando il Vero Si manifesta c'è lo stupore (*baht*) e l'estinzione (*fanā*) e non è possibile né il discorso, né il colloquio. In effetti questa stazione divina comporta il fatto che Egli, sia esaltato, se ti fa attestare non ti parla e se ti parla non ti fa attestare, a meno che la teofania abbia luogo nella forma, nel qual caso riunisce il discorso e la contemplazione. Se colui che contempla è assente a se stesso non è possibile il colloquio, in quanto l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, ha detto: “Adora Allah come se Lo vedessi, e anche se non Lo vedi Egli ti vede!”, senza dubbio. Ora, tu sai che il servitore è assente durante la visione attestante (*ṣuhūd*), in quanto Colui che è attestato si impossessa di lui, e quindi non c'è colloquio”, e nel cap. 350 [III 213.20] ove aggiunge: “Non vedi che as-Sayyārī, uno degli iniziati citati nella Epistola di al-Quṣayrī, ha detto che l'uomo intelligente non gode mai di una contemplazione? Poi aggiunse a spiegazione che la contemplazione del Vero è estinzione, ed in essa non c'è piacere. Il Discorso non è possibile nello stato di estinzione, poiché il vantaggio del Discorso sta nell'essere compreso. Per questo Egli ha detto: “Non è dato all'uomo che Allah gli parli se non per mezzo di una rivelazione o dietro un velo” (Cor. XLII-51)”. Su questo argomento Ibn 'Arabī ha anche redatto un breve trattato intitolato “*Il libro dell'estinzione nella contemplazione (Kitāb al-fanā' fī l-muṣāhada)*”, di cui oltre alla traduzione francese pubblicata nel 1961 nella rivista *Études Traditionnelles* esiste anche una traduzione italiana a cura di Younis Tawfik, edita da SE, Torino, nel 1996.

Dopo di ciò c'è la realtà essenziale (*ḥaqīqa*) della certezza, cioè la manifestazione da parte del servitore totale degli atti ricevuti (*infi'ālāt*)⁽²⁵⁴⁾, insieme al suo occultamento (*gayba*) da essi in Lui e per Lui con un'assenza totale ed un'estinzione realizzata⁽²⁵⁵⁾, e questo è il massimo dei gradi [della certezza]. Tre di essi [gradi] sono scritturali, la scienza, l'occhio e la verità, ed il quarto è tradizionale (*ṣunnī*)⁽²⁵⁶⁾. [Il Profeta], su si lui la Pace, ha detto: “Qual è la realtà essenziale della tua fede? Ogni verità ha una realtà essenziale”⁽²⁵⁷⁾. E questa realtà essenziale è quella con cui il servitore che ha realizzato se stesso verrà messo alla prova riguardo alla sua asserzione sulla conoscenza della verità della certezza. Medita (*ta'ammal*) dunque!

Questione [LIV]: La contemplazione del Vero non comporta la comprensione della Sua Essenza e per questo ha detto: “Gli sguardi non Lo percepiscono” (Cor. VI-103) e se la contemplazione comportasse la conoscenza della correlazione della Divinità con l'Essenza non vi sarebbe utilità nel detto dell'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua

254 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, spiegando la relazione tra “ed essa è (*fa-yakūn*)” con il *Fiat (kun)* divino, afferma: “essa è l'equivalente del verbo semi-passivo [*(al-fi'l al-muṭāwīʿ)*] o verbo il cui agente riceve l'effetto dell'azione dell'agente di un altro 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 [*(mafʿūl)* o: passivo], non agente [*(fāʿil)* 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 dall'Atto del Vero, sia Egli esaltato, e gli atti ricevuti si chiamano atti semi-passivi”.

255 Nel cap. 73, questione CVI [II 104.3], Ibn ʿArabī afferma: “[Il servitore perfetto] è totalmente annientato nel Vero, in quanto non si manifesta a lui alcuna esistenza individuale malgrado la manifestazione da parte sua degli atti divini ricevuti (*al-infi'ālāt al-ilāhiyya*), ed egli non trova in se stesso alcuna realtà essenziale con cui uno di questi atti ricevuti possa essere correlato a lui, ed egli è totalmente Vero. Ciò corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Fammi essere Luce”, cioè che ogni cosa si manifesti in me e che io non mi manifesti in alcuna cosa”.

256 I primi tre gradi sono nominati nel Corano, rispettivamente nelle Sure CII-5, Cor. CII-7 e LXIX-51, mentre il quarto si basa sul *ḥadīṭ* riportato nel seguito del testo.

257 *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Nel cap. 388 [III 541.32] Ibn ʿArabī precisa: “Invero ogni verità ha una realtà essenziale (*ḥaqīqa*) e la realtà essenziale che appartiene ad ogni verità non è altro che la sua discesa (*inzāl*) nel rango di ciò che è testimoniato, percepito dalla vista. Questo è ciò che ha detto l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, all'uomo che aveva sentito affermare: “Io sono credente veramente”. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse infatti: “Ogni verità ha una realtà essenziale. Qual è la realtà essenziale della tua fede?”. E l'uomo rispose: “È come se guardassi il Trono del mio Signore sorgere”, cioè nel Giorno della Resurrezione. E l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, gli disse: “Hai conosciuto, persevera dunque”, interpretando la realtà essenziale come la visione”.

.....

ṣalāt e la pace, riguardo all'epifania divina nella dimora dell'aldilà ⁽²⁵⁸⁾, né nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Io sono il vostro Signore” (Cor. XXI-92) ed essi diranno: “Cerchiamo rifugio in Allah da Te” e non riconosceranno che Egli è il Vero malgrado la loro contemplazione.

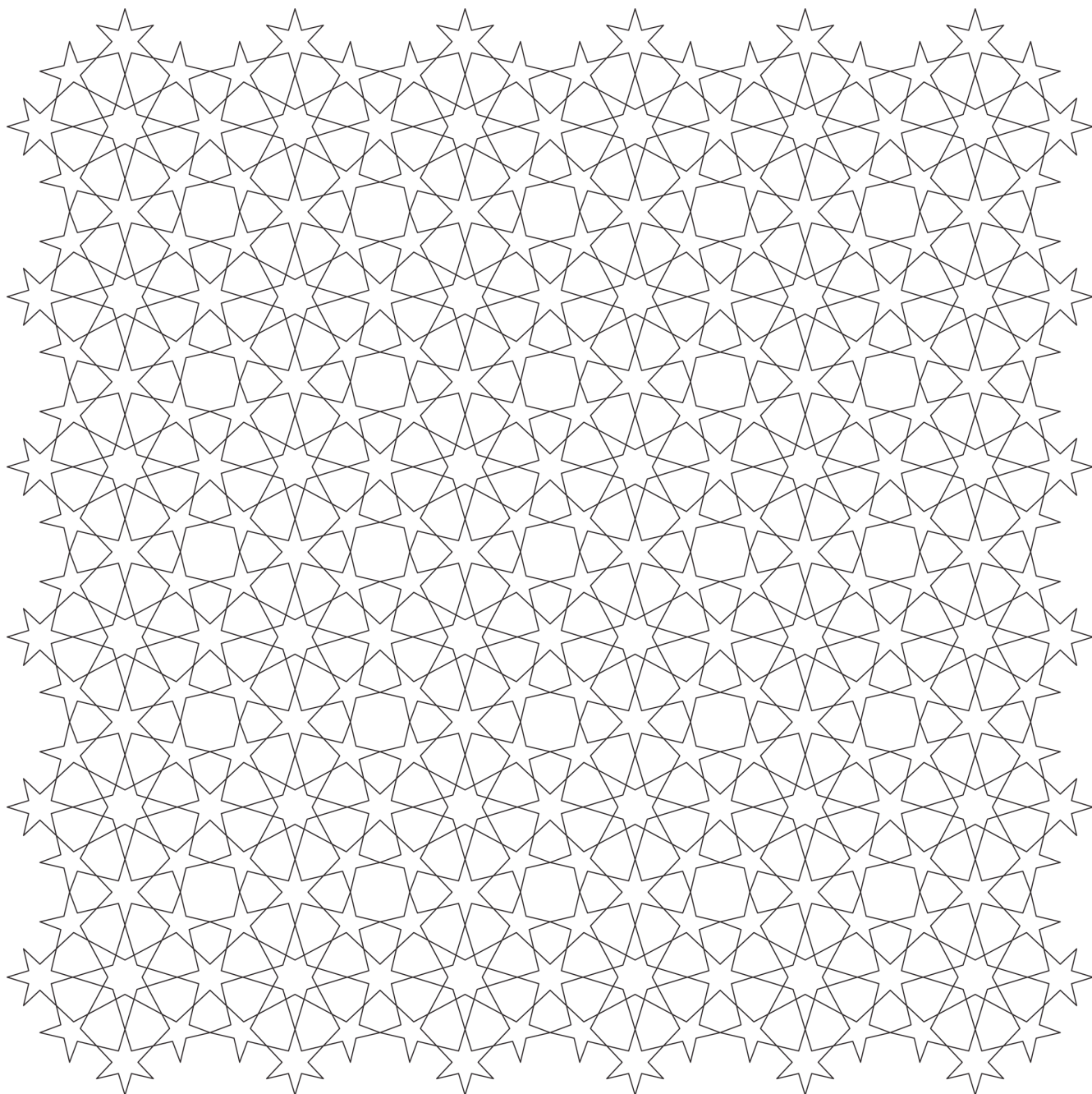
Quindi la scienza della Divinità non implica necessariamente la scienza dell'Essenza; il perno (*madār*) della conoscenza si fonda su tre scienze ⁽²⁵⁹⁾: la scienza della Divinità, la scienza dell'Essenza e la scienza dell'attribuzione di questa Divinità a questa Essenza, e dopo tutto questo non c'è comprensione né percezione.

“Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).



258 A questo riguardo rimando il lettore alla nota 28 alla questione III.

259 Nell'introduzione, all'inizio della sezione relativa al contenuto dell'opera, abbiamo riportato due brani tratti dalle *Futūḥāt* in cui Ibn 'Arabī afferma che la conoscenza si fonda su sette scienze, precisando però [II 299.29] che: “ciò rientra in quanto hanno detto al-Muḥāsibī [che considerava solo quattro scienze] ed altri riguardo alla conoscenza”. La classificazione delle scienze che conducono alla conoscenza può quindi variare a seconda dei punti di vista con cui viene stabilita, e quella qui riportata, basata su tre scienze, è coerente con i tre oggetti principali della scienza trattati nel libro, cioè l'Essenza, la Divinità e le relazioni.

ANNESSO ALLA TRADUZIONE**Estratti dell'introduzione (*muqaddima*) delle *Futūḥāt***

IL CREDO DELL'ÉLITE DELLA GENTE DI ALLAH

[I 38.21] Questo [ciò che precede], in forma abbreviata e riassuntiva, è il credo della massa della gente della sottomissione, la gente dell'accettazione cieca (*taqlīd*) e la gente della speculazione (*nazar*). Poi farò seguire ad esso, se Allah vuole, il credo dei principianti colti (*an-nāṣi'a aṣ-ṣādiya*) in cui ho incluso un riassunto estremamente succinto de “*Il giusto mezzo (iqtiṣād) [nella credenza]*” [di al-Gazālī]. In esso ho richiamato l'attenzione sulle fonti (*ma'āhid*) delle prove [teologiche] per questa comunità religiosa, in prosa rimata per facilitarne l'apprendimento allo studente, è l'ho chiamato “*L'epistola su ciò che è noto degli articoli di fede della gente delle forme esteriori*”. Quindi farò seguire ad essa il credo dell'élite della gente di Allah, la gente della Via di Allah, tra i realizzati, la gente dello svelamento e della realizzazione (*wuḡūd*), [argomento] che ho sviscerato anche in un altro volume che ho intitolato “*La conoscenza*”. E con questo si conclude l'introduzione del libro.

Quanto alla esposizione del credo della quintessenza, non le ho dedicato alcun capitolo specifico, per le profondità che esso implica, bensì l'ho sparsa lungo i capitoli di questo libro, in modo chiaro ed esaustivo, ma in posti diversi, come abbiamo detto. Colui a cui Allah elargirà la comprensione di queste cose le riconoscerà e saprà distinguerle dalle altre. Questa è la vera Scienza e la Parola veridica, e non c'è bersaglio al di là di essa. Il vedente ed il cieco si equivalgono in ciò. Essa congiunge le cose più lontane con quelle più vicine e congiunge le cose più basse con quelle più alte. Ed Allah è Colui che assiste, non c'è Signore oltre a Lui.

[...]

[I 41.3] Continuazione, concernente il credo dell'élite della gente di Allah, tra considerazione [razionale] e svelamento.

Sia Lode ad Allah, che sconcerta le ragioni nei risultati delle aspirazioni (*himam*). E che Allah faccia scendere la Sua *salāt* e la Pace su Muḥammad e sulla sua gente.

Questione [I] ⁽¹⁾ Quanto segue: la ragione ha un limite a cui si arresta in quanto pensante, non in quanto ricettiva ⁽²⁾. Noi diciamo che ciò che è razionalmente impossibile può non essere impossibile per quanto riguarda Dio, così come diciamo che ciò che è razionalmente possibile può essere impossibile per quanto riguarda Dio.

1 Il contenuto di questa questione corrisponde a quello della sezione introduttiva del *Libro della conoscenza*.

2 Questa frase riprende testualmente l'inizio della sezione introduttiva del *Libro della conoscenza*.

Questione [II] ⁽³⁾: Quale correlazione c'è tra il Vero, Gloria a Lui, la Cui esistenza è necessaria per la Sua Essenza, ed il possibile, anche se esso è necessario per mezzo di Lui, secondo chi sostiene ciò per l'implicazione dell'Essenza o per l'implicazione della Scienza? Le fonti a cui attinge il pensiero per essa [correlazione] si fondano validamente solo sulle prove esistenti, ed è indispensabile che tra l'indicazione e ciò che è indicato e tra la prova e ciò che è provato vi sia un aspetto per mezzo di cui si stabilisce la connessione, il quale abbia una relazione (*nisba*) con l'indicazione ed una relazione con ciò che è indicato da quella indicazione: in mancanza di questo aspetto un indicatore (*dāll*) non raggiungerebbe mai ciò che è indicato dalla sua l'indicazione. Ora, la creazione ed il Vero non possono mai riunirsi in un aspetto per quanto attiene all'Essenza, ma solo in quanto questa Essenza è qualificata dalla Divinità, ma questo è un altro regime, che la ragione è in grado di percepire da sola.

Per ogni cosa ⁽⁴⁾ che la ragione è in grado di percepire da sola è possibile, secondo noi, che la scienza di essa preceda la sua visione attestante, ma l'Essenza del Vero, sia Egli esaltato, esula da questo regime, poiché la visione attestante di Essa ne precede la Scienza. Anzi, Essa è attestata ma non è oggetto di scienza, così come la Divinità è oggetto di scienza ma non è attestata ⁽⁵⁾. Quindi, [da questo punto di vista], l'Essenza si contrappone alla Divinità. Quanti raziocinanti, tra i sapienti speculativi che asseriscono di avere una salda ragione, dicono di essere arrivati alla conoscenza dell'Essenza per mezzo della speculazione razionale! Ma si sbagliano in ciò in quanto essi oscillano, nel loro pensiero, tra la negazione (*salb*) e l'affermazione. L'affermazione si riconduce a loro, in quanto lo speculativo non afferma del Vero se non ciò che egli osserva e cioè che Egli è Sapiente, Potente, Volente e l'insieme dei Nomi [che riguardano la Divinità]. La negazione si riconduce alla non-esistenza ed alla negatività (*naḡy*) e la negatività non è un attributo dell'Essenza, in quanto gli attributi essenziali per le cose esistenti sono solo quelli positivi. Quindi questo speculativo, che oscilla tra l'affermazione e la negazione, non ottiene nulla della scienza di Allah ⁽⁶⁾.

Questione [III] ⁽⁷⁾: Come può chi è limitato conoscere l'Assoluto, quando la sua essenza non comporta [una simile conoscenza]? E come può il possibile arrivare alla conoscenza di Colui che è necessario per l'Essenza, quando non c'è aspetto del possibile senza che ne

3 Questa questione corrisponde spesso testualmente alla prima parte della questione I del *Libro della conoscenza*.

4 Rispetto al *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī ha tolto la restrizione che sia esistente.

5 Rispetto al *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī sostituisce *tu'qalu* con *tu'lamu* e *tukšafu* con *tušhadu*. La modifica è coerente con la parte precedente di entrambi i testi, ma mentre la prima sostituzione non cambia il senso, la seconda lo precisa, poiché nelle *Futūḥāt* il vero svelamento è connesso con le idee ed i significati e quindi implica una scienza, mentre la scienza della cosa e la sua visione attestante (*ṣuhūd*) non si riuniscono, come viene affermato nel *Kitāb al-daḡā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 108 dell'edizione Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2000.

6 Ibn 'Arabī ha qui omesso il riferimento al mare che non ha riva ed al gruppo dei teologi che aveva incontrato a Fes.

7 Questa questione corrisponde quasi testualmente alla prima parte della questione II del *Libro della conoscenza*.

...
sia concepibile la non-esistenza, l'estinzione e la mancanza? Se vi fosse un aspetto comune tra Colui che è necessario per la Sua Essenza ed il possibile ⁽⁸⁾, per quell'aspetto sarebbe ammissibile per il necessario ciò che è ammissibile per il possibile ⁽⁹⁾, tra cui l'estinzione e la mancanza. Ma questo nei riguardi del necessario è impossibile. Quindi l'affermazione di un aspetto comune tra il necessario ed il possibile è inammissibile ⁽¹⁰⁾. Gli aspetti del possibile sono subordinati ad esso ed in se stesso il possibile è passibile della non-esistenza: a maggior ragione lo sono le cose che gli sono annesse. Inoltre [se vi fosse un aspetto comune] sarebbe provato per il possibile ciò che è provato per ciò che è necessario per l'Essenza, per via di quell'aspetto comune. Ma non c'è cosa che sia affermata per il possibile in quanto affermata per Colui che è necessario per l'Essenza, quindi l'esistenza di un aspetto comune tra il possibile e Colui che è necessario per l'Essenza è inammissibile.

Questione [IV]: Tuttavia affermo che la Divinità ha dei regimi anche se [Essa stessa] è un regime, e nelle forme di questi regimi ha luogo la Teofania nella dimora dell'aldilà, comunque sia ⁽¹¹⁾. Vi fu infatti divergenza riguardo alla visione da parte del Profeta, su di lui la Pace, del suo Signore, come è stato menzionato, e venne la novella (*ḥadīṭ*) della Luce suprema sul cuscino (*raḥḥa*) di perle e di giacinto ⁽¹²⁾, ed altre.

Questione [V]: Io affermo il regime della Volontà, ma non affermo la scelta (*iḥtiyār*) ⁽¹³⁾. In effetti il discorso riguardante la scelta che ricorre [nel Corano] ⁽¹⁴⁾ è riportato solo in considerazione del possibile, privo della sua causa (*illa*) e della sua causalità mediata (*sababiyya*).

Questione [VI] ⁽¹⁵⁾: In base a ciò che conferisce lo svelamento a cui ci si deve attenere dico: "Invero Allah era e nessuna cosa [era] con Lui". La frase del Profeta, su di lui la Pace, si arresta qui e ciò che segue è stato aggiunto, cioè il loro detto: "Ed Egli è ora come era (*kāna*)"

8 Ibn 'Arabī ha qui sostituito il termine Mondo, riportato nel *Libro della conoscenza*, con il termine possibile.

9 Vedi la nota precedente.

10 Nel *Libro della conoscenza* si legge invece: "Quindi l'affermazione di un aspetto comune tra il Vero ed il Mondo è impossibile". Il resto del testo della questione manca nel *Libro della conoscenza*.

11 Questa frase riproduce testualmente l'inizio della questione III del *Libro della conoscenza*, che però è priva del seguito qui riportato.

12 *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-8, LXV *ad Sura* LIII-4, *ad Sura* LV-2, *ad Sura* CVIII-1, LXXXI-53, e da Abū Dā'ūd, XXXIX-23. Ibn 'Arabī lo menziona anche nel cap. 558 [IV 231.16] e nel nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 13 dell'edizione citata.

13 Questa frase è identica all'inizio della seconda parte della questione III del *Libro della conoscenza*, mentre il seguito è differente.

14 "Il tuo Signore crea ciò che vuole (*yaṣā*) e sceglie" (Cor. XXVIII-68).

15 Il contenuto di questa questione corrisponde a quello della questione IV del *Libro della conoscenza*, ove però è più ampiamente sviluppato ed include una poesia che qui non viene riportata.

(¹⁶), riferito al regime. “Ora” ed “era” sono due termini che riguardano noi, poiché si manifestano per noi, come altri [termini] simili, e la correlazione è esclusa.

Ciò riguardo a cui si dice: “C’era Allah e nessuna cosa con Lui.” è solo la Divinità, non l’Essenza. Per quanto attiene alla Scienza divina, ogni regime che si afferma appartenere all’Essenza, invero appartiene solo alla Divinità, che è costituita da relazioni, attribuzioni e negazioni. La molteplicità riguarda le relazioni, non l’entità (*‘ayn*) [che è l’Essenza]. E qui scivola chi associa nel suo discorso riguardo agli Attributi Colui che ammette la dichiarazione di similarità (*tašbīḥ*) [cioè la Divinità] e Colui che non la ammette [cioè l’Essenza]. In ciò essi si basano sulle cose che riuniscono (*al-umūr al-ḡāmi’a*) che sono l’indicazione, la realtà essenziale, la causa e la condizione, ed essi formulano giudizi in base ad esse sia su ciò che è invisibile (*ḡā’ib*), sia su ciò che è visibile (*šāhid*). Quanto a una realtà visibile noi l’ammettiamo, quanto ad una invisibile ciò non è ammissibile.

Questione [VII] (¹⁷): Il mare della Nube è un *barzaḥ* tra il Vero e la creazione (¹⁸). In questo mare il possibile viene qualificato come sapiente, potente, e da tutti gli altri Nomi divini che conosciamo, ed il Vero viene qualificato dallo stupore, dall’accogliere gioiosamente, dal ridere, dal gioire, dalla compagnia e dalla maggior parte (¹⁹) degli attributi di relazione degli esseri. Quindi rendi ciò che appartiene a Lui e prendi ciò che appartiene a te. A Lui appartiene la discesa ed a noi appartiene la salita (²⁰).

Questione [VIII]: Non arrivi a Colui a cui desideri arrivare se non per Lui e per te: per te quanto alla tua ricerca, e per Lui in quanto Egli è l’oggetto del tuo intento (²¹). È la Divinità che comporta questo, non l’Essenza.

16 Nel *Libro della conoscenza* questa frase non è riportata come un’aggiunta, ma ciò non significa che Ibn ‘Arabī non ne fosse consapevole all’epoca della sua redazione, poiché anche nella seconda stesura delle *Futūḥāt* nel cap. 72 [I 704.25] questa frase è riportata come parte integrante del *ḥadīṭ*, senza menzionarne il carattere apocrifo. Quest’ultimo è anche precisato nei capitoli 2 [I 65.4], 73, questione XXIII [II 56.7], 198 [II 458.31], e 559 [IV 370.26 e 425.29], come pure nel *Kitāb ‘uqlat al-mustawfiḥ*, opera del periodo andalusino, a pag. 197 del terzo volume delle *Rasā’il* edite da ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, Cairo, 2017. Va anche osservato che nel Prologo [I 4.34] e nei capitoli 2 [I 61.18], 72 [I 735.25] e 275 [II 591.24] Ibn ‘Arabī riporta questa frase priva di “ora”, cioè “Egli è come era”, senza mai affermare che si tratti di una aggiunta.

17 Questa questione riprende in forma ridotta e con alcune modifiche il contenuto della questione VII del *Libro della conoscenza*.

18 Questa frase è assente nel *Libro della conoscenza*.

19 Nel *Libro della conoscenza* Ibn ‘Arabī usa invece l’espressione “dall’insieme”.

20 Quest’ultima frase si trova in una forma leggermente diversa nella questione VIII del *Libro della conoscenza*: “Osserva il movente che richiede la tua discesa da (*‘alā*) Lui o la Sua discesa verso (*ilā*) di te”.

21 Nella questione VIII del *Libro della conoscenza* si legge: “Osserva, che Allah ti dia successo: non sei arrivato a Colui a cui hai voluto arrivare se non per mezzo di Lui e non è arrivato a te Colui che ha voluto arrivare a te se non per mezzo di te”.

Questione [IX] ⁽²²⁾: Chi si è indirizzato a far esistere ciò che è altro che Allah, sia Egli esaltato, è la Divinità, tramite i Suoi regimi, le Sue relazioni e le Sue attribuzioni. Sono queste che richiedono gli effetti. È impossibile che ci sia un Dominatore senza un dominato, né un Potente senza un potuto, sia virtualmente che come esistenza, sia in potenza che in atto. [42]

Questione [X] ⁽²³⁾: L'attributo di relazione (*naʿt*) speciale più caratteristico, che è esclusivo della Divinità, è il Suo essere Potente, poiché il possibile non ha alcun potere [per la sua esistenza] ma ha solo la capacità (*tamakkun*) di ricevere la connessione dell'effetto divino in esso.

Questione [XI]: L'acquisizione (*kasb*) è la connessione della volontà del possibile con un certo atto, ad esclusione di un altro. È la Podestate (*iqtidār*) divina ⁽²⁴⁾ che lo fa esistere in occasione di quella connessione, e ciò per il possibile si chiama acquisizione.

Questione [XII] ⁽²⁵⁾: La costrizione (*ḡabr*) non esiste per colui che ha realizzato, poiché egli nega la validità dell'atto per il servitore [in quanto solo Allah è agente]. La costrizione implica che il possibile sia indotto a compiere l'atto malgrado non voglia farlo. Ora, i minerali non sono coatti poiché non è concepibile da parte loro un atto, indicazione (*dalāla*) ⁽²⁶⁾ [a cui arriva] una ragione ordinaria (*ʿaql ʿādī*). Neppure il possibile è costretto, poiché non è concepibile da parte sua un atto, indicazione [a cui arriva] una ragione che verifichi (*ʿaql muḥaqqiq*), malgrado la manifestazione degli effetti da parte sua.

22 Questa questione riprende in modo succinto la prima parte della questione X del *Libro della conoscenza*.

23 Questa questione riprende in modo succinto la seconda parte della questione X del *Libro della conoscenza*.

24 Nel cap. 558 [IV 296.8] Ibn ʿArabī precisa: “Questa Presenza non ha effetto se non il conferimento dell'esistenza ad ogni entità delle possibilità di cui il Vero vuole l'esistenza ed a cui dice: “Sii (*kun*)”. Egli ha nascosto la Podestate (*iqtidār*) con il Suo detto *kun*, facendone un velo (*sitr*) sulla Podestate, sì che il possibile “è (*kāna*)” per la Podestate, senza che il possibile lo sappia”, e poco dopo [IV 296.34] aggiunge: “Il regime di “Colui che ha la Podestate (*al-muqtadīr*)” è un altro regime, non è il regime del Potente (*al-qādir*). La Podestate è il regime del Potente nel manifestare le cose per mano delle cause seconde (*asbāb*), e le cause seconde sono caratterizzate dall'acquisizione del potere. Esse sono dotate di podestate, cioè si esercitano nella podestate, ma non si tratta che del Vero, sia Egli esaltato, poiché è Lui che ha la Podestate su tutto ciò a cui dà l'esistenza [cfr. Cor. XVIII-45] in occasione di una causa seconda o per mezzo di una causa seconda, dillo come vuoi. Ciò corrisponde al Suo detto: “Non appartiene forse a Lui la creazione”, e ciò a cui non dà l'esistenza per mezzo di una causa seconda corrisponde a: “e il Comando (*amr*)?” (Cor. VII-54). Per questo la Gente di Allah, quando parla in gergo del Mondo della creazione e del Comando, intende per il Mondo della creazione ciò a cui Allah dà l'esistenza per mano delle cause seconde, e ciò corrisponde al Suo detto: “di ciò che hanno fatto le Mie mani” (Cor. XXXVI-71), che non sono altro che le “mani” delle cause seconde [...] e per il Mondo del Comando ciò che non è stato esistenzializzato in occasione di una causa seconda. Quindi Allah è il Potente quanto al Comando, ed ha la Podestate quanto alla creazione [...] La Potenza è più nascosta della Podestate, in quanto la Podestate è uno stato del Potente, come il dare il nome è uno stato di colui che dà il nome”.

25 Il tema della costrizione è trattato nella questione XLII del *Libro della conoscenza*, ma anche se la conclusione è la stessa l'argomentazione è diversa.

26 Nelle tre edizioni di Būlāq si trova *wa-lā la-hu*, ed anche Osman Yahyā riporta questa lettura, malgrado in nota segnali che nel manoscritto autografo di Qunya si legge *dalālu-hu*.

Questione [XIII] ⁽²⁷⁾: La Divinità implica che nel Mondo vi sia prova e benessere. L'eliminazione (*izāla*) dall'esistenza di "Colui che si vendica" non è migliore dell'eliminazione di "Colui che perdona", del "Possessore dell'indulgenza" e di "Colui che è benefico". E se tra i Nomi ne restasse uno che non ha regime esso sarebbe inoperante, e l'inoperatività (*taʿīl*) da parte della Divinità è impossibile. Quindi l'assenza di effetti dei Nomi è impossibile.

Questione [XIV] ⁽²⁸⁾: Chi percepisce e ciò che è percepito sono entrambi di due tipi. Tra coloro che percepiscono vi è chi sa e che ha la facoltà di immaginare e chi sa e che non ha la facoltà dell'immaginazione. Ciò che è percepito è anch'esso di due tipi. Vi è un percepito che ha una forma: chi non ha la facoltà dell'immaginazione ne ha scienza per la sua forma e non ne ha una concezione formale (*taṣawwur*), mentre chi ha la facoltà dell'immaginazione ne ha scienza e ne ha una concezione formale. E vi è un percepito che non ha forma, che può essere solo saputo.

Questione [XV] ⁽²⁹⁾: La scienza non è la concezione formale del saputo, né è il significato che rappresenta in modo formale la cosa saputa. In effetti non ogni cosa saputa è concepita in modo formale, né ogni sapiente concepisce in questo modo. Infatti la concezione formale per il sapiente dipende dal fatto che egli immagina, e la forma per la cosa saputa dipende dal fatto che sia in una condizione in cui l'immaginazione la percepisca. Ma vi sono oggetti della scienza che l'immaginazione non può percepire, e quindi è provato che essi non hanno forma.

Questione [XVI] ⁽³⁰⁾: Se si ammettesse l'atto da parte del possibile, si dovrebbe ammettere che sia potente. Ma il possibile non ha atto, né quindi potere. L'attribuzione del potere al possibile è una asserzione senza prova. Su questo argomento il nostro discorso è in contrasto con gli Aṣʿāriti che affermano il potere, malgrado neghino l'atto al possibile.

27 Il testo di questa questione riprende quasi letteralmente la prima parte della questione XVI del *Libro della conoscenza*.

28 Il testo di questa questione riprende in modo succinto la prima parte della questione XVIII del *Libro della conoscenza*.

29 Il testo di questa questione riprende in modo quasi letterale la questione XIX del *Libro della conoscenza*.

30 Questa questione riprende l'argomento della questione XX del *Libro della conoscenza*, ma lo sviluppa diversamente.

Questione [XVII] ⁽³¹⁾: Da chi è uno sotto tutti gli aspetti non procede che uno ⁽³²⁾. Ma c'è qualcuno che corrisponda a questa descrizione o no? ⁽³³⁾ Riguardo a ciò vi è una considerazione [da fare] per chi è equo. Non vedi che gli Aš'ariti non attribuiscono al Vero il dare l'esistenza se non per il fatto che Egli è Potente; e l'elezione (*iḥtiṣāṣ*) per il fatto che Egli è Volente; ed il fare in modo perfetto (*iḥkām*) per il fatto che Egli è Sapiente? ⁽³⁴⁾ Ora, il fatto

31 Il tema dell'Unità divina è affrontato anche nella questione XXI del *Libro della conoscenza*, ma in modo completamente diverso.

32 Nelle *Futūhāt* Ibn 'Arabī riporta due affermazioni apparentemente molto simili: la prima è quella riportata in questo testo ed attribuita ai teologi, la seconda è quella secondo cui “dall'Uno non procede che uno”, celebre frase di Avicenna, ripresa dalla scolastica nella forma latina “*Ex uno non fit nisi unum*”. In quest'ultima manca la restrizione “sotto tutti gli aspetti”, ed è su di essa che Ibn 'Arabī sviluppa qui la sua argomentazione. Sulla formulazione di Avicenna si può consultare lo studio di Wahid M. Amin, “*From the One, Only One Proceeds*”, *The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics*, pubblicato nel N. 48 della rivista *Oriens*, 2020, pag. 123-155, che ha il solo difetto di non prendere in esame anche le osservazioni di Ibn 'Arabī.

33 Nel cap. 70 [I 591.12] Ibn 'Arabī afferma: “Se nell'Uno non c'è se non la realtà essenziale dell'Unità (*wahda*) sotto tutti gli aspetti, per la molteplicità non c'è aspetto per il quale possa manifestarsi da Esso, e quindi dall'Uno non esce se non uno; e se nell'Uno vi sono aspetti legati a significati o relazioni diverse, la molteplicità che si manifesta da Esso non è impossibile, a causa di questi molteplici aspetti” e nel cap. 72 [I 715.12] aggiunge: “Non conosco nel mondo persona più ignorante di chi afferma che dall'Uno non procede che uno [...] Non c'è persona più lontana dalle realtà essenziali e dalla conoscenza di Chi possiede i Nomi più belli che colui che fa questa affermazione. Non vedi che la gente delle Leggi tradizionali, che è la gente del Vero, afferma la relazione della Divinità con Colui che dà l'esistenza al possibile, che è ciò su cui Essa esercita la Sua Divinità? Ed il concetto di Divinità non è il concetto di Essenza. L'Unità (*aḥadiyya*) è concepibile razionalmente ma non è esprimibile se non come un insieme [(*maḡmū'*) o somma], anche se la ragione La afferra, ed essa è l'Unità dell'insieme e le sue unità. Non vedi che la Teofania non ha mai luogo nell'Unità? E non vi è altro che l'Unità e non è concepibile razionalmente un effetto da Uno che non abbia una pluralità (*ḡam'iyya*). Non capisco come la ragione possa ignorare ciò che è più chiaro del Sole? Egli afferma che dall'Uno non procede che uno e che il Vero è Uno sotto tutti gli aspetti, pur sapendo che le relazioni fanno parte degli aspetti, e che gli Attributi, secondo la dottrina dell'altra scuola, fanno parte degli aspetti: dov'è dunque l'Uno sotto tutti gli aspetti?”. Infine, nel cap. 558 [IV 231.31] spiega: “I saggi hanno detto che dall'Uno non viene esistenziato che uno, ma il Mondo è molteplice e quindi è stato esistenziato da molti e la molteplicità non è altro che i Nomi divini. Quindi esso è uno nell'unità della molteplicità, cioè l'unità che esige il Mondo in se stesso. Malgrado avessero affermato che l'uno procede dall'Uno, quando i saggi videro che da Esso procede la molteplicità – anche se avevano detto che era uno nella sua processione – furono costretti a considerare in questo uno numerosi aspetti che derivano da Esso e per mezzo dei quali procede la molteplicità. Dunque la relazione degli aspetti con questo Uno che procede è la relazione dei Nomi divini con Allah: si dica dunque che la molteplicità procede da Lui, sia Egli esaltato, come avviene in realtà. E come la molteplicità ha un'unità che si chiama unità della molteplicità, così l'Uno ha una molteplicità che si chiama molteplicità dell'Uno, che è ciò che abbiamo menzionato. Egli è l'Uno/il Molteplice ed il Molteplice/l'Uno e questa è l'esposizione più chiara che si possa fare di questa questione”.

34 Nel Prologo [I 5.13] Ibn 'Arabī stesso afferma: “Non c'è cosa che non derivi da due cose, né conseguenza che non nasca da due premesse. La tua esistenza non è forse dipendente dal Vero, Gloria a Lui, e dal Suo essere Potente? L'averti fatto in modo perfetto (*iḥkām*) non è forse ascritto a Lui in quanto è il Sapiente? E la tua elezione (*iḥtiṣāṣ*) ad una cosa ad esclusione di un'altra non è forse riconosciuta per il fatto che Egli è Colui che vuole?”.

che una cosa sia volente non equivale al fatto che sia potente. Quindi la loro affermazione seguente: “Egli è Uno sotto tutti gli aspetti” non è valida riguardo alla connessione generale. E come [potrebbe] dato che essi affermano degli Attributi aggiunti all’Essenza e sussistenti in Lui, sia Egli esaltato? Analogamente per coloro che sostengono la relazione e le attribuzioni. Nessuna di queste scuole fa salva l’Unità (*wahda*) sotto tutti gli aspetti, bensì essi si trovano in una situazione intermedia tra chi aderisce ad una scuola che nega la Sua esistenza, e tra chi la sostiene. L’affermazione dell’Unicità (*wahdāniyya*) riguarda solo la Divinità, cioè “Non c’è Dio se non Lui.”, e questo è valido e dimostrato.

Questione [XVIII] ⁽³⁵⁾: Il fatto che il Creatore sia Sapiente, Vivente, Potente e tutti gli altri Attributi, sono relazioni e attribuzioni che Gli appartengono, non entità aggiunte [come sostengono gli Aš‘ariti], poiché ciò significherebbe che esse Gli mancano. Infatti chi è perfetto per l’aggiunta è nella sua essenza inferiore al suo essere perfetto per l’aggiunta. Ma Egli è perfetto per la Sua Essenza, quindi l’aggiunta all’Essenza è impossibile per l’Essenza, mentre non è impossibile per le relazioni e le attribuzioni ⁽³⁶⁾.

Quanto a chi sostiene che essi [gli Attributi] non sono Lui e non sono diversi da Lui ⁽³⁷⁾, si tratta di un discorso al limite dell’inverosimile. In effetti, colui che segue questa scuola sostiene senza dubbio l’affermazione dell’aggiunta, cioè dell’altro (*gayr*), ma nel contempo nega questa affermazione ⁽³⁸⁾. Poi formula arbitrariamente un giudizio sulla definizione dicendo: i due [che sono reciprocamente “altro” l’uno per l’altro, cioè Lui e l’Attributo] sono quelli di cui è lecito differenziare l’uno dall’altro per luogo, tempo, esistenza e non esistenza, ma [in realtà] questa non è una definizione dei due “altri”, per tutti i sapienti di questa faccenda.

Questione [XIX] ⁽³⁹⁾: La molteplicità delle connessioni non influisce su Colui che è connesso, né sul Suo essere Uno in Se stesso, così come la suddivisione (*taqsim*) di ciò che viene detto non ha effetto sull’unità del discorso.

35 La prima parte di questa questione riprende quasi testualmente la questione XXII del *Libro della conoscenza*.

36 Le relazioni e le attribuzioni non sono esistenti come entità, ma sono solo delle realtà intelligibili che non incrementano l’Essenza.

37 Si tratta di una frase del teologo ‘Abd Allāh ibn Kullāb, contemporaneo di Ibn Ḥanbal, riportata da al-Aš‘arī nei suoi *Maqālāt*, a pag. 169 dell’edizione di Helmut Ritter, Istanbul 1930.

38 Ibn ‘Arabī afferma più volte [capitoli 31 (I 204.12), 56 (I 285.2), 72 (I 780.7), 434 (IV 46.6) e 558 (IV 236.12)] che l’errore di questa frase sta nella premessa di considerare gli Attributi come entità aggiunte all’Essenza e nel cap. 470 [IV 102.14] precisa: “Quando noi diciamo un’affermazione simile non la diciamo nel senso in cui la intende il teologo, poiché egli concepisce senza dubbio l’aggiunta, mentre noi non affermiamo l’aggiunta”.

39 Il contenuto di questa questione corrisponde a quello della questione XXIII del *Libro della conoscenza*.

Questione [XX] ⁽⁴⁰⁾: Gli attributi essenziali, per colui che ne è caratterizzato, anche se sono molteplici, non indicano la molteplicità di colui che ne è caratterizzato in se stesso, per il fatto di essere l'insieme (*mağmūʿ*) della sua essenza, anche se sono concepiti distinti l'uno dall'altro.

Questione [XXI] ⁽⁴¹⁾: Ogni forma nel Mondo è un accidente nella sostanza (*ğawhar*) ed è nei riguardi di essa che ha luogo il prestare (*halʿ*) ed il togliere (*salh*) ⁽⁴²⁾. La sostanza è unica e la divisione è nella forma, non nella sostanza.

Questione [XXII]: C'è chi sostiene che la molteplicità trae esistenza dalla prima cosa causata (*maʿlūl*) [cioè dall'Intelletto primo] ⁽⁴³⁾, anche se unica, per tre aspetti (*iʿtibārāt*) che si trovano in essa, cioè la sua intelligenza (*ʿaql*) della sua causa (*illa*), di se stessa e della sua possibilità (*imkān*) ⁽⁴⁴⁾. A costoro noi diciamo: “Ciò si impone a voi anche nei riguardi della Causa prima, cioè [l'affermazione] dell'esistenza degli aspetti in essa, malgrado sia una. E perché avete escluso che dalla prima cosa causata non può derivare che uno? O vi attenete alla produzione della molteplicità dalla Causa prima o alla produzione di uno dalla prima cosa causata, ma voi non sostenete nessuna delle due”.

Questione [XXIII]: Chi è dotato necessariamente della perfezione essenziale e dell'indipendenza essenziale non può essere causa per alcuna cosa, in quanto il suo essere causa comporta la sua dipendenza (*tawaqquf*) dal causato. L'Essenza è estranea alla dipendenza dalla cosa e quindi il Suo essere causa è impossibile, ma la Divinità (*ulūha*) ammette le attribuzioni (*idāfāt*). Se si dice: “Il termine Dio si applica solo a chi è perfetto ed indipendente nella Sua Essenza e non intendiamo [con questo termine] né le attribuzioni, né le relazioni”, noi rispondiamo: “Ciò è incontestabile nell'espressione. Diversamente dalla causa, poiché essa, all'origine della sua istituzione e per il suo significato, esige un effetto, ma se si intende per causa ciò che costui intende per Dio allora l'affermazione è ammissibile. Non resta contrasto

40 Gli attributi essenziali sono anche l'argomento della questione XXIV del *Libro della conoscenza*, ma il discorso si sviluppa qui in modo completamente diverso. Il contenuto della questione può essere riferito sia agli Attributi divini che agli attributi degli esseri, ma nella traduzione ho adottato quest'ultima opzione perché nella questione XXIV del *Libro della conoscenza* il riferimento è senza dubbio agli esseri.

41 Il contenuto di questa questione riprende in parte quello della questione XXV del *Libro della conoscenza*.

42 Questi due termini, che sono qui riferiti alla forma, possono essere anche tradotti come vestire e spogliare, cioè alla sostanza viene prestata da Allah una forma con cui essa si veste, e poi questa forma si annienta, ed essa ne viene spogliata. Nel *Kitāb at-tağalliyāt*, a pag. 153 del secondo volume delle *Rasāʾil* citate, Ibn ʿArabī afferma: “Ciò che fa perire il Mondo è lo spogliare ed il rivestire: esso viene spogliato di questo e viene rivestito di questo”.

43 Come viene precisato nella questione LVII.

44 Ibn ʿArabī si riferisce qui alla teoria dell'emanazione sostenuta da Avicenna. La critica formulata da Ibn ʿArabī riprende quella esposta da al-Gazālī nella sua *Refutazione dei filosofi* (*tahāfut al-falāsifa*). Cfr. Nicholas Heer “Al-Razī and al-Tūsī on Ibn Sinā's theory of Emanation”, in Parviz Morewedge (ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought*, SUNY Press, 1992, pag.111-125.

riguardo a questo termine se non dal lato della Legge: è stato escluso, è stato dichiarato lecito o è stato passato sotto silenzio?”⁽⁴⁵⁾.

Questione [XXIV]: La Divinità è un rango per l’Essenza, di cui solo Allah è degno. Essa esige chi ne è degno [cioè Allah], ma Egli non la esige. “Colui nei cui confronti Dio è Dio (*al-ma’lūh*)” la esige ed Essa esige lui, ma l’Essenza è indipendente da ogni cosa. Se venisse meno (*zahara*)⁽⁴⁶⁾ questo segreto [43] che collega ciò che abbiamo menzionato [cioè la Divinità ed il Suo oggetto], la Divinità sarebbe annullata, ma non sarebbe annullata la perfezione dell’Essenza. Qui il termine *zahara* ha il significato di “venire meno (*zāla*)”, come nell’espressione “uscirono (*zaharū*) dal territorio”, cioè si allontanarono da esso. Questo corrisponde al detto dell’Imām [Sahl at-Tustarī]: “La Divinità (*ulūhiyya*) ha un segreto: se esso venisse meno sarebbe annullata la Divinità”⁽⁴⁷⁾.

Questione [XXV]⁽⁴⁸⁾: La scienza non cambia per il cambiamento del suo oggetto, bensì è la connessione a cambiare, e la connessione è una relazione con un certo oggetto, come ad esempio la connessione della scienza con il fatto che Zayd sarà ed era. La scienza è connessa con il suo essere esistente nel momento [cioè con il fatto che Zayd è] e cessa la connessione della scienza con il rinnovo (*isti’nāf*) del suo essere [cioè con il fatto che Zayd sarà]. Ma dal cambiamento della connessione non deriva necessariamente il cambiamento della scienza, così come dal cambiamento della cosa udita o vista non consegue il cambiamento della visione e dell’udito.

Questione [XXVI]: È stabilito che la scienza non cambia, ma anche l’oggetto di essa non cambia, poiché l’oggetto della scienza è solo una relazione tra due realtà sapute e verificate (*muḥaqqaq*). Il corpo è un oggetto di scienza che non cambia mai e lo stare eretti è un oggetto

45 Nel cap. 48, in cui viene diffusamente chiarito il concetto di causa e di causalità, Ibn ‘Arabī afferma [I 262.27]: “L’indicazione più probante dell’affermazione dell’Unità di Allah, sia Egli esaltato, è il Suo essere la causa dell’esistenza del Mondo, sennonché l’uso di questo termine non ricorre nella Legge, e per questo noi non lo usiamo e non Lo denominiamo Causa”.

46 Nel suo senso ordinario il verbo *zahara* significa diventare manifesto, ma come viene spiegato nel seguito esso va qui inteso nel senso di venir meno, cioè non si tratta della rivelazione del segreto ma della cessazione di ciò che lo costituisce.

47 Ibn ‘Arabī riporta più frequentemente un’altra versione che recita: “La Signoria ha un segreto: se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria.”. Cfr. i capitoli 81 [II 154.20] e 198 [II 462.21] delle *Futūḥāt*, e il cap. 7 dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ove a pag. 95 dell’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, Cairo, 2016, è affermato: “Felice è colui che è gradito al suo Signore. Ora, non c’è nessuno che non sia gradito al suo Signore, poiché è grazie a lui che la Sua Signoria persiste. Quindi ognuno è gradito al suo Signore e dunque è felice. Per questo Sahl [at-Tustarī] ha detto: “La Signoria ha un segreto - e questo segreto sei tu, rivolto ad ogni individuo - se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria.”. Cfr. anche Gerhard Bowering, *The mystical vision of existence in Classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlino, 1980, pag.196-197.

48 Il contenuto di questa questione riprende parzialmente quello della questione L del *Libro della conoscenza*.

di scienza che non cambia ⁽⁴⁹⁾, mentre la relazione tra lo stare eretti ed il corpo è l'oggetto di scienza in cui è ammesso il cambiamento; ma anche la relazione non cambia e anche questa relazione individuale non appartiene che a questo individuo e quindi non cambia. Non vi è oggetto di scienza al di fuori di questi quattro, cioè le tre realtà verificate: la relazione, l'oggetto della relazione (*al-mansūb*) e il soggetto della relazione (*al-mansūb ilay-hi*), e la relazione individuale ⁽⁵⁰⁾. Se uno dice: "Abbiamo ammesso il cambiamento solo nel soggetto della relazione in quanto lo abbiamo visto in una certa condizione, poi lo abbiamo visto in un'altra condizione", noi rispondiamo: "Quando consideri il soggetto della relazione come una certa realtà, non lo hai considerato nella sua verità - e la sua verità non è mutevole - né per ciò che viene correlato con lui - e [anche] questa è una verità che non cambia mai - ma hai rivolto l'attenzione a lui in quanto è correlata con lui una certa condizione. Quindi quella condizione, che abbiamo detto essere cessata, non è l'altro oggetto di scienza con cui è correlato, poiché esso non abbandona il soggetto della sua relazione: si tratta solo di un altro oggetto di relazione correlato con esso per un'altra relazione. In conclusione non cambia né la scienza, né il suo oggetto. La scienza ha solo delle connessioni con le cose sapute, o è connessa con le cose sapute, dillo come vuoi".

Questione [XXVII] ⁽⁵¹⁾: Non c'è nulla nell'ambito della scienza dei concetti formali (*al-ilm at-taṣawwuri*) ⁽⁵²⁾ che venga acquisito con la speculazione razionale. Le scienze acquisite non sono altro che la relazione di un saputo concepito nella forma (*ma'lūm taṣawwuri*) con un [altro] saputo concepito nella forma. Anche la relazione astratta (*mutlaqa*) fa parte della scienza dei concetti formali. Se dunque attribuisce l'acquisizione alla scienza dei concetti formali, ciò è solo perché hai sentito un termine (*lafz*) che un certo gruppo ha utilizzato per un certo significato che ognuno conosce. Ma non tutti sanno che quel termine indica ciò: per questo va chiesto quale è il significato per cui si usa quel termine, cioè quale significato abbia, e colui che è interrogato lo definisce per ciò che sa. Se chi chiede non ha la scienza di quel significato, quanto al suo valore semantico (*ma'nawiyya*), né l'indicazione per mezzo della quale giungere alla conoscenza di ciò che quell'individuo voleva dire con quell'espressione,

49 Ibn 'Arabī si riferisce qui al concetto di corpo e di stazione eretta, non al corpo in se stesso ed al suo stare eretto, poiché questi ultimi possono evidentemente cambiare.

50 Ad esempio il soggetto della relazione è il corpo, l'oggetto della relazione è lo stare eretti, la relazione è quella tra il corpo e lo stare eretti, e la relazione individuale è quella tra Zayd ed il suo corpo. Se Zayd si siede allo stare eretti si sostituisce lo stare seduti, ma nessuno di questi quattro oggetti della scienza cambia realmente: ciò che cambia è solo la connessione della scienza, che prima riguardava Zayd in piedi e poi Zayd seduto, ed è la successione temporale a dare l'illusione del cambiamento di ciò che è saputo.

51 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLVI del *Libro della conoscenza*.

52 Nel cap. 278 [II 606.3] Ibn 'Arabī definisce questa espressione come "la scienza dei termini semplici (*mufradāt*) che non sono composti, ed in questa dimora iniziatica i significati vengono rivestiti di forme. Colui che sa concepisce formalmente le questioni nella sua anima, poi le fa apparire a coloro che apprendono nella forma più bella".

non lo comprende e non sa ciò che dice. È quindi indispensabile che tutti i significati siano [dapprima] fermamente stabiliti (*markūza*) nell'anima, poi essi vengono svelati per lui con le circostanze, momento dopo momento.

Questione [XXVIII] ⁽⁵³⁾: Descrivere la scienza come la comprensione (*iḥāṭa*) dei suoi oggetti implica la loro finitezza e la finitezza per essi è impossibile ⁽⁵⁴⁾, quindi la comprensione è impossibile. Ma si dica: la scienza comprende la realtà essenziale di ogni cosa saputa, altrimenti essa non sarebbe saputa per via della comprensione, in quanto chi ha scienza solo di un aspetto di una cosa non la comprende.

Questione [XXIX]: La visione della vista interiore è scienza e la visione della vista sensibile è la via per ottenere una scienza ⁽⁵⁵⁾. Il fatto che Dio sia Udente e Vedente è una connessione di dettaglio, ed entrambi [l'Udito e la Vista] sono regimi della Scienza. La dualità ha luogo per via della cosa connessa, che è ciò che è sentito e ciò che è visto.

Questione [XXX] ⁽⁵⁶⁾: L'eternità (*azal*) è un attributo negativo, cioè la negazione della primità (*awwaliyya*). Quindi se diciamo "Primo" riferendoci alla Divinità, non si tratta che del rango.

Questione [XXXI]: Gli Aṣ'ārīti deducono la contingenza [*(hudūt)* o novità] di tutto ciò che è diverso da Allah dalla contingenza delle realtà sottoposte alla condizione spaziale e dalla contingenza dei loro accidenti. Questo non è corretto, a meno che non stabiliscano la prova che ciò che è diverso da Allah, sia Egli esaltato, si limita a ciò che essi menzionano ⁽⁵⁷⁾. Noi [tuttavia] ammettiamo la contingenza di ciò che essi affermano essere contingente.

53 Il contenuto di questa questione riprende parzialmente quello della questione L del *Libro della conoscenza*.

54 Nella questione L del *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī precisa che gli oggetti della scienza sono infiniti e che la scienza, per essere tale, non implica la connessione con tutti i suoi oggetti.

55 L'aspetto esteriore delle cose percepito dai sensi è solo uno dei loro aspetti, mentre la comprensione di esse implica la scienza di tutti i loro aspetti, come ha precisato Ibn 'Arabī alla fine della precedente questione.

56 Ibn 'Arabī riprende qui l'argomento della questione XXXI del *Libro della conoscenza*, sostituendo *qidam* con *azal*, termini che indicano entrambi l'eternità.

57 Nel cap. 198 [II 454.3] Ibn 'Arabī precisa: "Ciò che ammette l'esistenza nell'entità o sussiste per se stesso, nel qual caso si dice che è privo di substrato, o non sussiste per se stesso. Quanto a ciò che sussiste per se stesso o è condizionato dallo spazio o non lo è. Quanto a ciò che non ha substrato e non è condizionato dallo spazio o è ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, cioè Allah, sia Egli esaltato, o ciò la cui esistenza è necessaria per altro, cioè il possibile. Il possibile può essere condizionato dallo spazio o non esserlo: tra le possibilità che sussistono per se stesse vi sono quelle che non sono condizionate dallo spazio, come le anime logiche che governano le sostanze luminose, naturali ed elementari del Mondo, e quelle che sono condizionate dallo spazio. Queste ultime o sono composte ed hanno parti, oppure sono prive di parti: se non ha parti è la sostanza individuale e se ha parti è il corpo".

Questione [XXXII]: Ogni cosa esistente (*mawǧūd*) che sussiste per se stessa non sottoposta alla condizione spaziale – ed essa è un possibile [cioè è diversa da Allah] – i tempi non hanno corso per la sua esistenza ed i luoghi non la cercano.

Questione [XXXIII]: L'indicazione (*dalāla*) dell'Aš'ārīta riguardo al primo possibile è che il momento in cui riceve l'esistenza potrebbe essere anticipato o ritardato – e per lui, in questa questione, il tempo è determinato [(*muqaddar*) o misurato], non esistente – e quindi la specificazione (*ihtisās*) [del momento] è una prova di Colui che specifica ⁽⁵⁸⁾. Questa indicazione è inficiata dalla non-esistenza del tempo e quindi è falso che sia una prova.

Se egli dicesse che la relazione delle possibilità con l'esistenza o la relazione dell'esistenza con le possibilità è una relazione unica in quanto relazione, non in quanto possibile, allora la specificazione di alcune possibilità per l'esistenza ad esclusione di altre sarebbe una prova che per esse vi è Chi [le] specifica. E ciò corrisponde alla contingenza di tutto ciò che è diverso da Allah.

Questione [XXXIV]: L'affermazione di chi sostiene che il tempo è una durata congetturale in cui avviene il movimento della Sfera [celeste] ⁽⁵⁹⁾, è una incoerenza nel discorso. Infatti ciò che è congetturale non ha un'esistenza verificata, ed essi negano agli Aš'ārīti la determinazione del tempo riguardo al primo possibile, quindi [per costoro] i movimenti della Sfera avverrebbero in una “non-cosa”. Se l'altro [cioè l'oppositore di questa concezione] dice: il tempo è il movimento della Sfera e la Sfera è sottoposta alla condizione spaziale, allora il movimento non avviene se non in ciò che è condizionato dallo spazio. ⁽⁶⁰⁾

Questione [XXXV] ⁽⁶¹⁾: Mi sono stupito di due grandi gruppi, gli Aš'ārīti ed i Corporalisti (*muǧassima*) ⁽⁶²⁾, nel loro errore riguardo alla parola condivisa [cioè che si applica sia ad Allah che a ciò che è diverso da Allah] per come hanno ritenuto che essa appartenga alla comparabilità (*tašbīh*), mentre nel linguaggio la comparabilità ha luogo solo con l'espressione della

58 Per gli Aš'ārīti era ammissibile che una possibilità venisse esistenza in ogni momento e la determinazione del momento effettivo non poteva dipendere dal possibile stesso, ma da un principio necessariamente superiore al possibile. Una simile argomentazione costituiva per loro una delle prove razionali dell'esistenza di Allah, ma Ibn 'Arabī la confuta facendo semplicemente notare che il tempo non esiste se non nella nostra immaginazione. Su questa “prova” si possono consultare gli studi di Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976 e di William Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Palgrave Macmillan, 1979.

59 Nel cap. 59 [I 291.34], dedicato alla conoscenza del tempo, Ibn 'Arabī spiega che questa è la concezione della maggior parte dei saggi (*hukamā*).

60 Su questo argomento si possono consultare gli estratti del cap. 69 pubblicati nei “Testi di Ibn 'Arabī sull'eternità e sul tempo”, *El Azufre Rojo*, n° 4, 2017, pag. 233-235.

61 Questa questione riprende nel contenuto la prima metà della questione XVII del *Libro della conoscenza*.

62 Nella questione XVII del *Libro della conoscenza* i due gruppi non erano indicati con il loro nome.

similitudine o con la *kāf* qualificativa [cioè la particella *ka*, che significa come] tra due cose, e ciò è difficile da trovare in tutti quei versetti o notificazioni che essi hanno ritenuto indicare una comparabilità.

Gli Aš‘āriti si sono immaginati che interpretando sarebbero stati in grado di evitare la comparabilità, ma in realtà non se ne sono allontanati. Essi si sono limitati a passare dalla comparabilità con le cose corporee alla comparabilità con i significati contingenti, che sono differenti dagli Attributi di relazione eterni sia nella realtà essenziale che nella definizione. Quindi [44] essi non sono mai andati al di là della comparabilità con realtà contingenti [anche se non corporee]. Se per assurdo seguissimo il loro assunto non ci discosteremmo dall’*istiwā’* inteso come “risiedere” per l’*istiwā’* inteso come “dominare”, così come hanno fatto loro [interpretando il versetto “Il Misericordioso Si è assiso (*istawā*) sul Trono” (Cor. XX-5)], tanto più che il Trono è specificamente menzionato in relazione a questo assidersi, e pertanto il significato “dominare” è vanificato dalla menzione del seggio ed è impossibile stravolgerlo in un altro significato diverso dal “risiedere”. Io direi ad esempio che la comparabilità ha luogo tramite l’assidersi ed assidersi è un significato, e non tramite ciò su cui uno si siede, che è la realtà corporea. L’assidersi è una realtà essenziale intelligibile, concepibile razionalmente, che può essere attribuita ad ogni essenza in conformità a ciò che la realtà essenziale di quell’essenza comporta. Non c’è nessun bisogno per noi di prenderci una responsabilità stravolgendo il termine assidersi dal suo senso letterale. Questo è un errore evidente e non c’è modo di nascondere.

Quanto ai Corporalisti non era necessario per loro passare oltre all’espressione riportata [nel Corano] per andare ad uno dei suoi significati possibili, data la loro fede ed il loro arrestarsi al Suo detto, sia Egli esaltato: “Non c’è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11).

Questione [XXXVI]: Come Egli, sia esaltato, non ha ordinato la turpitudine [cfr. Cor. VII-28], così non l’ha voluta, eppure l’ha decretata e l’ha determinata. La spiegazione del fatto che Egli non la vuole è che il suo essere turpe non è la sua entità, bensì è il giudizio [(*hukm*) o regime] di Allah riguardo ad essa, ed il giudizio di Allah riguardo alle cose non è creato e ciò su cui non ha luogo la creazione non è voluto ⁽⁶³⁾. E se esso [giudizio o regime] ci è stato imposto riguardo all’obbedienza ci atteniamo ad esso e diciamo: la Volontà riguardo all’obbedienza è accertata per ascolto [della tradizione], non razionalmente, ed essi [i teologi] l’hanno affermata [anche] riguardo alla turpitudine ⁽⁶⁴⁾. Noi l’abbiamo accettata [la Volon-

63 Conformemente al versetto 82 della Sūra XXXVI: “Il Suo comando quando Egli vuole una cosa è di dirle “Sii” ed essa è”. Nella questione LII del *Libro della conoscenza* Ibn ‘Arabī afferma: “La Sua connessione con la specificazione di uno dei due stati ammissibili per il possibile per quanto attiene alla sua entità [cioè lo stato di esistenza e quello di non-esistenza] si chiama Volontà”.

64 L’obbedienza ad Allah ed al Suo Inviato è ingiunta decine di volte nel Corano, mentre la turpitudine è stata vietata. Ibn ‘Arabī afferma qui che entrambe sono decretate, ma la prima è voluta, mentre la seconda non lo è.

tà riguardo all'obbedienza] per fede, come abbiamo accettato la pesa delle opere e le loro forme, malgrado siano accidenti, ma ciò non infirma quanto abbiamo sostenuto per ciò che comporta l'indicazione.

Questione [XXXVII]: Per il possibile la non-esistenza che precede come regime la sua esistenza non è voluta (*murād*) [cioè non è oggetto della Volontà divina] ⁽⁶⁵⁾. Ma la non-esistenza che gli è concomitante come regime nello stato della sua esistenza – che se non fosse per l'esistenza si applicherebbe ad esso quella non-esistenza [che precede la sua esistenza] – essa è voluta nello stato dell'esistenza del possibile, poiché è ammissibile che la non-esistenza si accompagni ad essa.

La non-esistenza del possibile che non è voluta è quella che si contrappone all'esistenza di Colui che è necessario per la Sua Essenza, in quanto il rango (*martaba*) dell'Esistenza assoluta si contrappone alla Non-esistenza assoluta che appartiene al possibile ⁽⁶⁶⁾, non essendo possibile esistenza per lui in questo rango. Ciò riguarda l'esistenza della Divinità, nient'altro.

Questione [XXXVIII] ⁽⁶⁷⁾: Per la ragione non è impossibile un'esistenza primordiale che non sia Dio, e se ciò non è, è soltanto per via dell'ascolto [della tradizione].

Questione [XXXIX]: Quanto al fatto che Colui che specifica (*al-muḥassis*) voglia l'esistenza di un certo possibile, la Sua specificazione non riguarda la Sua esistenza in quanto esistenza, bensì la sua relazione [cioè dell'esistenza] con un certo possibile, relazione che è ammissibile anche con un altro possibile. L'esistenza, per quanto attiene al possibile in modo assoluto e non in quanto è un certo possibile, non è voluta e non accade mai, se non per un certo possibile. E se [l'esistenza è voluta] per un certo possibile, non è voluta in quanto tale, ma per la sua relazione con un certo possibile, non altro ⁽⁶⁸⁾.

65 Nel cap. 382 [III 512.32] Ibn 'Arabī precisa: “Noi non affermiamo che il possibile sia non esistente per se stesso, poiché se la non esistenza fosse per esso una qualità propria sarebbe impossibile la sua esistenza, così come è impossibile l'esistenza dell'impossibile (*muḥāl*), ma noi sosteniamo la precedenza per esso della non esistenza rispetto all'esistenza, e non la non esistenza come qualità propria, e tra queste due affermazioni vi è una differenza immensa”. D'altra parte, nei capitoli 72 [I 669.18], 229 [II 527.15], 466 [IV 93.33] e 558 [IV 312.2] afferma che “la Volontà non è connessa se non con ciò che è non-esistente”.

66 Nel cap. 312 [III 46.28] Ibn 'Arabī identifica la Non-esistenza assoluta con l'impossibile, non con la non-esistenza che appartiene al possibile, ma qui non sta parlando dell'Esistenza assoluta in se stessa, bensì del suo rango, espressione che egli riserva di norma ad Allah in quanto Dio, non in quanto Essenza, come precisa alla fine della questione. Nel cap. 558 [IV 208.32] aggiunge che la Divinità, come un *barzah*, si contrappone per la Sua essenza alle creature ed all'Essenza; quindi la Sua esistenza si contrappone alla non-esistenza del possibile, e non dell'impossibile.

67 Il contenuto di questa questione riprende in parte quello della questione XXX del *Libro della conoscenza*.

68 In altre parole l'esistenza del possibile è un'esistenza relativa (*idafī*) o vincolata (*muqayyad*), espressioni che ricorrono entrambe nel *Libro della produzione dei cerchi*, a pag. 46 e 57 della traduzione pubblicata nel N. 5 della

Questione [XL]: L'indicazione prova la sussistenza (*tubūt*) della Causa che specifica (*as-sabab al-muḥaṣṣiṣ*)⁽⁶⁹⁾ e prova anche, per esempio, l'istruzione [divina] (*tawqīf*)⁽⁷⁰⁾ riguardo a ciò che viene attribuito a Costui che specifica quanto a negazione o affermazione, come ci disse uno degli speculativi, in un colloquio che abbiamo avuto con lui. Noi ci attenevamo [a ciò]⁽⁷¹⁾, come egli pensava, ma l'indicazione prova [anche] la sussistenza dell'Inviato da parte di Colui che invia, e noi abbiamo appreso le relazioni divine dall'Inviato ed abbiamo [così] giudicato che Egli è in un certo modo e non in un altro. E che dire della chiara indicazione della Sua esistenza e che la Sua esistenza è identica alla Sua Essenza, e che non c'è causa (*illa*) per la Sua Essenza, per la sussistenza della dipendenza dall'altro mentre Egli è il perfetto sotto ogni aspetto? Quindi Egli esiste e la Sua esistenza è identica alla Sua Essenza, nient'altro.

Questione [XLI]⁽⁷²⁾: La dipendenza del possibile nei riguardi del Necessario per l'Essenza, e l'indipendenza essenziale per il Necessario nei confronti del possibile, si chiama Dio.

La Sua connessione (*ta'alluq*) [cioè dell'Essenza] con Se stessa e con le realtà essenziali di ogni cosa verificata (*muḥaqqaq*), sia essa esistente o non esistente, si chiama Scienza.

La Sua connessione con le possibilità, in quanto sono le possibilità per Lui, si chiama Scelta (*iḥtiyār*).

rivista *El Azufre Rojo*, 2018. Nel cap. 362 [III 306.23] Ibn 'Arabī precisa: "[...] noi sappiamo che la Sua indipendenza dal Mondo [espressione che si riferisce all'Essenza o all'Esistenza assoluta] è identica alla Sua indipendenza dall'esistenza del Mondo [cioè dall'esistenza dei possibili]".

69 Il termine *sabab* ha in arabo molteplici significati, tra cui causa, motivo, mezzo. Nell'edizione di Osman Yahya si legge *as-sabab al-muḥaṣṣiṣ*, mentre in quella di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *as-sabab al-muḥaṣṣaṣ*, cioè la causa mediata specificata. Ho preferito la prima lettura perché più coerente con le questioni XXXIII e XXXIX e perché nel seguito immediato del testo è scritto *hādā al-muḥaṣṣiṣ*, cioè Costui che specifica.

70 Nel linguaggio teologico il termine *tawqīf*, infinito del verbo *waqqafa* che significa sia far conoscere che far sostare, fermare, indica l'origine divina del linguaggio, come è riportato in Cor. II-31, in contrapposizione all'origine convenzionale ed umana (*iṣṭilāḥ*). Gli Aṣ'arītī erano sostenitori del *tawqīf*, mentre i Mu'tazilītī sostenevano l'*iṣṭilāḥ*. Su questo argomento si può consultare lo studio di Giovanni Carrera, *L'origine du langage d'après les Mutakallimūn de l'époque classique*, pubblicato nel N. 13/14 della rivista *Kervan*, luglio 2011, pag. 81-105.

71 Nel cap. 387 [III 538.13] Ibn 'Arabī afferma: "[Quanto alle caratteristiche con cui Egli ha descritto Se stesso e che per gli speculativi sono proprie delle creature] per i realizzati tutte queste sono Attributi del Vero, non attributi delle creature, e la creazione è stata qualificata da essi in competizione con il Vero, così come il Mondo è stato qualificato dall'insieme dei Suoi Nomi più belli, e su questo gli speculativi concordano. Sono tutti Suoi Nomi senza specificazione e questa è la dottrina dei realizzati, che è veridica. Per questo noi ci atteniamo in ciò all'istruzione [divina] (*tawqīf*) e Lo qualificiamo solo con ciò con cui Egli ha qualificato Se stesso e Lo denominiamo solo come Egli ha denominato Se stesso". Altri riferimenti al *tawqīf* si trovano nei capitoli 39 [I 231.20], 69 [II 462.13 e 532.18], 72 [II 739.6], 345 [III 182.12], 369 [III 377.30] e 467 [IV 96.29].

72 Questa questione riprende quasi testualmente la questione LII del *Libro della conoscenza*, differendo soprattutto nel primo paragrafo e nell'omissione dei due paragrafi relativi al Decreto ed al Destino.

La Sua connessione con il possibile, per la precedenza della Scienza rispetto all'essere (*kawn*) del possibile, si chiama Volere (*maṣī'a*).

La Sua connessione con la specificazione di uno dei due stati ammissibili per il possibile per quanto attiene alla sua entità [cioè lo stato di esistenza e quello di non-esistenza] si chiama Volontà (*irāda*).

La Sua connessione con l'esistenziazione dell'essere si chiama Potere.

La Sua connessione con il dar udito all'oggetto della genesi affinché sia si chiama Comando (*amr*) ed esso è di due specie: con intermediario e senza intermediario. Quando non vi sono intermediari è inevitabile l'esecuzione del Comando; quando vi è l'intermediario, [il Comando] non implica necessariamente l'esecuzione e non si tratta di un Comando nel vero senso della parola, poiché non c'è cosa che si arresti di fronte al Comando di Allah.

La Sua connessione con il far sentire a ciò che è generato per distoglierlo dal suo essere o da un modo d'essere che proceda da lui, si chiama Divieto, e la sua forma, nella composizione della frase (*taqsīm*), è la forma imperativa.

La Sua connessione con l'attualizzazione [nell'anima dell'essere generato della scienza] di come stanno le cose riguardo ad Essa o riguardo ad esseri che sono diversi da Essa, o di ciò che è nell'anima, si chiama Notificazione (*iḥbār*). E se Essa è connessa con l'essere generato tramite la questione: "Che cosa?", si chiama Interrogazione. E se è connessa con lui sotto l'aspetto della discesa verso di lui nella forma imperativa, si chiama Appello, e sotto l'aspetto della connessione del Comando con questo [Appello] si chiama Discorso (*kalām*).

La Sua connessione con il Discorso, senza che ciò implichi la scienza di esso, si chiama Audizione, e se è connessa [con il Discorso] e la comprensione di ciò che è udito segue alla connessione, si chiama Comprensione.

La Sua connessione con la proprietà della Luce e con ciò che essa veicola degli oggetti visibili si chiama Vista e Visione.

La Sua connessione con la percezione (*idrāk*) di ogni oggetto di percezione (*mudrak*), senza la quale non sarebbe possibile una connessione da parte di queste connessioni tutte insieme, si chiama Vita. In tutto ciò l'Entità (*ayn*) è unica e sono molteplici solo le connessioni con le realtà essenziali delle cose connesse, ed i Nomi, per [la molteplicità] delle cose nominate.

Questione [XLII] ⁽⁷³⁾: La ragione ha una luce tramite la quale percepisce specifiche realtà, mentre la fede ha una luce tramite la quale percepisce ogni cosa, a meno che non vi sia un impedimento. Tramite la luce della ragione arrivi alla conoscenza della Divinità, di ciò che è necessario per Essa e di ciò che è impossibile, e di ciò che è ammissibile per Essa e ciò che non è impossibile. Tramite la luce della fede, la ragione coglie la conoscenza dell'Essenza e degli Attributi di relazione (*nu'ūt*) che il Vero ha ascritto a Se stesso.

Questione [XLIII] ⁽⁷⁴⁾: Secondo noi non è possibile la conoscenza del modo in cui i regimi sono correlati alle essenze se non dopo la conoscenza delle essenze oggetto della correlazione e di ciò che è correlato ad esse. Solo allora [45] si conosce la modalità della relazione specifica per quell'essenza specifica, come l'assidersi, lo stare insieme, la mano, l'occhio ed altro [di ciò che viene attribuito ad Allah].

Questione [XLIV] ⁽⁷⁵⁾: Le entità non cambiano e le realtà essenziali non si tramutano. Il fuoco brucia per la sua realtà essenziale, non per la sua forma. Quindi il Suo detto, sia Egli esaltato, "O fuoco, sii freddo e salutare [per Abramo]" (Cor. XXI-69) è un discorso rivolto alla forma, cioè ai carboni. I corpi dei carboni sono infiammati dal fuoco e poiché il fuoco sta in essi, sono stati chiamati "fuoco". Quindi essi ammettono la freschezza così come ammettono il calore.

Questione [XLV] ⁽⁷⁶⁾: La permanenza (*baqā'*) è la continuità dell'esistenza per colui che permane, non altro. Non è un attributo aggiunto, sì da avere bisogno [a sua volta] di permanenza e da generare un circolo vizioso, se non per la scuola degli Aš'āriti, riguardo a ciò che è contingente (*muhdat*). La permanenza è un accidente, e quindi non ha bisogno di permanenza. Questo riguarda solo la permanenza del Vero, sia Egli esaltato.

Questione [XLVI] ⁽⁷⁷⁾: Il Discorso, in quanto discorso, è unico. La divisione riguarda ciò che è detto con esso, non il Discorso. L'ordine ed il divieto, la domanda e la ricerca sono una cosa sola nel Discorso.

Questione [XLVII] ⁽⁷⁸⁾: La divergenza [tra i teologi] riguardo al Nome, il Nominato e la denominazione (*tasmiya*), è una divergenza puramente verbale. Quanto al detto di Chi ha detto: "Sia benedetto il Nome del tuo Signore." (Cor. IV-78), e "Glorifica il Nome del

73 Questa questione riprende in forma ridotta la questione LI del *Libro della conoscenza*.

74 Questa questione riprende in forma ridotta la questione XXIX del *Libro della conoscenza*.

75 Il contenuto di questa questione è trattato nella questione XVII del *Libro della conoscenza*.

76 Questa questione riprende in forma leggermente diversa la questione XXXII del *Libro della conoscenza*.

77 Questa questione riprende in forma ridotta la questione XXXIV del *Libro della conoscenza*.

78 Questa questione corrisponde nel contenuto alla questione XXXVI del *Libro della conoscenza*.

tuo Signore.” (Cor. LXXXVII-1), esso equivale alla proibizione di partire con il libro sacro verso la terra del nemico. Quanto a chi vuole provare che il Nome è il Nominato basandosi sull'affermazione [coranica] “Nomi che voi avete dato” (Cor. LIII-23), ciò che è adorato [cioè il nominato] sono le persone (*aṣḥāṣ*), ma è per l'attribuzione della Divinità [a queste persone] che essi [le] adorano [cioè essi adorano in realtà la Divinità, non le persone]. Non c'è quindi prova che il Nome sia il Nominato e se fosse lo sarebbe in base alla lingua ed all'uso, non in base al significato.

Questione [XLVIII] ⁽⁷⁹⁾: L'esistenza delle possibilità è solo per la perfezione dei gradi dell'esistenza essenziale e conoscitiva.

Questione [XLIX]: Ogni possibile si riduce ad una di due categorie, cioè velo (*sitr*) o teofania (*tagāllī*) ⁽⁸⁰⁾. Il possibile è fatto esistere al massimo del grado a cui può arrivare (*gāya*) ed al più perfetto, e non ce n'è di più perfetto. Se il più perfetto fosse illimitato, non sarebbe concepibile la creazione della perfezione. Ed [il possibile] è fatto esistere in conformità alla Presenza della perfezione, e quindi è perfetto ⁽⁸¹⁾.

Questione [L] ⁽⁸²⁾: Gli oggetti della scienza si riducono, per quanto attiene a ciò con cui sono percepiti, a sensazione (*ḥiss*) esteriore ed interiore – cioè la percezione psichica – a intuizione (*badīha*), e a ciò che è composto da queste, per mezzo della ragione se si tratta di un significato, e per mezzo dell'immaginazione (*ḥayāl*) se si tratta di una forma.

L'immaginazione non compone se non specificamente le forme, e la ragione comprende ciò che l'immaginazione compone, ma non è nella facoltà dell'immaginazione concepire formalmente tutto ciò che la ragione comprende.

La Podestate (*iqtidār*) divina ⁽⁸³⁾ ha un segreto che esula da tutto ciò, a cui la ragione si arresta ⁽⁸⁴⁾.

Questione [LI] ⁽⁸⁵⁾: La bellezza e la bruttezza sono [attributi] essenziali per il bello e per il brutto. Ma vi sono cose di cui si percepisce la bellezza e la bruttezza, in considerazione di una perfezione o di un difetto, di un obiettivo personale, di un'adeguatezza di natura o di

79 Questa questione riprende in forma molto ridotta la questione XXXVIII del *Libro della conoscenza*.

80 Questa frase riprende in forma diversa il contenuto della questione XL del *Libro della conoscenza*.

81 Questa parte della questione corrisponde nel contenuto, ma non nella forma alla questione XXXIX del *Libro della conoscenza*.

82 Questa questione riprende la prima parte della questione XLVI del *Libro della conoscenza*.

83 Sul significato di questo termine rimando alla nota 24 della questione XI.

84 Non ho trovato nelle *Futūḥāt* altri riferimenti espliciti a questo segreto.

85 Questa questione riprende l'argomento della questione XLVIII del *Libro della conoscenza*, ma lo sviluppa in modo diverso e più esteso.

una inadeguatezza, o di una norma abituale, e vi sono cose di cui non si percepisce la bellezza e la bruttezza se non da parte del Vero, cioè tramite la Legge, e quindi diciamo “questo è brutto” e “questo è bello”. Da parte della Legge si tratta di una notificazione, non di un giudizio (*hukm*) [sulla bellezza o sulla bruttezza intrinseca della cosa o dell’atto], e per questo aggiungiamo: “[questo è bello o brutto] in base al tempo, allo stato ed alla persona”.

Abbiamo posto queste condizioni per via di chi parla di omicidio sia che esso sia intenzionale, per rappresaglia o per punizione, e di chi parla dell’introduzione dell’organo maschile in quello femminile, che sia per fornicazione o per rapporto matrimoniale, in quanto come introduzione è un atto unico. Noi non siamo d’accordo [sull’assimilazione di questi casi], poiché il tempo è diverso, i requisiti del matrimonio non esistono nella fornicazione ed il tempo in cui una cosa è lecita non è il tempo in cui è proibita, anche se l’entità della cosa proibita fosse unica. Il movimento di Zayd in un certo momento non è il suo movimento in un altro momento, né il movimento che appartiene ad ‘Amr è identico a quello di Zayd. E ciò che è brutto non sarà mai bello, poiché quel movimento, qualificato dalla bellezza o dalla bruttezza, non si ripeterà mai.

Il Vero sa ciò che è bello e ciò che è brutto, ma noi non lo sappiamo. Inoltre, il fatto che una cosa sia brutta non implica che il suo effetto sia brutto, perché talvolta il suo effetto è bello. Ed anche il bello è così: talvolta il suo effetto è brutto, come la bellezza della veridicità, il cui effetto in alcune circostanze è brutto, e come la bruttezza della menzogna, il cui effetto in talune circostanze è bello ⁽⁸⁶⁾. Realizza ciò su cui ho attirato la tua attenzione e troverai la verità .

86 Nel cap. 61 [I 299.27] Ibn ‘Arabī afferma: “Questo tipo di svelamento capita soprattutto alla gente dello scrupolo: chi è preservato dallo scrupolo vede un cibo [apparentemente] lecito come se fosse del maiale o degli escrementi, e vede una bibita come se fosse vino. Egli non ha alcun dubbio su ciò che vede, mentre chi siede vicino a lui vede la stessa cosa come un pezzo di buon pane e come dell’acqua dolce. Piacesse a Dio che io sappia chi dei due ha la giusta percezione e chi invece ha solo dell’immaginazione: colui che percepisce lo statuto legale in modo formale o chi percepisce l’oggetto sensibile nella sua condizione ordinaria? Anche da ciò prende sostegno la scuola mu‘tazilita nell’affermare che il brutto è brutto per se stesso e che il bello è bello per se stesso e che la percezione giusta è quella di chi percepisce la bevanda proibita come se fosse vino. Se la cosa non fosse in se stessa brutta non sarebbe possibile questo svelamento a chi lo percepisce e se l’atto del servitore fosse conforme alla connessione della cosa con ciò che viene definito proibito e brutto, quel cibo non apparirebbe come maiale. In effetti il gesto dipende da colui che è sottoposto alla legge: Allah gli fa apparire la forma del cibo come quella di una cosa brutta, affinché egli non si metta a mangiarlo, malgrado per se stesso esso si presenti a chi lo percepisce nella sua condizione abituale sotto forma di qualcosa da mangiare. Ma dal punto di vista della Legge, la non liceità ha più diritto dell’aspetto esteriore. Certamente, nel caso di chi vede la cosa come un cibo [lecito], nella sua condizione ordinaria, vi è un disaccordo tra lui e la realtà essenziale del giudizio della Legge, che sancisce che quella cosa è brutta. E se la cosa fosse brutta solo per convenzione non sarebbe veridica la parola del Legislatore nell’informare che essa è brutta o buona. Invero Egli ha dato informazioni sulla cosa che sono in contrasto con quello che è il suo stato [apparente]; in effetti, per ogni uomo intelligente che conosca il discorso, i giudizi non sono altro che notificazioni. [...] Non è però nel potere dell’uomo, riguardo alla maggior parte delle cose, di percepire la bruttezza delle cose né la loro bellezza, e solo

Questione [LII]: L'esclusione (*intifā'*) dell'indicazione (*dalīl*) non implica necessariamente l'esclusione della cosa indicata. In base a ciò non è valido ciò che dice colui che sostiene l'incarnazione (*ḥulūl*) ⁽⁸⁷⁾: "Se Allah fosse in una cosa come era in Gesù farebbe rivivere i morti" ⁽⁸⁸⁾.

Questione [LIII] ⁽⁸⁹⁾: La soddisfazione per il Decreto (*qadā'*) non implica necessariamente la soddisfazione per la cosa decretata. Il Decreto è il giudizio di Allah, ed è di questo che Egli ci ha ingiunto di essere soddisfatti. La cosa decretata è l'oggetto del giudizio e non siamo vincolati ad essere contenti di essa.

Questione [LIV] ⁽⁹⁰⁾: Se per invenzione intendi la novità (*ḥudūt*) 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.

Questione [LV] ⁽⁹¹⁾: Il legame (*irtibāt*) del Mondo con Allah è la relazione di possibile con necessario e di prodotto con produttore ⁽⁹²⁾. Nell'eternità il Mondo non ha un rango, poiché questo è il rango di Colui che è Necessario per l'Essenza. Egli è Allah e non c'è cosa con Lui, indipendentemente dal fatto che il Mondo sia esistente o non-esistente. Chi si immagina [come gli Aṣ'ārītī] che tra Allah ed il Mondo vi sia un intervallo (*bawn*) in cui l'esistenza del possibile possa essere anticipata o ritardata, cade in una congettura fallace, che non corri-

se Allah ce le fa conoscere, le riconosciamo come belle o brutte. Ve ne sono tuttavia alcune di cui percepiamo razionalmente la bruttezza nella nostra conoscenza: come la menzogna o l'ingratitude di chi ha ricevuto dei benefici; oppure la bellezza, come la sincerità o la riconoscenza di chi ha ricevuto del bene. Quanto al fatto che il castigo sia talora collegato a certi tipi di sincerità o che la ricompensa sia legata a certi tipi di menzogna, questo compete ad Allah: è Lui che dà la ricompensa per ciò che vuole, sia esso bello o bello, senza che ciò dimostri la bellezza della cosa o la sua bruttezza. Mentire per salvare un credente dalla morte è un caso in cui l'uomo viene ricompensato, anche se la menzogna è in se stessa una cosa brutta. D'altra parte, talora l'uomo viene punito per la sua veridicità, anche se la veridicità è per se stessa una cosa buona".

87 Il termine *ḥulūl* indica la discesa o il prendere posto nella sede (*an-nuzūl fī-l-maḥall*), come precisa Ibn 'Arabī nel cap. 192 [II 385.3], e quando viene riferito ad Allah può assumere il significato di incarnazione, cioè la discesa dell'Essenza divina nell'essenza umana. A questo proposito, nel cap. 456 [IV 71.15] Ibn 'Arabī riguardo al discorso fatto da Allah a Mosè dall'arbusto afferma: "Lui è Lui e nient'altro, poiché non c'è altro. Non parlò dall'arbusto se non il Vero e quindi il Vero è la forma di un arbusto, e non ascoltò da parte di Mosè se non il Vero, e quindi il Vero è la forma di Mosè in quanto Colui che ascolta, così come è l'arbusto in quanto Colui che parla, e l'arbusto è un arbusto e Mosè è Mosè. Non c'è incarnazione, poiché la cosa non si incarna in se stessa, e l'incarnazione comporta due essenze, mentre qui si tratta solo di due regimi".

88 Cioè l'esclusione dell'incarnazione non implica l'esclusione del ridare vita ai morti.

89 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLIX del *Libro della conoscenza*.

90 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLIII del *Libro della conoscenza*.

91 Questa questione riprende in forma diversa la questione XXVI del *Libro della conoscenza*.

92 Questo argomento è stato ampiamente sviluppato da Ibn 'Arabī nel cap. 293 [II 665.15-667.5].

sponde ad alcuna realtà essenziale. Per questo, riguardo all'indicazione [che prova] la contingenza del Mondo, siamo ricorsi ad una via diversa da quella adottata dagli Aš'ariti. Già abbiamo ricordato ciò in queste note ⁽⁹³⁾.

Questione [LVI]: Dalla connessione della scienza con il suo oggetto (*ma'lūm*) non consegue necessariamente l'ottenimento dell'oggetto di scienza nell'anima del sapiente ⁽⁹⁴⁾, né della sua similitudine. La scienza è connessa con gli oggetti di scienza solo nella condizione in cui essi si trovano nel loro rapporto (*haytiyya*) [con essa] quanto a esistenza e non-esistenza.

Quanto a chi sostiene che alcuni oggetti di scienza hanno quattro gradi nell'esistenza ⁽⁹⁵⁾: mentale (*dihnī*), individuale (*'aynī*), verbale e scritto, se egli intende per mente la scienza ciò non è ammissibile, mentre se intende per mente l'immaginazione ciò è ammissibile, ma in modo specifico per ogni oggetto di scienza che sia immaginato ed in ogni sapiente che è dotato di immaginazione. Ma ciò non è valido se non specificamente riguardo al [l'oggetto di scienza] mentale, in quanto esso corrisponde all'entità nella forma. **[46]** L'oggetto di scienza verbale e quello scritto non sono in questa condizione, in quanto la parola e la scrittura sono predisposti per l'indicazione e la comprensione. La forma dell'oggetto di scienza verbale o scritto non corrisponde alla forma [vera]. Zayd in parola o scrittura è solo *zāy*, *yā'* e *dāl*, in lettere o suoni, non ha destra né sinistra, né lati, né occhio, né udito. Per questo diciamo che non corrisponde ad esso nella forma, ma solo nell'indicazione. Di conseguenza, se accade al suo riguardo la condivisione (*mušāraka*) [cioè il termine verbale o scritto può applicarsi a più individui], che vanifica l'indicazione, abbiamo bisogno dell'aggettivo epiteto, della permutazione e dell'apposizione esplicativa. Nell'oggetto di scienza mentale non si introduce mai una condivisione. Comprendi dunque.

Questione [LVII]: Nel primo "*Libro della conoscenza (kitāb al-ma'rifa al-awwal)*" abbiamo enunciato gli aspetti delle conoscenze che appartengono all'Intelletto nel Mondo e non abbiamo spiegato da dove abbiamo tratto quella enumerazione ⁽⁹⁶⁾. Sappi che l'Intelletto ha 360 volti ad ognuno dei quali corrispondono, dal lato del Vero, il Potente, 360 volti ognuno

93 Si riferisce alle questioni XXXI e XXXIII.

94 Questo argomento è già stato sviluppato nelle questioni XXV-XXVIII di questo testo.

95 Ibn 'Arabī stesso sostiene questa classificazione nel cap. 177 [II 309.21], ma gli oggetti della scienza possono essere classificati da diversi punti di vista. Ad esempio nel cap. 6 [I 118.33] Ibn 'Arabī afferma che gli oggetti della scienza sono quattro: il Vero, la Realtà universale, il Mondo e l'Uomo, mentre nel cap. 173 [II 393.1] e nel cap. 378 [III 492.9] afferma che sono tre: il necessario, il possibile e l'impossibile, così come cap. 312 [III 46.27] precisa che si tratta dell'Esistenza assoluta, della Non-esistenza assoluta e del *barzakh* supremo.

96 Nella questione XI del *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī aveva affermato: "Quando Egli diede esistenza a questo primo essere apparvero in lui 360 volti rivolti alla Presenza divina ed il Vero, sia Egli esaltato, effuse su di lui parte della Sua Scienza in misura delle predisposizioni all'accettazione che aveva esistenziato in lui, e la sua accettazione fu di 46.656.000 specie".

dei quali gli elargisce una scienza che non è data dagli altri volti. Se moltiplichiamo i volti dell'Intelletto per i volti dell'apprendimento, il risultato è il numero delle scienze che appartengono all'Intelletto, iscritte nella Tavola Custodita, che è l'Anima [Universale].

Ciò che abbiamo menzionato, per uno svelamento divino, non c'è indicazione razionale che lo possa rendere impossibile, e quindi va accettato con remissione da chi lo afferma, cioè questo va accettato così come sono stati accettati dalle parole del saggio [cioè Avicenna] i tre aspetti (*i'tibārāt*) che appartengono all'Intelletto Primo ⁽⁹⁷⁾, senza una indicazione, bensì come postulato (*muṣādara*). E questo [ciò che abbiamo menzionato] è meglio di quello, poiché il saggio ha asserito riguardo a quello la speculazione ed è stato tratto in errore da essa, per ciò che abbiamo menzionato nelle "*Sorgenti delle questioni* (*'uyūn al-masā'il*)" ⁽⁹⁸⁾ riguardo alla questione della Perla Bianca (*ad-durra al-bayḍā*), che è l'Intelletto Primo ⁽⁹⁹⁾.

Quanto abbiamo menzionato non implica errore (*daḥal*), poiché non abbiamo asserito che era una speculazione, ma abbiamo solo asserito che era una notificazione. Il massimo per colui che rifiuta (*munkir*) è di dire a chi parla: "Tu menti", non può far altro, così come chi ha fiducia in lui gli dice: "Hai detto il vero". Questa è la differenza tra noi e coloro che sostengono i tre aspetti, ed in Allah è la riuscita.

Questione [LVIII] ⁽¹⁰⁰⁾: Non c'è possibile appartenente al Mondo della Creazione che non abbia due volti: un volto verso la sua causa occasionale (*sabab*) ed un volto verso Allah, sia Egli esaltato. Ogni velo ed oscurità che lo colpiscono vengono dalla sua causa occasionale, ed ogni luce e svelamento viene dal lato del suo Vero. Per quanto riguarda il possibile appartenente al Mondo del Comando ⁽¹⁰¹⁾, non è possibile concepire un velo nei suoi riguardi poiché non ha che un solo volto, che è la luce pura. "Non spetta ad Allah il culto esclusivo?" (Cor. XXXIX-3).

Questione [LIX]: L'indicazione razionale prova che l'atto di far esistere (*ṭiḡād*) è connesso con il Potere (*qudra*) ed il Vero ha affermato che l'esistenza ha luogo dal Comando divino, dicendo di Se Stesso: "La Nostra sola parola ad una cosa quando la vogliamo, è che le diciamo "Sii" (*kun*) ed essa è" (Cor. XVI-40). È indispensabile considerare quale sia la cosa con cui è

97 Ibn 'Arabī li ha già menzionati nella questione XXII.

98 Su quest'opera di Ibn 'Arabī, intitolata anche *Al-wasā'il fī l-aḡwiba 'an 'uyūn al-masā'il*, si può consultare *l'Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī* di Osman Yahya, Vol. II, pag. 523.

99 Osman Yahya nella *Histoire* a pag. 268-269 censisce un breve trattato intitolato "*Risposta alla questione della Perla Bianca, che è l'Intelletto Primo*", di cui esistono solo poche copie manoscritte. Un'edizione di questo testo è stata pubblicata nel 1993 con il titolo *Kitāb ad-durra al-bayḍā*, Maktaba Madbūlī, il Cairo, pag. 13-25.

100 Questa questione riprende una frase tratta dalla questione XII del *Libro della conoscenza*, ma la sviluppa in modo diverso.

101 Sul significato di quest'espressione rimando alla nota 89 della questione XI del *Libro della conoscenza*.

connesso il Comando e quella con cui è connesso il Potere, in modo da poter mettere insieme l'ascolto [del dato tradizionale] e la ragione.

Noi diciamo che l'obbedienza [al Comando] ha avuto luogo per il Suo detto: “ed essa è”. Ora, ciò che è comandato è solo l'esistenza: quindi la Volontà è connessa con la specificazione di uno dei due [stati] possibili, cioè l'esistenza, mentre il Potere è connesso con il possibile ed il suo effetto in esso è l'esistenziazione ⁽¹⁰²⁾. Questa è una condizione che si può concepire come intermedia tra la non-esistenza e l'esistenza. Quindi il Comando è connesso con quest'entità che è stata specificata affinché sia ed essa ubbidisce ed è. Altrimenti il possibile non avrebbe entità e non sarebbe qualificato per mezzo di essa dall'esistenza, in quanto il Comando dell'esistenza si indirizza a quell'entità quando ha luogo l'esistenza. Chi sostiene, nella spiegazione del *kun*, la preparazione (*tahayyu'*) della cosa voluta, non è nel giusto ⁽¹⁰³⁾.

Questione [LX]: L'intelligibilità (*ma'qūliyya*) della primità (*awwaliyya*) di ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro [cioè del possibile] ⁽¹⁰⁴⁾ è una relazione (*nisba*) che nega l'esistenza dell'essere contingente (*kawn*) della necessità assoluta ⁽¹⁰⁵⁾. Esso [cioè il possibile] è primo per ogni cosa condizionata poiché è impossibile che qui [nel rango della necessità assoluta] esso abbia una parte, in quanto non potrebbe fare a meno di essere così come la necessità assoluta, e quindi o sarebbe essa stessa, e ciò è assurdo, o sarebbe sussistente per essa, e ciò è assurdo per alcuni aspetti, tra cui il fatto che essa [la necessità assoluta] sussiste per se stessa ⁽¹⁰⁶⁾, e per la dipendenza (*iftiqār*) che sarebbe implicita per il Necessario assoluto, se questa sussistesse per Esso ⁽¹⁰⁷⁾. Quindi [la necessità assoluta del possibile] o sarebbe costitutiva (*muqawwim*) per la sua essenza, e ciò è assurdo, o sarebbe costitutiva per il suo rango, e ciò è [pure] assurdo.

102 Ibn 'Arabī riprende qui le definizioni riportate nella questione XLI.

103 Non ho trovato nelle *Futūḥāt* altri riferimenti a quest'affermazione.

104 Nel cap. 178 [II 334.27] Ibn 'Arabī precisa: “Ciò con il cui essere (*kawn*) il Volere (*maṣī'a*) divino è correlato deve essere e non può non accadere, e ciò che deve inevitabilmente accadere non può essere qualificato dalla possibilità (*imkān*), in considerazione di questa verità. Questo è il motivo per cui alcuni, avendo in vista questo aspetto, hanno smesso di chiamarla il “possibile” e l'hanno chiamata “ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro”.

105 Il fatto che l'esistenza del possibile sia necessaria per l'Altro sta a significare che essa non ha una necessità assoluta, poiché altrimenti il possibile non cesserebbe di esistere, mentre la definizione stessa di possibile implica che la sua esistenza e la sua non-esistenza siano entrambe possibili. La primità del possibile riguarda solo il dominio del condizionato, non quello dell'assoluto.

106 La necessità assoluta non può sussistere per altro, ma solo per se stessa.

107 Se la necessità assoluta del possibile sussistesse per il Necessario assoluto quest'ultimo dipenderebbe dal possibile per la Sua necessità assoluta.

Questione [LXI] ⁽¹⁰⁸⁾: L'intelligibilità della primità del Necessario assoluto è una relazione affermativa, a cui la ragione non collega se non il fatto che il possibile si basa su di Esso. Quindi il Necessario assoluto è primo in virtù di questa considerazione.

Se si ammettesse che il possibile non abbia esistenza, né in potenza, né in atto, si annullerebbe la relazione di primità per il Necessario assoluto, poiché essa non avrebbe oggetto con cui correlarsi.

Questione [LXII]: Il più sapiente dei possibili non ha scienza di Colui che gli ha dato l'esistenza se non in quanto lui; quindi ha scienza di se stesso (*fa-naḥṣa-hu 'alima*) ⁽¹⁰⁹⁾ ed ha scienza di chi è esistente da Lui: altro non è possibile. In effetti la scienza della cosa implica l'averla compresa in modo esauriente, ma ciò è impossibile nei confronti di questo Lato [divino], e quindi la scienza di Lui è impossibile. Né è ammissibile che si possa sapere qualcosa di Lui, poiché Egli non ha parti. Non resta quindi che la scienza di ciò che è da Lui e ciò che è da Lui sei tu. Quindi sei tu l'oggetto della scienza ⁽¹¹⁰⁾.

Se si dice: "La nostra scienza che Egli non è così è una scienza di Lui", noi rispondiamo: "Tu Lo hai spogliato dei tuoi attributi, per ciò che l'indicazione comporta riguardo alla negazione della condivisione. Ma [attenzione], sei tu che sei distinto, secondo te, da un'Essenza che ti è ignota, in quanto non è oggetto di scienza per Se stessa, non è Essa che è distinta per te, per la privazione degli Attributi positivi che Le appartengono in Se stessa ⁽¹¹¹⁾. Comprendi ciò che sai e di: "Signore, accresci la mia scienza" (Cor. XX-114).

108 Ibn 'Arabī riprende qui in forma diversa il contenuto della questione XXXI del *Libro della conoscenza*.

109 Questa è la lettura nell'edizione di Osman Yahya, mentre in quella di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *fa-naḥṣu-hu 'alima*, per cui la frase andrebbe tradotta: "in quanto Lui, cioè è Lui stesso che sa". È molto probabile che il testo autografo su cui entrambi hanno basato la loro edizione sia non vocalizzato, potendosi così prestare a differenti letture, ma tra le due ho adottato la prima perché più coerente con la conclusione del paragrafo, cioè: "sei tu l'oggetto della scienza".

110 Nel cap. 514 [IV 154.22] Ibn 'Arabī afferma: "Tu sei colui che riunisce i due estremi [cioè il necessario e l'impossibile, o l'esistenza e la non-esistenza assolute], la sede di manifestazione delle due forme ed il portatore dei due regimi. Se non ci fossi tu l'impossibile avrebbe effetto nel Necessario ed il Necessario avrebbe effetto nell'impossibile. Tu sei quindi [tra i due] la barriera che non si rompe e non si spezza. Se la non-esistenza potesse parlare direbbe che sei sulla sua forma, poiché essa non vede di te se non la sua ombra, così come l'Esistenza, che può parlare, ha detto che tu sei sulla Sua forma, poiché vede la Sua forma in te, ed Essa ha scienza di te tramite te, per la Sua luce, e la Non-esistenza assoluta non ha scienza di te per la sua ombra. Così tu sei l'oggetto della scienza e dell'ignoranza, come la Forma del Vero. Tu sei oggetto di scienza quanto al tuo rango, non quanto alla tua forma, poiché se fossi oggetto di scienza quanto alla tua forma, il Vero sarebbe oggetto di scienza, ma il Vero non è oggetto di scienza, quindi tu non puoi essere oggetto di scienza quanto alla tua forma".

111 Cioè per l'affermazione della Sua trascendenza o incomparabilità implicita nell'averLo spogliato dei nostri attributi.

Se tu avessi scienza di Lui non sarebbe Lui e se Egli ti ignorasse non saresti tu. È per la Sua Scienza che ti ha fatto esistere ed è per la tua impotenza che Lo adori. Quindi Egli è Lui per Lui (*huwa huwa li-huwa*), non per te, mentre tu sei tu per te e per Lui. Sei tu che dipendi da Lui, non è Lui a dipendere da te. La circonferenza, in senso assoluto, dipende dal punto [centrale], ma il punto, in senso assoluto, non dipende dalla circonferenza. Il punto della circonferenza [invece] dipende dalla circonferenza. Analogamente l'Essenza, in senso assoluto, non dipende da te. La Divinità dell'Essenza, dipende da “colui nei cui confronti Dio è Dio” (*ma'lūh*), che sei tu, come il punto della circonferenza nella sua relazione con la circonferenza. ⁽¹¹²⁾.

Questione [LXIII]: Ciò che è connesso con la nostra visione del Vero, sia Egli esaltato, è la Sua Essenza, Gloria a Lui, e ciò che è connesso con la nostra scienza di Lui è l'affermazione che Egli è Dio, per mezzo delle attribuzioni e delle negazioni: quindi ciò che è connesso è diverso. Tuttavia non si dice che la visione è un aumento di chiarezza nella scienza ⁽¹¹³⁾, a causa della differenza di ciò che è connesso. Ed anche se la Sua esistenza è identica alla Sua quiddità (*māhiyya*), non possiamo fare a meno di riconoscere che l'intelligibilità dell'Essenza non è l'intelligibilità del fatto che Essa è esistente.

Questione [LXIV]: La non-esistenza è il male (*šarr*) puro. Alcuni uomini non comprendono [47] la verità di questo discorso per la sua imperscrutabilità. Questo è quanto hanno detto i realizzati tra i sapienti di una volta e quelli recenti, ma essi hanno proferito questa frase senza spiegarne il significato. Uno degli ambasciatori del Vero ci ha detto durante un lungo discorso riguardo alle tenebre ed alla luce, avvenuto in un incontro a metà strada (*munāzala*): “Il bene sta nell'esistenza ed il male sta nella non-esistenza” ⁽¹¹⁴⁾. Abbiamo quindi appreso

112 Il simbolismo del centro e della circonferenza è descritto anche nei capitoli 7 [I 125.20], 47 [I 259.24], 360 [III 275.23] e 369 [III 362.10].

113 Questa correzione riguarda verosimilmente un'affermazione di al-Gazālī, riportata nel Libro II di *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, a pag. 187 del I volume dell'edizione Laḡnat našr al-ṭaqāfa al-islāmiyya, Il Cairo, 1937. Nel cap. 5 [I 108.4] Ibn 'Arabī precisa: “Non è un requisito necessario per chi ha scienza di una cosa il vederla. Per un aspetto la visione dell'oggetto della scienza è più completa della scienza di essa e più chiara nella conoscenza di essa. Ogni visione (*ayn*) è una scienza, ma non ogni scienza è una visione, poiché non è requisito necessario per chi sa che c'è la Mecca l'averla vista, mentre quando l'ha vista noi affermiamo con certezza che egli ha scienza di essa, e non mi riferisco al nome. Quindi la visione è notoriamente di grado superiore alla scienza”.

114 Questo episodio è riportato nel *Kitāb muḥādarat al-abrār*, a pag. 54 del Vol. II dell'edizione Dār Šāder, Beirut, senza data: “Trascorsi la notte in compagnia di un gruppo di uomini pii, tra cui Abū l-'Abbās al-Ḥarīrī, Imām del vicolo dei lampioni al Cairo, suo fratello Muḥammad al-Ḥayyāt, 'Abd Allāh al-Marwazī, Muḥammad al-Hāšimī al-Yaškari e Muḥammad ibn Abī l-Faḍl. Mentre dormivo vidi me stesso e gli altri in una casa molto buia in cui non c'era altra luce che quella che emanava da noi stessi e le luci si estendevano su di noi dai nostri corpi e risplendevamo di esse. Entrò da noi una persona dal volto e dal linguaggio bellissimi, che disse: “Io sono l'inviato del Vero verso di voi”, al che gli chiesi: “E cosa porti nella tua missione?”, ed egli rispose: “Sappiate che il bene è nell'esistenza ed il male nella non-esistenza”. Nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 260 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma che incontrò al Cairo Abū l-'Abbās al-Ḥarīrī e suo fratello Muḥammad al-Ḥayyāt nell'anno 598 dall'Egira.

che il Vero, sia Egli esaltato, possiede l'Esistenza assoluta senza alcuna limitazione, ed Essa è il bene puro, privo di ogni male.

Ad Essa si contrappone la Non-esistenza assoluta che è il male puro, privo di ogni bene. E questo è il significato del loro detto: "Invero la non-esistenza è il male puro" ⁽¹¹⁵⁾.

Questione [LXV]: Dal punto di vista della realtà essenziale non è corretto dire che è ammissibile (*ḡā'iz*) che Allah faccia esistere una certa cosa e che è ammissibile che non la faccia esistere, poiché il Suo Atto nei confronti delle cose non è ammissibile, per quanto attiene a Lui, né è l'imposizione di uno che imponga [diverso da Allah]. Bensì è corretto dire che quella cosa è possibile che sia fatta esistere ed è possibile che non sia fatta esistere. Quindi essa dipende da Colui che dà la preponderanza (*al-muraḡḡih*), cioè Allah, sia Egli esaltato ⁽¹¹⁶⁾. Abbiamo esaminato a fondo la Legge e non abbiamo trovato in essa nulla che contraddica ciò che abbiamo detto. Ciò che affermiamo del Vero, sia Egli esaltato, è che questo è necessario per Lui e questo è impossibile, mentre non affermiamo che questo sia possibile per Lui.

Questo è il Credo dell'élite tra la Gente di Allah. Quanto al Credo della quintessenza dell'élite al riguardo di Allah, si tratta di un argomento che va al di là di questo, e che abbiamo sparso lungo questo libro, perché la maggior parte delle intelligenze, essendo esse velate dai loro pensieri, non riesce a percepirlo a causa della sua mancanza di spoliatura (*tagrīd*).

L'introduzione di questo libro è terminata: essa è come un'aggiunta sovrapposta ad esso e chi vuole la può includere in esso e chi vuole può tralasciarla. "Ed Allah dice il Vero e guida sul retto sentiero." (Cor. XXXIII-4). Si conclude così la terza parte, e la lode spetta ad Allah.

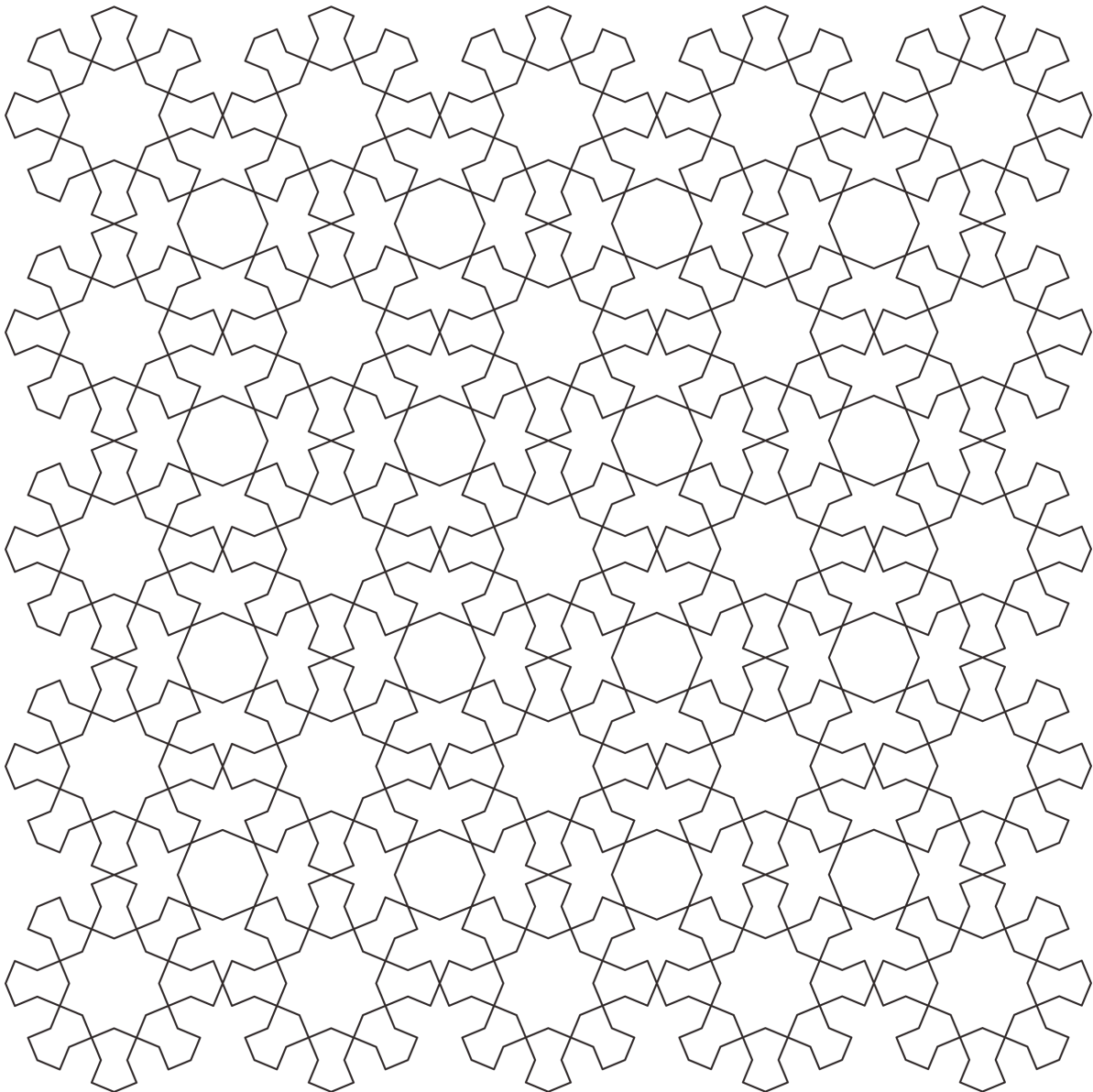
115 Nel cap. 394 [III 556.2] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi, che Allah assista noi e te, che l'esistenza assoluta è il bene puro e che la Non-esistenza assoluta è il male puro e le possibilità sono tra esse due: in quanto sono ricettive all'esistenza hanno una quota del bene, ed in quanto sono ricettive alla non-esistenza hanno una quota del male", e nel cap. 559 [IV 370.32] aggiunge: "Solo chi ignora la realtà sostiene che la non-esistenza è il male, poiché solo quella non-esistenza in cui non c'è entità e di cui ciò che è caratterizzato da essa non ammette l'essere (*kawn*), e che non è altro che l'impossibilità, è quella che è il male puro sotto ogni aspetto. Quanto alla non-esistenza che implica le entità, quella è la non-esistenza della possibilità".

116 Nel cap. 369 [III 375.1] Ibn 'Arabī afferma: "Il Vero non è sede dell'ammissibilità per la preponderanza che essa comporta da parte di chi dà la preponderanza, ed è quindi impossibile per Allah la scelta nel Volere, essendo per Lui impossibile l'ammissibilità, in quanto è impossibile che per Allah vi sia qualcuno che gli faccia dare la preponderanza ad una cosa piuttosto che ad un'altra. È Lui stesso Colui che dà la preponderanza e quindi il Volere è uno nella connessione e non c'è scelta in Esso", e nel cap. 421 [IV 30.19] aggiunge: "Per noi è impossibile che l'ammissibilità venga attribuita ad Allah, al punto di dire che è ammissibile che Allah ti perdoni ed è ammissibile che Allah non ti perdoni, e che è ammissibile che Allah crei e che è ammissibile che Allah non crei: ciò per Allah è impossibile poiché equivale alla dipendenza da chi dà la preponderanza all'accadimento di una delle due cose ammissibili, ma non c'è che Allah [...] Ciò che noi affermiamo è che quest'entità creata in quanto possibile ammette l'esistenza e la non-esistenza, ed è ammissibile che sia creata e venga all'esistenza ed è ammissibile che non sia creata e non venga all'esistenza: se essa viene all'esistenza è per Colui che dà la preponderanza, che è Allah, e se non viene all'esistenza è per Colui che dà la preponderanza, che è Allah".



EDIZIONE ARABA DEL *KITĀB AL-MAʿRIFA* DI IBN ʿARABĪ

Edizione critica di Maurizio Marconi



كِتَابُ الْمَعْرِفَةِ⁽¹⁾

فهرس المخطوطات

- ج: جار الله برقم ٩٨٦
 ر: جار الله برقم ٢٠٨٠
 ش: شهيد علي برقم ١٣٤١
 ف: فاتح برقم ٥٣٢٢
 ل: أوبسالا برقم ١٦٢
 م: ملليت فيز الله برقم ٢١١٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ⁽²⁾

الحمد لله واهب الأسرار. لأرباب المشاهدات والأبصار. القائمين بوظائف⁽³⁾ المجاهدات والأذكار. مُطْلِع الأنوار. لأصحاب النظر والاستبصار. مَنْ خَلَف حجاب العقول والأفكار. ففيل في العلوم على هذا التقسيم أَنَّهَا وَهْبٌ بِاعتبار. وَكَسْبٌ بِاعتبار. وَالْعِلْمُ الْوَهْبِيُّ الَّذِي لَا يَدْخُلُهُ كَسْبٌ بَوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِهِ وَهُوَ الْعِلْمُ الْعَزِيزُ الْمَقْدَارُ. هُوَ مَا أَدَّتْ إِلَيْهِ الْجَبَلَةُ الطَّاهِرَةُ الْأَصْلُ⁽⁴⁾ وَالنَّشْأَةُ عِنْدَمَا تَرَدَّدَتْ فِي عَالَمِ الْإِنْتِقَالَاتِ فِي الْأَطْوَارِ. وَانْتَقَلَتْ مِنْ عَالَمِ الْأَغْذِيَةِ

(¹) ج: كتاب المعرفة الأولى؛ ر: كتاب المعرفة الأولى؛ ش: كتاب المعرفة؛ ف: كتاب المسائل وهو كتاب المعرفة؛ ل: كتاب المعرفة الأولى؛ م: كتاب المعرفة

(²) ل: + صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. قال الشيخ الإمام العالم الراسخ الوارث العارف المحقق الفرد محيي الدين أبو عبد الله مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْعَرَبِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ سِرَّهُ؛ م: + وَبِهِ تَقْتِي

(³) ج: وظائف

(⁴) ر: والأصل

إلى عالم التقديس والإطهار. في أسعد دور يكون⁽¹⁾ من الأدوار. وأيمن طالع طلع⁽²⁾ في ليل كان أو نهار. فخرجت النشأة الطبيعية على غاية الصفاء والاعتدال الذي أعطاه تكرار⁽³⁾ الأكوار في الأكوار. كما قيل في السيد المصطفى المختار. "تخيرك الله من آدم فما زلت منحدرًا ترتقي" فكان انحداره في عالم الظلم والأغيار. تصفية وتخليصًا وتخلية فبورك فيه من انحدار وكان عين⁽⁴⁾ الترقّي إلى مقام أقدس ونعت أنفس يعسر مدركه على المجتهدين والنظار. فكان المعتدل النشأة الحسن الهيئة المرضي الخصال المحمود المناقب والآثار. صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الأتقياء الأخيار. ما حكّم سلطان الزهر في الأزهار. وما كانت سيئات المقرّبين حسنات الأبرار. وسلم تسليمًا كثيرًا.

فصل أمّا بعد فإنّ للعقول حدًا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة. فما لها لا تقف عند حدّها؟ فما هلك امرؤ عرف قدره.

مسألة [١]

أية مناسبة بين الحقّ سبحانه الواجب الوجود بذاته وبين الممكن وإن كان واجبا به عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات⁽⁵⁾ أو القائلين باقتضاء ذلك للعلم⁽⁶⁾ السابق بكونه؟ ومآخذها

(١) م: تكون

(٢) م: -

(٣) م: مكور

(٤) ل: غير

(٥) ج، ر، ل: الذات

(٦) ر، ل: العلم

الفكرية إنما تقوم وتصحّ بالبراهين الوجودية وهي⁽¹⁾ "إن"⁽²⁾ ولا بدّ بين⁽³⁾ الدليل والمدلول والبرهان والمبرهن عليه من وجه به⁽⁴⁾ يكون التعلّق له تعلّق بالدليل وتعلّق بالمدلول ولو لا ذلك الوجه ما وصل دالٌّ⁽⁵⁾ إلى مدلول دليله أبدا فلا يصحّ أن يجتمع الحقّ والخلق في وجه أبدا من حيث الذات لكن من حيث أن هذه⁽⁶⁾ الذات منوعة بالألوهية⁽⁷⁾ فهذا علم⁽⁸⁾ آخر تستقلّ⁽⁹⁾ العقول بإدراكه لا يحتاج في ذلك إلى كشف بصريّ فكلّ معقول عندنا يكون موجودا يمكن أن يتقدّم⁽¹⁰⁾ العلم به من حيث [الدليل على شهوده إلا الحقّ سبحانه⁽¹¹⁾ فإنّ شهوده يتقدّم⁽¹²⁾ على العلم به من حيث]⁽¹³⁾ الذات لا من حيث الألوهية⁽¹⁴⁾ فإنّ الإلهية في هذا الحكم مناقضة للذات في حكم تعلّق العلم فالألوهية⁽¹⁵⁾ تُعقّل ولا تُكشّف والذات تُكشّف ولا تُعقّل وهذا البحر بحر لا ساحل له من وقع فيه لا يمكن أن يسبح⁽¹⁶⁾ فيه فإنّه⁽¹⁷⁾ بحر الهلاك للبصائر بالذات فلا⁽¹⁸⁾

(1) ج، ر، ل: + براهين

(2) ج، ل: أن

(3) م: من

(4) ل، م: -

(5) ف: ذلك

(6) ر: هذا

(7) ف، م: بالإلهية

(8) م: حكم

(9) ل: يستقلّ

(10) م: + على

(11) ل: -

(12) ج، ر، ل: مُتقدّم

(13) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(14) ف، م: الإلهية

(15) ر، ف، م: فالإلهية

(16) م: يسبح

(17) م: لأنّه

(18) ر: ولا

سبيل إلى الخوض فيه وكم من متخيّل ممّن يدّعي العقل الرصين من العلماء القدماء يظنّ أنّه يسبح⁽¹⁾ في هذا البحر. وقد عاينّا منهم جماعة على هذا المذهب من الأشاعرة بمدينة فاس وهو يسبح⁽²⁾ في بحر وجوده لأنّه مُتردّد بفكره بين السلب والإثبات فالإثبات راجع إليه لأنّه⁽³⁾ ما أثبت⁽⁴⁾ إلا ما هو عليه في نفسه ففي نفسه يتكلّم وعلي عينه يدلّ ويبرهن والحقّ وراء ذلك كلّه والسلب راجع إلى العدم والعدم نفي الإثبات فما حصل لهذا المُفكّر المُتردّد بين السلب والاضافات من العلم بالله شيء هيهات فزنا وخسر المبطلون.

مسألة [٢]⁽⁵⁾

أني للمقيّد بمعرفة المُطلق وذاته لا تقتضيه⁽⁶⁾ ولا راحة له منه؟⁽⁷⁾ وكيف للمُمكن أن يصل إلى معرفة الواجب بالذات وما من وجهٍ للمُمكن إلا ويجوز عليه العدم والدثور؟ فلو جمع بين الحقّ الواجب لذاته وبين العالم وجهٌ لجاز على الحقّ ما جاز على العالم من ذلك الوجه من الدثور وهذا مُحال، فإثبات وجهٍ جامع بين الحقّ والعالم مُحال.

مسألة [٣]

(١) م: يسبح

(٢) م: يسبح

(٣) ج، ر، ل: رجع إليه فإنّه

(٤) م: يثبت

(٥) ف، م: -

(٦) ل: فإنّه لا يقتضيه

(٧) م: + مسألة

لكنّي أقول: إنّ للالهية أحكاماً وإن كانت حكماً. وفي صور⁽¹⁾ هذه الأحكام يقع التجلي في الدار الآخرة حيثما كانت فأقول بالحكم الإراديّ لكنّي لا أقول بالاختيار فإنّ الخطاب بالاختيار للتوصيل بما تقرّر في العرف لثبوت الإيمان كأحاديث التشبيه وأمثالها وإن كان له مدخل صحيح من وجه كما ذكرنا لكن لا يقتضي ذلك ما نحن بصددّه.

مسألة [٤]

فأقول على ما أعطاه الكشف الاعتصاميّ «إنّ الله كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان» في الحكم والآن وكان أمران عائدان علينا إذ بنا ظهرا وأمثالهما وقد انتفتت المناسبة بظهور حكم واحد عليه من وجهين مختلفين.

يا واهب العقل أعميت البصائر عن
مدارك الكشف⁽²⁾ فارتدت على العقب
إن أنصفت تركت أفكارها وأتت
فقيرة تستمد العلم بالأدب⁽³⁾
فيضاً على قابل فإن سجيته⁽⁴⁾
زكية من ضروب الشكّ والريب⁽⁵⁾
قامت على قدم الإجلال آخذة
جواهر العلم في حق من الذهب
وأخذها بصريّ إذ بصيرتها

(١) م: صورة

(٢) ج، ر، ل: العقل

(٣) ل: والأدب

(٤) ف: سجيته

(٥) ل: والريب؛ م: غير واضح

مسجونة⁽¹⁾ الذات في بيت من الذهب⁽²⁾

فما لها في وجود الحق مُعْتَمَدٌ

سوى التعلل بالعلات والسلب

لكن لها الحكم بالتمثيل⁽³⁾ يعضدها

عوالم الحس بالإرفاد والعطب

والمقول عليه «كان الله ولا شيء معه» إنما هي الألوهية لا الذات من حيث وجودها فحسب فتحقق. وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو بحكم الألوهية وهي أحكام كثيرة هي نسب وإضافات وسلوب ترجع إلى عين واحدة لم تتعدد من حيث الإنسية والهوية وإنما تتعدد من حيث الحقائق الإمكانية والفهوانية فالكثر في العالم حكما وعينا وهناك حكما لا عينا ونسبا لا حقيقة وهنا زلت قدم⁽⁴⁾ طائفة من الإسلاميين حيث حكمو بمن⁽⁵⁾ يقبل التشبيه على من لا يقبل التشبيه⁽⁶⁾ واعتمدوا على ما تحققوه من الأمور الجامعة⁽⁷⁾ والرابطة كالدليل والمدلول والحقيقة والمحقق والعلّة والشرط وهذا لا يليق بالذات لكن تقبله⁽⁸⁾ الألوهية من وجه وتردّه من وجه فالتزمت طائفة وجه القبول والتزمت طائفة أخرى وجه الرد ووقع الخلاف بينهما.

وقال كل واحد من الفريقين ببطلان مذهب صاحبه والألوهية تحكم بالإصابة⁽⁹⁾ للفريقين وسبب اختلافهم حبسهم في دائرة الفكر

(1) ف، م: مشجونة؛ ر: مشحونة

(2) ل: اللب

(3) ر: بالتمثل

(4) ف: أقدام؛ م: وهناك أقدام

(5) م: من

(6) ف: حكمو بمن لا يقبل التشبيه على من يقبل التشبيه؛ م: على من لا يقبله

(7) ل: من الأمر الجامع

(8) ل: تقبل

(9) م: بالإضافة

لم ينزحوا⁽¹⁾ منها إلى المقامات الخارجة عن أطوار العقول وهي أطوار الولاية⁽²⁾ والنبوة حسْبُ العقول التسليم لما يأتي به هذان الصنفان إن⁽³⁾ انصفت وإن لم يوفَ الفكر حقّه وصحبها التقصيرُ والعمى رَدّت الأخبار النبويّة⁽⁴⁾ والكشوفات وألحقّتها بالخيالات الفاسدة لمناقضتها الأدلّة التي قامت عند الخصم فيما يزعم⁽⁵⁾ وهو المخطئ في كونه اعتقد دليلا ما ليس بدليل فإنّ هذه الأمور لا تعارض الأدلّة العقلية البتّة لكن ليس كلّ ما يتّخذهُ العقل دليلا هو دليل في نفس الأمر⁽⁶⁾ لأنّ غلطه كثير وليس الأمر⁽⁷⁾ بضروريّ فيستوي فيه العقلاء وهذا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم⁽⁸⁾ من جملة العقلاء بل من أجلّ العقلاء وأكملهم عقلا ولم يُجلّ ذلك الذي أتى به دليله بل دلّه العقل على إمكانه فالتسليم أولى بمن لم يذق مدارك الكشف ولا ظهر له سلطان فيها فلو أنصفوا من نفوسهم وسلّموا لهذين الصنفين أحوالهم لسعدوا في الدارين واستفادوا لكنّ الرئاسة منعتهم⁽⁹⁾ من ذلك وآخر ما يخرج من قلوب الصديقين حبّ الرئاسة.

مسألة [٥]

(١) ر، ف، م: يبرحوا

(٢) م: عن أطوار الألوهيّة

(٣) م: هذا الصنفان إذا

(٤) م: النبوة

(٥) م: زعم

(٦) ف، م: هو دليل -

(٧) ف، م: -

(٨) م: -

(٩) ف: مانعتهم

وإذا ثبت ما ذكرناه وتقرر وإن قصرت أفهام أهل⁽¹⁾ الفكر عن إدراكه فلنقل مخاطبا أوليائنا وأصحابنا الذين على مدرجتنا إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال ولا من بطون الدفاتر والطروس بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود فتقوم المعاني مثلا وغير مثل على حسب الحضرة التي يقع التنزل⁽²⁾ فيها فمنها ما يقع من باب المحادثة⁽³⁾ ومنها ما يقع من باب المسامرة ومن باب ما ينقل ومن باب ما لا ينقل⁽⁴⁾.

مسألة [٦]

والوهب الإلهي كله ينقل وتأخذه العبارة وتبسطه⁽⁵⁾ غير أنه قد يقترب به أمر الإفشاء في وقت وأمر الكتمان في وقت وقد يسلب⁽⁶⁾ عنهما ابتلاء في حقنا لنلزم الأدب ونحفظ الأمانة ونتقوى في علم المواطن التي توجب الإفشاء والكتم [فيغني التحقيق⁽⁷⁾ في ذلك عن ورود الأمر بالإفشاء والكتم]⁽⁸⁾ والعلة في كون الألوهية تنقل لأنها⁽⁹⁾ حكم مقتنص⁽¹⁰⁾ بالدليل الكوني المؤلف⁽¹¹⁾ ولا بد من وجه جامع يربط الدليل بمدلوله⁽¹²⁾ فمن هناك صح أن ينقل⁽¹⁾

(١) م: -

(٢) م: التبرك

(٣) م: المجاذبة

(٤) م: وما لا ينقل

(٥) ج: وتنبطه

(٦) ف: يسكت؛ م: نسكت

(٧) ف، ل: التحقق

(٨) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(٩) م: ينقل لأنه

(١٠) م: مقتنص

(١١) ف، م: المؤلف

(١٢) ف: الدليل بالمدلول؛ م: بين الدليل والمدلول

التجلي الإلهي والتجلي الذاتي لا ينقل البتة⁽²⁾ لكن يُشْهَدُ وإذا شُهِدَ لا يُنْضَبُ ولا يشهد إلا الخاصة وليس في الكون طريق إليه ينال به فإنه يتعالى عن الإدراك⁽³⁾ بالسعيات⁽⁴⁾ لما ذكرنا⁽⁵⁾ من الارتباط فهو اختصاص مجرد وليس جزاء وهو الزيادة على الحسنى.

مسألة [٧]

وإذا ثبت ما ذكرناه فكلما وقفت عليه في كُتُبنا أو كُتُب أصحابنا مما يجري هذا المجرى فهو مما ذكرناه فما دون فلا تطمع فيما لا مطمع⁽⁶⁾ فيه فإن حجاب العزة أحمى وهو بحر العمى. من هذا البحر اتصفنا بأوصاف الربوبية من القدرة والقهر والرافة والرحمة⁽⁷⁾ وجميع الأسماء التي يتخلق⁽⁸⁾ بها وهي حق الألوهية كما اتصفت الألوهية من هذا البحر بما هو حق لنا من التعجب والتبشيش والضحك والفرح والمعية والأينية⁽⁹⁾ وجميع⁽¹⁰⁾ النعوت الكونية فإن سعيت في تخلص ذاتك من يد حجابك وتحريرها من رق الكون اطلعت على الحكمة الإلهية التي لها⁽¹¹⁾ قبل⁽¹²⁾ هذه الأوصاف التي وصف بها نفسه في كُتبه وعلى ألسنة سفرائه

(١) ج، ل: هناك ؛ ف: يقال

(٢) ف: -

(٣) ف، م: أن يُذكر

(٤) م: بالسعيات

(٥) ف، م: ذكرناه

(٦) م: يطمع

(٧) ج، ر: والرحمة والرافة

(٨) م: تتخلق

(٩) ج، ر: والأزلية

(١٠) ج، ر: وجمع

(١١) ر: بها

(١٢) م: مثل

ورسله عليهم الصلاة والسلام⁽¹⁾ وعلى⁽²⁾ الحكمة التي لها⁽³⁾ قبلنا هذه الأوصاف الربانية التي أوصفنا⁽⁴⁾ بها ووجدناها بما لحق⁽⁵⁾ في ذواتنا وهل القبول لما ذكرناه حقيقي أو مجازي وذاتي أو عرَضِي وحِلْمِي⁽⁶⁾ أو حُكْمِي؟

مسألة [٨]

انظر وفّقك الله مَنْ أَرَدْتَهُ لَمْ تَصِلْ⁽⁷⁾ إليه إلا به وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ إِلَيْكَ لَمْ يَصِلْ⁽⁸⁾ إلا بك فانظر الباعث الداعي لنزولك عليه أو نزوله عليك هو معدن الحكمة الموجبة عين المناسبة بينك وبينه وانظر هل يصحّ هذا في الحضرة الذاتية تجد ذلك مُحالاً.

مسألة [٩]

الافتقار موجب⁽⁹⁾ النزول بلا شكّ ولا ريب والافتقار على الذات مُحال فالنزول⁽¹⁰⁾ مُحال ولنقبض العنان عن⁽¹¹⁾ بسط هذا المُدْرَك فإنّه بحر مُهلِك وإن كانت سواحله بادية لكنّ مَوْجِه عظيم ودوابّه مؤذية وسفينته لا تقوم لمَوْجِه وريحه زعزع لا سكون لها لا تنفع⁽¹²⁾ فيه الاستغاثة⁽¹³⁾ ولا تنفع⁽¹⁾ فيه الإقالة لكن الغريق فيه ناج

(١) ج، ر، ل: عليهم السلام

(٢) ج، ر، ل: على

(٣) ر: بها

(٤) ف، م: وصفنا

(٥) ف، م: نحن

(٦) ف، م: وحكمي

(٧) م: تتصل

(٨) م: + إليك

(٩) ر: من حيث

(١٠) ف: والنزول

(١١) ف: على

(١٢) ف، م: ينفع

(١٣) ر، م: الاستعانة

سعيد والناظر إليه مِنْ سَيْفِهِ الْمُشْفِقِ عَلَيْهِ مِنْ هَوْلِهِ نَاجٍ مُحْرُومٌ
وَهُمُ الْأَكْثَرُونَ فَالْمُؤْمِنُونَ كَثِيرُونَ وَالْعَامِلُونَ الصَّالِحَاتِ قَلِيلُونَ
هَذَا وَقَّعَكُمْ اللَّهُ⁽²⁾ وَقَدْ ذَكَرْنَا طَرَفًا مِمَّا تَسْتَحَقُّهُ الذَّاتُ وَالْحُكْمُ الْإِلَهِيُّ
وَفَرَقْنَا بَيْنَهُمَا بِالْوُجُوهِ الَّتِي⁽³⁾ تَقْتَضِيهِ كُلَّ حَضْرَةٍ مِنْهَا.

مسألة [١٠]

الْمُتَوَجِّهَ عَلَى إِيجَادِ كُلِّ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى⁽⁴⁾ إِنَّمَا هِيَ⁽⁵⁾ الْإِلَهِيَّةُ⁽⁶⁾
وَأَحْكَامُهَا وَنَسَبُهَا وَإِضَافَاتُهَا الْمَعْبَرُ عَنْهَا بِالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ
وَهِيَ الَّتِي اسْتَدْعَتْ الْآثَارَ وَوُجُودَ كُلِّ مَا سِوَاهَا إِذْ قَاهَرَ بِهَا
مَقْهُورٌ وَقَادَرَ بِهَا مَقْدُورٌ وَرَاحِمٌ بِهَا مَرْحُومٌ وَخَالَقَ بِهَا مَخْلُوقٌ
إِلَى جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ لَا يَصِحُّ بَلْ [لَا بَدَّ مِنْهُ صِلَاحِيَّةٌ أَوْ
فَعْلًا فَالْمَقْهُورُ إِذَا كَانَ مَعْدُومًا وَالْمَرْحُومُ⁽⁷⁾ فَهُوَ بِالصِّلَاحِيَّةِ]⁽⁸⁾ مِنْ
حَيْثُ الْإِمْكَانُ مَقْهُورٌ فَالْقَاهِرُ بِالصِّلَاحِيَّةِ كَذَلِكَ قَاهِرٌ فَهُوَ حَكَمُ
الْأُلُوْهِيَّةِ بِالصِّلَاحِيَّةِ لَا بِالْفِعْلِ وَإِنْ لَمْ يَتَصَوَّرَ الْبَيْنِيَّةُ⁽⁹⁾ بَيْنَ الْحَقِّ
وَالْمَوْجُودِ⁽¹⁰⁾ الْأَوَّلِ فَهِيَ تَتَصَوَّرُ فِي وَجُودِ الْأَجْسَادِ وَمَا تَحْمِلُهُ⁽¹¹⁾
مِنْ الْمَعَانِي بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا لَا بَيْنَ الْحَقِّ وَبَيْنَهَا لَوْجُوهٌ قَدْ ذَكَرَهَا
النَّاسُ لَا نَحْتَاجُ إِلَى ذِكْرِهَا لِتَدَاوُلِهَا بَيْنَ أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ وَالْوَصْفِ

(١) ف، م: ينفع

(٢) م: + عَزَّ وَجَلَّ

(٣) م: بالوجه الذي

(٤) م: -

(٥) ش، ف، م: هو

(٦) ف، م: الألوهية

(٧) م: أو المرحوم

(٨) ش، ف، م: بين قوسين معقوفين: لأنه منه صلاحية

(٩) ج: النسبة؛ ر: غير واضح

(١٠) ج، ر: الوجود

(١١) م: الأجساد وما يحمله

الخاصّ العامّ لجميع^(١) الموجودات كونها قادرة وتعلّق حكم القادر بالمقدور لا يعلم البتّة لا كشفا ولا بالدليل إذ القدرة الحادثة عند مُثَبَّتِها مِمَّنْ سَلِمَ^(٢) نظرُهُ^(٣) في إثباتها لا أثر لها فلا تعلّق لها فَمِنْ أين له^(٤) معرفة التعلّق وكذلك الكشف وما عدا هذا الوصف الخاصّ الذي به وقع الامتياز عند المحقّقين مِنّا بين الحقّ والخلق فمُذَرِّك بالدليل والكشف^(٥).

مسألة [١١]

فأوّل موجودٍ ظَهَرَ مَقَيَّدٌ فقير موجودٌ يُسَمَّى العقلُ الأوّل^(٦) ويُسَمَّى الروح الكليّ [ويُسَمَّى القلم]^(٧) ويُسَمَّى العدلُ ويُسَمَّى العرش^(٨) ويُسَمَّى الحقّ المخلوق به ويُسَمَّى الحقيقة المحمّديّة ويُسَمَّى روح الأرواح ويُسَمَّى الإمام المبين ويُسَمَّى كلّ شيء^(٩) وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من الوجوه وهو على نصف الصورة المعلومة عندنا سمعا وكشفا في وَجْهِه وعلى الصورة في وَجْهِه^(١٠) آخر على حسب ما يقع تجلّيه لأنّ العالم كلّهُ على الصورة والإنسان من العالم على صورة العالم فهو على الصورة والروحانيّات أقوى على الكمال من عالم الأجسام لاستعدادهم

(١) م: بجميع

(٢) م: أسلم

(٣) ج، ر، ل: + إلا

(٤) ش: -؛ م: لها

(٥) ش: وبالكشف

(٦) ج، ر، ش، ل، م: -

(٧) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ج، ر، ل

(٨) م: يُسَمَّى العقلُ ويُسَمَّى العدلُ

(٩) م: الإمام المُنبّر كلّ شيء

(١٠) ف: وكشفا وفي وجهه على الصورة وفي وجهه

الأكمل ولهذا يرغب⁽¹⁾ البشر في تحصيل القوة الروحانية بالطبع فمنهم مَنْ وصل فكمل⁽²⁾ ومنهم مَنْ لم يصل لموانع عرضية وأصلية في هذه الدار وأما في الدار الآخرة فالكل يصل إليها ويقع الامتياز بينهم⁽³⁾ بأمور آخر ترجع إلى الصور التي يدخلون فيها.

فلما أوجد⁽⁴⁾ هذا الموجود الأول ظهر له من الوجوه إلى الحضرة الإلهية ثلاثمائة وستون⁽⁵⁾ وجها فأفاض الحق تعالى عليه من علمه على قدر ما أوجده عليه⁽⁶⁾ من الاستعداد للقبول فكان⁽⁷⁾ قبوله ستة وأربعين ألف نوع وستمائة ألف نوع وستة وخمسين ألف نوع فظهرت لهذا العقل أحكام بعددها⁽⁸⁾ لا غير ونشر منها في كل عالم بما يستحق نشر إفاضة لا نشر اختيار فإن وجوهه مصروفة إلى موجدته والعالم يستمدون⁽⁹⁾ من ذاته بحسب قواهم كقبول عالم الأكوان لنور الشمس [من غير إرادة الشمس]⁽¹⁰⁾ في ذلك وهذا الفرق⁽¹¹⁾ بين الفيض الذاتي والفيض الإرادي وذلك راجع لنفس المفيض⁽¹²⁾. ألا ترون إلى فيض العالم كلامه على الأسماع إرادي لأن له الإمساك عنه فإذا ظهر عين الكلام في

(1) ف: نَزَعَتْ

(2) م: -

(3) م: -

(4) م: وجد

(5) ف: وستين

(6) م: -

(7) ف: وكان

(8) م: تعددها

(9) ج، ر، ش، ل: مُسْتَمِدُونَ

(10) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(11) ج، ر، ل: هذا هو الفرق

(12) ر: الفيض

الوجود ففيضه على الأسماع ذاتي لا إراديّ فتحقق هذا فهو هنا كذلك.

فالجمع بين الفيضين هكذا يكون فلاحظت طائفة فيض المفاض فقالت بالفيض الذاتي ولاحظت طائفة فيض المفيض فقالت بالفيض الإراديّ فكلّ واحد يُخطئ صاحبه والإلهية تُصوّب⁽¹⁾ قول كلّ طائفة.

ولما ظهر هذا الحقّ المخلوق به السموات والأرض الذي هو لوح⁽²⁾ الألوهية⁽³⁾ وقلمها الأعلى باليمين الأقدس الجارى بالكائنات رأس عالم الأمر الربانيّ المخصوص بإضافة التشريف الفيّاض الذي لا يقبل حقيقته الاختيارات والأعراض قابل التحولات لكنّه لا يقبل الأعراض ليس بمادة ولا يقبلها صدرت عنه أنوار شريفة لطيفة أودعها بضرب من الإقبال أرواحا تناسبها في اللطافة والشرف فكان الملاء الأعلى عالم الأمر والتسخير ولكن بعد إيجاد النفس وتوجّجها عليه بضرب من الالتحام الإلهيّ والإقبال الربانيّ

مسألة [١٢]

ولما قيل هذا العدل ما لا يتناهى من العلوم قبولا ذاتيا ظهر بصورة الغنى فأنحجب عما يجب عليه من الافتقار للحضرة الإلهية فإن الغنى لا يدخلها للذات التي تقتضي⁽⁴⁾ ذلك وبحكم الغيرة فاشتغل بالنفس اشتغال تعشق ملكي وسلطنة عظمى

(١) ج، ل: تصوّر

(٢) ج، ر، ل: -

(٣) ج، ر، ل، م: الإلهية

(٤) ج، ر، ل: نقيض

ومملكة كُبرى ولهذا العقل فيض ذاتي وفيض إرادي كما له قبول ذاتي وقبول إرادي وهكذا⁽¹⁾ لكل موجود وما من موجود من الموجودات كلها عن سبب إلا وله وجهان وجه به يقابل سببه ويأخذ عنه ويظهر لسببه⁽²⁾ عزّة في افتقاره إليه من ذلك الوجه ووجه آخر يقابل به بارئه عزّ وجلّ فتارةً [ترد عليه الأحكام الإلهية من طريق سببه وعلى يديه وتارةً]⁽³⁾ يدعو من الوجه الخاص به [إذا دعاه من الوجه الخاص به]⁽⁴⁾ لم يبق للسبب عليه سلطان ولا يعرف أين ذهب فيحكم عليه الذلّ والافتقار إلى الله تعالى⁽⁵⁾ فيكون له التجلّي فقبض⁽⁶⁾ النفس الله⁽⁷⁾ سبحانه⁽⁸⁾ ودعاها من الوجه الخاص ففقدّها العقل من حيث الفيض الإرادي ولا يقبل الفيض الإرادي إلا القبول⁽⁹⁾ الإرادي فرجع العقل فقيرا إلى مُوجده فوجد الباب قد غُلِقَ دونه من حيث الاسم الخاص به فوجد الاسم القدّوس قد حكمه الحقّ عليه فدخل تحت سلطانه حتّى أظهر أثره فيه فلمّا حلاه⁽¹⁰⁾ عند ذلك دخل وخدم بساط الحضرة وافتقر وهذا⁽¹¹⁾ كان المراد ولمّا كان لكلّ موجود ممّا سوى الحقّ تعالى وجه إليه سبحانه صحّ له أن يتّصف بالفقر والغنى فبالفقر

(1) ج، ل: هذا هي؛ ر: هذا

(2) ف: لنفسه

(3) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(4) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ر

(5) م: عزّ وجلّ

(6) ر، ل: بفيض

(7) ج، ر، ل: إليه

(8) ج، ر، ل: تعالى

(9) ف: القول

(10) ف: أحلاه؛ ر: حلاه

(11) ف: هذا

إذا صرف وَجْهه إليه^(١) وبالغنى إذا صرف وَجْهه إلى الكون وهو متحقق بوجه الحق منه ومتى غفل عن التحقق بذلك الوجه وشهود^(٢) ذلك العين لم يكن للغنى إليه طريق وكان فقيرا محضا.

مسألة [١٣]

ومن ذلك الوجه الخفي ظهرت الآثار عن الموجودات بأسرها علوها وسفلها بسيطها ومركبها حيوانها ونباتها ومعدنها ثم اختلفت^(٣) أنواع التأثيرات فمنها أثر يقتزن به إرادة وعزم ونية ومنها أثر يعطيه^(٤) ذات المؤثر لا يقتزن معه إرادة كتأثير الأدوية المسهلة والقابضة وشبهه^(٥) ذلك.

ومنها ما يكون أثره حسيا ونفسيا ومنها آثار تكون^(٦) في النفس [فإن استدعى ذلك الأثر حركة حسية فتلك الحركة من أثر النفس]^(٧) لقيام أثر آخر موجود فيها كشخص أبصر في مدرجته ديناراً فيعلم^(٨) أن للدينار أثرا في نفسه فإن تقوى^(٩) ذلك الأثر حركت النفس الجسم لأخذه فالحركة الأصلية للدينار والبواعث لذلك تتنوع فباعث الطبع^(١٠) في^(١١) ذلك لنفاسة جوهرية الدينار

(١) ف: -

(٢) م: وشهو

(٣) ر: اختلف

(٤) ج، م: تعطيه

(٥) ل: وما أشبه

(٦) ج: يكون

(٧) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ف، م

(٨) ف: أبصر دينارا فاعلم

(٩) م: يقوى

(١٠) ج، ر، ل: الطمع

(١١) ر: -

وخاصيّة الذهب وباعث العامّة للحاجة إليه من^(١) غير تأمل إلى
الجوهر وبواعث^(٢) الصادقين من الزهاد الورعين^(٣) لما عليه من
اسم الله وبواعث المحققين لهذه كلّها وزيادة. ولما كانت هذه
البواعث محلّها النفس كانت النفس في هذه الأمور هي المؤثرة
في ذاتها لكن لا يظهر فيها مثل^(٤) هذه الآثار إلا بوجود هذه
الأعيان الخارجة.

مسألة [١٤]

وبهذا الوجه الذي ذكرناه لا يكون أثرا إلا للألوهيّة لأنّه بذلك
الوجه ظهرت هذه الآثار عن الأكوان كلّها في الأكوان ﴿وَقَضَى
رَبُّكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٥) قضاء صحيحا ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾^(٦) فلو
لا هذا السرّيان الدقيق والحجاب العجيب^(٧) الرقيق والسرّ^(٨)
الأخفى ما عبّدت الألوهيّة في الملائكة والكواكب والأفلاك
والأركان والحيوانات والنباتات^(٩) والأحجار والأناسي إذ الألوهيّة
هي المعبودة من الموجودات فأخطأوا في الإضافة من وجه لا
غير ولكن كان في ذلك الوجه شقاوة الأبد فالمحقق تحقّق^(١٠) ذلك
الوجه ووقع^(١١) الخطأ من جهة العقل لا من جهة الحكم فإنّ النظر

(١) ف: مع

(٢) ج، ل: وباعث

(٣) ج، ر، ل: الوارعين

(٤) ر: لا يظهر منها

(٥) [الإسراء: ٢٣]

(٦) [البقرة: ١٦٣]

(٧) ج، ر، ل: -

(٨) ف: والستر

(٩) ج، ر، ل: والنبات

(١٠) ج، ر، ل: الذي يحقّق

(١١) ج، ر، ل، م: ورفع

الإلهيَّ كان تمكُّنه⁽¹⁾ من هؤلاء المعبودين أكثر من غيرهم فربط الآثار بهم فظهرت عندهم ليضلَّ مَنْ يشاء ويهدى مَنْ يشاء وربَّما ارتفعت⁽²⁾ طائفة عن مدرج⁽³⁾ نسبة الألوهية لهم مُطلقاً ولحظت⁽⁴⁾ الوجه الخفى فقالت ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾⁽⁵⁾ [فاتخذوهم حجة ووُزراء]⁽⁶⁾ نعوذ بالله ولكن هي أشبه من الأولى ولو رأت هذه الطائفة هذا الوجه من أنفسها ما عبَدَت الألوهية⁽⁷⁾ في كون خارج عنها بل كانت تَعْبُدُ نفسها ولكن أيضاً لتحققها بها ووقوفها مع عجزها وقصورها وإتلافها⁽⁸⁾ لم يتمكن لها ذلك ولو لاح لها⁽⁹⁾ ما ذكرناه ما اختصَّت بعبودية ألوهية⁽¹⁰⁾ في كون بعينه ومحصل ما قلناه أن الألوهية هي المعبودة على الإطلاق لا الأكوان ولهذا قال⁽¹¹⁾ ﴿وَالْهَكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾⁽¹²⁾ وقضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ⁽¹³⁾ وقضاؤه غير مردود فمن⁽¹⁴⁾ وَقَفَ على هذه الوجوه الإلهية من الأكوان فما يصح⁽¹⁵⁾ أن يتعبَّده⁽¹⁶⁾ كون⁽¹⁷⁾

(1) م: يمكنه

(2) ج: ارتفعت

(3) م: درج

(4) ل: غير واضح

(5) [الزمر: ٣]

(6) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ر

(7) ج، ر، ل: ألوهية

(8) ج: وإلّا فها؛ ر: والأفهام؛ ل: غير واضح؛ م: وألّاها

(9) ج، ل: -

(10) ف: بعبودة الألوهية

(11) ج، ر، ل: + تعالى

(12) [البقرة: ١٦٣]

(13) [الإسراء: ٢٣]

(14) ج، ر، ل: ومن

(15) ل: + عنده

(16) ج، ر، ل: يتعبَّد

(17) ر: كونا

أَصْلًا وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهَا وَلَا يُشَاهِدْهَا تَعَبَّدَهُ^(١) وَجْهَ الْحَقِّ فِي الْكُونِ لَا الْكُونِ^(٢) وَبِهَذَا^(٣) الْقَدْرُ يُعَاقَبُ وَيُطْلَقُ عَلَيْهِ^(٤) اسْمُ الشِّرْكِ.

مسألة [١٥]

واعلم^(٥) أنه ما من معبودٍ إلا ويتبرأ من الذي يعْبُدُهُ هنا من حيث لا يسمع العابد إلا بخرق العوائد وفي^(٦) الدار الآخرة على الكشف قال تعالى ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا^(٧)﴾^(٨) وَتَبَرُّوهُمْ مِنْهُمْ أَنْ يَقُولُوا مَا عَبَدُوا غَيْرَكَ مِنَّا فَلَمْ نَكُنْ بِمَعْبُودِينَ لَهُمْ خَوْفًا مِنَ الْعُقُوبَةِ لَكِنَّهُمْ أَضَافُوا فَيَقَالُ لَهُمْ صَدَقْتُمْ لَكِنَّهُمْ عَبَدُونَا فَيَكُمُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ صَحِيحَةٍ وَإِنْ اقْتَضَتْ الْحَقَائِقُ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَمَى ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٩) فَهُمْ مَصْرُوفُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَنْ هَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْعِلْمِ ثُمَّ إِنَّ^(١٠) أَخَذَ الْحَقَّ^(١١) لَهُمْ مِنْ بَابِ مِظَالِمِ الْعِبَادِ لِافْتِرَائِهِمْ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ بِنِسْبَةِ الْأُلُوهِيَّةِ لَهُمْ فَكَانَ أَخْذُهُ عَدْلًا إِقَامَةً لِحَقِّ الْغَيْرِ^(١٢) وَعُقُوبَةً لِلْجَاهِلِ حَيْثُ لَمْ يَسْتَبْصِرْ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَإِنَّ اللَّهَ^(١٣) قَدْ نَدَبَنَا إِلَى الْعَفْوِ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَيْنَا مِنَ الْحَقُوقِ وَأَنْ لَا نَعْفُو فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى

(١) ر: تعَبَّدَ

(٢) م: الأكوان

(٣) ج، ر، ل: بهذا

(٤) ج، ر، ل: عليهم

(٥) ف: -؛ م: فاعلم

(٦) م: في

(٧) ف، م: + وَرَأَوْا الْعَذَابَ

(٨) [البقرة: ١٦٦]

(٩) [الإسراء: ٧٢]

(١٠) م: -

(١١) ج، ر، ل: + تعالى

(١٢) م: أقامه لحق

(١٣) ف: + تعالى

حقّه وهو أولى بهذه الصفة فلذلك كان الشريك من⁽¹⁾ مظالم العباد لا من حقّه الذي يرجع إليه والمعبودين⁽²⁾ منهم سعيد ومنهم شقي فالسعيد ناج والمثال الذي اتّخذوه معبودا على صورته⁽³⁾ يدخل معهم النار ولو لا قوله⁽⁴⁾ ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾⁽⁵⁾ لكان في قصّته⁽⁶⁾ ما قال⁽⁷⁾ في زوال الآثار الإلهيّة⁽⁸⁾ عمّن عبّد في الآخرة فإنّهم⁽⁹⁾ ما عبّدوا إلا الفاعل المؤثر وهنا بخور طوامس.

مسألة [١٦]

فإنّ الألوهيّة تقتضي أن يكون في العالم ذو بلاء وعافية وإلا فليس زوال المنتقم منه من الوجود بأولى من ضده ولو بقي من الأسماء اسم لا حكم له ولا أثر لكان ما يقتضي له الحكم معطلا وهذا مُحال والممكنات⁽¹⁰⁾ كلّها على موازنة الأسماء المؤثّرة الإلهيّة وما عدا هذه الأسماء المؤثّرة من أسماء الذات فليس بأيدينا منها شيء إلا ما يرجع إلى السلوب والنعوت وبعض أسماء الكمال كالْبَصَرِ والسمع فلا تعلق لها بالممكنات من حيث الأثر فاعلم⁽¹¹⁾ ذلك.

(١) ف: عن

(٢) ف: والمعبودين

(٣) م: + ثمّ

(٤) ر، ف: + تعالى

(٥) [الأنبياء: ٢٣]

(٦) ج، ر، ل، م: قضيّة

(٧) ر، م: مقال

(٨) ج، ل: الإلهي

(٩) ف: فافهم

(١٠) ر، ل: فالممكنات

(١١) ف: فافهم

مسألة^(١) [١٧]

عجبتُ مِنْ طائفةٍ تعدّتْ طَوْرَهَا وتجاوزتْ حدّها فجعلتْ نفسَهَا
أعرف بالله مِنْ الله بنفسه فقالتْ أَعُوذُ بالله مِنْ التشبيه وقالتْ
أُخْرَى أَعُوذُ بالله^(٢) مِنْ تنزيهه يُوَدِّي إلى تعطيل ووقفتْ الْمُتَعَوِّذَةُ
مِنْ التشبيه فلو وَقَّتْ الْعِلْمَ حَقَّهُ لتَعَوَّذَتْ مِنْ تنزيه العبد نفسه
تَعَوَّذَهَا مِنْ التشبيه وسلمتْ قول القائل:

ظَهَرَتْ لِمَنْ أَبْقَيْتَ بَعْدَ فَنَائِهِ * فَكَانَ بِلا كَوْنٍ لِأَنَّكَ كُنْتَهُ

وسلمتْ قول الآخر سبحانه وأنا الله وأمثال ذلك هذا وإن كانتْ
طائفةٌ قد كَفَرَتْ القائلين هذه^(٣) الألفاظ وطائفةٌ تأوَلَتْ لهم ذلك كما
تأوَلَتْ أخبار التشبيه فكلامنا^(٤) مع مَنْ تأوَلْ أخبار التشبيه وما
تأوَلْ هذه الألفاظ فإنّها تَعَوَّذَتْ مِنْ التشبيه ثم نَزَّهَتْ وصرفتْ
الأخبار عَمَّا تعطيه^(٥) ظواهرها ولم^(٦) تتَعَوَّذْ^(٧) مِنْ^(٨) التنزيه في
حقّ الخلق وحينئذٍ كانتْ يثبت ما يليق بالحدّث بصرف ما قالوه
مِمَّا يليق بالحقّ عندهم إلى ما يناسب الكون إذ الألفاظ قابلات^(٩)
لصوّر المعاني فيقبل المعنى والإثنين فصاعدا وتلك الألفاظ
المشتركة وليس التنزيه في هذه المسئلة بأوّلَى مِنْ التشبيه عميت
البصائر^(١٠) عن إدراك غوامض الأسرار وما تعطيه الألوهية.

(١) م: عجبتُ

(٢) ر: وقالتْ أُخْرَى

(٣) ف: بهذه

(٤) ر: فكلامنا

(٥) م: يعطيه

(٦) ر: ولو

(٧) ل: يتعوّذ

(٨) ش: عن

(٩) ف: قابلة

(١٠) ش: الأبصار

ثُمَّ إِنَّ الْعَجَبَ كُلَّ الْعَجَبِ⁽¹⁾ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ هَرَبَتْ مِنَ التَّشْبِيهِ إِلَى التَّشْبِيهِ⁽²⁾ وَجَعَلْتُ ذَلِكَ تَنْزِيهَا فَضَحَكَ الْعَقْلَاءُ بِجَهْلِهِمْ فِيمَا أَتَوْا بِهِ فَإِنَّهُمْ مَا عَدَلُوا مِنَ التَّشْبِيهِ إِلَّا إِلَى مَا فِي⁽³⁾ نَفُوسِهِمْ مِنَ الْمَعَانِي الْمُحْدَثَةِ فَاَنْتَقَلَوْا⁽⁴⁾ مِنْ ظَوَاهِرِهِمْ إِلَى مَعَانِيهِمْ الْمُحْدَثَةِ الْقَائِمَةِ بِهِمْ فَهَرَبُوا مِنَ التَّشْبِيهِ بِهِمْ [إِلَى التَّشْبِيهِ بِهِمْ]⁽⁵⁾ وَسَمَّوْا هَذَا الْعَدُولَ⁽⁶⁾ تَنْزِيهَا فَنَفُوسُهُمْ نَزَّهُوا إِنْ حَمَلُوهَا عَلَى الْمَعَانِي الْإِلَهِيَّةِ أَوْ الْحَقِّ شَبَّهُوا إِنْ حَمَلُوهُ عَلَى الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ وَمَا لَهُمْ قَدَمٌ يَجُولُ فِي غَيْرِ هَذَا فَلَوْ رَجَعُوا إِلَى مَحَلِّ التَّحْقِيقِ إِذْ حَرَمُوا الْكَشْفَ وَقَالُوا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ هَذِهِ الْأَحْكَامَ فِي كُتُبِهِ وَعَلَى أَلْسِنَةِ رُسُلِهِ وَسَفَرَاءِهِ وَالذَّاتِ مَجْهُولَةٍ عِنْدَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ أَيُّ لَا تُعْلَمُ⁽⁷⁾ وَهَذِهِ أَحْكَامٌ لِلذَّاتِ⁽⁸⁾ عِنْدَنَا وَالْجَهْلُ⁽⁹⁾ بِالْحُكْمِ أَقْرَبُ مِنَ الْجَهْلِ بِالذَّاتِ إِذْ لَا⁽¹⁰⁾ تُعْرِفُ⁽¹¹⁾ حَقِيقَةَ نَسْبَةِ هَذَا الْحُكْمِ لِهَذِهِ الذَّاتِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهَا بِهِ حَتَّى تُعْرِفَ هِيَ فِي نَفْسِهَا وَلَا مَعْرِفَةٌ بِهَا فَلَا مَعْرِفَةٌ بِنَسْبَةِ الْأَحْكَامِ لَهَا⁽¹²⁾ وَكَانُوا⁽¹³⁾ لَا يَشَبَّهُونَ وَلَا يَعَيَّنُونَ حُكْمَ تَنْزِيهِهِ بِعَيْنِهِ بَلْ يَسْلَمُونَ عِلْمَ ذَلِكَ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا⁽¹⁴⁾ نَفْسَهُ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى.

(1) م: ثُمَّ إِنَّ الْعَجَبَ

(2) م: هَرَبَتْ مِنَ التَّشْبِيهِ

(3) ف: إِلَّا إِلَى

(4) ج، ر، ل: فَاَنْتَقَلَوْا

(5) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(6) م: الْعَدُولُ

(7) ل: يُعْلَمُ

(8) ج، ر، ل: الذَّاتِ

(9) ر، م: فَالْجَهْلُ

(10) ج، ر، ل: وَلَا

(11) ج، م: يَعْرِفُ

(12) ج، ر، ل، م: إِلَيْهَا

(13) ش، م: فَكَانُوا

(14) م: وَصَفَهُ

وقد روي⁽¹⁾ عن بعض السلف أنه سُئِلَ عن الاستواء على العرش فقال: "الاستواء معلوم⁽²⁾ والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" فنحن ومن جرى على طريقتنا⁽³⁾ من أهل العلم الذوقي المشهودي⁽⁴⁾ فلا نسلك⁽⁵⁾ هذا المسلك البتة فإن الذات تشهد ولا تنقل ولا تزال الهوية منصّبة معها ولذلك قال العارف: "لا هو إلا هو" فأثبت الهوية بنفسها ولكن مسلّكنا⁽⁶⁾ مسلّك آخر تحتمله الألوهية لا الذات وتعطيه حقيقة هذا الحكم فهذه الأحكام كلّها لها وهي صحيحة في نفسها وهكذا يقع الشهود فيها لمن شاهد وستصل⁽⁷⁾ فنرى.

وقد صحّ فيما أخرجه⁽⁸⁾ مُسلم في صحيحه من⁽⁹⁾ تحوّل الألوهية⁽¹⁰⁾ وتبدّلها في صور الاعتقادات والمعارف وفيها اعتقاد المشبهة وغيرهم ولا بُدّ من إقرار كلّ طائفة في تلك الدار به فلا بُدّ من تجليها في صور اعتقاداتهم وذلك راجع إلى المُدرِك لا إلى المُدرَك فإنّ الحقائق لا تتبدّل⁽¹¹⁾ ولهذا نقص⁽¹²⁾ لمن خرج عن طريقتنا⁽¹³⁾ في أيّ حضرة تقع⁽¹⁴⁾ مشاهدة الألوهية ولذلك⁽¹⁵⁾ سُمّي

(1) ل: ورد

(2) م: منقول

(3) ج، ر، ل، م: طريقنا

(4) ج: الذوقي للشهود؛ ر، ش: الذوقي المشهود؛ ل: القوني المشهود؛ م: والذوق المشهود

(5) م: يسلك

(6) م: -

(7) ج: فساتصل؛ ر، ل: وساتصل

(8) ج، ر، ش: خرّجه؛ ل: يخرج

(9) ج، ر، ل: مُسلم في -

(10) ش: الإلهية

(11) ل: تبدّل

(12) م: تقضي

(13) ج، ر، ل، م: طريقنا

(14) ج، ر، ل: يقع

(15) ف: ولهذا

عالم التمثيل⁽¹⁾ والتبدل برزخا لكونه وسطا بين حقائق جُسمانية وحقائق غير جُسمانية فتعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة هذه التجليات تربط بها المعاني بالصور ربطا محققا لا ينْفَكُ.

وقد أشار إلى هذا المقام بعض العارفين في حكاية أذكرها⁽²⁾ بإسناد متصل إلى السريّ قال الجنيد قال السريّ سمعتُ عَلِيْمَ⁽³⁾ الأسود يقول "مَنْ أَقْبَلَ عَلَى الْأَشْيَاءِ وَهُوَ يَرَاهَا ذَهَبْتُ"⁽⁴⁾ عنه وَمَنْ تَرَكَهَا أَتَتْهُ" قُلْتُ لَهُ كَيْفَ ذَلِكَ يَا سَرِيّ؟ قَالَ كَانَ يَذْكُرُ أَنَّهُ كَانَ يَكْتَسِبُ⁽⁵⁾ وَيَجْتَهِدُ وَلَا⁽⁶⁾ يَقُومُ بِكَفَايَةِ⁽⁷⁾ مَعِيشَتِهِ قَالَ فَقَرَأْتُ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾⁽⁸⁾ الآية فتركْتُ الكسب متوكِّلا على الله بالكفاية فلو ضربتُ بيدي إلى هذه الأسطوانة لصارت ذهباً وضرب يده على⁽⁹⁾ الأسطوانة فإذا هي تلوح ذهباً.

ثم قال يا سريّ⁽¹⁰⁾ الأعيان لا تنقلب ولكِنَّكَ هكذا تراه لحقيقتك بربِّكَ فانظر في قوله هكذا تراه يعني الحقَّ وهكذا تراه يعني المرئي أي الرؤية عائدة على الرائي يعني الصورة المشهودة⁽¹¹⁾ للرائي ومن هنا أيضا زلَّتْ أقدام طائفة عن مجرى التحقيق

(1) ف: التمثيل

(2) م: ذكرها

(3) ف، م: عليم

(4) ف: هربت

(5) ف: يكسب

(6) ف، م: فلا

(7) ش: تقوم كفايته

(8) [الأنعام: ٤٦]

(9) ج، ر، ل: إلى؛ م: -

(10) ف: + هذه

(11) ف: المشهورة

فَقَالَتْ^(١) مَا تَمَّ إِلَّا مَا تَرَى فَجَعَلْتَ الْعَالَمَ هُوَ اللَّهُ وَاللَّهُ نَفْسُ الْعَالَمِ
لَيْسَ أَمْرٌ^(٢) آخَرُ وَسَبَبُهُ هَذَا الْمَشْهَدُ لَكُونِهِمْ مَا تَحَقَّقُوا بِهِ^(٣) تَحَقَّقَ
أَهْلُهُ فَلَوْ تَحَقَّقُوا بِهِ مَا قَالُوا بِذَلِكَ وَأَثْبَتُوا كُلَّ حَقٍّ فِي مَوْطِنِهِ^(٤)
عُلَمَاءُ وَكُشَفَا فَاَتَرَكَ تَأْوِيلَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ بِالتَّشْبِيهِ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا
نَفْسَهُ إِذَا لَمْ تَكُنْ مِنْ أَهْلِ هَذَا^(٥) الْكُشْفِ وَالتَّحْقِيقِ وَلَا تَحْمِلُهُ عَلَيْكَ
أَصْلًا فَإِنَّكَ تَبْطُلُ^(٦) أَصْلَكَ حَيْثُ تَعْتَقِدُ^(٧) نَفْيَ التَّشْبِيهِ وَمَا^(٨) زَلَّتْ
مِنْهُ وَلَكِنْ تَرَكْتَ التَّشْبِيهِ بِالْمَخْلُوقِ الْمُرَكَّبِ وَأَثْبَتَهُ بِالْمَخْلُوقِ
الْمَعْقُولِ وَأَنْتَ لِلْمُمْكِنِ أَنْ يَجْتَمَعَ مَعَ الْوَاجِبِ بِالذَّاتِ فِي حُكْمٍ أَبَدًا.

مسألة [١٨]

الْمُدْرَكُ وَالْمُدْرَكُ كِلَاهُمَا عَلَى ضَرْبَيْنِ مُدْرَكٌ يَعْلَمُ^(٩) وَلَهُ قُوَّةُ
التَّخْيِيلِ فَيَمْسُكُ صَوْرَ الْمَرْتَبَاتِ وَمُدْرَكٌ يَعْلَمُ^(١٠) فَقَطْ وَلَيْسَ لَهُ قُوَّةُ
التَّخْيِيلِ إِذْ لَيْسَ جِسْمًا وَلَا فِي جِسْمٍ وَالْمُدْرَكُ عَلَى ضَرْبَيْنِ مُدْرَكٌ
مَقِيدٌ بِصُورَةٍ فَهَذَا يَتَخَيَّلُهُ مَنْ لَهُ قُوَّةُ التَّخْيِيلِ [وَيَعْلَمُهُ مَنْ لَيْسَ^(١١) لَهُ
قُوَّةُ التَّخْيِيلِ]^(١٢) فَلَا يَقُومُ بِهِ مِنْهُ صُورَةٌ لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ تَأْبَى ذَلِكَ
وَمُدْرَكٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَخَيَّلَ لِأَنَّهُ لَا صُورَةَ لَهُ وَلَكِنْ يَعْلَمُ^(١٣) فَقَطْ

(١) ل: فقالوا

(٢) ج، ر، ل: أمرا

(٣) م: تحقّقون

(٤) ج، ر، ل: حقيقة في موطنها

(٥) ج، ر، ل، م: -

(٦) ج، ر، ل: أصلا يبطل

(٧) م: يعتقد

(٨) ف: و

(٩) ج: بعلم

(١٠) ج: بعلم

(١١) ج، ر، ل: لا

(١٢) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(١٣) ج: تعلم

وكلُّ مفطورٍ على العلم الذي لا⁽¹⁾ تعطي⁽²⁾ حقيقته كسب العلوم⁽³⁾ فهو⁽⁴⁾ على ضربين ضربٌ ظهرت حياته للحس بالعادة فيتخيّل ولا يكتسب⁽⁵⁾ علما من طريق فكرٍ وضربٌ بطنت حياته عن الحس بالعادة فلا يتخيّل البتّة وما في الوجود سوى ما ذكرناه فالوجود كلّ حَيٍّ ناطق بتعظيم الحقّ سبحانه⁽⁶⁾ لكن يختلف نطقهم باختلاف حقائقهم قال تعالى ﴿تُسَبِّحُ⁽⁷⁾ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾⁽⁸⁾ فقله ﴿وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ ردّ على مَنْ يقول بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كأنه يقول أهل السموات السبع وأهل الأرض فنفي هذا الاحتمال بقوله ﴿وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ إذ قد ورد مثل ذلك في قوله ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾⁽⁹⁾ وليس هذا كذلك وقوله عليه السلام في أحد «هذا⁽¹⁰⁾ جَبَلٌ⁽¹¹⁾ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ» وقوله «يَشْهَدُ لِلْمُؤَيَّنِ مدى صوته من رَطْبٍ وَيَابِسٍ» وقوله «ما من دابةٍ إلا وهي مُصِيخةٌ يوم الجمعة شققا⁽¹²⁾ من الساعة» وهذه أمور كلّها تقتضي العلم وهو مشروط بالحياة لكن كما قلنا بما ظهر منها للحس وما لم يظهر فما لم يظهر بالعادة ظهر بخرق⁽¹³⁾ العادة للنبيّ والوليّ فالكلّ حَيٍّ ناطق

(1) ج، ر: -

(2) ف: يعطي

(3) ج، ر: المعلوم

(4) ج، ف، م: فهم

(5) ج، ر: يكسب

(6) ج، ر، ل: بتعظيم الباري

(7) ج، ل، م: يُسَبِّحُ

(8) [الإسراء: ٤٤]

(9) [يوسف: ٨٢]

(10) ل: -

(11) ل: + أخذ

(12) م: سققا

(13) م: بالعادة يخرق

بتسبيح الله وحمده^(١) **﴿لكن لا تفقهون﴾**^(٢) أي لا^(٣) تعلمون **﴿تسبيحهم إنه كان حليماً﴾** بامهال من تأوّل^(٤) هذا القول وصرّفه إلى غير وجهه ولم يأخذه به **﴿غفوراً﴾** بسنّره نطق هذه الأصناف^(٥) عن الإدراك السّمعيّ.

مسألة [١٩]

العِلْم ليس تصوّر المعلوم ولا هو المعنى الذي يتصوّر المعلوم فإنّ ما كلّ معلوم يتصوّر [ولا كلّ عالم يتصوّر]^(٦) فإنّ العالم إذا تصوّر الأشياء التي من حقيقتها أن^(٧) يتصوّر فليس يتصوّر ها من كونه عالماً فقط بل من كونه متخيّلاً وهي قوّة التّصوّر فمن ليست له هذه القوّة لا يتصوّر ما يمكن أن يُتصوّر ولكن يُدرك ولا كلّ معلوم يتصوّر فإنّه من^(٨) ليس من حقيّته أن يقبل^(٩) الصورة فلا يتصوّر ولكن يُعلم فالعِلْم^(١٠) ليس التّصوّر على هذا وهو الصحيح.

مسألة [٢٠]

(١) م: بتسبيح الله عزّ وجلّ وبحمده

(٢) [الإسراء: ٤٤]

(٣) ج: -

(٤) ل: يتأوّل

(٥) ف: الأصنام

(٦) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(٧) ل: + لا

(٨) ل: -

(٩) ل: تقبل

(١٠) ل: بالعِلْم

ليس لمخلوق^(١) قدرة أصلاً عندنا وعند المحققين منّا إذ لا فاعل إلا الله تعالى خالق الأفعال الظاهرة في العين على أيدي الخلق وغيرها وذلك أنّه ما استدللنا على أن كون الباري قادراً^(٢) إلا بوجود الأثر عن^(٣) هذا الحكم ولم نجد أثراً لمخلوق عقلاً فمن أين ثبتت القدرة الحادثة مع انتفاء الأثر حقيقةً.

مسألة [٢١]

لا حاجة لنا في إقامة الدليل على إثبات الوحدانية فإنّ المشاهدة تمنع من الجدال في الله وفي وحدانيّته ولكن قد يُقال للمشارك: نحن وإياك مُجمعون على واحد وأنت زدت عليه فما الدليل على إثبات الزائد؟ فهو يتكلف^(٤) الدليل لا نحن.

مسألة [٢٢]

كون الباري تعالى^(٥) حيّاً عالماً قادراً إلى غير ذلك من أوصاف الكمال عندنا أحكام للذات^(٦) أضيفت وسلوب صحيحة وصف بها لا ترجع إلى أعيان زائدة على الذات لأنّه كامل الذات فمُحال كماله بالزائد فإنّ فيه نقص الذات والنقص مُحال فالكمال بالزائد مُحال.

مسألة [٢٣]

(١) ج، ر، ل: للمخلوق

(٢) ل: -

(٣) ش: على

(٤) ف: + طلب

(٥) ف: -؛ م: جلّ وعلى

(٦) ج، ر، ل: الذات

العين وإن كانت واحدة الذات فلها تعلّقات متعدّدة تتنوّع بتنوّع المتعلّقات حكما فهي^(١) عالمة بكذا^(٢) وقادرة لكذا^(٣) ومريدة^(٤) لكذا وهكذا^(٥) جميع ما يُنسب إليها مِنْ أحكام الصفات.

مسألة [٢٤]

الصفات الذاتية للموصوفين هي عينها فهي مقدورة^(٦) فإن كانت أحكاما تابعة للموصوف لا عين الموصوف ولا غير الموصوف ولا موجودة ولا معدومة لكن معلومة فليست بمقدورة^(٧) كالتحيّز للجوهر وقبوله الأعراض^(٨) والتأليف للجسم والطول والعرض والعُمق له^(٩) ومثل ذلك.

مسألة [٢٥]

الأعيان مِنْ حيث الجوهر^(١٠) لا تنعدم بعد وجودها أبدا والصور والأشكال والمقادير والألوان والأكوان^(١١) أعراض في عين الجوهر وهي التي تُخلع على الجوهر على الدوام ولهذا لا تزال فقيرة على الدوام والباري خالق على الدوام فالكون^(١٢) مِنْ حيث الجوهر لا يفنى ولا يتبدّل وَمِنْ حيث الصورة فكما^(١٣) ذكرنا.

(١) ر: فهو

(٢) ج، ر، ل، م: لكذا

(٣) ف: بكذا

(٤) م: ومريدة

(٥) م: وهذا

(٦) ج، ر، ل: معدودة

(٧) ر: بمعدودة

(٨) ج، ر، ل: للأعراض

(٩) ف: -

(١٠) ف، م: الجوهرية

(١١) ف، م: والأكوان والألوان

(١٢) ل: والكون

(١٣) م: كما

مسألة [٢٦]

ليس العالم مع الباري في وجوده ولا بينهما بونٌ يُقَدَّر بل هو ارتباط مُمَكِّن^(١) بواجب ومخلوق بخالق فهو في الدرجة الثانية من الوجود والباري في الأولى وليس بينهما رتبة مثاليّة^(٢) ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٣) الحيزان المتجاوران^(٤) للجوهرين ليس واحد منهما في درجة الآخر [ولا بينهما حيز]^(٥) فيمكن بهذه النسبة يكون^(٦) الارتباط على التقريب إذ العبارة لا تسع أكثر من هذا في هذه المسئلة وهذا مذهب ثالث لاح بين القدماء والأشاعرة فانتهى القدم^(٧) عن العالم في هذا المذهب^(٨) ولا يقول به القدماء وانتهى التقدير الوهمي الذي تقدّره^(٩) الأشاعرة بين الحق والخلق ويثبت الحدوث والافتقار وثبت العدم للخلق في وجود الباري.

مسألة [٢٧]

العرض ينعدم لنفسه في الزمان الثاني من^(١٠) زمان وجوده فكان^(١١) الحق خالقا على الدوام وصحّ الافتقار من الجوهر على الدوام ولو بقي العرض لارتفع هذان الحُكْمَانِ وارتفاعهما مُحال فبقاء العرض زمانين مُحال وهذا من باب الحقيقة الكشفية^(١٢)

(١) م: يمكن

(٢) م: مثاله

(٣) [النحل: ٦٠]

(٤) ف: الحيزين المتجاورين

(٥) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(٦) ل: فيكون

(٧) ج، ر، ل: العدم

(٨) ف: عن العالم -

(٩) ف، م: يقدره

(١٠) ج، ل: بعد

(١١) ج، ر، ل: وكان

(١٢) م: الكثيفة

والسياق النظريّ أنّ الفاعل لا يفعل العدم والضدّ لا يُعَدِّمُهُ لأنّه لا يجتمع معه ولأنّ الضدّ معدوم وانعدام^(١) الشرط لا يُعَدِّمُهُ لأنّ الكلام فيه كالكلام في العرض الذي انعدم فلهذا قلنا^(٢) ينعدم لنفسه ويستحيل بقاءه.

مسألة [٢٨]

الحقّ تعالى يُشْهَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَيُرى إِلَّا مِنْ وَجْهِ الْفَعْلِ لرفع المناسبة لأنّه خاصّ بالذات ليس فينا مِنْهُ شيء بخلاف العلم والإرادة وغير ذلك مِنْ الْأَسْمَاءِ لأنّ حقيقة المشاهدة مِنْ حَيْثُ نحن لَا مِنْ حَيْثُ هو.

مسألة [٢٩]

لا يتمكّن عندنا معرفةُ حالٍ مِنْ أحوال^(٣) ما تقتضيه ذات ما إلا بعد معرفة تلك الذات حتّى يُعرف كيف يُنسَبُ إليها ذلك الحُكْمُ وذات الحقّ تعالى لا تُعلم^(٤) عندنا فالأحكام التي تُنسَبُ^(٥) إليها لا يُعلم^(٦) وَجْهُ النسبة إليها أصلاً^(٧) كالمعية والاستواء والنزول^(٨) والضحك والتبشّش واليد والعين وكلّ ما حَكَمَ على نفسه به وعلى هذا المِنوال حقيقة الإنسان وما يُنسَبُ إليها ولهذا قال عليه السلام «مَنْ عَرَفَ نفسه^(٩) عَرَفَ رَبّه» والنفس بحر لا ساحل له

(١) م: وإعدام

(٢) ل: -

(٣) ف: الأحوال

(٤) ل: يُعلم

(٥) م: يُنسب

(٦) ج، ل: تُعلم

(٧) ف: أيضاً

(٨) ج، ر، ل: -

(٩) ش: + فقد

فأحالنا في المعرفة علينا فلمّا دخلنا بحر⁽¹⁾ معرفتنا بنا عرّفنا⁽²⁾ وما برّحنا نقاسي أمواج ثبّجه⁽³⁾ فكرةً وكشفنا⁽⁴⁾ إلى أن عرّفنا أنّ معرفتنا بنا بحر لا ساحل له ينتهي⁽⁵⁾ إليه فننتقل⁽⁶⁾ إلى معرفة الربوبية فيئسنا⁽⁷⁾ ففينا نتكلّم وعلينا نحوم وما⁽⁸⁾ يبدو⁽⁹⁾ لنا سوانا فنحن حجاب العزة الأحمى على الربّ يجلّ⁽¹⁰⁾ ويتعالى⁽¹¹⁾ أن يُدركه خلقه على كنه ما يُدرك نفسه بل الخلق قاصر عن إدراك نفسه فكيف له⁽¹²⁾ بالظفر بإدراك منشئه من حيث هو منشئ له فأحرى من حيث ذاته تعالى وتقدّس علواً كبيراً⁽¹³⁾ لا يعرفه على حقّه عارف ولا يصفه واصف.

مسألة [٣٠]

دلّ الدليل الواضح على إثبات إله واحد ونفي إلهين لم يدلّ دليل قطّ على نفي قديمين فصاعداً ولا⁽¹⁴⁾ على إثبات ذلك بل الجواز إلا أن يرد السمع بإثبات ذلك أو بنفيه فلا إله إلا⁽¹⁵⁾ إله واحد سبحانه وتعالى عمّا يشركون.

(١) م: نَحْن

(٢) م: عرفنا

(٣) م: نلجة

(٤) ل: وكشفنا

(٥) ر: ننتهي

(٦) ف، ل: ينتقل؛ م: ننقل

(٧) م: فلئيسنا

(٨) ج، ر: ولا

(٩) ج، ف، م: يبدو

(١٠) ج، ر، ل: يتجلّى

(١١) ش: وتعالى

(١٢) ش: -

(١٣) م: + إلا

(١٤) م: و

(١٥) ج، ر: + هو

مسألة [٣١]

الْقَدَمُ ^(١) المنسوب إلى الباري تعالى ^(٢) سَلْبُ الْأَوَّلِيَّةِ التي ثبوتها عن عَدَمٍ لَا ^(٣) الْأَوَّلِيَّةِ الوجودية التي سَمَّى بها نفسه في قوله هو الأول.

مسألة [٣٢]

البقاء استمرار الوجود لا غير لا عين ^(٤) صفة فتبقى فيحتاج إلى بقاء فالذي يبقى به ^(٥) البقاء به يبقى ^(٦) الباقي المنعوت بكونه باقيا وهو ما ذكرناه وإن ^(٧) كان الباقي مِمَّن [يتقيد بالزمان فاستمرار وجوده بمرور الأزمان] ^(٨) عليه وإن كان الباقي مِمَّن ^(٩) لا يتقيد فاستمرار وجوده لا غير.

مسألة [٣٣]

الكلام على حسب مَا ^(١٠) ينسب إليه فليس ثمَّ حدّ يجمعه فمعرفة نسبته إلى الباري موقوفة على معرفة ذاته كما ^(١١) قرّرناه وكذلك سائر ما نُعِتَ به وسُمِّي.

(١) ف: للقَدَم

(٢) ج، ر: -

(٣) م: -

(٤) ل: غير

(٥) م: فالذي ببقائه

(٦) ج: ليبقى

(٧) ف، م: فإن

(٨) م: الزمان

(٩) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ج، ر، ل

(١٠) م: مَن

(١١) ف: + قد

مسألة [٣٤]

وحدانية^(١) الكلام حقيقة^(٢) والتجلي^(٣) من كونه متكلاً واحداً والمتجلى إليه^(٤) مختلف متنوع مقيد بالوقت والمكان وقد يتقيد بالآلة فينقسم^(٥) إلى الأوامر والنواهي والإخبارات وغير ذلك من أقسام الكلام اللفظي الموقوف على الصيغ والعبارات.

مسألة [٣٥]

الأسماء للذات أحكام تُرجع^(٦) إليه من المُحدثات ما عُلِمَ منها وما لا يُعلم^(٧) ممّا يصحّ أن يُعلم^(٨) فتمَّ اسمٌ يدلّ على عين الذات لإيقاع^(٩) التمييز^(١٠) للسامع في العبارة يُسمّى مُرتَجِلاً أو^(١١) جامداً وهذا الاسم لو لا نحن ما أطلق عليه. وتمَّ اسمٌ يُعقل منه معنى زائد^(١٢) على عين الذات وهل يدلّ على الذات^(١٣) أم لا؟ فيه توقّف بالنظر إلى العقل^(١٤) وإن دلّ على عين الذات^(١٥) فهل هو عين الذات المقول عليها هذا الاسم أم ذات زائدة^(١٦)؟ فذهبت طائفة إلى أنّه عين الذات وهم القدماء وذهبت طائفة إلى ذات زائدة وهم

(١) م: أحدىّة

(٢) ج، م: حقيقته؛ ر: حقيقة

(٣) ج، ر، ل: فالتجلي

(٤) م: له

(٥) م: فتنقسم

(٦) ل: يرجع

(٧) م: يعلم

(٨) م: يعلم

(٩) ج، ر، ل: لا يقع

(١٠) م: التمييز

(١١) م: أي

(١٢) م: زائداً

(١٣) ج، ر، ل: العين؛ م: عين الذات

(١٤) ج، ر، ل: بالنظر العقلي

(١٥) ج، ر، ل، م: -

(١٦) ل: -

الأشاعرة كقولنا^(١) عالم وقادر ومُريد وحيّ وسميع وبصير وغير ذلك. وثمَّ اسمٌ تُعقل^(٢) منه إضافةً لا غير كالأوّل والآخر والظاهر والباطن^(٣). وثمَّ اسمٌ يُعقل منه سلب ما لا يليق بالمسمّى كالقديم والقدّوس ومع هذا كلّهُ فَمِمَّا تَعَلَّقُهَا^(٤) لا مِنْهُ فهي أسماء حمْل لا أسماء تحقّق^(٥).

مسألة [٣٦]

الإسم قد يَرُدُّ ويُراد به المسمّى ويَرُدُّ ويُراد به اللفظ الدالّ على المسمّى فالخلاف في هذه المسئلة لفظي لا غير ليس بأيدينا على الحقيقة من الحقّ تعالى إلا أسماؤه ولا نعقل^(٦) مِنْهُ غيرها وبهذه النسبة نسمّيه معروفًا ومعلومًا ونسمّي أنفسنا علماء وعارفين ولهذا لا يقع التسبيح والتقدّيس إلا على الإسم فقال تعالى^(٧) ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^(٨) و﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾^(٩) فحقّق هذا الفصل أيّها الناظر.

مسألة [٣٧]

(١) ج، ل، م: لقولنا

(٢) ج، م: يُعقل

(٣) ج، ل، م: والباطن والظاهر

(٤) ف: نعقلها؛ م: يعقلها

(٥) ف: تحقيق

(٦) ف: يُعقل

(٧) م: عزّ وجلّ

(٨) ف: -

(٩) [الأعلى: ١]

(١٠) [الرحمن: ٧٨]

الحمد هو الثناء على الله [بما هو أهله والشكر الثناء على الله بما يكون منه من النعم⁽¹⁾ ولا يكون الثناء أبدا على الله⁽²⁾]⁽³⁾ إلا مقيدا إما بالنطق وإما بالمعنى الباعث على الحمد وقد يرد في النطق مطلقا ومقيدا مثل قوله تعالى⁽⁴⁾ في المطلق اللفظي ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾⁽⁵⁾ وأما المقيد فتارة يقيده بصفة تنزيه كقوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾⁽⁶⁾ وتارة يقيده بصفة فعل كقوله تعالى⁽⁷⁾ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾⁽⁸⁾ وقوله ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾⁽⁹⁾ وما خرج حمداً من محاميد الكتب المنزلة من عنده عن هذا التقسيم.

مسألة [٣٨]

خَلَقَ اللهُ الخلق ليكمل مراتب الوجود وليكمل المعرفة في الوجود أي ليكمل وجود تقاسيم المعرفة فخلق الخلق ليعرفوه إذ كان كنزا لا يُعرف كما ورد في بعض الأخبار المشهورة لا ليكمل هو⁽¹⁰⁾ سبحانه في ذاته تعالى الله⁽¹¹⁾ عن ذلك فكان⁽¹²⁾ يعرف نفسه بنفسه فبقي من مراتب المعرفة أن يعرفه الكون فيكمل⁽¹³⁾ المعرفة

(١) ل: بالنعم

(٢) ج، ر، ل: على الله أبدا

(٣) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(٤) ج، ر، ل: -

(٥) [النمل: ٥٩]

(٦) [الإسراء: ١١١]

(٧) م: عز وجل

(٨) [الكهف: ١]

(٩) [الأنعام: ١]

(١٠) ج، ر، ل: -

(١١) م: ليكمل هو في ذاته سبحانه وتعالى

(١٢) ج، ر: وكان

(١٣) ف: فتكمل

فأوجد الخلق وأمرهم بالعلم به^(١) وكذلك^(٢) الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث فلو لم يخلق الكون ما كملت مراتب الوجود فافهم.

مسألة [٣٩]

اسم البخل على الله^(٣) مُحال فلو ادّخر شيئاً من المُمكنات لم يكن اسم الجود^(٤) عليه فيما أعطى بأولى من اسم البخل^(٥) عليه فيما أمسك فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم من حيث حصر الأجناس فليس في الإمكان جنس زائد ومن حيث أنه نصّب العالم دليلاً عليه^(٦) فلا بدّ أن يكون الدليل كامل الأركان فما أبقى شيئاً إلا الأمثال فالمثل^(٧) عين المثل في حقيقته.

مسألة [٤٠]

ليس ثمّ أعلى من الكشف ولا أدنى^(٨) من الحجاب فالكشف^(٩) غاية المطالب^(١٠) وهو الرؤية والحجاب أعظم الحرمان وهو عدم الرؤية وقد ظهر الحُكْمَان في العالم فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لحصره^(١١) بين التجلي والحجاب.

مسألة [٤١]

(١) ل: -

(٢) ج، ل: لذلك

(٣) ج، ر، ل: + تعالى

(٤) ج: الوجود؛ ر: الجواد

(٥) ر: البخل

(٦) ش، ف: على العلم

(٧) ج، ر: والمثل

(٨) ر: وأدنى؛ ش: ولأدنى

(٩) ر: والكشف

(١٠) ج، ر، ل: الطالب

(١١) ف: بحصره؛ ل: يحصره

الأفراد في هذه الأمة هم الخارجون عن دائرة القطب وهم الذين على بينة من ربهم ويتلوهم⁽¹⁾ شاهد منه⁽²⁾ وهم في هذه الأمة بمنزلة الأنبياء في الأمم الخالية الذين كانوا على شريعة من ربهم في أنفسهم ليسوا برسل ولا متبعين إلا لما⁽³⁾ يوحى الحق إليهم سبحانه وتعالى وينظر إليهم الإسم الفرد بانفراده عن الأسماء والقطب من الأفراد وله مزية التقدم بالنظر في العالم بخلاف سائر الأفراد وأُخبرْتُ عن عبد القادر الجيلي ببغداد أنه قال في الشيخ محمد ابن⁽⁴⁾ عبد الرحمن الطفسونجي⁽⁵⁾ الأواني⁽⁶⁾ أنه من الأفراد وهم أعيان الأولياء.

مسألة [٤٢]

المُختار هو الذي يفعل أمراً ما إن شاء ويتركه⁽⁷⁾ إن شاء وسبق العلم بالفعل أو بالترك يحيل⁽⁸⁾ وقوع ما لم يسبق به العلم فالاختيار مُحال والمضطرّ هو المجبور على الأمر⁽⁹⁾ ولا جبر فلا⁽¹⁰⁾ اضطرار ولا اختيار فحقّق أيّها الناظر هذه المسئلة تنتفع بها إن شاء الله.

مسألة [٤٣]

(١) م: ويتلوهم
(٢) ج، ر، ل: منهم
(٣) ج، ر، ل: ما
(٤) ف، م: في الشيخ -
(٥) ج، ر: الطفسونجي ؛ ف: الطفسونجي
(٦) ف: الطفسونجي + وطسونج قرية على جانب الدجلة مُحاذاة التُّعْمَانِيَّة من الجانب الشرقي؛ م: الطفسونجي -
(٧) ج، ر، ل: ويترك
(٨) ل: فحيل
(٩) م: الأمور
(١٠) ل: بلا

الاختراع حصول المخترع في النفس [أولاً ثم بالفعل ولم يحصل في النفس]⁽¹⁾ شيء لم يكن فيها فلا اختراع لكن عدّم المثل في ظهور العين ابتداء سمّاه⁽²⁾ اختراعاً وليس على⁽³⁾ حقيقة الاختراع.

مسألة [٤٤]

إذا كان الاتحاد تصوّير الذاتين ذاتاً واحدة فهو مُحال لانه إن كان عين⁽⁴⁾ كلّ واحد منهما موجوداً في حال الاتحاد⁽⁵⁾ فهما ذاتان وإن عدمت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس إلا واحد⁽⁶⁾ فإن كان الاتحاد بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فيظهر العدد فقد يصحّ الاتحاد من هذا الوجه ويكون⁽⁷⁾ الدليل مخالفاً للحسّ فيكون له وجهان كالكتابة عن حركة يد الكاتب حسّاً وبالدليل أنّ الله خالقها وأنها أثر القدرة القديمة لا المحدثّة⁽⁸⁾ فالوقوف على هذا القدر من المعرفة بطريق الكشف والشهود لا من طريق الفكر⁽⁹⁾ يسمّى اتّحاداً.

وقد يكون الاتحاد عندنا⁽¹⁰⁾ عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه بهمّته وتوجّه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة

(1) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(2) ل: فسّمّاه

(3) ر: -

(4) م: -

(5) ل: -

(6) ف: فليس للأول حدّ

(7) م: وقد يكون

(8) م: القديمة للمحدث

(9) م: النظر

(10) ل: -

فلظهوره بصفة هي للحق⁽¹⁾ تعالى حقيقة يسمّى⁽²⁾ اتّحادا لظهور حقّ في صورة عبد ولظهور عبد في صورة حقّ.

وقد يطلق الاتّحاد في طريقنا لتداخل الحقّ في الأوصاف والخلق فوصّفا بأوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرادة وجميع الأسماء كلّها وهي له ووَصَفَ نفسه بأوصاف ما⁽³⁾ هو لنا من الصورة والعين واليد والرجل والذراع [والضحك والنسيان والتعجب والتبشّش]⁽⁴⁾ وأمثال⁽⁵⁾ ذلك ممّا هو لنا فلما⁽⁶⁾ ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمّينا ذلك اتّحادا لظهورنا به وظهوره⁽⁷⁾ بنا فيصحّ قول القائل عن⁽⁸⁾ هذا.

أنا مَنْ أهْوَى وَمَنْ أهْوَى أنا

مسألة [٤٥]

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁹⁾ المُماتلة عقلية ولغوية زيد مثل عمرو في الإنسانية لاشتراكهما في صفات⁽¹⁰⁾ النفس هذه المُماتلة العقلية وليس عليها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹¹⁾ إلا بزيادة

(1) ل: الحقّ

(2) ف: تسمّى

(3) م: مَنْ

(4) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ج، ر، ل

(5) ج، ر، ل: وغير

(6) م: فما

(7) ف: فظهوره

(8) ج، م: على

(9) [الشورى: ١١]

(10) ج، ر، ل: صفة

(11) م: كمثلُه

الكاف أو بتخريج بعيد على تقدير فرض المثل لا على وجوده⁽¹⁾
فالمُماثلة إذاً في الآية لغوية وهو الصحيح زيد كالاسد وعمرو
كالبحر أي زيد مثل الاسد شجاعاً وعمرو⁽²⁾ مثل البحر جوداً
ونزاهة واتساعاً⁽³⁾ ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْكَاةٍ﴾⁽⁴⁾ فانظر.

مسألة [٤٦]

العلوم المكتسبة ليس إلا نسبة حُكْمٍ لِمَحْكُومٍ⁽⁵⁾ عليه بنفي أو إثبات
وليس شيء⁽⁶⁾ من المفردات مكتسباً⁽⁷⁾ وأعني بالاكْتِسَابِ ما حصل
بالنظر إذا⁽⁸⁾ نُسِبَ⁽⁹⁾ الاكْتِسَابِ إلى التَصَوُّرِ الذي هو معرفة
المُفْرَدِ فليس ذلك إلا في اللفظ لا من جهة المعنى وإنما يسمع
لفظاً يدل على معنى ذلك المعنى عنده معلوم إمّا حسّاً أو بديهة
لكن لا يعرف⁽¹⁰⁾ أنّ ذلك اللفظ وُضِعَ له فلهذا يسأل عنه فيكتسب
أنّ ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم عنده ليس⁽¹¹⁾ إلا.

مسألة [٤٧]

المعلومات منحصرة في حسّ ظاهر وباطن⁽¹²⁾ وبديهة⁽¹³⁾ وما
تركّب من ذلك عقلاً إن كان معنى وخيالاً إن كان صورة وقد

(١) م: وجود

(٢) م: و

(٣) ج، ر، ل: جوداً أو نزاهة أو اتساعاً؛ م: جوداً أو براعة واتساعاً

(٤) [النور: ٣٥]

(٥) ف: المحكوم

(٦) ج، ل: نفي

(٧) ف: مكتسب

(٨) ف، م: فإذا

(٩) م: نظر

(١٠) م: نعرف

(١١) م: -

(١٢) ف، م: أو باطن

(١٣) م: أو بديهة

يسمى⁽¹⁾ الباطن⁽²⁾ إدراكا نفسيًا⁽³⁾ وهو العلم بالآلام وشبهها فالخيال لا يُرَكَّبُ أبدا إلا في الصور⁽⁴⁾ خاصّة والعقل يعقل ما ركب الخيال وليس في قوّة الخيال أن يصوّر بعض ما يُرَكَّبُه العقل وإن وقعت الصور في المعاني فليس إلا على تقدير أن لو كانت صوراً لكانت على هذه الصورة كالعلم في صورة اللبن والثبات في الدين⁽⁵⁾ في صورة القيّد وسورة البقرة لها لسان وعينان تشهد لقارئها والأعمال في صورة شابّ حسن إذا كانت صالحة وليس في هذه المرتبة المال الذي لم تأخذ منه الزكاة حظّها فيكون⁽⁶⁾ شجاعاً أقرع له زبيبتان فلو كان عين المنع كان مُلْحَقاً بهذا الباب بل الطّف⁽⁷⁾ لأنّه عدَمٌ من حيث هو منع وإتّما هو عين المال وقد اشترك مع الشجاع في الجوهر فهو خلُج صورة كان الجوهر حاملاً لها ولباس⁽⁸⁾ صورة الشجاع.

مسألة [٤٨]

النظر في الاشياء من حيث ذواتها من غير نظر إلى كمال أو نقص⁽⁹⁾ أو ملائمة طبع أو منافرة أو عرض أو وضع لا حسنة ولا قبيحة ولا⁽¹⁰⁾ محمودة ولا مذمومة فالحسن والقبح والحمد والذمّ أوصافٌ وضعيّة وضعها شرعٌ وطبع⁽¹¹⁾ بحكم ملائمته أو

(١) ف: ويسمى

(٢) م: النظر عن

(٣) ف، م: إدراك نفسيّ

(٤) ف: الصورة

(٥) ف: اللبن والدين؛ م: اللبن والثياب في الدين

(٦) ج، ر، ل: فتكون

(٧) ج، ل: بلا لطف

(٨) ج، ر: ولبس؛ ل: وليس

(٩) ج، ر، ل: نقصان

(١٠) ج، ر، ل: لا

(١١) ج، ر، ل، م: أو طبع

منافرته وناظرٌ في كمال ونقص^(١) لا غير ثم هي^(٢) بالنظر إلى فاعلها من حيث استنادها إليه حسنةٌ كلّها أدبا إلهيا فانظر كيف تنظر في هذه المسئلة يزول عنك الخلاف المشهور فيها ومن هذا الباب عندنا الشريف والوضيع^(٣).

مسألة^(٤) [٤٩]

لا يلزم الراضي^(٥) بالقضاء أن يرضى بالكفر والمعاصي والمخالفات فإنّها كلّها مقضية ما هي عين القضاء^(٦) والشارع أمرنا بالرضا بالقضاء لا بالمقضي^(٧) وهو اختيار الحق تعالى^(٨) لا مختاره وليس لك أن تقول: "رضيتُ بما قضى الله لي"^(٩) من المخالفات فإنّ "ما" هنا هي^(١٠) عين المقضيّ إلا أن تجعل "ما" زائدةً فحينئذ يجوز لك ذلك.

مسألة [٥٠]

لا يلزم من وجود الصفات المتعلقة وجود المتعلّق كوجود القدرة ألا وتعلّق قها إنّما هو الإيجاد ولا يصحّ أن يكون الإيجاد ألا وكذلك العلم لا يلزم من وجوده أن يكون متعلّقا بحقائق المعلومات بل له صلاحية التعلّق فالعلم^(١١) عندنا المحدث واحد لا

(١) ج، ر، ل: أو نقص

(٢) ش: -

(٣) ج، ر، ل: الشريعة والوضع

(٤) م: -

(٥) م: للراضي

(٦) م: مقضية بالقضاء

(٧) ج: بالمقضي

(٨) م: عز وجل

(٩) م: + به

(١٠) ر، م: -

(١١) ف: والعلم

أقول أنّ لكلّ معلوم علماً فإنّي⁽¹⁾ لا أشتراط⁽²⁾ فيه التعلّق بكلّ المعلومات وإنّما هو معنى فيه صلاحية التعلّق فإذا نسب إلى الحقّ نسب إليه متعلّقاً بما لا يتناهي من المعلومات حذراً من أن يقوم به جهلٌ بما⁽³⁾ يصحّ أن يعلم وذلك على الله مُحال وقلنا بوحدايته إذ لو كان لكلّ معلوم علم والمعلومات لا نهاية لها [وهو عالم بها]⁽⁴⁾ فكان يقوم به علوم لا نهاية لها ودخول ما لا نهاية له في الوجود مُحال فوجود علوم لا نهاية لها مُحال. ولما⁽⁵⁾ ذكرناه جوّز الإمام أبو عمرو السلاقيّ الأشعريّ رحمه الله تعالى⁽⁶⁾ تعلّق العلم المُحدث⁽⁷⁾ بما لا نهاية له حدّثي بذلك بعض أصحابه ممّن قرأ عليه عنه⁽⁸⁾ وهو قول صحيح عندنا نرتضيه وإن اختلفت مأخذنا في⁽⁹⁾ دركه⁽¹⁰⁾ فالمدلّول واحد ولا يعترض علينا بالنوم⁽¹¹⁾ والغفلة والذهول فإنّ تلك أموراً بدنيّة طبيعيّة تَعْتَوِرُ⁽¹²⁾ الآلات ليس محلّها اللطيفة الإنسانيّة فهي العالمة نام الجسم أو استيقظ وليس يحصرها عالمٌ واحد فلها العوالم⁽¹³⁾ كلّها حسّيّها وخياليّها⁽¹⁴⁾ وعقليّها ملكها وملكوتهّا⁽¹⁵⁾ فحيثما سار بها

(1) م: فإنّي

(2) ج، ل: لأشترط؛ ر: لا نشترط

(3) ر: لما

(4) ما بين قوسين معقوفين سقط في: ج، ر، ل

(5) ف: لما

(6) ج، ل: الأشعريّ رحمه الله؛ ر: الأشعري -

(7) م: بالمُحدث

(8) ر، ل: -

(9) ج، ر، ل: + ذلك

(10) م: مداركه

(11) م: بالنور

(12) م: يَعتَوِرُ

(13) ف، م: العالم

(14) ف: حسّيّها وخياليّها

(15) م: ملكيّها وملكوتهّا

الحقّ سارثٌ وحيثما أوقفها⁽¹⁾ وقفتْ ولا تخلو⁽²⁾ عن تعلُّقها بمعلوم حيث كانت ومهما علمتْ ما لم تكن به⁽³⁾ عالمة⁽⁴⁾ فليس ذلك راجع لتجدّد⁽⁵⁾ علم فيها وإنّما تجدّد التعلُّق بالمعلوم لظهور المعلوم حسّاً كان أو غير حسّ فأدركته⁽⁶⁾ بالعلم الذي اتّصفتْ به⁽⁷⁾ قبل ظهور ذلك المعلوم وكذلك الإرادة سواء وكلامنا في هذا كلّه إنّما هو في الصفات المحدثّة المخلوقة وأمّا علم الله وصفاته المتعلّقة فقد وافقنا على ذلك العقلاء إلا شذّمة قليلة وهي المعتزلة ولا اعتبار لهم عندنا.

مسألة [٥١]

للعقل نور وللإيمان نور فبنور العقل تصل⁽⁸⁾ إلى معرفة وجود الله تعالى وكونه قادرا سميعا بصيرا⁽⁹⁾ عالما مريدا⁽¹⁰⁾ إلى غير ذلك ممّا يجب للألوهيّة وما يجوز عليها وما يستحيل وبنور الإيمان تعرف⁽¹¹⁾ ذات الحقّ وما وصف نفسه به ممّا يقتضى التشبيه والتنزيه فيأخذها مشاهدة وهذه درجة الأنبياء والأولياء كما أنّ للعقل حدّا⁽¹²⁾ وللإيمان حدّا⁽¹³⁾ فحدّ العقل يوصله إلى

(١) ل: وقفها

(٢) م: يخلو

(٣) ف، م: -

(٤) ل: عالم؛ م: + به

(٥) ل: إلى تجدّد

(٦) م: فأدركتْ

(٧) م: -

(٨) ف، ل: نصل

(٩) ف: -

(١٠) ج، ر، ل: -؛ م: سميعا بصيرا قادرا عالما مريدا

(١١) ف: نعرف؛ ل: غير واضح

(١٢) ف: حدّ

(١٣) ف: حدّ

التدبير في أسبابه ومصالح وجوده بحسب ما يقتضيه نظره من العادة وحدّ الإيمان خرق العادات عنده لتخرق^(١) العادات له فيجد اللذة في العذاب والألم في النعيم وشبهه وعلى حدّ العقل تجري^(٢) أمور العقلاء من الخلق وعلى حدّ الإيمان تجري^(٣) أمور بعض المنتمين إلى الله تعالى أصحاب الأحوال^(٤) والأوامر الإلهية والخواطر المستقيمة الربّانية.

مسألة [٥٢]

توجّه الذات على جميع الممكنات يسمّى إلها لمعنى يسمّى ألوهية. وتعلّقها بنفسها وبجميع حقائق المحقّقات على ما المحقّق عليه وجودا كان المحقّق أو عدما يسمّى علما. تعلّقها بالممكنات من حيث ما هي الممكنات عليه يسمّى اختيارا. تعلّقها بالممكن من حيث سبق العلم قبل كون المكوّن يسمّى مشيئة. تعلّقها بتخصيص أحد الجائزين للممكن على التعيين يسمّى إرادة. تعلّقها بإيجاد الكون يسمّى قدرة. تعلّقها بالأحكام قبل وقوعها يسمّى قضاء. تعلّقها بوقت وقوع الحُكم يسمّى قدرا. تعلّقها بإسماع المكوّن لكونه يسمّى أمرا وهو على نوعين بواسطة وبلا واسطة فبارتفاع الوسائط لا بدّ من الامتثال فيكون الكون ولا يلزم الكون بالواسطة ولا بدّ ولا هو أمر^(٥) في عين الحقيقة إذ لا يقف للأمر الإلهي شيء^(٦). تعلّقها بإسماع المكوّن لصرفه^(٧) عن كونه أو كون

(١) ج، ل، م: ليخرق

(٢) ل: يجري

(٣) ل: يجري

(٤) م: -

(٥) ل: -

(٦) م: الأمر الإلهي بشيء

(٧) ج، ر، ل: ليصرفه

صادر منه يسمّى نهياً وصورته صورة الأمر في التقسيم من
الواسطة⁽¹⁾ وتركها. تعلّقها بتحصيل ما هي عليه هي⁽²⁾ أو غيرها
من الكائنات⁽³⁾ أو ما في النفس في نفس المكوّن يسمّى إخباراً.
فإن تعلّقت بالمكوّن على طريق أيّ شيء عندك يسمّى استفهاماً.
فإن⁽⁴⁾ تعلّقت به على جهة النزول إليه تعلق الأمر يسمّى [إدعاء
ومن باب تعلق الأمر إلى هذا يسمّى]⁽⁵⁾ كلاماً. تعلّقها بالكلام من
غير اشتراط علم بذلك يسمّى سمعاً. فإن تعلق علم بذلك يسمّى
فهماً. تعلّقها بكيفية النور وما يحمله من المرئيات يسمّى بصراً
ورؤية⁽⁶⁾. تعلّقها بإدراك كلّ مدرك الذي لا يصحّ تعلق من هذه
التعلّقات كلّها إلا به يسمّى حياة. والعين في ذلك كلّها واحدة
تعدّدت⁽⁷⁾ التعلّقات لحقائق⁽⁸⁾ المتعلّقات والأسماء للمسمّيات
فتفهّم⁽⁹⁾.

مسألة [٥٣]

علم اليقين معرفة الله⁽¹⁰⁾ بك إذ أنت عين الدليل عليه وهو إثبات
ذات غير مكيفة ولا معلومة الماهية محكوم عليها بالألوهية
سلطاناً وحجة لا ريب فيه. عين اليقين مشاهدة هذه الذات بعينها
لا بعينك فناء كلياً لا يعقل معها نسبة ألوهية إثباتاً أو نفياً لكن

(١) ف: الوسائط

(٢) ش، ل: -

(٣) م: الممكنات

(٤) ج، ر، ش: وإن

(٥) ما بين قوسين معقوفين سقط في: م

(٦) م: أو رؤية

(٧) ف: بعدد؛ ش، م: تعدّد

(٨) ف، م: بحقائق

(٩) م: -

(١٠) ف: + تعالى

مشاهدة تُفني⁽¹⁾ الأحكام والرسوم وتَمحو⁽²⁾ الآثار. حقّ اليقين نسبة الألوهية لهذه الذات بعد المشاهدة لا قبلها وهو الفرق بين العلم والحقّ ليس إلا وهنا سكت المحققون. وبعد هذا حقيقة اليقين ظهور الانفعالات عن العبد الكلّي مع غيبته عنها فيه به غيبا كلياً وفناء محققاً⁽³⁾ وهذه غاية المراتب فالثلاثة⁽⁴⁾ كتابيّة علم وعين وحقّ والرابعة سنّية. قال عليه السلام «فما حقيقة إيمانك لكلّ حقّ حقيقة» فهذه الحقيقة بها يختبر العبد المحقّق نفسه في دعواه في معرفة حقّ اليقين فتأمل.

مسألة [٥٤]

مشاهدة الحقّ لا تعطي الإحاطة بذاته ولذلك قال ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁽⁵⁾ ولو كانت المشاهدة تعطي معرفة مناسبة الألوهية للذات لم تكن فائدة لقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم⁽⁶⁾ في التجلّي الإلهيّ في الدار الآخرة وقوله تعالى للناس ﴿أَنَا رَبُّكُمْ﴾⁽⁷⁾ فيقولون نعوذ بالله منك ولم يعرفوا أنّه الحقّ مع مشاهدتهم إيّاه فإن⁽⁸⁾ العلم بالألوهية لا يلزم منه العلم بالذات فمدار المعرفة على الحقيقة على علوم⁽⁹⁾ ثلاثة⁽¹⁰⁾: علم الألوهية وعلم الذات وعلم

(1) ف، م: تنفي

(2) ج، ر، ل: تمحق؛ م: يمحو

(3) م: محققاً

(4) ر، ش: فالثلاثة

(5) [الأنعام: ١٠٣]

(6) ر: رسوله عليه السلام

(7) [الأنبياء: ٩٢]

(8) م: فإذا

(9) ج، ش، ل، م: علم

(10) ج، ر، ل، م: ثلاث؛ ش: ثلث

.....

نسبة هذه الألوهية لهذه الذات وبعد هذا كلّه فلا إحاطة ولا إدراك
﴿والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل﴾⁽¹⁾ .⁽²⁾

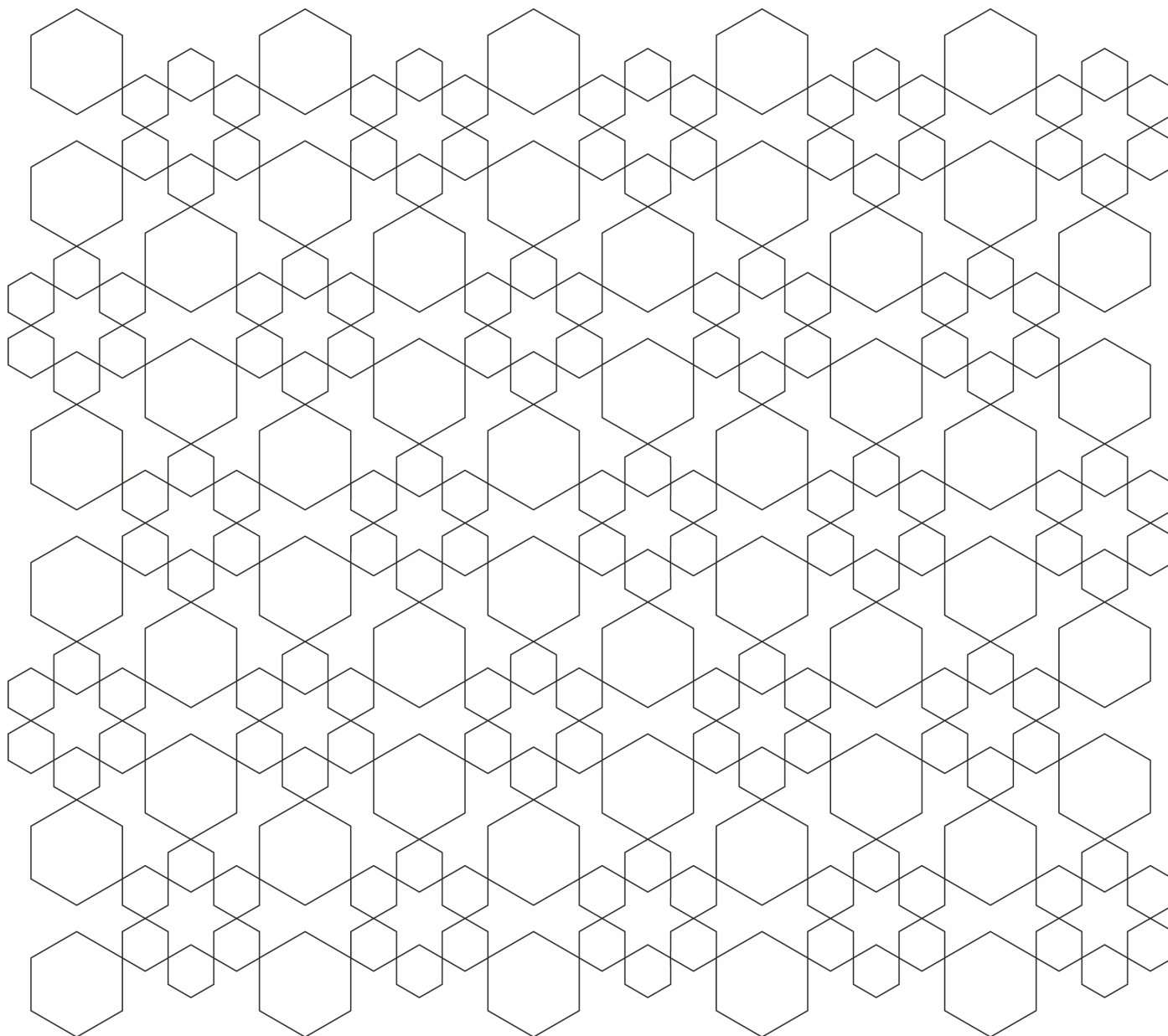
⁽¹⁾ [الأحزاب: ٤]

⁽²⁾ ج: + والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم؛ ر: + والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم. تمّ كتاب المعرفة الأولى من تصانيف الشيخ رضي الله عنه؛ ل: + والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وسلّم؛ م: + انتهى هذه المسائل والله أعلم. والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم تسليما كثيرا إلى يوم الدين

EL TÉRMINO *INNIYYA* DENTRO DEL LÉXICO DE LA GNOSIS ESPECULATIVA (*ʾIRFĀN NAẒARĪ*)

Amílcar Aldama Cruz (Universidad de la Habana, Cuba)

amilcaraldama@gmail.com



.....

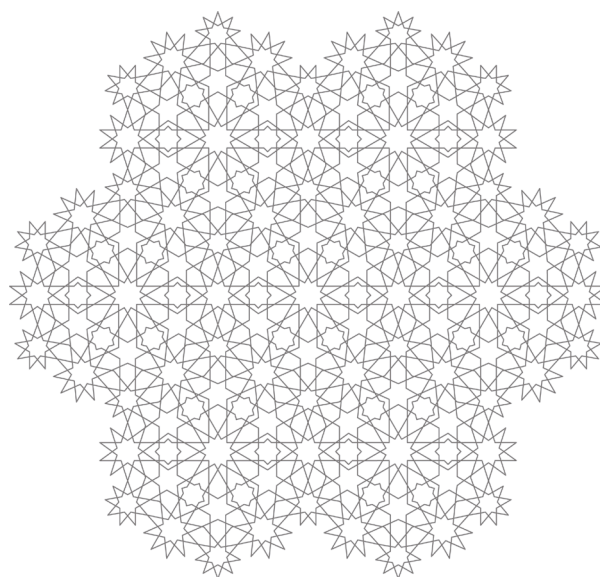
Resumen: El término técnico *inniyya* desempeña un papel fundamental en los campos de la filosofía, la lógica, la teología y la mística del contexto islámico, mostrando una singular diacronía y ambigüedad debido a su morfología y fonética, como también por su amplio espectro de significados en dependencia del tipo de campo de pensamiento y autor que lo empleara. Este artículo pretende operar a modo de un breve léxico correspondiente a este término en el ámbito del misticismo o gnosis especulativa (*ʿirfān naẓarī*) desarrollado por Ibn ʿArabī y su escuela. Se tendrá en cuenta aquí como método la teoría de la terminología basada en marcos.

Palabras claves: léxico técnico, *inniyya*, *ʿirfān naẓarī*, teoría de la terminología basada en marcos, misticismo islámico.

*

Abstract: The technical term *inniyya* has a fundamental role in the fields of Philosophy, Logic, Theology and Mysticism of the Islamic context, showing a unique diachrony and ambiguity due to its morphology and phonetics, as well as its wide spectrum of meanings in dependence on the type of field of thought and author who used it. This article aims to operate as a brief lexicon corresponding to this term in the field of Philosophy and Mysticism or Speculative Gnosis (*ʿirfān naẓarī*) developed by Ibn ʿArabī and his school. The Frame-Based Terminology Theory will be taken into account here as a method.

Keywords: technical lexicon, *inniyya*, *ʿirfān naẓarī*, Frame-Based Terminology Theory, Islamic Mysticism



INTRODUCCIÓN

El proceso de traducción del griego al árabe de los últimos tres libros de las *Enéadas* (*Utūlūḡyā*), por parte de Ibn Nā‘ima al-Ḥimṣī (principio del s. IX), nos legó posiblemente uno de los términos ontológicos en árabe de mayor complejidad y diacronía en la historia del pensamiento del contexto islámico. El término técnico *al-inniyya* (الإنية) posee un amplio recorrido como parte del léxico filosófico, teológico, lógico y místico islámico, estando sujeto igualmente a diversas interpretaciones y ambigüedades en dependencia al campo y autor que lo empleara.

Desde la morfología árabe el término *inniyya* (de la raíz ²-n) es un neologismo conformado por la partícula de aseveración *inna* (إِنَّ), “ciertamente” o “verdaderamente” (perteneciente a las *hurūf muṣabbiha bi-l-fi’l* o partículas semejantes por acción), y por el sufijo *īt* (ية), los cuales crean un infinitivo constructo (*maṣdar ḡālī*) en la forma *inna* + *-iyyat* = *inniyya* (إِنَّ + يَّة = إِنِّيَّة) [*inniyyat* al quedar la *tā’ marbūṭa* (ة) en estado constructo]. Es muy común su vocalización y escritura (*hamza* sobre el *alif*) como *anniyya* (أَنِّيَّة), formado por la yuxtaposición de la conjunción *anna* (أَنَّ) “eso” y el sufijo *-iyyat*, dando el sentido ontológico del “hecho de que es su eso”. Existen cuatro formas posibles para conformar este término, estas son: *in*, *an*, *inna* y *anna*. Las dos primeras no podrían conformar un sustantivo abstracto, pero en el caso *inna* y *anna* pueden construir un sustantivo abstracto, y los derivativos nominales de ambas partículas se evidencian en muchos términos técnicos árabes de filosofía (Gutas – Arnzen – Endress, 2021, 354). Un elemento señalado con anterioridad (Cruz, 2021) es como con la escritura de esta palabra con *hamza* bajo *alif*, y su correspondiente fonética en el sonido *ī*, se enfatiza mejor el sentido ontológico de veracidad (pura verdad), certeza y realidad fija que late en este término en su sentido filosófico, algo que en la forma *anniyya* no se da con la misma potencia.¹

De origen no coránico, el término *inniyya* ha sido objeto de gran discusión en cuanto a su procedencia como término traducido del griego (τόδε τι / τὰ ὄντα / τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ εἶναι), su diacronía en los diferentes campos o autores y su correlación con otros términos técnicos árabes como *annī* (أَنِّي), *anā’iyya* (أَنَايِيَّة), y así los siguientes *anānīyya* (أَنَايِيَّة), *innī* (أَنِّي), *ayyīyya* (أَيِّيَّة), *wuḡūd* (وجود), *ḥaqīqa* (حَقِيقَة), *dāt* (ذَات) y *huwīyya* (هُوِيَّة); así también con términos técnicos persas como *manīyyat* (مَنْيَّت), *ḥūdibīnī* (خودبینی) y *ḥūdastā-yī* (خودستایی). De igual manera ha sido

1 El lexicógrafo y filósofo libanés, Ḡamīl Ṣalībā (1902-1976) expone lo siguiente sobre la vocalización del término para su sentido en el campo filosófico:

Algunos lexicógrafos creen que la palabra *inniyya* (الإنية) es derivada del término griego *einai* con el significado de ser (*kāna*). Existen discrepancias en sus formas de pronunciación, algunos la han pronunciado *āniyat* (أَنِيَّة), como se encuentra en *al-Ta’rīfāt* (Definiciones) de Ḡurḡānī, y esto es un error. Algunos la pronuncian como *anniyya* (أَنِّيَّة), otros como *ayyīyya* (أَيِّيَّة) y *ayniyya* (الْأَيْنِيَّة), siendo todas formas erradas. Nosotros creemos que la formación de esta palabra desde la partícula *inna* (إِنَّ), no niega que haya alguna similitud entre *inniyya* y la palabra griega *einai*. (2006, Vol. I, 169)

un tema de amplio debate sus diversas formas de traducir *inniyya* - *anniyya* a los términos *anitas*, *haecceidad*, realidad positiva, existencia, ser, sustancia individual, factualidad del ser, ser determinado, quiddidad, esencia e ipseidad.

Todo ello hace de este oscuro y escurridizo término un lugar de análisis casi inagotable, el cual ha de tener presente un gran grupo de estudios sobre el término *inniyya* (*anniyya*) realizados por investigadores occidentales. Entre ellos pueden citarse Richard M. Frank con “The Origin of the Arabic Philosophical Term *anniyya*” (1956), Manuel Alonso Alonso con “La «*al-anniyya*» de Avicena y el problema de la esencia y la existencia” (1958) y “La «*Al-anniyya*» y el «*Al-wuṣūḍ*» de Avicena en el problema de esencia y existencia” (1959), Marie-Thérèse d’Alverny con “Anniyya – Anitas” (1959), Louis Massignon en *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (1964), Cristina D’Ancona con “Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation” (2011), Amos Bertolacci con “A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna’s Metaphysics: Considerations on the Use of *Anniyya* and *Ayyiyya* in the *Ilāhiyyāt* of the *Kitāb al-Šifāʾ*” (2012) y Hannah C. Erlwein en *Arguments for God’s Existence in Classical Islamic Thought* (2019), por tan sólo mencionar estos.

Estas investigaciones, desde un análisis filológico dentro de los dominios de la filosofía, teología y mística islámica, han brindado profundos aportes al estudio de las implicaciones del término, pero se han enmarcado solamente en la filosofía peripatética árabe (*ḥikma maššāʿiyya*), la filosofía iluminativa (*ḥikma iṣrāqīyya*) y el sufismo de Maṣnūʾ al-Ḥallāḡ (Massignon, 1964), por lo que no se aprecia un análisis sobre el uso de los significados de *inniyya* dentro de la escuela mística *akbariyya* o del *ʿirfān nazārī* (gnosis especulativa).

Es por ello que el presente texto pretende abordar los significados del término *inniyya* en el dominio del *ʿirfān nazārī*. Teniendo en cuenta las características de un léxico técnico, el cual está sujeto a una serie de regularidades e irregularidades (lagunas del léxico, inestabilidad de los léxicos, intersección de los campos semánticos y las ambigüedades en el léxico) y a un proceso de especialización (Martínez, 1971, 20), se tomará para el análisis del concepto de *inniyya* el método de la terminología basada en marcos o teoría de la semántica de marcos, ya que da prioridad a los conceptos especializados, teniendo en cuenta las áreas de dominio o de conocimiento en sí, los cuales representan los múltiples reinos del conocimiento y de experiencia evocados por una expresión lingüística o término técnico (Bahaa-eddin, 2017, 390).

Los significados de *inniyya* en el dominio del *ʿirfān nazārī* guardan una especial singularidad en comparación a los significados que brindan el mismo término tanto las traducciones de obras filosóficas griegas al árabe, con énfasis en *Uṭulūḡiyyā*, así como los que ofrecen los filósofos de las corrientes del *ḥikma maššāʿiyya* (peripatética), *ḥikma iṣrāqīyya* (iluminativa) y *al-ḥikma al-mutaʿāliya* (trascendental), tales como:

al-inniyyāt (الإنِّيَّات): existencias, realidades fijas; término dentro del marco de la realidad de la existencia o *ḥaqīqa al-wuḡūd* (حقيقة الوجود).

al-inniyyāt al-irtibāṭiyya al-taʿalluqiyya (الإنِّيَّات الارتباطية التعلقية): realidades o existencias suplementarias relacionadas; término dentro del marco de la existencia contingente o *al-wuḡūd al-inkānī* (حقيقة الوجود).

al-inniyyāt al-baḥṭa (الإنِّيَّات البحتة): realidades o existencias puras; término dentro del marco de la existencia pura, el puro ser o *al-wuḡūd al-ṣirf* (حقيقة الوجود).

al-inniyyāt al-basīṭa (الوجود الإمكانى): realidades o existencias simples, no compuestas; término dentro del marco de la existencia indivisible o *al-wuḡūd al-basīṭ* (الوجود البسيط).

al-inniyyāt al-ḡawāziyya (الإنِّيَّات الجوازية): realidades o existencias permitidas; término dentro del marco de la posible existencia o *mumkin al-wuḡūd* (ممكّن الوجود).

al-inniyyāt al-ḥissiyya (الإنِّيَّات الحسية): realidades o existencias sensibles; término dentro del marco de lo material o *al-māddī* (المادي).

al-inniyyāt al-ḥaqqā (الإنِّيَّات الحقّة): existencias verdaderas; término dentro del marco de lo inmaterial o *al-muḡarrad* (المجرّد).

al-inniyyāt al-ḥāriḡiyya (الإنِّيَّات الخارجيّة): realidades o existencias externas; término dentro del marco de la existencia extramental o *al-wuḡūd al-ḥāriḡī* (الوجود الخارجي).

al-inniyyāt al-dihniyya (الإنِّيَّات الذهنيّة): realidades mentales; término dentro del marco de la existencia mental o *al-wuḡūd al-dihnī* (الوجود الذهني).

al-inniyyāt al-zamāniyya (الإنِّيَّات الزمانيّة): realidades o existencias temporales; término dentro del marco de lo temporal o *al-zamānī* (الزماني).

al-inniyyāt al-aqliyyāt (الإنِّيَّات العقلية): realidades o existencias intelectuales; término dentro del marco de la existencia intelectual o *al-wuḡūd al-aqlī* (الوجود العقلي).

al-inniyyāt al-nafsāniyya (الإنِّيَّات النفسانية): realidades del alma; término dentro del marco del alma o *al-nafs* (النفس).

al-inniyyāt al-wuḡūdiyya (الإنِّيَّات الوجودية): realidades existenciales; término dentro del marco del Ser necesario o *wāḡib al-wuḡūd* (واجب الوجود).

Los conceptos de *inniyya* en el dominio filosófico modulan entre diferentes marcos con un sentido que apela a la realidad o existencia fija del ser. En el dominio del *ʿirfān naẓarī* tendrá otra enmarcación y significación.

SENTIDOS DE *INNIYYA* EN EL DOMINIO DEL *ʿIRFĀN NAẒARĪ* (GNOSIS ESPECULATIVA)

Uno de los grandes sistematizadores de la escuela akbarí en el oriente, el persa Kamāl al-Dīn ʿAbd al-Razzāq al-Kāshānī (c. 1252- c. 1335), en su libro sobre el léxico técnico de los místicos, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, realiza la siguiente definición del término *inniyya*:

Al-inniyya; es la realización del Ser concreto (*al-wuḡūd al-ʿaynī*) en términos de su rango [de] esencialidad (2014, 48).

"الإننيّة ؛ تحقّق الوجود العيني من حيث رتبة الذاتيّة."

Por otro lado, en la obra de léxico técnico místico erróneamente atribuida a ʿAbd al-Razzāq al-Kāshānī, *Laṭāʾif al-iʿlām fī iṣārāt ahl al-ilhām*,² se da la siguiente definición:

Al-inniyya; es la consideración de la Esencia en términos de su grado esencial (2000, 122).

"الإننيّة ؛ اعتبار الذات من حيث رتبتها الذاتيّة."

En las definiciones, como lo explica el investigador iraní Gol-e Bābā Saʿīdī en su glosa al término en el mismo *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya* (2014), debe entenderse por esencialidad o grado esencial (*dāʾiyya*) a las entidades inmutables (*al-aʿyān al-tābīʿa*) en el grado del Conocimiento de la Verdad (*Haqq*), que es llamado igualmente el grado de “las letras más elevadas” (*al-ḥurūf al-ʿāliyyāt*),³ por lo tanto, la posición y valor del rango de la esencia está en la dignidad (*ṣaʿn*) de la presencia de la Verdad. Su Conocimiento es su esencia necesaria, y el valor y posición de la esencia de lo que es dependiente está en su entidad inmutable, debido a su contingencia

2 Véase el texto de Pablo Beneito, “An unknown Akbarian of the thirteenth-fourteenth century: Ibn Ṭāhir, the author of *Laṭāʾif al-iʿlām*, and his works” (2000).

3 El término místico *al-ḥurūf al-ʿāliyyāt* (الحروف العاليات), es sinónimo del término “las letras superiores” o *al-ḥurūf al-ʿulwiyya* (الحروف العلوية), los cuales refieren al rango superior del estadio de las letras primordiales.

y su origen temporal inherente. Pues bajo este sentido, *al-inniyya* representa por una parte a la Presencia de la Esencia, en su posición fusionada esencial (interna y unificada). Por otro lado, según la diferencia y pureza de la manifestación, se representa como la creación y multiplicidad que es equivalente en manifestación y ocultación, en referencia a la expresión: *huwa Allāh al-Wāḥid al-Qaḥḥār* [Él es Allāh, el Único, el Dominante].⁴ (2014, 48)

A diferencia del concepto en el dominio filosófico, *inniyya* en el dominio del *ʿirfān al- nazarī* refiere a un acontecimiento de manifestación del ser, en un proceso formado por su aparente “doble” condición en ocultación y manifestación. Lo llamativo de este término en el dominio *ʿirfān al- nazarī* es que contempla dos tipos de *inniyya*, lo cual requiere del empleo de dos marcos para conceptualizarlo. Ibn ʿArabī (c. 1165 – c. 1240), en los inicios de su gran obra *al-Futūḥāt al-makkiyya*, lo expone en los siguientes términos:

Ciertamente, mi Ser manifiesto (*inniyya*) es tu ser manifiesto (*inniyya*), y no es tu ser manifiesto mi Ser manifiesto [...]. No puede originarse el Ser manifiesto y la unificación de dos seres manifiestos es imposible. (1997, Vol. I, 184).

وكانت إنييتي إنييتك وليست إنييتك إنييتي (...) لا تحدث الإنيية
واتحاد الإنيية محال

Es pertinente entonces enmarcar el término a modo de que su concepto sea identificado, dentro de uno u otro marco específico en el dominio en cuestión, así como para que no se le pueda confundir con los conceptos, del mismo término, en otros dominios (como el filosófico o el lógico) y los marcos de estos.

Un marco es un sistema de conceptos relacionados de tal manera que para comprender cualquier concepto sea necesario percibir el sistema completo (Bahaa-eddin, 2017, 390). Este modelo ayuda a revelar información sobre estructuras conceptuales en el lenguaje especializado, siendo descriptivo y no prescriptivo, ya que permite analizar las variaciones en la terminología (y su diacronía), basándose en el concepto de categoría. La terminología basada en marcos enfatiza la relación entre el lenguaje y el pensamiento, puesto que crea redes conceptuales que se basan en dominios subyacentes o áreas del conocimiento en sí, que están presentes en un término técnico.

4 Ibn ʿArabī, en su *Kaṣf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. (ed. de Pablo Beneito), aborda el significado de los nombres divinos *Allāh*, *al-Qaḥḥār*, *al-Wāḥid* (1998, n° 31, 61 y 143 respectivamente). Este texto fue traducido al español como *El secreto de los nombres de Dios* (2012) por Pablo Beneito con estudio introductorio y notas.

El término *inniyya*, como se dijo anteriormente, se analizará dentro del dominio del *ʿirfān al-naẓarī* (gnosis especulativa) y se contemplan en dos marcos para el mismo término.⁵ Cuando *inniyya* se da bajo el manto de “la creación y multiplicidad” estaría en el marco de “las esencias, los atributos y los actos” o *al-dawāt wa-l-ṣifāt wa-l-aʿfāl* (الذوات والصفات والأفعال); y cuando refiere a la Presencia de la Esencia estaría en el marco de “la identidad oculta [no manifiesta]” o *al-huwiyya al-ġaybiyya* (الهوية الغيبية).

MARCO: “LAS ESENCIAS, LOS ATRIBUTOS Y LOS ACTOS”

Un ejemplo del término en el primer marco es *al-inniyyāt al-kiyāniyya* (الإننيات الكيانية), que, en el marco de las esencias, los atributos y los actos (*al-dawāt wa-l-ṣifāt wa-l-aʿfāl*), está relacionado con la esencia generada o *al-dāt al-kawniyya* (الذات الكونية). Sobre este tipo de *inniyya* en la forma de “seres manifiestos generados” y el otro tipo de *inniyya* [del segundo marco], el místico persa Šāʾin al-Dīn ʿAlī Ibn Turka Iṣfahānī (m. 1427) refiere:

La *sīn* (la letra *sīn* en la fórmula *bismi-llāh*) ... [es] la causa conectora e intermediaria que relaciona los dos arcos (de descenso y ascenso), es decir, a los seres manifiestos divinos (*al-inniyyāt al-ilāhiyya*) y los seres manifiestos generados (*al-inniyyāt al-kiyāniyya*). (2015, Vol. I, 28).

"السين" ... {هو} السبب الواص والواسطة الرابطة بين القوسين يعنى الإننيات الإلهية والإننيات الكيانية.

En otro texto de ʿAbd al-Razzāq al-Kāšānī, el *Taḥliyat al-arwāḥ bi-ḥaqāʾiq al-ingāḥ*, utiliza el argumento del “hombre volador” o del “hombre suspendido” de Ibn Sīnā. Al-Kāšānī, siguiendo el experimento mental de Ibn Sīnā, expone como el hombre no posee recuerdo alguno de cuando su esencia estuvo presente en la congregación de los tiempos, pero a su vez él mismo no puede ocultarse de su propia esencia en ningún instante, ya sea en estado de

5 El dominio del *ʿirfān al-naẓarī* (gnosis especulativa) se pueden dar un grupo de marcos como: El Ser, la existencia, *al-wuġūd* (الوجود); las apariciones, los fenómenos: *al-zuhūrāt* (الظهورات); los nombres y entidades inmutables: *al-asmāʾ wa-l-aʿyān* (الأسماء والأعيان); las entidades inmutables: *al-aʿyān al-tābita* (الأعيان الثابتة); las epifanías y las determinaciones: *al-taġalliyāt wa-l-taʿayyunāt* (التجليات والتعينات); la primera determinación: *al-taʿayyun al-awwal* (التعين الأول); la segunda determinación: *al-taʿayyun al-tānī* (التعين الثاني); las Presencias (divinas) o las modalidades de la Presencia divina en la contemplación: *al-ḥaḍarāt* (الحضرات); las cinco Presencias (divinas): *al-ḥaḍarāt al-ḥamsa* (الحضرات الخمس); el Hombre Perfecto: *al-insān al-kāmil* (الإنسان الكامل); el hálito compasivo: *al-naḥās al-raḥmānī* (النفس الرحماني); entre otros más.

consciencia o inconsciencia. De aquí que, si un hombre especulara en cómo su alma hubiese sido creada de repente con su perfección intelectual suspendida en el aire, a modo que no pudiera sentir sus miembros, ni utilizar sus sentidos, ni realizar movimiento o pausa, hallaría entonces su esencia sin el empleo de sus miembros y sin la interacción de ningún accidente. Es en este contexto donde al-Kāšānī emplea el término *inniyya* en el primer marco:

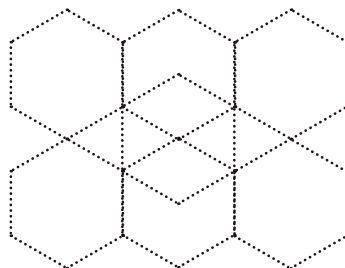
En esta situación tendrás un conocimiento con respecto a tu esencia, y de cómo esta no es de densidad corpórea necesariamente; porque tu conjuración está en ocultar todas las cosas, excepto su manifestación del ser (*inniyya*). Lo oculta cuando estás presente ante tu esencia siendo que no tiene ninguna relación con la misma. (2005, 108).

فمعرفة لذاتك وأنها غير جرمية ضرورية؛ إذ الفرض
الذهول عن كل شيء سوى إيتيك؛ فما تذهل عنها عند
وجدانك إيها لا مدخل له في ذاتك.

Al estar enmarcado en lo relativo a las esencias, los atributos y los actos, este tipo de manifestación del ser acontece en los rangos inferiores relativos al mundo de la creación y la multiplicidad, por lo cual puede ser conocida. ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ġāmī (c. 1414 – c. 1492) en su *Naqd al-nuṣūṣ fī Ṣarḥ naqṣ al-Fuṣūṣ* lo explica así:

Queda claro para nosotros que la manifestación del Ser (*inniyya*) percibida, que está apartada en al último rango, es percibida con la totalidad agrupada de estas percepciones. (2014, 59).

من البين أن الإتيّة المدركة المنصرفة في المرتبة الأخيرة
مدركة بجميع هذه الإدراكات.



Este mismo punto epistemológico en el dominio de la gnosis especulativa es tratado por Ṣadr al-Dīn Qunawī, (c. 1207- c. 1274) en su *Kitāb iḥjāz al-bayān fī tafsīr Umm al-Kitāb* al decir:

Por lo tanto, conoce tal realidad bajo otro aspecto proporcional al atributo que es el punto terminal de su conocimiento de esta realidad. Acto seguido, ordena al ser manifiesto (*inniyya*) de la realidad por lo que ese atributo y ese aspecto requieren, afirmando conocer lo más interno de la realidad que pretendía conocer con un conocimiento completo y abarcador. (2020, 29).

فَيَعْرِفُ تِلْكَ الْحَقِيقَةَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ بِحَسَبِ الصِّفَةِ الَّتِي كَانَتْ
مُنْتَهَى مَعْرِفَتِهِ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ، فَيَحْكُمُ عَلَى إِنِّيَّةِ الْحَقِيقَةِ بِمَا
تَقْتَضِيهِ تِلْكَ الصِّفَةُ وَذَلِكَ الْوَجْهُ، زَاعِمًا أَنَّهُ قَدْ عَرَفَ كُنْهَ
الْحَقِيقَةِ الَّتِي قَصَدَ مَعْرِفَتَهَا مَعْرِفَةً تَامَّةً إِحَاطِيَّةً

En este mismo marco se puede encontrar el término empleado por autores como Muḥammad Ibn Ḥamzah Fanārī (1350 o 1351-1430 o 1431) en su *Miṣbāḥ al-Uns* (2018, 377) y en Saʿīd al-Dīn Farḡānī (1231-1300) en su *Maṣāriq al-Darārī* (2020, 130).

MARCO: “LA IDENTIDAD OCULTA [NO MANIFIESTA]”

El segundo marco para *inniyya* es el correspondiente a “la identidad oculta [no manifiesta]” o *al-huwiyya al-ḡaʿibiyya* (الهوية الغيبية). Este marco posee otro término fundamental como lo es *huwiyya* (هوية), referido a los conceptos de identidad, estidad, ipseidad, ser y ente;⁶ junto con el término *al-ḡayb* (الغيب), referente al *ʿālam al-ḡayb*, esto es, el Mundo de lo Invisible o Mundo del Misterio, y también al término *ḡayb al-ḡuyūb* o Invisible de lo invisible, es decir, la esencia de la unidad exclusiva de Dios, llamado también como el Primer Oculto, la Primera Determinación (*al-taʿayyun al-awwal*), lugar de autorización, la barrera, el principio de cualquier determinación y parte integral del Umbral Señorial (*suqʿi rubūbī*) junto con la Segunda Determinación (Yazdānpanāh, 2015, 392). Esta *inniyya* posee un rango mayor que la analizada en el marco anterior.

6 En filosofía de Suhrawardī se da una distinción entre *inniyya* y *huwiyya*: “انبت وهويت” - “Realidad fija (*inniyya*) e ipseidad (*huwiyya*)” (2014, Vol II, 76). Esta distinción debe explicarse en el sentido de que la *huwiyya*, o la “entidad” del ser; esto es, su “realidad” o *ḥaqīqa* (حقيقة), la cual refiere a las realidades existenciales concretas, a las ipseidades intrínsecas. Por otro lado, *inniyya* designa al ser mismo de una cosa, la *haecceitas* de algo y en gran medida a su aparición.

Bajo este marco se puede utilizar el término *al-inniyya al-ilāhiyya* (الإنية الإلهية) o manifestación divina del Ser. Ibn ‘Arabī en *al-Futūḥāt al-makkiyya* lo define del siguiente modo:

Saben [los hombres perplejos por la aniquilación], que, ciertamente, la manifestación divina del Ser (*al-inniyya al-ilāhiyya*) no es percibida por ellos, y que la identidad oculta [del Ser] no puede serles manifestada [en epifanía]. (1997, Vol. I, 272).

يعلم {رجال الحيرة} أن الإنية الإلهية ما أدركها وأن الهوية لا يصح أن تتجلى له.

Otro término en este marco es *al-inniyya al-Ḥaqq* (الإنية الحق) o el Ser manifiesto de la Verdad. Al respecto Mu‘ayyid al-Dīn Maḥmūd Ġandī (m. 1292), en su *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* expone lo siguiente:

Entonces, se manifestó sobre la identidad oculta de Ibrāhīm (la paz sea con él) el Ser manifiesto (*inniyya*) de la Verdad. (2020, 360).

ظهر في هوية إبراهيم (ع) إنية الحق.

Para establecer una correlación de los dos términos de este marco, podemos decir que la Verdad (*al-Ḥaqq*) se manifiesta en el Hombre Perfecto (*al-insān al-kāmil*), pues como expone igualmente Ġandī en su comentario al *Fuṣūṣ al-Ḥikam*: “El Hombre Perfecto es la unidad de todos los agrupados, ya que él es el nombre más grande [...] él es manifestación de la manifestación divina del Ser (*al-inniyya al-ilāhiyya*) y Allāh es su identidad y su oculto” (2020, 177). Entonces la *inniyya* se realiza como un reflejo de la divinidad oculta siendo una. Dice Ġandī en el mismo comentario:

Ciertamente la identidad oculta de la unidad de la existencia de la Verdad, es el espejo para la manifestación de las manifestaciones de los seres (*al-inniyyāt*) existenciales concretos sean su reflejo. (2020, 244).

إلى أن هوية الوجود الواحد الحق مرآة لظهور الإننيات الوجودية العينية فيها.

Existen entonces dos tipos de *inniyya*, una es la que deviene de la Verdad (*al-Ḥaqq*) como manifestación eficiente (*fi‘liyya*), y otra se da como manifestación receptiva (*qābiliyya*), que

corresponde al Hombre Perfecto, manifestación referida en la frase coránica: “Yo soy el mensajero de Allāh” - *innī rasūl Allāh* (إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ).⁷ Se ha analizado en la frase anterior si el pronombre (*innī*) refiere al mensajero de *Allāh* como ser manifiesto del *Ḥaqq*, o si, por otro lado, refiere a la esencia misma del *Ḥaqq*, donde *innī* sería la misma *inniyya* o Ser manifiesto del *Ḥaqq* con Su mensajero (Yazdānpanāh, 2015, 472).

Este punto sobre *al-inniyya* tuvo su mejor definición en el capítulo XXVII del texto *al-Insān al-Kāmil* de ‘Abd al Karīm al-Ġilī (c. 1365- c. 1424). A juicio de al-Ġilī, *al-Ḥaqq* puede intuirse como una cuaternidad unificada de *al-huwiyya*, *al-inniyya*, *al-azal* y *al-abad*. Los dos primeros se dan en el grado de ocultación y manifestación del *Ḥaqq*, y los dos siguientes en su grado de pre-eternidad y de duración eterna. A cada uno de ellos corresponden los capítulos consecutivos desde el XXVI al XXIX de *al-Insān al-Kāmil* (2005, 132-140). Sobre el caso de la *inniyyat al-Ḥaqq* dirá al-Ġilī:

El Ser manifiesto de la Verdad (*inniyya al-Ḥaqq*) [...] Es una referencia a la manifestación de la Verdad Altísima con respecto a la inclusión de manifestación para su interior. Dice Allāh el Altísimo: “Ciertamente, Yo soy Allāh, no hay más dios que Yo” [sūrat Ṭā’ahā’ (20): 13]; significa que ciertamente la identidad oculta indicada con la palabra *huwa* (Él) es la misma manifestación del ser (*al-inniyya*) indicada con la palabra *ana* (yo), entonces la identidad oculta (*al-huwiyya*) está inteligible en la manifestación del Ser (*al-inniyya*). (2005, 134).

إنية الحق ... فهي إشارة إلى ظاهر الحق تعالى باعتبار شمول ظهوره لبطونه (إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) يقول: إن الهوية المشار إليها بلفظة "هو" هي عين الإنية المشار إليها بلفظة "أنا" فكانت الهوية معقولة في الإنية.

En resumen, para al-Ġilī *inniyya* indica a la esencia con respecto de su manifestación de esencia, y la Verdad indica a la esencia con respecto de su ocultación (2005, 135). Esta implicación entre *inniyya* y *huwiyya* es descrita por el investigador egipcio Abū ‘I. ‘Affīfī (1897 - 1966), en sus glosas al *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, como una relación entre “Él y el yo” (*huwa - anā*):

7 Sagrado Corán, sūrat aṣ-Ṣaff (61): 6 - sūrat al-Aʿraf (7): 158.

Entonces, mi manifestación del ser se desvanece en lo primero y se establece Su identidad, y mi manifestación del ser se establece en el segundo y se desvanece Su identidad. (1988, 69).

فتنمحي إنيّتي في الأولى وتنبت هويته، وتنبت إنيّتي في الثانية وتنمحي هويته.

En esta relación, en un primer aspecto Él se da en la manifestación del ser del yo y se establece en Su identidad oculta. Y en un segundo aspecto, se establece la manifestación del ser del yo y Él se da en su identidad oculta. Podemos apreciar aquí como *al-inniyya* posee una correlación con el pronombre personal *ana*, lo cual lleva al término a implicarse con un grupo de conceptos dentro de otro marco.

MARCO: “EL SER HUMANO”

El término estudiado entra en correlación con otros términos regidos en otro marco. Al darse un orden descendente desde el *Ḥaqq*, éste como Ser Puro (*ṣirf al-wuḡūd*) deriva a la *inniyya* como manifestación del ser absoluta, y de esta deviene a manifestaciones del ser existente (*inniyyāt mawḡūd*). En este punto, seres existentes al poseer el nivel más bajo de receptividad de la *inniyya* sólo pueden manifestarla por medio de su *anāniyya* (أنانية) o yoidad. Este término tiene su construcción con del uso del pronombre personal *ana* (أنا), yo, en la forma (أنا + ية = أنايت), el cual denota individualidad. Este vocablo junto con otros términos abstractos como *annī* (أني), *anāʾiyya* (أناية) y *anāniyya* (أنانية), representa una parte fundamental del léxico técnico de mística y la ética en árabe, con una gran complejidad diacrónica. Estos cinco términos están dentro del marco del ser humano o *al-insān* (الإنسان), que se extiende desde el Hombre Perfecto hasta el humano animal, que refiere a la egoidad (*min al-insān al-kāmil wa-l-insān al-ḥayawān*). Estos términos se pueden clasificar dentro del marco del siguiente modo:

I. *ana* (أنا): el yo (el ego), perteneciente a uno mismo (ciertamente yo), egoidad, *yoidad*, individualidad. El filósofo y místico persa Šihāb ad-Dīn al-Suhrawardī (c. 1154– c. 1191) añade: “أنا... شيء أدرك ذاته” - “Yo (...) soy algo que percibe su esencia” (2014, Vol. I, 116). Este representa al yo distintivo.

II. *annī* (أني): connota un estado perteneciente al yo. En su mayoría no es utilizado exclusivamente por el místico Maṣṣūr al-Ḥallāḡ. En *Kitāb al-Ṭawāsinn* el místico comenta: “لا تَوَقَّ عَنِّي إِنْ كُنْتُ إِنِّي” - “no sufra por mí, en cuanto en mí” (Massignon, 1964, 18). En el texto de la obra *al-Insān al-Kāmil*, ‘Abdal-Karīm al-Ġilī dice así: “انظر تخلق اسم أنا في مرتبة إني” - “Observa la caracterización con el nombre ‘yo’ en el nivel del ‘ciertamente yo’” (2005, 157).

⋮

El término *ana* –(أنا), “Yo” denota independencia y refiere a Dios, en cuanto al término *annī* (أني) que se compone por *inna* –ciertamente (إنّ) y *-nī ‘yo’* (ني), da el sentido de “ciertamente yo”, denotando un grado de dependencia, por lo que refiere a la creación. En la siguiente súplica de Manṣūr al-Ḥallāḡ refiere a este “ciertamente yo”.

III. *anniyya* (أنيّة): es una abstracción del pronombre que se podría representar como egoidad. Nuevamente ‘Alī al-Sarrāḡ en *Kitāb al-Luma* afirma: “الأنية لله” – “la egoidad pertenece a Dios.” (Yazdānpanāh, 2015, 131)

IV. *anā’iyya* (أنانية): es sólo una forma diferente de la abstracción, utilizada frecuentemente por Suhrawardī en su libro *Hikmat al-Iṣrāq*, como el caso de: “مثال الأنانية” – “ejemplo de la egoidad.” (2014, Vol II, 3), y en otra del mismo texto usa: “مدرك الأنانية” – “percepción de la egoidad.” (2014 Vol I, 403). Abū Yazīd Baṣṭāmī dice en su *Ṣaṭaḥāt al-Ṣūfiyya*: “Vi por medio de Su identidad oculta a mi individualidad, entonces se desvaneció” (Yazdānpanāh, 2015, 423). Esta denotación de un estado de individualidad o egoísmo es usada por Ġandī en su *Ṣarḥ Fuṣūṣ al-Hikam*: “انحراف تعين” – “إبليس الأنانية” – “Desviación de la determinación de Iblīs hacia la individualidad (*anā’iyya*).” (2020, 123).

V. *anāniyya* (أنانية): es otra variante de la abstracción que se encuentra comúnmente en Ibn al-‘Arabī y otros místicos como ‘Abd al-Karīm al-Ġilī en su *al-Insān al-Kāmil*. Abū Yazīd Baṣṭāmī invoca a la Deidad en su texto *Ṣaṭaḥāt al-Ṣūfiyya* suplicando: “أنايتي أسألك أن تمحو” – “Te pido que elimines mi individualidad.” (Yazdānpanāh, 2015, 424)

El equivalente en persa de *anniyya* (أنيّة) es *manī* (منی) o *maniyyat* (منیت), que es un término constructo referido por analogía al pronombre personal árabe *ana* (أنا), en persa *man* (من). Fue el filósofo y místico persa Nāṣir Khosrow (c. 1004 – c. 1070) en su texto *Ġilī al-Hikmatayn* el quien dio la forma de *manī* (منی) como equivalente al término reflexivo persa *hūdī* (خودی) o “el en sí mismo” y *hūdībīnī* (خودبینی) – *hūdastā-yī* (خودستایی) o egoidad. En persa el vocablo *manī* también es un sustantivo homónimo que denota al término esperma o semen, elemento con que el místico persa Ṣayḥ Bahā’ī (c. 1547 – c. 1621) juega en su *Rubā’iyyāt* (Cuartetas, n. 76). En el sentido de yoidad, dice el poeta místico persa Sa’dī Šīrāzī (c. 1210 – c. 1291):

Él merece la grandeza y la yoidad (*manī*).
(*Būstān*, 2012, Parte 1: verso 20).

“مر او را رسد کبریا و منی”

El constructo *maniyyat* (منیت), en el sentido de dilación a la realización del ego, refiere también a un tipo de muerte, la muerte de la individualidad o la aniquilación del yo (*fanā*) que se

encuentra en la literatura sufí. En la poesía mística persa se da el término egoidad en los siguientes ejemplos:

Dijo: Cuando te quedaste en Minā (valle en La Meca), tu egoidad (<i>maniyyat</i>) fue removida de ti. [Huǧwīrī, <i>Kašf al-Maḥjūb</i> , Parte 2] (M. Esta‘lāmī, 2020, 411).	گفت چون به منا آمدی منیت های تو از تو ساقط شد
Una vejez que se separa de la posición de tensión con la egoidad (<i>maniyyat</i>). [Sanaī, <i>Dīwān</i> , Ġazāliyyāt 80] (Ibid, 412).	بیری که از مقام منیت تنش جداست
Era difícil alcanzar esta egoidad (<i>maniyyat</i>), porque establecía como una línea secreta, era una meta imposible puesto que es un nombre carente de nominación (<i>musammā</i>), y la alquimia no fue posible, ya que el ‘ <i>An-qā</i> ’ (el ave mítica) no tuvo un lugar para anidar” [Ḥamīd al-Dīn Balḥī, <i>Maqāmāt Ḥamīdī</i> , Primera Maqāma] (Ibid, 414).	آید حصول این منیت چون خط معمی مشکل بود و این بغیت چون اسم بی مسمی بیحاصل چون کیمیا امکان نداشت و چون عنقا مکان نداشت
La misma egoidad (<i>maniyyat</i>) se pierde en la estidad (<i>huwiyya</i>). La misma capacidad se pierde en la eternidad. [‘Aṭṭār, <i>Muṣṭabāt nāma</i> , parte 33] (Ibid, 413).	هم منیت در هویت باخته هم سری در سرمدیت باخته
Tú eres mi yo (<i>manī</i>). Quíteme mi egoidad (<i>maniyyat</i>) hasta que mi yo Te pertenezca, hasta que [mi] yo no sea nada. [‘Aṭṭār, <i>Tad-kirat awliyā’-ī</i>] (Ibid, 414).	تویی بود منی از میان بردار تا منیت من به تو باشد تا من هیچ نباشم

Como expresa el investigador contemporáneo iraní Sayyid Yadullāh Yazdānpanāh, para los gnósticos la *anāniyya* o la *maniyyat* es simbolizada como un velo (*ḥiyāb*) grueso y oscuro, uno dentro del otro, que hace imposible el conocimiento de la realidad, bajo la sombra oscura de la auto-distorsión, y que igualmente hace imposible su logro. La *anāniyya* - *maniyyat* al ser la receptividad más baja de la *inniyya*, concluye en la incomprensión y el mal entendimiento de la realidad, por lo que mediante ella la verdadera perfección e imperfección caen en el velo

de la ambigüedad. A juicio de Yazdānpanāh, la egoidad al ser como un velo grueso, causará que aquel que lo padezca se le impida percibir todas las realidades (2015, 67).

CONCLUSIÓN

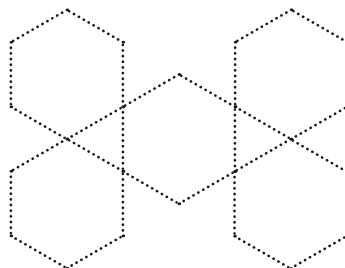
El término técnico *inniyya* posee en el dominio del *ʿirfān nazārī* el sentido de manifestación del Ser, el cual puede darse en los marcos expuestos. Otro marco donde es usado el término *inniyya* es el relativo a “las letras y las palabras” o *al-ḥurūf wa-l-kalimāt* (الحروف والكلمات). En este marco se emplea en el término *alif al-inniyya* (الألف الإنسية), el cual corresponde al terreno de las ciencias de las letras.

El término *inniyya* tiene un significado que se dirige a un concepto del saber/existir en su desenvolvimiento según la interioridad y la exterioridad. Como expresan investigadores como Anthony F. Shaker (2020), en la escuela akbarī la raíz primaria del saber/existir es aquella de la cual todo se bifurca como un saber/existir, manifestándose después de un estado de ocultación absoluta. La interioridad y la exterioridad, entonces, siguen siendo las dos dimensiones de todo lo que es inmanente y trascendente.

Queda abierto el tema a cómo pudo influir significado del término *inniyya*, en el dominio en del *ʿirfān nazārī*, en el filósofo-místico persa Mullā Ṣadrā (c.1571- c.1635) y en su corriente de *al-ḥikma al-mutaʿāliya*. Para esto podríamos analizar brevemente el siguiente fragmento del Comentario al *Fuṣūṣ al-Ḥikam* de Muḥammad Dāʾūd al-Qayṣarī (c.1260- c.1350):

Y Él es más manifiesto respecto de su realización y a su manifestación de Ser (*inniyya*), en la medida en que ciertamente se dice que es evidente por sí mismo, aunque está más oculto que todo respecto de su quiddidad y realidad (2013, 14).

وهو أظهر من كل شيء تحققاً وإنية، حتى قيل فيه: إنه بديهي، وأخفى من جميع الأشياء ماهية وحقيقة (...)



El mismo guarda una gran similitud a lo escrito posteriormente por Mullā Ṣadrā en su *Kitāb al-mašāʿir*:

La *inniyya* del Ser es la más evidente de entre las cosas en cuanto a su presencia y desvelamiento. [Por el contrario], su quiddidad es la más oculta [de las cosas], en cuanto a su representación mental e indagación. (2012, 337).

إنية الوجود أجلى الأشياء حضوراً وكشفاً وماهيتها أخفاها
تصوراً واكتناها (...)

Sabiendo que Mullā Ṣadrā creó un sistema ontológico sintetizando el dominio de la filosofía con el de la gnosis especulativa, cabría la interrogante de si la traducción para *inniyya* en el fragmento sería la que indica al concepto de “realidad fija”, dentro del dominio filosófico y en marco de la realidad de la existencia (*ḥaqīqat al-wuḡūd*); o si su traducción debería referir al concepto de “manifestación del Ser” en el dominio de la gnosis especulativa, en el marco de “la identidad oculta” (*al-huwiyya al-ḡaybiyya*).⁸

Otro tema a analizar dentro del dominio de la gnosis especulativa sería las implicaciones del concepto *inniyya* como representación de “manifestación del Ser” en otros marcos como:

8 En esto ayudaría un análisis desde la lógica de predicados, como el realizada por Kai Borrmann al concepto de *al-inniyya* (2022), el cual al analizar la variación de la frase Mullā Ṣadrā “Para todos los entes, ya sean existentes latentes (ocultos) o manifestos (aparentes), su *inniyya* es lo más obvio de ellos”, concibió la construcción (donde sigma σ representa la categoría de oraciones, la letra ν representa la categoría de nombres):

ν un ente

$\nu(\nu)$ “lo que es ν ” [$\sigma(\nu)$ representa la categoría de predicados, y $\nu(\nu)$ a la categoría de un funtor, construyendo nombres a partir de otros nombres, mientras que $\sigma(\sigma)$ como “no”, forma oraciones a partir de otras oraciones como en “ σ no es el caso.”]

$\nu(\nu(\nu))$ “siendo característico de $\nu(\nu)$ ” = “La “*inniyya*” o $\nu(\nu(\nu))$ es “lo-que-es-característico-de-eso-que-es- ν ”.

[Una oración de la forma $\sigma(\nu(\nu(\nu)))$ donde σ contiene la declaración de que cualquier $\nu(\nu(\nu))$ está relacionado de alguna manera con cualquier ν dado. La relación R se expresa como $\nu(\nu(\nu)) R \nu$, lo que significa que el argumento a la izquierda de R gobierna sobre el argumento a la derecha. La forma con cuantificador existencial $\forall x \forall y (R x, y)$ refiere a “para todo x , para todo y : x es más grande, más pequeño, lo que sea que y ”].

$\forall \nu(\nu(\nu)) \forall \nu \nu(\nu(\nu)) R \nu$ = “Para todo $\nu(\nu(\nu))$ para todo ν : $\nu(\nu(\nu))$ supera a ν ” = “Para todo lo que es característico de lo que es ν , para todo ν : lo que es característico de lo que es ν es más obvio que ν ”. Esta construcción legitima tanto la noción de *inniyya* en cuanto realidad fija del dominio de la filosofía como la de manifestación del Ser más evidente del dominio de la gnosis especulativa.

las epifanías y las determinaciones: *al-tağalliyāt wa-l-taʿayyunāt* (التجليات والتعينات); la primera determinación: *al-taʿayyun al-awwal* (التعين الأول), la segunda determinación: *al-taʿayyun al-tānī* (التعين الثاني); los mundos y las posiciones (niveles, rangos o dignidades): *al-awālim wa-l-marātib* (العالم والمراتب) y lugares o estaciones de las manifestaciones: *al-maẓāhir* (المظاهر), dentro de la literatura del *ʿirfān naẓarī*. Estos análisis aportarían muchos elementos al estudio de los léxicos técnicos en filosofía y mística islámica.

REFERENCIAS

El Sagrado Corán (traducción de Julio Cortés, 2001) Qom: Ansariyan.

FUENTES UTILIZADAS

Alonso, Manuel Alonso (1958). La “Al-*inniyya*” de Avicena y el problema de la esencia y la existencia. *Pensamiento*, 14(55), 311-346.

_____. (1959). La “Al-*inniyya*” y el “Al-*wuğūd*” de Avicena en el problema de esencia y existencia. *Pensamiento*, 15 (59), 375-400.

Beneito, Pablo (2000). An unknown Akbarian of the thirteenth-fourteenth century: Ibn Ṭāhir, the author of *Laṭāʾif al-ʿilām*, and his works. Kioto: ASAFAS (School of Asian and African Area Studies).

Bertolacci, Amos (2012). A Hidden Hapax Legomenon in Avicenna’s Metaphysics: Considerations on the Use of *Anniyya* and *Ayyiyya* in the *Ilāhiyyāt* of the *Kitāb al-Šifāʾ*. En *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*. Leiden: Brill, 289-309.

Borrmann, Kai (2022). Mullā Ṣadrā and Metalanguage. (<https://www.academia.edu/68384476>).

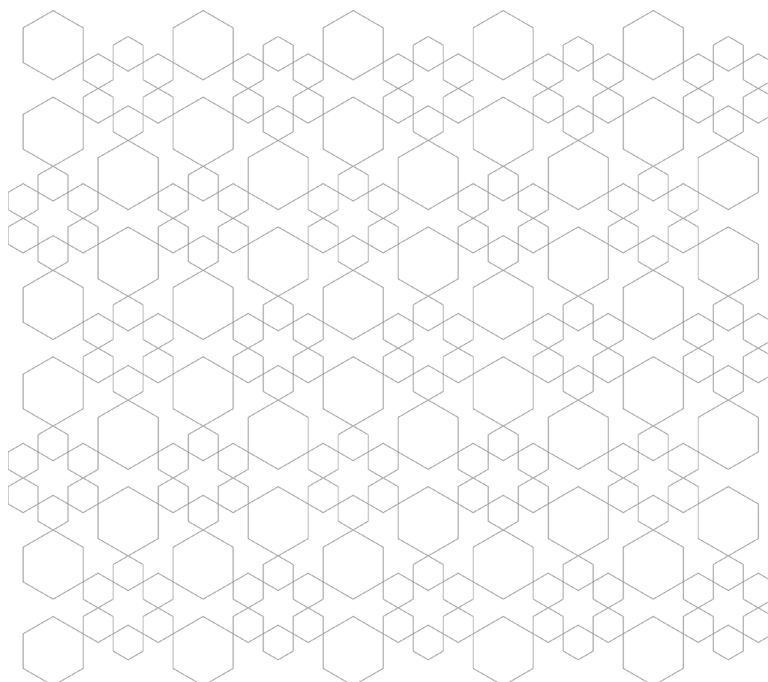
Calvo, Tomás M. (1971). Léxico y filosofía en los presocráticos. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, (6), 7-24.

Cruz, Amílcar Aldama (2021). Significados y evolución del término *inniyya* en la filosofía islámica clásica y contemporánea. *Revista de investigación filosófica y teoría social Dialektika*, 3 (7), 1-23.

D’Alverny, Marie-Thérèse. (1959). *Anniyya – Anitas*. En *Melanges offerts a Etienne Gilson* París: Vrin, 59-91.

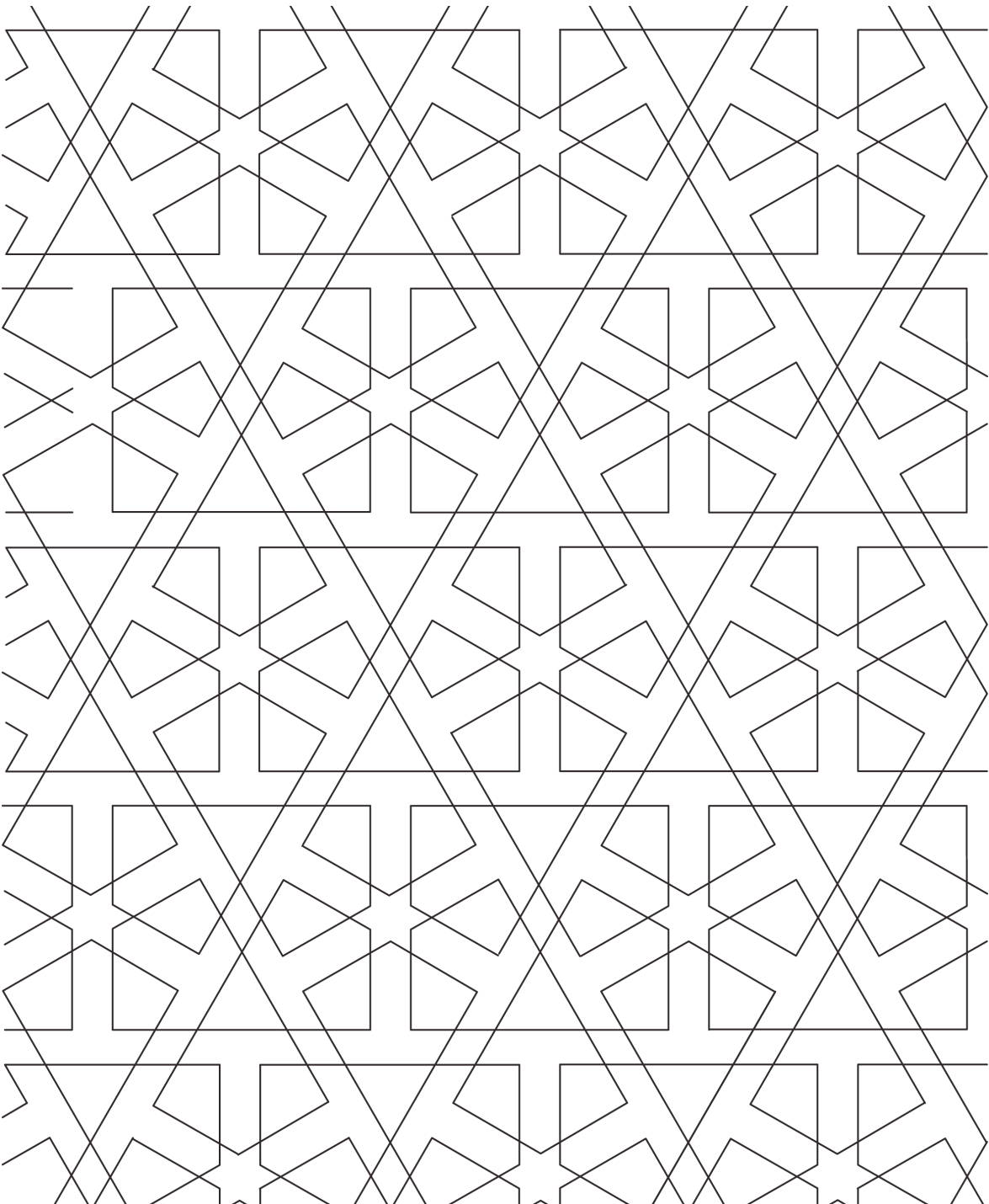
- D'Ancona, C. (2011). Platonic and Neoplatonic Terminology for Being in Arabic Translation. Pisa: *Studia graeco-arabica* (1) 23-45.
- Erlwein, Hannah (2019). *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*. Berlín: de Gruyter.
- Esta'lāmī, Muḥammad (2020). *Farhangnāma taṣawwuf wa-ʿirfān*. Teherán: Farhang Muʿāšir.
- Fanārī, Muhammad Ibn Hamza (2018). *Misbāh al-Uns*. Teherán: Mawlā.
- Fargānī, Saʿīd al-Dīn (2020). *Mašāriq al-Darārī: Šarḥ tāʾyyat Ibn Fāriḍ*. (edición y notas de Sayyed Ġalāl al-Dīn Aštiyānī). Qom: Būstān –Kitāb.
- Frank, Richard M. (1959). The Origin of the Arabic Philosophical Term anniyya. *Cahiers de Byrsa*, (6) 181–201.
- Ġāmī, ʿAbd al-Raḥmān Ibn Aḥmad (2014). *Naqd Al-Nuṣūṣ fī Šarḥ Naqṣ al-Fuṣūṣ*. Teherán: Muʿassasa Hikma wa-Falsafat Irān.
- Ġandī, Muʾayyid al-Dīn (2020). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Hikam* (edición y notas de Sayyid Ġalāl al-Dīn Aštiyānī) Qom: Bustān-i Kitāb.
- Ġilī, ʿAbd al-Karīm (2005). *Al-Insān al-Kāmil*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.
- Gutas, Dimitri – Arnzen, Rüdiger – Endress, Gerhard (2021). *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Mediaeval Translations from Greek into Arabic*. Vol I. Leiden: Brill.
- Hassan, Bahaa-eddin A. (2017). Frame Semantics in the Arabic Translation of Philosophical Terminology. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 8 (1), 388- 396.
- Ibn ʿArabī (1988). *Fuṣūṣ al-Hikam* (edición y glosas de Abū -l-ʿIlāʾ ʿAffīfī). Qom: Entesārāt al-Zahrā.
- _____. (1998). *Kašf al-maʿnā ʿan sirr ʾismāʾ Allāh al-ḥusnā*. (edición de Pablo Beneito). Qom: Baḥšāyiš.
- _____. (2012). *El secreto de los nombres de Dios* (traducción, estudio y notas de Pablo Beneito). Murcia: Ediciones Tres Fronteras.
- Kāšānī, al-Razzāq (2005). *Taḥliyat al-Arwāḥ bi-ḥaqāʾiq al-inṣāḥ*. Teherán: Miraš-i maktūb.
- _____. (2014). *Iṣṭilāḥāt al-Šūfiyya* (edición y glosas de Gol-e Bābā Saʿīdī). Teherán: Ruzuwār.
- (Pseudo)-Kāšānī, al-Razzāq. (2000). *Laṭāʾif al-iʿlām fī iṣārāt ahl al-ilhām*. Teherán: Miraš-i maktub.
- Massignon, Louis (1968). *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Vrin.

- Qayṣarī, Dā’ūd (2013). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (edición y notas de Sayyid Ġalāl al-Dīn Aštīyānī). Teherán: Elmī wa Farhangī.
- Qunawī, Šadr al Dīn (2022). *Kitāb iǧāz al-bayān fī tafsīr Umm al-Kitāb* (edición y notas de Seyyed Ġalāl al-Dīn Aštīyānī). Qom: Būstān –Ketāb.
- Šadrā, Mullā (2012). *Kitāb al-mašā’ir* (edición y notas de Maqsūd Muḥammadī), en *Maǧmū’ih Risā’l falsafī*, tomo IV, 328-413. Teherán: Entešārāt B. Ḥikmat Islāmī Šadrā.
- Šalībā, Ġamīl. (2006). *Al-Mu’aǧam al-Falsafī* (Vols. I-II). Damasco: Manšūrāt dwī al-qaribī, s.d.
- Šīrāzī, Sa’adī (2012). *Bustān*. Teherán: Mawlā.
- Shaker, Anthony F. (2020). *Reintroducing Philosophy: Thinking as the Gathering of Civilization: According to contemporary, Islamicate and ancient sources*. Delaware: Vernon Press.
- Suhrawardī, Yahyā (2014). *Ḥikmat al-išrāq*. (Vol. I-II, con comentarios de Quṭb al- Dīn Šīrāzī y notas de Mullā Šadrā). Qom: Dānišgāh ‘Ulūm-i Dīnī.
- Turka, Šā’in al-Dīn ‘Alī (2015). *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Vol. I-II). Qom: Intišārāt-i Bīdār.
- Yazdānpanāh, Sayyid Yadollāh (2015). *Mabānī wa uṣūl ‘irfān nazārī*. Qom: Mu’saseh Imām Ḥomeīnī.



LA LIBERACIÓN DE LAS ESTACIONES EN EL VIAJE MÍSTICO A LA NO ESTACIÓN: EL AVE QUE BEBE DEL OCÉANO

Cecilia Twinch



Resumen: En su encuentro con Moisés, Jadir (Ḥaḍir / Ḥiḍr) comparó la imagen del ave que sumerge su pico en el mar para beber agua al conocimiento que ambos poseían con respecto al conocimiento de Dios. Aunque podemos descubrir el infinito poco a poco, aquello que está definido por un punto de vista particular del conocimiento nunca será capaz de comprender la estación infinita y desconocida. En diferentes ocasiones, Ibn ‘Arabī relaciona la estación espiritual de la no-estación con la aleya coránica: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!” (C. 33:13). ¿Quiénes son los habitantes de Yaṭrib, qué significa no tener ninguna estación y en qué consiste su retorno? A continuación, veremos en particular el capítulo de *al-Futūḥāt al-makkiyya* titulado «Sobre el conocimiento del lugar intermedio de reunión (*munāzala*) donde acontece la liberación de las estaciones espirituales», del que ofrecemos una inédita traducción íntegra.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, estación de la no estación, Moisés, Ḥiḍr / Jadir, viaje místico, conocimiento espiritual.

*

Todos estamos embarcados en un viaje sin fin. Vivimos una constante transformación y renovación en un despliegue continuo de aquello que antes permanecía oculto para nosotros. Nunca cesamos de viajar en nuestro periplo místico *hacia* la unión y *en* la unión. A cada instante, estado tras estado, recibimos una nueva revelación y esto nunca cesa, pues sólo descubrimos el infinito paulatinamente. Sin embargo, el infinito nunca termina. El viaje continúa incluso para la persona que parece haber llegado, que contempla la Realidad en todo. Ibn ‘Arabī escribe:

“Cuando Lo ve en todo, quiere desprenderse de su bastón y abandonar el nombre de viajero. Entonces su Señor le informa de que esta condición no tiene fin, ni en este mundo ni en el otro, y de que no dejarás de viajar, puesto que así es como eres y nunca te sentarás en un lugar de reposo permanente...”¹.

Cuando pensé por primera vez en el tema de este artículo —“La estación de la no estación”—acudieron a mi mente dos citas en particular. En primer lugar, la aleya coránica a la que Ibn ‘Arabī se refiere en numerosas ocasiones en relación con la estación de la no estación: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, regresad pues!” (C. 33:13). En segundo lugar, recordé el pasaje de la introducción al comentario otomano del *Fuṣūṣ al-ḥikam*:

¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut, s.f., II. 383.

“Jadir es el poseedor de las estaciones de la ciencia infusa y quiere conversar con gente que esté en afinidad con su estación. Sin embargo, la gente de Medina, que no se halla en la estación de la posesión del conocimiento, conversa con cualquiera en virtud de su lengua y estación”.²

Así pues, de entrada, quisiera explicar brevemente el título y, a continuación, examinar la aleya: “¡Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, regresad!”, planteando las siguientes preguntas: ¿Quiénes son las gentes de Yaṭrib? ¿Qué significa carecer de estación? ¿En qué consiste el regreso? Por último, examinaremos el capítulo 420 de la obra *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, titulado “Sobre el conocimiento del ‘lugar de encuentro’ (*munāzala*) de la liberación de las estaciones”.

Sin entrar plenamente en la historia del encuentro de Jadir y Moisés, me gustaría señalar, para quienes no se hallan familiarizados con él, que Jadir es un misterioso personaje que permanece vivo a través de los tiempos, siendo considerado el guía de quienes alcanzan sin intermediarios la unión con Dios. Fue uno de los maestros de Ibn ‘Arabī, quien se encontró con él al menos en tres ocasiones. Aunque el Corán no nombra explícitamente a Jadir, Dios hace referencia a él, según interpreta la tradición, cuando dice: “Uno de Nuestros siervos a quien hemos otorgado una misericordia [procedente] de nosotros y a quien hemos enseñado un conocimiento [procedente] de Nuestra Presencia (*min ladunnā*) (C.18:65).” [Este es el conocimiento espiritual oculto, la llamada “ciencia infusa”.

En el comentario otomano de Bosnevi a la historia coránica referente a Jadir y Moisés (C. 18:60-82), cada uno de ellos está situado en una estación particular. A Jadir corresponde la de la santidad y a Moisés la de la profecía. Las estaciones determinan en este caso sus respectivas funciones. De ese modo, Jadir representa el conocimiento oculto y el Nombre divino ‘el Interior’, mientras que Moisés representa el conocimiento aparente y el Nombre ‘el Exterior’ o ‘Manifiesto’. En el relato, su encuentro tiene lugar en la confluencia de los dos mares, el mar del conocimiento aparente y el mar del conocimiento oculto. La unión de ambos mares se refiere así al conocimiento propio del Ser Humano Perfecto, que reúne los opuestos.

El comentarista otomano explica que “la integración de los opuestos, tales como el Aparente y el Oculto, o el Primero y el Último, es propia tanto de Dios como de los seres perfectos que, al congregar lo aparente y lo oculto, son un istmo integrador entre ambos lados”.³ Moisés solicitó aprender este conocimiento interior de Jadir, pero debido a los imperativos de su misión

2 *Ismail Hakki Bursevi's translation of and commentary on the Fuṣūṣ al-ḥikam*, traducido al inglés por B. Rauf, 4 vols., Oxford, 1986-91, p. 13. Habitualmente, este comentario otomano sobre *Fuṣūṣ al-ḥikam* se atribuye finalmente a Abdullah Bosnevi. Para evitar confusiones, me referiré al autor como el “comentador otomano”.

3 *Ismail Hakki Bursevi's translation...*, p. 14.

profética, Moisés se opuso a sus acciones, de modo que Jadir no quiso seguir en su compañía porque, según explica el comentarista otomano, “Jadir es el poseedor de la estaciones de la ciencia infusa y, por tanto, prefiere conversar solo con personas que sean afines a su condición. Sin embargo, la gente de Medina (antes llamada Yaṭrib), que no está en la estación de la posesión del conocimiento, conversa con todo el mundo cualesquiera que sean su lengua y su estación”.⁴

Moisés juzgaba las acciones de Jadir desde la perspectiva propia de su posición en ese momento, que correspondía a la estación de la profecía y al plano del mundo manifiesto. En efecto, en otro lugar,⁵ Ibn ‘Arabī menciona que Jadir también se halla investido de una función profética, pero en esta historia coránica representa específicamente la santidad, el mundo invisible y el inmediato conocimiento oculto de la divina Presencia. Así pues, debido a la diferencia entre ambos, no pudieron continuar juntos. Con el tacto y la imparcialidad consumados que le caracterizan, según Ibn ‘Arabī destaca en el capítulo de Moisés de su obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Jadir añade: “Yo tengo un conocimiento que Dios me ha enseñado y no te enseñó a ti, y tú tienes un conocimiento que Dios te enseñó y no me enseñó a mí”.⁶ De ese modo, Moisés aprendió que hay un conocimiento que él no poseía en ese momento y comprendió que la separación entre ellos respondía a una orden divina.

Existe un hadiz, según el cual en el curso de su reunión Jadir le dijo a Moisés: “Mi conocimiento y tu conocimiento no pueden abarcar el conocimiento de Dios, así como el picoteo de este ave no puede contener el océano”.⁷ Ibn ‘Arabī se refiere a este hadiz diciendo: “La relación de lo finito con respecto a lo que no tiene fin es la de lo ínfimo con lo inconmensurable, tal como Jadir sugirió a Moisés cuando, al ver al pájaro picoteando en el mar para beber agua, lo comparó al conocimiento que ambos poseían con relación al conocimiento de Dios”.⁸ Y prosigue diciendo que los siervos de Dios saben que Él “posee más de lo que les llega; y que lo que les llega, lo hace a cada instante, estado tras estado, por siempre jamás, sin nunca terminar”⁹, porque en la Realidad hay “misterios del conocimiento (*‘ilm*) inaccesibles para la comprensión ordinaria”.¹⁰

4 *Ibid.*, pp. 13-14.

5 Véase, por ejemplo, *Fut.* II.5. Véase también Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, Cambridge, 1993, p. 93, y Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, Cambridge, 1993, pp. 65-7.

6 Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. ‘Aḥīfī, El Cairo, 1946, p. 206. Véase también *Fut.* II.262.

7 William Chittick, *The Self-Disclosure of God, (SDG)*, Nueva York, 1998, p. 393, n. 18; *Fut.* II. 212.

8 *Fut.* II. 212. *SDG*, p. 69.

9 *Fut.* II.213.

10 *Fut.* IV. 39. *SDG*, p. 236.

Desde otra perspectiva, Jadir y Moisés son ambos aspectos de un solo ser.¹¹ Jadir aparece como la dimensión interior de Moisés y le muestra facetas de sí mismo relacionadas con el conocimiento oculto.¹² El Ser Humano Completo abarca numerosos tipos de conocimiento, sin estar restringido a ninguno de ellos. Ibn ‘Arabī escribe: “[Jadir] sólo hizo que [Moisés] contemplase su forma. Fue su [propio] estado el que Moisés vio y solo a sí mismo se culpó...”¹³ Cuando Moisés se opuso a las acciones de Jadir, éste le respondió: “No lo he hecho por propia iniciativa” (C. 18:82). Tanto Jadir como Moisés estaban siguiendo una ley de su Señor y un camino en conformidad con el momento en que vivían; de ahí la diferencia entre ambos. Sin embargo, después de la profecía de Muḥammad, cuya comunidad incluye a todo ser humano desde Adán hasta el fin de los tiempos,¹⁴ las diferentes formas se integran en el mensaje por él transmitido. Muḥammad proporciona el ejemplo supremo de cómo todos los aspectos, tanto internos como externos, se integran en un solo ser particular.

Ibn ‘Arabī también menciona cómo los ángeles dicen: “No hay ninguno entre nosotros que no tenga una estación conocida (C. 37:164),¹⁵ pero “el amigo perfecto invoca a Dios en cada estación y por medio de cada lengua. Por su parte, los mensajeros –que son numerosos– se atienen a lo que se les ha revelado. Y lo que se ha revelado a uno de ellos puede no haber sido revelado a otro. Sin embargo, el [gnóstico] muḥammadí reúne, gracias a su grado de realización, las diversas modalidades de la llamada que han sido diseminadas entre los mensajeros. Así pues, [el muḥammadí] no está limitado, dado que puede transmitir la llamada en cualquier lengua.”¹⁶

De lo anterior deducimos que el muḥammadí, al reunir lo que ha sido revelado a todos los mensajeros, es un santo perfecto o amigo de Dios y no se limita a una estación concreta, lo cual implica que, en esencia, el reconocimiento de nuestra humanidad íntegra no está confinado a ningún atributo específico. Dicho reconocimiento permite el cambio hacia una condición en la que no estamos dominados por una expresión parcial y sesgada, y no coloreamos de una manera particular lo que sucede, sino que permitimos que la acción tenga lugar de acuerdo a lo cada situación requiere, en equilibrio con todas las cualidades divinas.

11 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, Princeton, 1969, p. 57.

12 Véase, por ejemplo, *Fut.* II.644 y *The Sufi Path of Knowledge*, (SPK), New York, 1989, p. 236.

13 *Fut.* II.261. Véase también Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, París, 1988, p. 342.

14 Cf. C. 34:28. Véase, p. ej., SPK, p. 351-2, y *Fut.* III. 251.

15 Véase SPK, p. 295, *Fut.* I. 258-9, y *Fut.* III.167.

16 *Fut.* III.167. Véase SPK, p. 377-8.

Ibn ‘Arabī a menudo relaciona la estación de la no-estación con el ya citada aleya: “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!” (C. 33:1). Yaṭrib es la ciudad que posteriormente pasó a llamarse simplemente Medina, que en árabe significa ‘ciudad’. Esta fue la ciudad a la que Muḥammad huyó cuando su vida estaba en peligro en La Meca. De hecho, en el comentario otomano, cuando se menciona a la gente de Medina, el nombre utilizado es el original de Yaṭrib.

En un contexto histórico, la aleya “¡Oh gentes de Yaṭrib, no tenéis estación! ¡Regresad pues!”, remite a un episodio en que los hipócritas, desde fuera de los muros de la ciudad, se burlaron de los musulmanes de Yaṭrib que se encontraban bajo asedio durante la llamada Batalla de la Trincheras. Téngase en cuenta que el nombre Yaṭrib contiene la raíz léxica árabe *t-r-b* que está asociada a un término que significa ‘reprobación’ (*taṭrīb*), noción que volverá a aparecer en el texto.¹⁷

Así pues, en un sentido histórico, cuando Dios se dirige a la gente de Yaṭrib, es a la comunidad de Muḥammad a quien se dirige. El propio Ibn ‘Arabī declara que esta aleya está dirigida a los muḥammadíes. Según él, el término ‘muḥammadí’ se refiere a dos tipos de personas: las elegidas como herederos espirituales de Muḥammad, que tienen una función particular, como por ejemplo los polos muḥammadíes, o bien —y éste es el tipo que nos concierne aquí— a “aquellos que integran las estaciones y luego van más allá de ellas hasta adentrarse en la no-estación, como Abū Yazīd y sus semejantes”.¹⁸ Digamos brevemente algo más acerca de Abū Yazīd (m. 874), puesto que es la persona que Ibn ‘Arabī más menciona al describir la estación de la no-estación, señalando: “Las más elevadas de todas las personas son aquellas que carecen de estación... y esto no pertenece a nadie más que a los muḥammadíes, debido a una especial providencia divina que les ha sido otorgada.”¹⁹ Y en el mismo contexto escribe: “Jesús es muḥammadí.”²⁰ De ese modo, es evidente que el término ‘muḥammadí’ se utiliza en un sentido mucho más universal y, al mismo tiempo, específico, que el de su contexto obvio.

Una estación o *maqām* supone una adquisición de conocimiento, es decir, un lugar de parada espiritual en el viaje místico. Es más permanente que un estado y, a diferencia de este, es adquirido más que conferido. Cada estación posee una propiedad distintiva (*ḥukm*) que rige a la persona que accede a ella. En consecuencia, la persona que integra todas las estaciones y ha ido más allá de ellas para acceder a la estación que no es ninguna estación sólo se distingue por el hecho de que no tiene ninguna propiedad distintiva.

17 Véase el capítulo referente a este episodio, Martin Lings, *Muhammad*, Londres, 1983, pp. 220-28, en especial p. 224. [*Muhammad: su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Ediciones Hiperión: Madrid, 1989]

18 *Fut.* I.223.

19 *Fut.* III.506. *SPK*, p. 377.

20 *Fut.* III.507.

Ibn ‘Arabī escribe:

“No hay distinción más universal que no estar limitado (*taqyīd*) por una estación distintiva, pues esta condición sólo se distingue por el hecho de que no corresponde a una estación específica. Su estación es la no-estación.”²¹

En su prefacio a *Mašāhid al-asrār* (*Las contemplaciones de los misterios*),²² Ibn ‘Arabī denomina a esta estación de no-estación, la estación de lo inefable (*maqām mā lā yuqāl*).²³ Sin embargo, en sus escritos posteriores nos dice mucho acerca de ella. Esta aleya dirigida a las gentes de Yaṭrib se cita con frecuencia al comentar esta no-estación en el contexto de la liberación de las estaciones, de los límites propios de los atributos o cualidades específicas y de cualquier tipo de condicionamiento. También se relaciona con el hecho de quedar desposeído, en la pura indigencia, de modo que pueda recibirse un conocimiento nuevo, previamente desconocido. Y escribe a este respecto:

“Los poseedores de estaciones limitan sus aspiraciones (*himam*) a objetivos y resultados. Cuando alcanzan esos objetivos, otros nuevos aparecen en sus corazones. Así pues, los objetivos que han alcanzado se convierten para ellos en los primeros pasos hacia esos nuevos objetivos. Los objetivos los gobiernan debido a sus requisitos, y esta situación nunca termina en su caso. Sin embargo, el muḥammadí no está gobernado por esta propiedad ni por este tipo de limitación, de modo que su capacidad permanece abierta a la inmensidad del Verdadero, cuyo Ser no tiene ningún objetivo que alcanzar.”²⁴

En consecuencia, los muḥammadíes carecen de un lugar en el que permanecer porque no están atados a ningún atributo concreto. Ibn ‘Arabī lo deja claro al describir a Abū Yazīd, llamándolo “un perfecto siervo”.²⁵

“Sabed que el origen de este conocimiento divino es la estación donde los conocedores (de Dios) terminan y esta es la no estación a la que se alude con las palabras de Dios ‘pueblo de Yaṭrib, no tenéis estación’ y dicha estación no se halla limitada por ningún atributo en absoluto. Abū Yazīd al-Bisṭāmī lo indicó cuando le preguntaron: ‘¿Cómo estás esta mañana?’ Y él respondió, ‘No tengo mañana ni noche. Mañana y noche pertenecen a quienes están limitados por atributos, pero yo no tengo ningún atributo... ‘Glorificado sea tu Señor, Señor del Poder, que está más allá de aquello con que le califican’ (C. 37:180).”²⁶

21 *Fut.* IV.76. Véase también *SPK*, p. 377, y Michael A. Sells, *The Mystical Language of Unsayings*, Chicago, 1994, pp. 104-5.

22 Ibn ‘Arabī, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trans. Cecilia Twinch and Pablo Beneito, Oxford, 2001.

23 Véase Hamed Taher, “Sainthood and Prophecy: A Study and Edition of an Epistolary Manuscript by Ibn ‘Arabī”, *Alif*, 5, (Cairo, 1985), p. 21.

24 *Fut.* III. 506-7. *SPK*, p. 376.

25 Véase *SPK*, p. 410, n. 12.

26 *Fut.* II.646. *SPK*, p. 376.

Abū Yazīd no se limita a la mañana o al mundo de la manifestación, ni a la noche o al mundo de lo invisible, porque esta estación no está determinada por ninguna cualidad y él no está limitado de ninguna manera por ella. Ibn ‘Arabī escribe:

“La relación de las estaciones con el muḥammadí es la relación de los Nombres con Dios. No está definido por una estación que se le atribuya. En cada respiración, a cada momento, en cada estado, se halla en la forma que requiere ese aliento, momento o estado, de manera que su limitación no perdura. Las propiedades divinas (*aḥkām*) son diferentes en cada momento, de modo que varía con su variación. Puesto que Dios, Poderoso y Sublime, está ‘cada día ocupado en algo [nuevo] (C. 55:29)’, el muḥammadí también es así. Y Dios el Altísimo ha dicho que ‘en esto hay un recordatorio para el que tiene corazón’ (C. 50:37).”²⁷

Como hemos visto, la estación de la no estación se asocia con Muḥammad y, por tanto, también con la estación muḥammadí. Asimismo se asocia con la estación de la proximidad, la estación de la reprobación y la estación de la alabanza. No quiero entrar en esto en detalle ahora, sino simplemente subrayar un par de cuestiones. En primer lugar, por lo menos en dos ocasiones, Ibn ‘Arabī nos indica que este versículo, en que se menciona la “no-estación”, alude a la estación de la proximidad.²⁸ En segundo lugar, en el momento de escribir el *Kiṭāb al-Isrā’* [Libro del Viaje Nocturno], Ibn ‘Arabī aún no distingue claramente entre la estación muḥammadí y la estación de la proximidad (*maqām al-qurba*), que es alcanzada generalmente por los santos más altos conocidos como los Solitarios (*afṛād*) o gentes de la reprobación (*malāmiyya*).²⁹

Dado que Muḥammad mismo forma parte de las gentes de la reprobación³⁰ y se contaba entre los Solitarios antes de su misión,³¹ no es de extrañar que la estación de la no-estación también se halle asociada con la reprobación. Las gentes de la reprobación, según Ibn ‘Arabī, se denominan de ese modo porque los discípulos nunca dejan de reprobarse con relación a Dios al tratar de actuar apropiadamente, y los maestros son llamados de ese modo porque ocultan sus estados y su rango cuando la gente los critica por sus acciones, que de hecho pertenecen a Dios.³²

27 *Fut.* IV.76-7. Véase también *SPK*, p. 377.

28 Véase Denis Gril, en Ibn ‘Arabī, *Illuminations*, p. 569, n. 1, y pp. 332 y ss.

29 James Morris señala esto en *Illuminations*, p. 576, n. 13. El *Kiṭāb al-Isrā’* fue escrito en Fez en 1198.

30 *Fut.* II.16. Sobre los *afṛād* y los *malāmiyya* véase *Seal of Saints*, pp. 107-115, y *Quest*, p. 71.

31 Véase *SDG*, pp. 142 y 399, n. 17.

32 *SPK*, p. 374.

Ibn ‘Arabī escribe:

“Las gentes de la reprobación son desconocidos (*mağhūl*) y sus estaciones también son desconocidas (*mağhūla*).”³³ Ellos “no se distinguen por nada de ninguna de las criaturas de Dios, así que son desconocidos.”³⁴

Por tanto, desde esta estación desconocida, que es la estación de la no estación, ¿a dónde hay que volver? En un sentido histórico, cuando se dice a las gentes de Yatrib que regresen, es para retornar a su hogar. El regreso del muḥammadí también es un regreso al lugar de donde procede, a su fuente. Ibn ‘Arabī se remite repetidamente a las aleyas coránicas que señalan que “todo el asunto vuelve a Dios (C. 11:123)”, “y a Él seréis devueltos (C. 36: 83)”.

Por otra parte, el retorno también podría ser considerado como el retorno a la Creación, después de tomar conciencia de su naturaleza original e increada. En el esquema de los tres viajes, que se establece en el libro *El Núcleo del Núcleo*,³⁵ atribuido a Ibn ‘Arabī, el primer viaje es desde Dios, el Real, al mundo, y el segundo, desde el mundo a Él. En última instancia, todo el mundo lleva a cabo este retorno, voluntaria o involuntariamente, pero para aquellos que eligen la unión con la divinidad ilimitada y tienen éxito, mediante la ayuda divina, en volver antes de la muerte del cuerpo, existe la posibilidad de un tercer viaje consecuente con su unión. Para aquellos que no se quedan en este estado, pero son devueltos, el retorno es desde Él al mundo, ya sea de una manera particular para beneficio del propio conocedor o de una manera general con el fin de guiar a otros.³⁶

Desde cierto punto de vista, el regreso al mundo es un retorno de Él a Él, o incluso de Él a nosotros, porque una vez que se sabe que Él es idéntico a nuestro yo, que no hay nada en la existencia aparte de Él, entonces lo que llamamos el mundo no es otra cosa que Él apareciendo a Sí mismo. Cuando se percibe que todas las acciones son Sus acciones, todos los atributos son Sus atributos y nuestro propio ser es en verdad Su ser; cuando Él aparece calificado con Sus atributos, no coloreado o restringido por los atributos que aparecen debido a nuestro propio punto de vista particular, entonces todos Sus nombres y atributos se muestran armoniosamente de acuerdo al momento y lugar particular, con cada respiración y cada estado variable.

³³ *Fut.* II.501.25. *SPK*, p. 372.

³⁴ *Fut.* III.34. *SPK*, p. 374.

³⁵ Muhyiddin Ibn Arabi, *Kernel of the Kernel*, Sherborne, s.f., pp. 20-26; *El Núcleo del Núcleo*, Málaga, 1982, pp. 39-47.

³⁶ Véase *Seal of Saints*, pp. 170-1.

En el capítulo de las *Futūḥāt al-makkiyya* sobre “El fin de todo es tu Señor” (C. 53: 42), Ibn ‘Arabī escribe:

“En esta estación [de lo Real] no se permite ninguna estación.

¡Cuando lleguéis, hermanos, volved!”

Este es el Ser que no tiene fin...

Tu retorno es de Él a ti...

El asunto es un círculo. No tiene límite que se pueda ver y, por lo tanto, en que sea posible detenerse. Esa es la razón por la que a los muḥammadíes, que alcanzan ese descubrimiento (*kaṣf*), se les dice “no tenéis estación”, ya que el asunto es circular, “¡así que retornad!”³⁷ El “Ser sin fin” no se halla confinado o limitado por ninguna característica fija y está libre de la dominación de atributos específicos, por lo que todos los atributos de la Realidad pueden mostrarse en perfecto equilibrio de acuerdo con la situación cambiante.

Con cada respiración y en cada momento, el muḥammadí que está desposeído, sabiendo que no posee nada propio, regresa a Dios: Ibn ‘Arabī escribe que “los que regresan a Dios están desposeídos (*muflisūn*) de todo lo que no sea Dios... Porque el rico está en el nivel de aquel que ve el Real en las cosas y lo limita por ellas, y necesariamente es así, puesto que su estación ejerce su propiedad gobernante sobre él. Pero el que está destituido es un muḥammadí. No tiene estación.”³⁸ La infinitud del viaje se describe en términos visionarios más poéticos en *Kitāb al-Yā’* de Ibn ‘Arabī, (también conocido como *Kitāb al-Huwa*):

“Empezamos en el mar sin orilla en la esfera celeste yaṭribiana, muḥammadí. Los peces y las criaturas del mar se sorprendieron al vernos levantar nuestras velas y alzarlas completamente, en una búsqueda dentro de lo que no tiene ni extremos ni fin. Entonces oímos el llamado: ‘Gentes de Yaṭrib, no tenéis estación, ¡así que retornad!’ De manera que nos retiramos, dirigiéndonos hacia la orilla de donde partimos. Pero de repente (la orilla) se volvió mar de nuevo y nuestra retirada fue como nuestro acercamiento, en nuestra búsqueda de lo que no tiene fin, ni permanencia, ni principio, ni conclusión final. Estábamos perdidos y solicitamos palabras con las que expresarnos. De repente, el *Hū* (la divina Ipseidad) nos llamaba, ‘Oh siervos míos, habéis buscado una estación en Mí en la cual nadie más que Yo Me ve...’”³⁹

37 *Fut.* IV.13-14. *SDG*, p. 225.

38 *SPK*, p. 378, *Fut.* III.105.

39 Ibn ‘Arabī, *Rasā’il*, Beirut, 1997, pp. 144-45. Véase *Illuminations*, p. 570, n. 4.

La descripción de ese océano sin fin prosigue... pero ahora me gustaría pasar al capítulo 420 de *Futūḥāt*, titulado “Sobre [el conocimiento del ‘lugar de reunión’ (*munāzala*) de la liberación de las estaciones”. Aunque se trata de un capítulo breve –poco más de una página en árabe–, aquí lo he dividido en cinco secciones y he intercalado algunos comentarios.

CAPÍTULO 420

Sobre el conocimiento del lugar de reunión (munāzala) de la liberación de las estaciones (al-taḥallus min al-maqamāt)⁴⁰

Me gustaría comentar la palabra del título que he traducido como “lugar de reunión” (*munāzala*). Nótese que 77 de los 78 capítulos de la quinta parte de las *Futūḥāt* (de seis partes en total) se dedican a estos ‘lugares de reunión’. Mientras que un *manzīl* (una parada) es un lugar de descanso donde el viajero desmonta o desciende de su medio de transporte, una *munāzala* contiene la noción de reciprocidad. Es un encuentro visionario en el que tanto Dios como el siervo descienden para –según nos dice Ibn ‘Arabī– “encontrarse en el camino en un lugar designado”, aunque, como también explica el maestro, en realidad, el siervo primero tiene que ascender para que el Verdadero descienda.⁴¹

Así pues, este es el capítulo *Sobre el conocimiento del “lugar de reunión” de la liberación de las estaciones*, y comienza, como es costumbre en los capítulos de *Futūḥāt*, con un poema:

1.

“No hay nada en la existencia aparte de Él, así que miradlo como
lo he mirado; encontraréis en Él lo que Él es.
Quien trata de demostrarlo, se dedica a la argumentación:
en su corazón hay (sólo) semejanzas y parecidos de Él.
Si no fuera por Él, ningún ojo vería con su mirada.
Si no fuera por Él, las bocas no pronunciarían la invocación de Dios.
Júzgalo por Él mismo, mientras estás en la no existencia.
Adhiérete a Él, porque sólo está Él en la creación.

40 *Fut.* IV, pp. 28-29. Este capítulo, traducido al francés desde el árabe por Denis Gril en Ibn ‘Arabī, *Les Illuminations de La Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, París, 1988, pp. 325-331, ha sido después traducido del francés al inglés por David Streight en Ibn al-‘Arabī, *The Meccan Revelations*, vol. II, ed. Michel Chodkiewicz, Nueva York, 2004, pp. 223-238: “On Being Liberated from Stations”.

41 *Fut.* III.523; *SDG*, pp. 25 y 113.

.....

Por Dios, si no fuera por la existencia de la [divina] Realidad,
Sus palabras no serían aceptadas en la existencia del mundo.
Si no fuera por Él...

Dios el Altísimo dijo: “Oh, gentes de Yaṭrib, no tenéis ningún lugar donde permanecer, retornad pues” (C. 33:13). El que reúne las estaciones, carece de estación. Esto es necesario en virtud [del dicho profético], “Quien se conoce a sí mismo, conoce [a su Señor]”, así como la Palabra de Dios: ‘Les mostraremos Nuestros signos en los horizontes’ –es decir, las indicaciones de las estaciones– ‘y en ellos mismos’ (C. 41:53). Los signos son limitados e inevitablemente lo que indican es limitado, e incluso si están dotados de carácter absoluto, su ser absoluto es una limitación porque incluso esta cualificación es una distinción. El conocimiento que los Sabios tienen de Dios el Altísimo no deriva de la visión de los signos exteriores e interiores, los cuales sólo indican lo limitado en lo absoluto o lo absoluto en lo limitado, sino que los conocedores (de Dios) lo ven como la entidad misma de todo lo existente”.

El poema de apertura resume el asunto: no hay sino Él en la existencia y sólo se Lo conoce por medio de Sí mismo. “El Real en Sí Mismo es la verdadera prueba (*dalīl*) de Sí Mismo y de Su divinidad”, escribe Ibn ‘Arabī en el capítulo sobre Abraham en *Fuṣūṣ al-ḥikam*.⁴² Él es el que ve, Él es el que habla y, en última instancia, solo Él se determina a Sí mismo, porque los seres creados no tienen existencia propia.

Dice en el poema: “Júzgallo por Él mismo (*uḥkum‘alay-hi bi-hi*), mientras estás en la no existencia”. Esta noción de ‘juicio’ o ‘determinación’ es uno de los temas centrales de este capítulo.

Como ya hemos visto, Ibn ‘Arabī deja claro que el muḥammadí sólo se distingue por el hecho de que no se distingue por ninguna estación en particular. La distinción más universal es el hecho de que no se halla separado o diferenciado por estar ligado a una estación distintiva. Incluso la noción de absoluto es una limitación, porque diferencia lo absoluto de lo limitado, lo interior de lo exterior, lo trascendente de lo inmanente y lo oculto de lo manifestado.⁴³

“Pero los conocedores (de Dios)”, afirma Ibn ‘Arabī, “... Lo ven como la entidad misma de todo lo existente”. El término ‘todo’ los incluye a ellos mismos, y el conocimiento del yo consiste en que su yo no es en absoluto su propio yo, sino que solo Le pertenece a Él. Y escribe:

42 *Fuṣūṣ al-ḥikam*, p. 81, en el capítulo sobre Abraham. *SPK*, p. 298.

43 Véase *Illum.*, p. 570, n. 9; *Fut.* III.219.

“...el término final y el retorno de los Conocedores, a pesar de la fijeza de su realidad individual (*‘ayn*), es que el Real es su misma realidad (su *‘ayn*). Ellos no existen. Esta estación pertenece solamente a los Conocedores.”⁴⁴

El propio comentario de Ibn ‘Arabī sobre el poema inicial de su *Tarǧumān al-ašwāq –El intérprete de los deseos ardientes–* arroja luz sobre esta afirmación.⁴⁵

“Saber yo quisiera si tienen conciencia de qué corazón han poseído...”. Ibn ‘Arabī comenta que la expresión ‘qué corazón’ alude al corazón perfecto del muḥammadí, que no se halla limitado por las estaciones. Y añade que ellos (los lugares superiores de la visión, *al-manāẓir al-‘ulā*) sólo existen a través de la existencia del espectador, así como las estaciones no tienen existencia sino a través de quien está en ellas (*muqīm*). De ese modo, si la persona que se encuentra en las estaciones es inexistente, entonces no existen ni él, ni la estación.

2.

“Un ser creado (el profeta José) dijo a aquellos que lo trataron injustamente y rompieron su relación familiar con él: ‘No os reprochéis nada. Hoy Dios os perdonará y Él es el más Misericordioso de los Misericordiosos’ (C. 12:92)”. Dios mismo es quien mejor puede mostrar esta cualidad a quien Lo trata injustamente rompiendo la relación familiar (es decir, la relación de misericordia) con Él. No dudamos de que quien rompe el parentesco sólo lo hace por ignorancia. El vínculo familiar no está realmente roto, porque el parentesco está ligado al orden existencial mismo. Así está establecida la conexión para el que sabe: por lo que a él respecta el vínculo prosigue y por lo que respecta a quien esto ignora está cortado. Si bien todo el asunto (*al-amr*) vuelve a Dios (cf. C. 11:123), el regreso a Dios de falsas pretensiones acerca de Él no indica la evidencia de una atribución que no posee. Por el contrario, Su identidad (*huwīyya* o Ipseidad) es tal como es tanto en el estado propio de las pretensiones de asociación [con Dios] como en el estado propio del retorno de todo [es decir, de todo lo creado] a Él.”

Cuando Ibn ‘Arabī menciona al ser creado que dijo, tal como se recoge en el Corán, “Que no haya culpa en vosotros”, se refiere en efecto al profeta José. Estas son las palabras que pronunció José al saludar a sus hermanos cuando se presentaron ante él en Egipto.

44 *Fut.* II.512. Véase *SPK*, p. 375.

45 Ibn ‘Arabī, *Tarǧumān al-ašwāq*, Beirut, 1977, p. 13; Ibn ‘Arabī, *The Tarǧumān al-Ašwāq*, trad. R. A. Nicholson, Londres, 1978, p. 48; *L’interprète des désirs*, trad. Maurice Gloton, París, 1996, pp. 59-60. Véanse también los comentarios de Michel Chodkiewicz en su introducción a *Illuminations*, pp. 30-31.

Sus hermanos lo habían tratado injustamente y habían abandonada la relación familiar adecuada, la relación de los nacidos de la misma matriz (*raḥim*), término que proviene de la misma raíz árabe que misericordia.

Estas palabras de José (*lā tatrib 'alay-kum*) fueron repetidas por Muḥammad inmediatamente después de la conquista de La Meca. Muḥammad derribó los ídolos que rodeaban la Ka'ba e hizo borrar las imágenes que había en su interior, salvo, según un relato, un icono de María y Jesús y otro de Abraham.⁴⁶ Una vez vaciado el espacio, el Profeta abrió la puerta al exterior y se dirigió a los mecenos, que estaban reunidos cerca de la Ka'ba, con estas mismas palabras: “En verdad, digo lo que dijo mi hermano José: ‘Hoy no se os reprochará nada. Dios os perdona y Él es el más misericordioso de los misericordiosos’.”⁴⁷

Es imposible aislarse de la misericordia de Dios o de esta relación misericordiosa con Dios, pues incluso aunque alguien la ignore, sigue existiendo, como quedará claro en el retorno a Su misericordia, cuando se vea que esa misericordia es nuestro propio ser. Para llegar a ver eso, solo es preciso eliminar la ignorancia o las percepciones y pretensiones erróneas. Y continúa la traducción:

3.

“Si bien sólo hay Uno, esta estación existe en aras de la diferenciación. De ese modo, ¿de qué se diferencia? En realidad, no hay estación, sino una única ipseidad (*huwiyya*) en la cual existen varias formas. Zayd es un individuo único. Y, si no hubiera nada más que él en la existencia, no se distinguiría de ningún otro porque sólo existiría él y nada se distinguiría de él, porque no hemos supuesto ningún otro existente más que él. No posee estación alguna por la que pueda distinguirse de otro que él, puesto que no hay otro. Sin embargo, su mano es distinta de su pie y su cabeza es distinta de su pecho, su oreja de su ojo y cada uno de sus miembros es distinto del resto. Y también cada facultad interna posee una propiedad (*ḥukm*) y un lugar (*maḥall*) que no pertenece a los demás. Por tanto, las formas se diferencian en una entidad única (*ʿayn wāḥida*) carente de estación en la que no hay propiamente distinción.

Pertenecemos a Él, de igual modo que los miembros y facultades pertenecen a cada uno de nosotros. Entonces, si Él no se diferencia de nosotros, ¿de quién nos diferenciamos? Sin embargo, como ya hemos dicho, algunos de nosotros somos diferentes del resto. Las propiedades (*aḥkām*) y las estaciones no están relacionadas con nuestros miembros, sino con nosotros. Cuando dices que alguien atacó a otra persona, que alguien caminó hacia alguien, que alguien escuchó las palabras de otra

46 Véase M. Lings, *Muhammad: his life based on the earliest sources*, Londres, 1986, p. 300.

47 *Ibid.*, p. 301.

persona, que alguien vio a alguien, nada de eso se atribuye a un órgano, facultad o miembro. “A Dios pertenece lo oculto de los cielos y la tierra. Él es el fin de todo (C. 11:123)” y “Suyo es el juicio (*hukm*) y a Él seréis devueltos (C. 28:70)”.

Sabed que nadie está libre de las estaciones excepto el heredero de Muhammad, que Dios le bendiga y le otorgue paz, a quien Dios otorgó la síntesis de las palabras, el conocimiento de todos los Nombres y la ciencia de los primeros y los últimos, puesto que “hay toda clase de caza en el vientre del asno salvaje”. En consecuencia, no hay nadie de quien podamos distinguirnos ya que el mundo entero está en el heredero de Muhammad, al igual que [el heredero] está en Muhammad. Se ha liberado del poder determinante [o juicio] (*hukm*) que las estaciones tienen sobre él, puesto que él las determina según lo que los estados le otorgan, dado que él es el conocedor, el sabio (*hakīm*)”.

Dice el pasaje: “Pertenece a Él, de igual modo que los miembros y facultades pertenecen a cada uno de nosotros. Entonces, si Él no se diferencia de nosotros, ¿de quién nos diferenciamos?” Sólo nos diferenciamos de Dios al enfatizar las cualidades particulares de manera desequilibrada y no permitir que la Realidad se exprese libremente y sin restricciones en el lugar de su aparición, según resulte apropiado para el momento y lugar.

Cuando Ibn ‘Arabī afirma que todo está reunido en el heredero de Muḥammad, así como el heredero está contenido dentro de Muḥammad, repite este vívido proverbio: “hay todo tipo de caza en el vientre del onagro salvaje.” Según la tradición, Abū Sufyān, uno de los opositores más amargos del Islam, había solicitado audiencia con el Profeta. Le hicieron esperar hasta que todos los demás hubieron sido recibidos. Cuando se quejó de esto, el Profeta respondió: “Hay todo tipo de caza en el vientre del onagro salvaje”, presumiblemente queriendo decir que, si hago esperar al más eminente de los Quraish, entonces en el futuro todos los demás árabes aceptarán que los haga esperar. También evidencia la reintegración de todos, incluso los más hostiles, en la comunidad de Muḥammad.

La liberación del poder determinante de una estación sobre él, significa que no está gobernado o controlado por ninguna propiedad o estación, sino más bien que controla la propiedad de acuerdo con lo que le llega. Cuando tomamos esto como un ejemplo, puede producirse un alejamiento del enfoque en lo que nos hace diferentes, que es la dominación de varios atributos, hasta lo que nos hace esencialmente iguales, es decir, nuestra humanidad común.

4.

“Todos los nombres divinos manifiestan las estaciones y a través de ellas juzga el juez (*yaḥkumu l-ḥākīm*). Y no hay juez sino Dios y con Él (*laday-hi*) la Palabra no cambia (cf.

.....

C. 50:29). Su Palabra es el juicio y por medio del habla el Real juzga (*yahkumu*). Así, despertad a comprender quién es el juzgado, por qué y con respecto a que está siendo juzgado y quién es el juez (*al-maḥkūm ‘alay-hi wa-l-maḥkūm bi-hi wa-l-maḥkūm fī-hi wa-l-ḥākim*). Sabrás entonces quién es liberado de las estaciones y quién no tiene estación.”

Cuando Ibn ‘Arabī señala, ‘no hay juez sino Dios y en Él la Palabra no cambia’, eso podría considerarse una indicación de que todo está predeterminado y puede conducir a responsabilizar a lo que está escrito por hacernos ser como somos. Sin embargo, esta oración se refiere al dicho coránico: “Mi Palabra (*qawl*) no cambia, y no soy injusto con mis siervos” (C. 50:29) La palabra (*qawl*) significa que Dios sólo dice a una cosa “¡Sé!” y esta se convierte en lo que es.⁴⁸ Ibn ‘Arabī explica en otras secciones de las *Futūḥāt* que con Su palabra, Dios sólo “hace pasar lo que antecede en el conocimiento” y sólo juzga a los siervos a través de “lo que antecede”.⁴⁹ Ibn ‘Arabī afirma también:

“Sabed que Dios Altísimo sólo escribe lo que sabe y sólo sabe lo que Él testifica de las formas de las cosas conocidas, de acuerdo a cómo son en sí mismas y lo que cambia, y no cambia con respecto a ellas. Es testigo de todos en su estado de inexistencia según las variaciones de sus cambios sin fin, por lo que sólo los lleva a la existencia de acuerdo a cómo son en sí mismos”.⁵⁰ “Así pues, censúrate (*lam nafsā-ka*) a ti mismo! ¡No te opongas al Libro!”⁵¹ “Mi Libro no es otra cosa que Mi Esencia, ¡así que entiende!”⁵²

Y tal como confirma en otro lugar, “la Esencia es desconocida (*maḡhūla*) y no está ligada a ninguna condición fija.”⁵³ Y en el capítulo concerniente a Abraham, en *Fuṣūṣ al-ḥikam*, escribe:

“Incluso si se mantiene que el Real determina la propiedad, sólo a Él vuelve la efusión de la existencia sobre ti, y tú determinas tu propia propiedad. Por tanto, no deberías alabar a nadie más que a ti mismo y no censurar a nadie más que a ti mismo. En cuanto a el Real sólo queda la alabanza por la efusión de la existencia, ya que eso le pertenece a Él, no a ti.”⁵⁴

48 “Cuando queremos algo, Nos basta con decirle ‘¡Sé!’ y es” (C. 16: 40). Véase *SPK*, pp. 128 y 213.

49 *SDG*, p. 25.

50 *Fut.* IV.16.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Fut.* IV.40; *SDG*, p. 236.

54 *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ‘Afīfī, p. 83.

Así pues, nos determinamos a nosotros mismos y sólo somos liberados si nos liberamos de la determinación y volvemos al Ser mismo. Pues cuando nos definimos de una manera particular, estamos de hecho definiendo y limitando a Dios.

Con respecto a los que no se hallan determinados por las estaciones, sino que poseen el poder de la determinación, Ibn ‘Arabī afirma que son “los divinos, quienes se identifican con el Real (*al-ḥaqq ‘aynu-hum*), puesto que ‘Dios es el más sabio de los Jueces (*aḥkam l-ḥākimīn*) (C. 95:8)’, y eso no pertenece a nadie más que a los muḥammadíes como una providencia divina especial conferida a ellos.”⁵⁵

5.

“En cuanto a la Estación de la Alabanza (*al-maqām al-maḥmūd*: cf. C. 17:79), la estación alabada que Dios encomendó y en la que el Real (exaltado sea) establecerá Muḥammad, esto es la Estación de la Intercesión del Mensajero de Dios. Entre los intercesores hay ángeles, mensajeros, profetas, santos y creyentes que intercederán en el Día de la Resurrección, para que el Real saque del Fuego o conduzca al Paraíso a aquellos que nunca han hecho ningún bien, hasta que nadie permanezca en el Fuego excepto su pueblo, que es el Pueblo del Fuego. Dios los mantiene allí debido a un atributo y a su temperamento, de manera que, si Dios los condujese al Paraíso con ese temperamento, sufrirían, y por eso entrar en el Paraíso sería perjudicial para ellos, así como el olor de la rosa es perjudicial para el escarabajo de estiércol. Dios responde (a Muḥammad) cuando él formula su petición. Puesto que la causa de manifestar algo es más que uno, es la intercesión (*ṣafā’a*): no supone ninguna diferencia en cuanto a si es igual (*ṣafā’a*: parte de un par) o impar, siendo inevitable que sea más de uno.

En cuanto a los estados, no hay manera de liberarse de ellos. Para nosotros, son concedidos como un regalo y, para el Real, son esenciales.

La propiedad gobernante pertenece al estado, y los estados son los que gobiernan.

No hay nada en la creación excepto Dios y la humanidad (*baṣar*).

Nos hallamos en un momento decisivo, si puedes comprenderlo.

Todo lo que no sea el Todo-Compasivo ha de tomar conciencia y cruzar al otro lado.

Somos las estrellas cuyo lugar es el poniente y sólo el sol y la luna aparecen.

Borrarse está en nosotros y la obliteración es beneficiosa para nosotros, pero sólo la persona dotada de visión lo entiende.

Así que no tengáis miedo –porque ninguno sino por el Todo-compasivo tiene un yo (ojo-*ayn*) o poder de juicio efectivo (*taḥkīm*).

A él se devuelve todo el orden de la creación, incluso el decreto (*qadā’*), el juicio y el destino (*qadar*).

⁵⁵ *Fut.* III.506; *SPK*, p. 376.

.....

Es el Ser en el que no hay daño y ningún rastro de maldad le pertenece en Su creación.

Así pues, el mal no es Suyó, ya que nuestro Creador es más sublime que eso. Sobre esto ha enviado mensajeros portadores de noticias.

Para el que entiende el desviarse y la guía, la distancia no es larga. Sabe que Dios no abandona a Sus criaturas a ningún fin, así como no las dejó al principio. Aun cuando no recibe a alguien en la morada de la felicidad, Dios, en Su misericordia, que lo abarca todo, no prolonga eternamente la perdición para él, ¿y cómo lo prolongaría eternamente, cuando Él mismo es el Manto? Él está en la Estación de la Redención y el objetivo (*signo-išāra*) de las flechas de los enemigos. La misericordia le pertenece a Él por fin y perpetuamente, permaneciendo en ella para siempre, ‘Y Dios Altísimo dice la verdad y guía por el camino’ (C. 33: 4)”.

El capítulo acaba aquí.

Al hablar en otra parte de la Estación de la Alabanza, en respuesta a la pregunta, ¿qué es la Estación de la Alabanza?, Ibn ‘Arabī responde:

“Es la estación a la que devuelven las consecuencias de todas las estaciones y hacia la cual miran todos los Nombres divinos correspondientes a las estaciones, y pertenece al Enviado de Dios.”⁵⁶

Ibn ‘Arabī señala que “es inevitable que el más Misericordioso de los Misericordiosos interceda por alguien, pero no hay sino Dios, así sé que Dios intercede con respecto a su Nombres y Su Nombre el Más Misericordioso de los Misericordiosos intercede con Su Nombre el Conquistador (*al-qahhār*) y el ‘Fuerte en el castigo (*šadīd al-‘iqāb*)’ para eliminar su castigo de estas personas, pues Él saca del fuego a aquellos que nunca han hecho ningún bien.”⁵⁷ Debido a esta intercesión, Muḥammad será “alabado en todas las lenguas y con cada palabra.”⁵⁸

En la Estación de la Redención, incluso atributos aparentemente negativos y censurables se convierten en loables. Es la restitución de los elementos negativos, las ‘flechas de los enemigos’. Puesto que todos los atributos pertenecen a Dios, la reprobación sólo se relaciona con ellos debido los deseos básicos del yo inferior. Todos los atributos tienen su lugar, pero los

56 *Fut.* II.86.

57 *Fut.* II.86-7.

58 *Fut.* II.86.

mensajeros anteriores llegaron con una ley específica y condenaron las cualidades viles. Por su parte, Muḥammad dijo: “Vine para completar las características nobles” y mostró cómo incluso aquellas cualidades que parecen censurables pueden ser transformadas en loables (por ejemplo, la cobardía para cometer cosas prohibidas, la envidia hacia los que buscan el conocimiento, la avidez de lo que es bueno, etcétera)⁵⁹.

Ibn ‘Arabī afirma: “Él es el Ser en el que no hay daño”. Esto se explica en otras partes de las *Futūḥāt al-makkiyya* cuando escribe:

“La verdadera liberación (*itlāq*) es atribuible a aquel que tiene el poder de ser limitado por cualquier forma sin ser tocado por el daño de esa limitación. Esto sólo pertenece a quien está realizado en el íntimo diálogo y está con Él, y Dios, que es sublime y poderoso, dice respecto a Sí mismo: ‘Él está con vosotros dondequiera que estéis (C. 57:4)’”.⁶⁰

Cuando Ibn ‘Arabī señala que “él es el manto mismo”, nos preguntamos “¿qué es el manto (*ridā*)?” Ibn ‘Arabī plantea esta pregunta en dos ocasiones al menos. La primera vez responde diciendo: “El siervo perfecto creado de acuerdo con la forma completa perteneciente a las realidades posible y divina y el lugar más perfecto de la manifestación, no superado por ninguno.”⁶¹

La segunda vez se refiere al lugar de perfecto equilibrio y reposo que en la topografía espiritual es el centro del universo, llamado Arīn. Y escribe: “Si preguntas: ‘¿Qué es la perfección?’ diríamos, ‘lo que está más allá de los atributos y sus efectos’, y sólo el que está en reposo en Arīn sabe esto, y si preguntas: ‘¿Qué es Arīn?’, diríamos que es un término que expresa el equilibrio expresado en [la palabra] ‘Él da a todo su naturaleza y después lo guía’...” (C. 20:50). Luego continúa diciendo que “el poseedor de esta estación es el poseedor del manto (*ṣāhib al-ridā*) ¿Qué es el manto (*ridā*)?” Decimos, ‘manifestar los atributos del Real en la creación’.”⁶²

En este lugar central, la quietud esencial de lo que siempre permanece, a pesar del constante movimiento y variabilidad del Real al dar expresión a los Nombres. Escribe Ibn ‘Arabī:

59 *Fut.* II.363; *SPK*, p. 306.

60 *Fut.* III.472. Véase también William Chittick, *Mundos Imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias* (versión española de Ana Serrano y Pablo Beneito), Madrid, 2003, p. 113.

61 *Fut.* II.103. Véase *Illum.*, p. 629, n. 297.

62 *Fut.* II.129.

.....

“Para la Tribu, el *lugar* (*makān*) es una morada en la alfombra (de Dios) y pertenece a la gente de la perfección que han pasado a través de las estaciones y los estados, y la majestad y la belleza. No tienen ni cualidad, ni atributo ni estación, como Abū Yazīd. Debes saber que cruzar las estaciones y los estados es una de las características especiales de los muḥammadīs y pertenece solamente a la gente de la cortesía espiritual que se sienta con el Real con intimidad en la alfombra del temor reverente. Los compañeros del Eterno poseen equilibrio, firmeza y tranquilidad aunque tengan velocidad de movimiento en su interior con cada respiración. “Verás las montañas que consideras sólidas pasar como nubes”⁶³ (C. 27:88)”.

En conclusión, desde una perspectiva más general, la aleya “¡Oh pueblo de Yaṭrib, no tenéis estación, así que regresad!”, se dirige a toda la comunidad de Muḥammad que, como nos dice Ibn ‘Arabī, incluye a todos los seres humanos. Es un anuncio de que la realidad de la situación es que no tenemos una estación fija, no estamos definidos por ningún nombre o atributo en particular, excepto en la medida en que nos lo imponemos a nosotros mismos, y por eso se nos llama a regresar a nuestro estado primordial de puro ser. Necesitamos regresar indigentes, sin poseer nada propio, renunciando a todo lo que pensamos haber conocido. Habiendo viajado y trabajado en el viaje místico, el exitoso caminante... “permanece con el Real, sin estación ni lugar ni nombre ni rastro ni cualidad ni pretensión ni visión...”⁶⁴ Aunque no puede haber un destino final, el lugar donde todas las estaciones terminan puede ser tomado como punto de partida y una luz de guía en la visión de aquellos que anhelan llegar al conocimiento de su unión ya existente con el Amado.

En cuanto al ave que sumergió su pico en el océano, el célebre místico de Nishapur, Yaḥyā b. Mu’āḍ (m. 872) envió a Abū Yazīd un mensaje diciendo, “aquí hay alguien que ha bebido de la copa del amor y nunca volverá a sentir sed”. Abū Yazīd respondió, “aquí hay alguien que ha tragado todos los mares de la existencia, pero su boca sigue abierta, deseando más.”⁶⁵

(Traducción española de Fernando Mora Zahonero)

63 *Fut.* II.386. Véase SPK, p. 379.

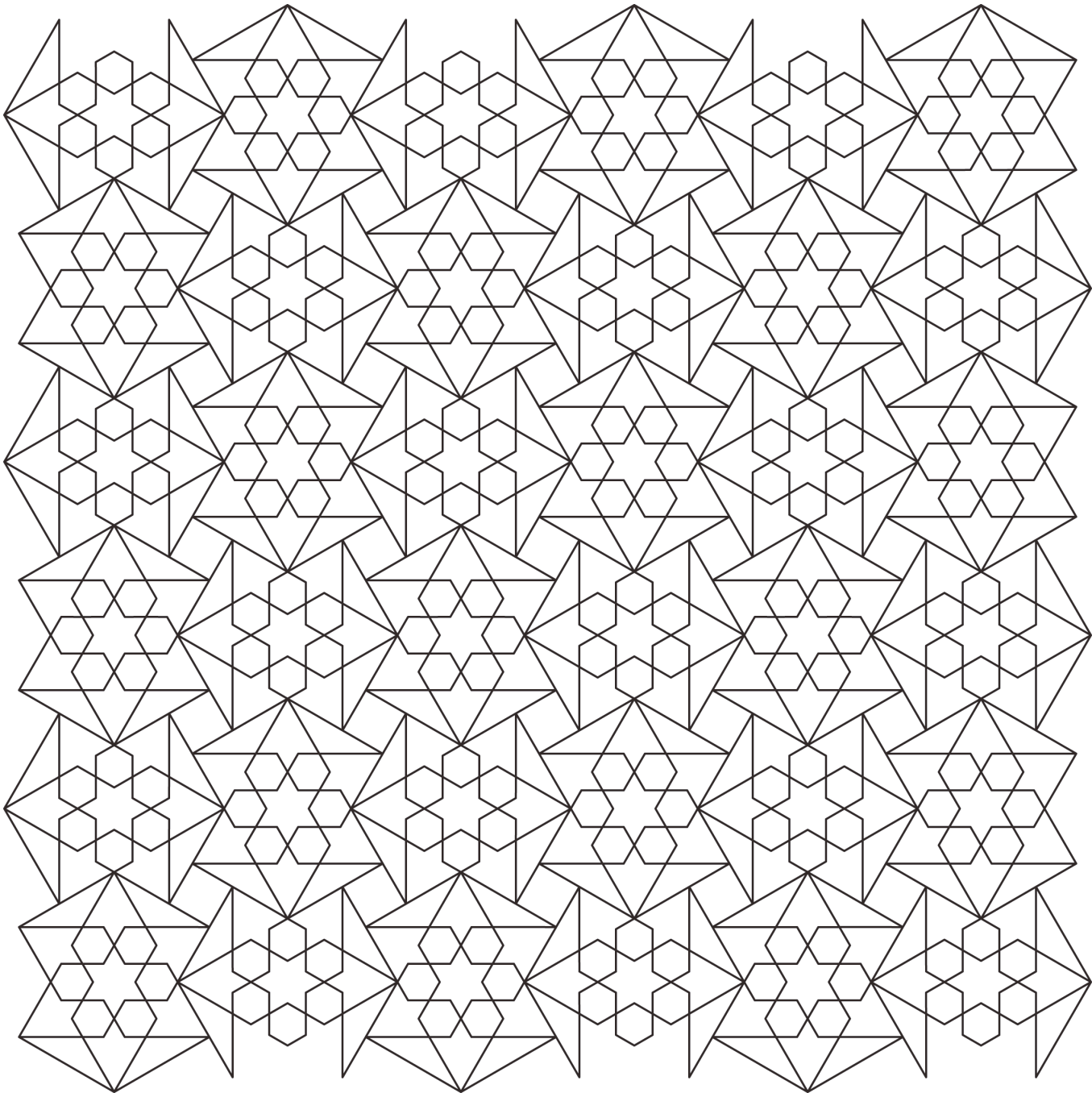
64 *Fut.*, capítulo 420. Véase *Illum.*, p. 571, n. 31.

65 Esto se refiere a una conocida historia recogida en la *Epístola de al-Qushayrī*. Véase Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism*, trad. A. D. Knysh, Reading, 2007, pp. 95 y 331-2.

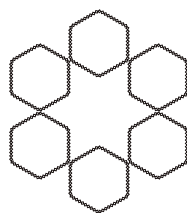


**THREE OTHER WORKS BY THE AUTHOR OF *LAṬĀ'IF*
AL-ʿILĀM, WRONGLY ATTRIBUTED TO QĀŠĀNĪ**

Pablo Beneito (Universidad de Murcia)



Abstract: This article examines three recently discovered works by the author of *Laṭāʾif al-ʿilām*, a well-known treatise on the technical terminology of Sufism, which has been erroneously attributed to Ṣadr al-Dīn Qūnawī, Saʿīd al-Dīn Fargānī and, especially, to ʿAbd al-Razzāq Qāṣānī. It analyses what we know of its real author, possibly called Ibn Ṭāhir (a Sufi Sunni thinker of the school of Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī), his milieu and his life (13th-14th century), by studying the *Laṭāʾif* and these three previously unknown works: *al-Dalāʾil al-qatʿiyya*, *al-Durra al-farīda* and *Tadkirat al-fawāʾid*.¹ A new edition of the *Laṭāʾif* (2000) and the edition of several of Qāṣānī's short works (2000), both produced by M. Hādīzādeh, as well as a review of my earlier article on the matter by G. Elmore (2000), a second review by N. Pourjavadi in his book *Iṣrāq wa-ʿirfān* (2002), and some considerations by Pierre Lory in the *Encyclopaedia of Islam* (Online – E3 English), are also taken into consideration².



1 After several visits to libraries in Turkey in order to find out information, I finally had the opportunity to write a first article on the subject during my stay, as a Visiting Research Scholar, in the Dept. of South and West Asian Area Studies in the Graduate School of Asian and African Area Studies of Kyoto University. This earlier article was published under the title *An Unknown Akbarian of the Thirteenth-Fourteenth Century: Ibn Ṭāhir, the Author of Laṭāʾif al-ʿilām and his works*, ASAFAS, Kyoto University, 2000. The present article follows on from the previous study and brings it up to date.

2 See the very instructive review by Gerald, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, XXVIII (2000), pp. 97-101, and also Nasrollah Pourjavadi, *Iṣrāq wa-ʿirfān* (ISBN: 964-01-1030-2), Markaz Nashr Daneshgāhī, Tehran, 2002, pp. 449-456. Unfortunately, since it lacks due rigour, Pourjavadi's review mainly brings confusion to the matter. Without having done any previous research on the manuscripts mentioned in my previous article, he comments on some of my hypotheses, repeating my own questions as if they were presented as actual facts, and comments on the facts as if they were presented merely as hypotheses. In short, it seems that Pourjavadi did not understand the basic facts: the *Durra*, the *Tadkira* and also the *Dalāʾil* kept at the Sulaymaniyye Library are certainly, without any doubt, by the author of the *Laṭāʾif*. Consequently, it is extraordinary that he persists in attributing the *Laṭāʾif* to Qāṣānī: no reference to those four books is found in any of his known works while, on the other hand, no reference to Qāṣānī's books is found in the four known works by the author of the *Laṭāʾif*.

I. *LAṬĀʾIF AL-ʿILĀM*

1. Introduction

Two recent editions of the well-known work on Sufi terminology, entitled *Laṭāʾif al-ʿilām fī iṣārāt ahl al-ilhām*³ have awoken keen interest among scholars of Sufi thought and especially among those who study the work of the Andalusian writer Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī and the so-called Akbarian School⁴.

Laṭāʾif al-ʿilām, a major work on Sufi terminology, reveals a deep familiarity with Sufi literary tradition, in general, and with Akbarian teaching, in particular. Its author conveys Ibn ʿArabī's doctrine in a highly perceptive manner, presenting us with elaborate, mature and methodical thought which is nevertheless founded on inspiration, and is therefore open, dynamic and non-reductive, as is appropriate to a language of symbolic allusion and to sciences deriving from mystical experience.

The author of the *Laṭāʾif* demonstrates a broad and deep erudition: he offers us the fruits of his personal, intellectual achievement by establishing incessant, intertextual links and inspired correspondences and interrelationships between similar terms or between diverse levels of meaning, and by clarifying concepts and perspectives through thought-provoking classifications which are extremely helpful in the reading of Akbarian texts.

The *Laṭāʾif* is, therefore, in my opinion, a key reference work for the study and translation of Sufi works and for the history of Sufism in the fourteenth century.

2. Editions of the work

Unfortunately, both existent editions of *Laṭāʾif al-ʿilām fī iṣārāt ahl al-ilhām* are attributed, under the same title, to ʿAbd al-Razzāq al-Qāṣānī.

The first was edited by Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ (Dār al-Kutub al-Miṣriyya, Cairo, II vols., 512 pp. + 697 pp., 1416/1996). The second has been edited and annotated, in a single volume, by Maḡīd Hādīzādeh (Mīrāt-i Maktūb, Tehran, 2000, 832 pp.).

3 The title of the work, "The subtleties of instruction on the symbolic allusions of the Inspired Ones", is similar to the title of the well-known *tafsīr* by Abū l-Qāsim al-Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, ed. I. Basyūnī, Cairo, 1971, and that of a brief treatise by Ibn ʿArabī entitled *K. al-ʿilām bi-iṣārāt ahl al-ilhām* (see *Rasāʾil Ibn ʿArabī*, Hyderabad, 1948, I, n° 7).

4 This consists, broadly speaking, of those who adhere to the thought and spiritual legacy of Ibn ʿArabī, the Ṣayḥ al-Akbar, have either followed or been inspired by his teachings during the last eight centuries, and have used his characteristic and rich terminology.

The first editor of the *Laṭāʾif*, the Egyptian scholar Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ, claims to have consulted three manuscript copies: two attributed to Qāṣānī and one anonymous. However, this rather precipitate edition⁵ is actually based on only one copy, which, like the others, is very late. The edition lacks critical apparatus and contains frequent inaccuracies and misprints⁶. Many of the notes are misleading (e.g. those that refer to the *K. al-ʿAbādila* by Ibn ʿArabī, instead of the *Kaṣf al-maʿnā*⁷) and, in general, it is lacking in reliable bio-bibliographical references and any research on sources, which is indispensable for the publication of such an important glossary that could be regarded as a “dictionary of authorities”. Nevertheless, in spite of its deficiencies, the edition is complete, at least *grosso modo*, and may be used with caution. In addition, its indices of verses, people and works cited, are well done and very useful.

Hādīzādeh’s edition, which is more critical than the previous one, uses two other late copies of *Laṭāʾif* also attributed to Qāṣānī⁸. Both editors are sadly certain that Qāṣānī is the author of the work. Other scholars, however, questioned his authorship since it is also attributed to other authors in different manuscript copies.

Ḥaḡḡī Ḥalīfa has already attributed this title both to ʿAbd al-Razzāq Qāṣānī and to Saʿīd al-Dīn Fargānī (there is a copy attributed to him in the Suleymaniyye Library in Istanbul),

5 The manuscript copy on which the edition is based (Dār al-kutub al-miṣriyya 3591, section on *taṣawwuf*), is dated 1294 h. See *Laṭāʾif*, pp. 76-77, where the two other copies, from the same library in Cairo, are mentioned.

6 For example, it says *wa-yuḥyī bi-ḡamālī-hi l-dārayn al-mustagnī ʿanī l-taḡam[sic] l-ʿaraḍī...* (see *Lat.* II, p. 344) when, according to another quotation of the same passage, it should say *wa-yuḥyī bi-ḡamālī-hi l-dāt l-mustagnī ʿanī l-taḡammulī l-ʿaraḍī...* (cf. *Tadkira*, Chapter 74, fol. 128a).

7 Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ quotes long passages from the *K. al-ʿAbādila* by Ibn ʿArabī from the edition by ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭāʾ, al-Azhar, Cairo, 1969, in which, incidentally, 21 entire chapters are missing (Chapters 53, 57, 69, 72, 82, 98 and 101-115) of the 117 in the original version by the author (see, for example, the complete copies of the mss. Šhid Ali Paša 2826/6b-61b, 721 H., or Ayasofya 4817/1-69b, 649 H.). In fact, the passages quoted neither clarify nor have any direct relevance to the definitions of the *ʿabādila* in the *Laṭāʾif* (see *Lat.* II, p. 105, note 1, and ff.). The same is true of other notes, e. g., n°. 4, on p. 30, where the editor says that *K. al-Bayāḍ wa-l-sawād*, a work only recently edited, appears among the titles which Ibn ʿArabī mentions in his *iḡāza* to al-Malik al-Muẓaffar and he refers to his own deficient edition of the *iḡāza* (see Ibn Ibn ʿArabī, *Manzil al-manāzil al-fahwāniyya*, Cairo, 1995, pp. 33-65), which adds nothing to previous existing research and where the title in question is not mentioned. See *Lat.* II, p. 30, note 4. See also, further on, the remarks in a note about the authorship of the work (*Lat.* I, p. 63, note 1). On the real author of the *K. al-Bayāḍ wa-l-sawād*, see Sīrjānī, ʿAlī ibn al-Ḥasan (d. 1077), *Sufism, black and white: a critical edition of Kūtāb al-Bayāḍ wa-l-Sawād* (ed. Bilal Orfali and Nada Saab), Brill, Leiden, 2012. See also Ibn ʿArabī, *Le secret des Noms de Dieu (K. Kaṣf al-maʿnā...)*, edition and notes by P. Beneito, Albouraq, Paris/Beirut, 96-3.

8 On the copies ‘R’ and ‘M’ see *Lat.-H*, pp. 43-45 (note 1) and the variant readings shown in pp. 605-786. Note that when Hādīzādeh’s edition is referred to, *Lat.-H* is used, adding the letter *H* to the reference, while *Lat.* by itself refers to the previous edition.

whom he considers to be the real author⁹, whilst Brockelmann mentions copies attributed to Qāṣānī¹⁰ and to Qūnawī¹¹.

In order to prove that Qāṣānī was the author, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ writes in his prologue: “In the text of the book [the *Laṭāʾif*], the author refers to his [other] works which confirms the truth of what we maintain”¹². He then gives as a reference his own edition of the *Raṣḥ al-zulāl*¹³, a work whose attribution to Qāṣānī I would also question, and which provides no proof of Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ’s gratuitous claims. In fact, all that the editor says about the two titles which the author of the *Laṭāʾif* attributes to himself, is that he has no knowledge of the existence of any copy of either. He has never seen the two works in question, but he takes it as established that the two works are by Qāṣānī, following a process similar to the one he follows in his introduction to the *Raṣḥ al-zulāl*, where various assumptions reciprocally prove each other. These two works mentioned by the author of the *Laṭāʾif* will be dealt with at length later.

On the other hand, in his edition of the *Laṭāʾif*, Hādīzādeh does not discuss the question of the work’s authorship at all and assumes that it has been written by Qāṣānī as it is stated in the manuscript copies he uses. His commentaries on the authorship of the *Laṭāʾif* and the other two “unknown” works of its author mentioned in the book are found in another work by Hādīzādeh: his compilation, introduction (in Persian) and edition of the minor texts by Qāṣānī, *Maǧmūʿat rasāʾil wa-muṣannaḥāt* (Āyene-ye Mirās, Tehran, 2000, 771 pp.). Unfortunately, the editor was unaware of my discovery of the two (in fact three) works in Istanbul¹⁴, so he was unable to offer any new, useful critical information on the question.

9 *Kaṣf al-zunūn*, ed. Flügel, 1835-58, no 1552. On Saʿīd al-Dīn Fargānī, a disciple of Šihāb al-Dīn ʿUmar al-Suhrawardī and Ṣadr al-Dīn Qūnawī, see *Encyclopédie de l’Islam (Nouvelle édition: EI2)*, Leiden, 1960- (s. v.).

10 See *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*, Leiden, 1945-49, *GAL* II: 204 (Leiden 81/2; Indian Off. 663; Köprölü 770) and *GAL* SII: 280 (Cairo VI, 164).

11 See *GAL* I: 450 (Berlin 3457/8). See also ms. n°. 3458 in the catalogue of the Berlin Library which, according to Ahlwardt, contains another copy of the same work.

12 *Laṭ*. I, p. 63, note 1.

13 Attributed to ʿAbd al-Razzāq Qāṣānī, *Raṣḥ al-zulāl fī ṣarḥ al-alfāz al-mutadāwala bayna arbāb al-adwāq wa-l-aḥwāl*, introd. and ed. by Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ, al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, 1995, 178 pp. The editor attributes this brief treatise to Qāṣānī in the introduction (see pp. 17-20) without providing any proof of his authorship. In my opinion, the author of the work remains unknown. On the authorship of *Raṣḥ al-zulāl*, see my previous article “An Unknown Akbarian...”, pp. 37-39.

14 On *Tadkirat al-fawāʾid*, see Qāṣānī, *Maǧmūʿat rasāʾil...* (ed. Hādīzādeh), pp. 196-197, and on the *al-Durra al-farīda*, see *Idem*, p. 201. Hādīzādeh merely comments on the references provided by the author of *Laṭāʾif*. On the *Laṭāʾif* itself, see *Maǧmūʿat rasāʾil*, pp. 231-241, where he provides more valuable information on five copies of the work and especially the two he used for his edition (pp. 238-240). The editor also provides a section (“Dīwān al-ʿarīf al-Kāṣānī”, pp. 723-736) where he has collected all the poetry he attributes to Qāṣānī. Unfortunately, the poems do not have the technical references and notes one would expect. Of the three long

In short, the two recent editions of the *Laṭāʾif*, since they lack any satisfactory critical study on the matter and any knowledge on the discovered works by its author, require to remind once more the question of the mistaken attribution. To Pierre Lory the matter became clear. In a more recent article on Qāṣhānī, in the *Encyclopaedia of Islam*, he writes:

“Similarly, *Laṭāʾif al-iʿlām fī ishārāt ahl al-ilhām* (“Subtleties of advice regarding [divine] signs of the people of inspiration”), an alphabetical dictionary of almost 1,650 mystical terms and expressions with definitions of different lengths, was erroneously attributed to our author by its editors, Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ (Cairo 1996) and Majīd Hādīzāda (*Majmūʿ*), as was demonstrated by Pablo Beneito (An unknown Akbarian of the thirteenth-fourteenth century. Ibn Ṭāhir, the author of *Laṭāʾif al-iʿlām*, and his works, *ASAFAS Special Paper 3*, Kyoto 2000.) Beneito also raised doubts regarding the authenticity of the attribution to al-Kāshānī of a shorter *ṣūfī* dictionary, *Raṣḥ al-zulāl* (“The filtration of fresh water”), ed. Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ, Cairo 1995, *An unknown Akbarian*, 4”. (Pierre Lory, *Encyclopaedia of Islam III*, Third Edition Online – E3 English, 2007-, p. 12).

The same specialist explains in his review on a recent book by Ismail Lala untitled *Knowing God: Ibn ʿArabī and ʿAbd al-Razzāq al-Qāshānī’s Metaphysics of the Divine*, (Leyde-Boston, Brill, 2019):

“La bibliographie considérable d’al-Qāṣhānī est énumérée sans détail (p. 25-26), et seuls sont retenus les textes qui portent sur la définition de la divine *huwīyya*: principalement *Laṭāʾif al-iʿlām*, *Raṣḥ al-zulāl*, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfīyya*, *Ṣarḥ Fuṣūṣ al-hikam* et surtout *Taʾwīlāt al-Qurʾān*. On pourra regretter que le débat sur la thèse de Pablo Beneito selon laquelle les deux premiers titres ne seraient pas d’al-Qāṣhānī ne soit mentionné que dans une note infrapaginale (pp. 48-49). Le point méritait un développement bien plus conséquent, vu l’importance de ces œuvres dans le corpus analysé” [Pierre Lory, *Arabica* 69 (2022) 1-3, p. 1, doi:10.1163/15700585-12341634].

.....
qaṣāʾid starting the section, Hādīzādeh only says that they were written at the beginning of one of the copies by a certain Muḥammad ʿAlī, as late as the year 1301 H. See *Maḡmūʾat rasāʾil*, pp. 725 and 732. After a first reading, I do not think those poems should be attributed to the author of the *Laṭāʾif*, whose very few couplets of verses in the *Laṭāʾif* or the *Tadkira* are always very simple and do not seem to be the work of a fluent poet. On the other hand, in addition to this, some of the little poems (2 to 7 verses) collected by the editor under the title *al-Mutafarriqāt* (he says nothing of their sources) are in fact by the author of the *Laṭāʾif*, in particular numbers 1 (see *Laṭ.* vol. 2, p. 136 = 2:136), 2 (*Laṭ.* 1:226), 4 (2:53), 8 (1:250), 9 (1:253), 10 (2:124), 11 (1:448 and 2:393), 13 (1:447), 14 (2:38) and 15 (1:424 and 2:163). Note also that in some of these cases the author does not affirm his authorship of the poems, while most of the others [num. 3, 6, 7, 12] are just quoted by the author of *al-Risāla al-ʿirfāniyya* (see *Maḡmūʾat rasāʾil*, pp. 647-654), without saying whether he is the author of the verses (which are introduced by the word *ṣīr* that often precedes quotations) or not.

It is certainly surprising that Ismail Lala did not even consider in such a significant book the important question of the attribution of *Laṭāʾif*. For how long will Qāṣānī be studied on the bases of wrong or questionable attributions?

The demonstration Pierre Lory refers to, follows from here.

3. The authorship of *Laṭāʾif al-ʿilām*

When referring to the work in his critical edition of the *K. al-Taḡalliyāt* by Ibn ʿArabī¹⁵, Osman Yahya already pointed out that, due to the mention of Qūnawī in the text and to the title of *ṣayḥ* which the author gives to Simnānī, the work cannot be attributed to either Qūnawī or Qāṣānī.

Qūnawī is ruled out because the author of the *Laṭāʾif* mentions him in the following way: “And Ṣadr al-Dīn al-Rūmī¹⁶, may God sanctify his secret¹⁷, said, when he was asked about ‘the blackness of the face in the two abodes’...”. Then he continues, “and the Ṣayḥ [Ibn ʿArabī] mentioned in the *Futūḥāt*...”¹⁸. It does not seem to be a direct quotation from a treatise by Qūnawī, since he uses the expression *suʾila* which implies that it may have been taken from an indirect source or received by oral transmission. In either case, it is undoubtedly a reference to Qūnawī¹⁹. The remarks relating to the alleged authorship by Qūnawī may also be applied in the case of Qāṣānī, but we will see more relevant proofs to deny Qāṣānī’s authorship. In fact, the fundamental, definitive evidence against his authorship is found in the other inter-related works by the author of the *Laṭāʾif*.

It is true that the style of the treatise is not very different from Qāṣānī’s and indeed, it bears a certain resemblance to his *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*²⁰ by which it might have been directly inspired. However, despite the fact that so many copies are attributed to Qāṣānī, his authorship becomes questionable when one reads the entry on *al-ʿilm al-ladunī*, where there is a remark which causes reasonable doubt. The text says, “... and I say²¹: we saw on a certain occasion our

15 See the most recent, complete edition, *K. al-Taḡalliyāt*, Tehran, 1988, p. 671. O. Yahya refers to ms. 2355 in Istanbul University, as in his *Histoire et classification de l’oeuvre d’Ibn ʿArabī*, Damascus, 1964.

16 Ṣadr al-Dīn lived in Konya, where his tomb and his private library may be found today. Rūm is, in this context, the oriental name for Anatolia. Perhaps the use of the *nisba* al-Rūmī indicates that the author is from the East.

17 This expression would generally indicate that he was dead when the work was written.

18 On this quotation about ‘the blackness of the face’ see *Kaṣf* (ref. *infra* in note 39), p. 186, from where the continuation of this passage in the *Laṭāʾif* is also taken.

19 M. Chodkiewicz has been kind enough to confirm that ms. Berlin 3457 makes the same reference.

20 See, for example, the edition by Dr. A. Ḥ. Maḥmūd, Cairo, 1984.

21 There is a clear emphasis on the first person. The author maintains the reality of inspired knowledge and exemplifies it here with a story from his personal experience. It is well known that the term *ʿilm ladunī* derives

ṣayḥ ʿAlāʾ al-Dawla al-Simnānī²², may God have mercy on him (*raḥima-hu Llāh*), who was performing the sunset prayer (*ṣalāt al-magrib*). Then he sat down in his *miḥrāb* and between the end of this prayer and the beginning of the night prayer (*ṣalāt al-ʿiṣāʾ*), knowledges were revealed to him about the meanings of the letter *bāʾ*²³, with which the formula *bismi-Llāh* begins, that could only be gathered together and set down in writing during the course of many months. And whoever has seen something like that, from one of the followers (*baʿd al-tābiʿīn*)²⁴, understands the meaning of what ʿAlī, may God honour his face, said [concerning the meanings contained in the *Fātiḥa*] ...”²⁵.

Qāṣānī was not a disciple of Simnānī’s and, in fact, he strongly disagreed with him²⁶. This might be why the author of *Laṭāʾif* omitted his name from his writings, despite the fact that he knew and paraphrased at least one of his works (his *Iṣṭilāḥāt*)²⁷. Besides, Qāṣānī (d. *muḥarram* 736 H. / July-August 1335, as the last probable date)²⁸ died before Simnānī (22nd *raḡab* 736 / March 1336), so the formula *raḥima-hu Llāh*, which generally indicates that the person mentioned has died, would be meaningless. The same thing applies in the case of Qūnawī (d. 673/1274) and Fargānī (d. c. 695/1296), who died long before the plausible composition of the work. In any case, this formula informs us that the work, certainly the copy which these later copies were made from, was written after the month of *raḡab*, 736 H. / March 1336.

from a Quranic expression (see Q. 18:65). The passage is associated with the person who is traditionally identified as Khidr.

22 On the life and doctrine of Simnānī see, for example, Jamal J. Elias, *The Throne Carriers of God: The Life and Thought of ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī*, SUNY, Albany, 1995.

23 The first letter of the Quran, which has the numerical value of 2.

24 This normally refers to someone who belongs to the generations following the contemporaries of the Prophet, but it alludes here to Simnānī’s spiritual rank as an authentic ‘successor’ and transmitter of spiritual realization.

25 Cf. *Laṭ.* II, p. 157. The same passage also appears in Hādizādeh’s edition, in the Berlin ms., according to M. Chodkiewicz, and in the Istanbul University ms., according to O. Yahya.

26 The exchange of letters during the argument about *waḥdat al-wuḡūd*, which Qāṣānī defends from the attacks by Simnānī, have been edited in Arabic by Saʿīd ʿAbd al-Fattāḥ in his introduction to the *Laṭāʾif* (I, pp. 42-60), from the extracts that Ḡāmī quotes in his *Nafaḥāt al-uns*, without any observation being made by the author about the difficulty of explaining the reference to Simnānī in the *Laṭāʾif*.

On this correspondence see the analysis by H. Landolt in his article “Der Briefwechsel zwischen Kāshānī und Simnānī über *Waḥdat al-Wuḡūd*”, *DER ISLAM*, L, 1, 1973, pp. 29-81, and in his introduction to Nūruddīn Isfarāyīnī, *Le Révélateur des mystères (Traité de Soufisme)*, Verdier, Paris, 1980.

27 However, see *Throne*, pp. 97-98, referred to *infra* in the section VII entitled “Was Simnānī opposed to Ibn ʿArabī?”

28 See *Laṭ.* I, p. 42. From the information given in the letter sent from Qāṣānī to Simnānī to demonstrate the “orthodoxy” of Ibn ʿArabī’s doctrine, noted by Ḡāmī in his *Nafaḥāt al-uns* (ed. Mahdī Tawḥīdī, Tehran, 1958), P. Lory believes that the only accurate date of Qāṣānī’s death would be 730/1329. See P. Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d’après ʿAbd al-Razzāq al-Qāshānī*, Les Deux Océans, Paris, 1980, p. 25. See also the article by D. B. Macdonald, “ʿAbd al-Razzāk...”, *EI2* (s. v.).

What is the relationship of the author of the *Laṭāʾif* with Simnānī? Like Qāṣānī, the author of the *Laṭāʾif* strongly defends Akbarian teaching on *tawḥīd* and completely adheres, as his writings make clear, to the so-called school of *waḥdat al-wuḥūd*. However he calls Simnānī, who is opposed in principle to the Akbarian formulations on the Unicity of Being, ‘our Ṣayḥ’ and considers him with deep respect as a living example of inspired knowledge (*‘ilm ladunī*).

When the author of the *Laṭāʾif* says, in the paragraph quoted, that Simnānī sat down in his *miḥrāb*, he seems to mean, by the pronoun ‘his’ (*fī miḥrābi-hi*), that Simnānī was leading the sunset prayer as the *imām* among his disciples, in his own *ḥānaqā* in Baghdad, between 720 and 736 H., having received permission to teach on his return from the Ḥiğāz²⁹. If, in fact, Simnānī was teaching there at that time, it is quite possible that the author of the *Laṭāʾif* heard his *tafsīr* on the letter *bāʾ* in Baghdad. Was he at that time a follower of Simnānī, affiliated to the *ṭarīqa kubrawiyya*, or only a respectful learning visitor?

Perhaps he only calls Simnānī *Ṣayḥu-nā* out of respect, in which case *ṣayḥ* could simply mean ‘venerable master of the way’, but not necessarily ‘my personal guide’³⁰. In any case, it seems possible that he moved in Simnānī’s circle after the initiatic relationship which, as we shall see, he mentions in the introduction to his *al-Durra al-farīda*, one of his previous works. As we know, a certain number of different spiritual affiliations would not be a problem. I am inclined to think that the Akbarian doctrinal adscription which seems to be constantly evident predominates over any circumstantial link with Simnānī, although the scope of Simnānī’s influence on the author of the *Laṭāʾif* has not yet been examined.

I have already pointed out that the date of Muḥammad b. Aḥmad al-Fargānī’s death (d. c. 695/1296) is not consistent with the posthumous mention of Simnānī. Nevertheless, I have found echoes of Fargānī’s work in the *Laṭāʾif* and I consider it probable that, although the author does not explicitly mention either his name or his works, Fargānī, in particular his commentary on the *Tāʾiyya* of Ibn al-Fāriḍ, was one of his sources during the time he was writing the *Laṭāʾif*³¹ where Ibn al-Fāriḍ is often quoted.

In any case, simply pointing out that the *Laṭāʾif* does not contain, as far as I know, any evidence or indication that either of the titles which the author of the *Laṭāʾif* attributes to himself -*al-Durra al-farīda* and *Tadkirat al-fawāʾid*- is the work of Fargānī, Qāṣānī or Qūnawī, is sufficient to call into question who the real author of the *Laṭāʾif* is. It seems strange that the

29 Lit. ‘permission to ascend’ (*iğāzat al-irtiqā*). See the Arabic version of the passage from *Nafahāt al-uns* which collects together these facts (*Laṭ.* I, p. 59).

30 Just as Qāṣānī himself calls him *Mawlā-nā l-ʿaẓam ṣayḥ al-islām... qudwat arbāb al-ṭarīqa...*, etc., using grand, honorific titles characteristic of the etiquette of the time, in a polemical letter addressed to him (see *Laṭ.* I, pp. 46-47).

31 Compare, for example, the section on the *iḥṣāʾ al-asmāʾ* (*taʿalluq, taḥaqquq, taḥalluq*) in *Laṭ.* I, pp. 173-175, with the *K. Muntahā l-madārik (ṣarḥ al-qasīda al-tāʾiyya)* by Fargānī, ed. 1293 H., pp. 27-28 of the introduction.

author should mention two of his works, neither of which is known as a work by the presumed authors and yet there is no mention in the *Laṭāʾif* of any known work by Qāṣṣānī or Fargānī, whose influence on the *Laṭāʾif* (and on its author's other works as far as I know) is never made explicit. For this reason, it occurred to me that the only way to resolve the question of authorship was to find copies of these two other works.

4. Other works by the author of the *Laṭāʾif*

The author of the *Laṭāʾif* says: "We have already dealt with the adoption of the qualities of the Divine Names and their realization (...) in the *K. Taḍkirat al-fawā'id*..."³².

The editors found no reference³³ to this work: its whereabouts and the identity of its author should therefore have remained uncertain as far as they were concerned. In this work, as the author explains, there is a chapter (entitled *fā'idā*), comprising 100 pages (*ṣafḥa*)³⁴, devoted to a commentary on the meanings of the Names and the perfectibility of Man by means of them, both in theory and in practice³⁵. There is another mention of the *Taḍkira* in the entry on *al-farq bayna l-ṣarīf wa-l-kāmil*, where the author mentions another of his works, *al-Durra al-farīda*³⁶, to which the editors also found no reference.

In the following passage from the *Laṭāʾif*, the author shows that the three works are complementary: "... and I have already dealt with this theme extensively in the *Taḍkirat al-fawā'id* and in the *K. al-Durra al-farīda*. It is therefore important for you to consider as a whole what I have explained there and what I have just explained here, and to examine the relationship they have to each other, so that you may discover the truth of this question which scholars have argued about so much"³⁷.

Before dealing with the discovery of these two works, allow me to make some additional remarks about the *Laṭāʾif*.

32 See *Laṭ.* I, p. 317; *Laṭ.-H.*, p. 162.

33 *Ibid.*, note 3.

34 This would be the case in an original copy which has not been found.

35 Cf. *Laṭ.* I, p. 317.

36 In the Cairo edition it says *al-Durar al-farīda*, but Hādīzādeh's edition correctly reads *al-Durra al-farīda* (see *Laṭ.-H.*, p. 456). Thus, Pourjavadi's doubts about the correspondence of this title (just because he presumes that *Durar* is the correct reading) with the manuscript I describe later (see his *Iṣrāq...*, pp. 451-452) are not justified.

37 See *Laṭ.* II, p. 208, and notes 1 and 2; *Laṭ.-H.*, p. 456.

5. Two works by Ibn ʿArabī mentioned in the *Laṭāʾif*: *al-ʿAbādila* and *al-Malābis*

Neither the author of the Cairo edition nor the author of the Tehran edition made use of the opportunity to compare the definitions given in the *Laṭāʾif* with the texts by Ibn ʿArabī and other main authors of his “School”, on which the majority of them are based. A study of these correspondences would prove extremely revealing, although a systematic comparison would, of course, entail a great deal of additional research given the size of the work. What I shall now put forward in this section will serve as an example of this.

Ibn ʿArabī is mentioned explicitly in the *Laṭāʾif*, usually antonomastically as the Master (*Ṣayḥ*), on about 60 occasions (54 are entered in the index of the first edition). Only three other names are mentioned frequently: ʿUmar Ibn al-Fāriḍ (34 entries), Abū Ismāʿīl al-Anṣārī (20) and ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (11).

Among the works by Ibn ʿArabī mentioned in the *Laṭāʾif* there is one which both editors, due to the variants of the titles, have not identified correctly: the title *K. al-ʿAbādila*³⁸ refers here, in fact, to Ibn ʿArabī’s *Kaṣf al-maʿnā*³⁹, and not to the real book entitled *K. al-ʿAbādila*, also by Ibn ʿArabī himself. A second work, not identified in the first edition, has been identified in the second since it was identified in my previous article on the matter: the title *al-Malābis*⁴⁰ refers to the *Nasab al-ḥirqa*. The third and fourth definitions of the entry on *ḥirqa* *al-taṣawwuf*⁴¹, for example, are a gloss on *Nasab al-ḥirqa*⁴² using literal quotations which are not, however, noted nor is there any mention of the author or the work. In order to illustrate the expediency of locating sources of reference, I shall refer to some of the passages which have either been taken literally from *Kaṣf al-maʿnā* or have been inspired by it.

I considered that the author of the *Laṭāʾif* may have been familiar with *Kaṣf al-maʿnā*, since I have shown that he commented extensively on the ideas of *taʿalluq*, *taḥaqquq* and *taḥalluq* - terms which Ibn ʿArabī uses in this work in a systematic way for the first time in the tradition of the commentary on the ninety-nine most beautiful Names of God. In fact, on reading the entry on *al-taḥaqquq bi-l-asmāʾ al-ilāhiyya*⁴³ we find, first of all, the definition which Ibn

38 See *Laṭ.-H.*, p. 390. See Ibn ʿArabī, “K. al-ʿAbādila” (ed. ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb), in *Rasāʾil Ibn al-ʿArabī*, Cairo, 2018, vol. I, pp. 113-349.

39 See Ibn ʿArabī, *El secreto de los nombres de Dios (Kaṣf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā)*, edition, annotated translation and study by P. Beneito, ERM, Murcia, December 1996, pp. viii, 393 (Spanish) and 213 (Arabic); 2nd revised ed. ERM, December 1997; reprint of the Arabic text, *Kaṣf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, Qom (Iran), 1999, 200 pp.

40 See *Laṭ.* I:445, and *Laṭ.-H.*, p. 260, note 2.

41 *Laṭ.* I, p. 442, lss. 18-23, and 443, lss. 1 and ff.

42 See *Nasab* (ref. *infra*, note 71), pp. 168-176.

43 See *Laṭ.* I, p. 316.

ʿArabī gives to those three terms, taken word for word from the *Muqaddima* of the *Kaṣf*⁴⁴, but without mentioning either the work or the author. Next, he gives an example of *taḥalluq* which is inspired by the corresponding section on the *taḥalluq* of the Name *al-Wālī* in the *Kaṣf*⁴⁵. Then, a hadith is quoted which is also quoted in the *Kaṣf* and, further on, he provides the information already mentioned which has enabled us to collect together the works by the author of the *Laṭāʾif*. Here, the author refers to the chapter devoted to the *ʿabādila* “which deals with the human perfections (*kamālāt insāniyya*) related to the Divine Names...”⁴⁶.

Further on, in the introduction to this large section devoted to the *ʿabādila*⁴⁷, the author of the *Laṭāʾif* comments, in reference to Ibn ʿArabī: “The Ṣayḥ has written a book, that he entitled the *K. al-ʿAbādila*, which contains inestimable secrets concerning the ninety-nine Names and the sciences of those who, from among the people of God, have realized them...”.

The editors have tried in vain to find a direct influence from Ibn ʿArabī’s *K. al-ʿAbādila* in this text, since the author of the *Laṭāʾif* was mistaken about the title of the work, which is, in fact, no other than *Kaṣf al-maʿnā*, whose list of ninety-nine Names he follows rigorously in his commentary⁴⁸. In fact, by comparing the texts I have been able to verify that a large number (about forty) of the commentaries on the *ʿabādila* in the *Laṭāʾif* are based wholly or partially on the commentaries in the corresponding chapters⁴⁹ of the *Kaṣf*—in general those devoted to the adoptions (*taḥalluqāt*); thus, for example, *ʿAbd al-Raḥmān*⁵⁰, *ʿAbd al-Raḥīm*, *ʿAbd al-Malik*, *ʿAbd al-Muʾmin*, *ʿAbd al-Muḥaymin*, etc.

However, I have only found one case, which is to be found in the commentary on *ʿAbd al-Muntaqim* (p. 139), where a phrase which has been quoted is put into the mouth of the Ṣayḥ, although without mentioning him explicitly, by using the revealing expression: “Concerning this he said... (*li-hādā qāla...*)”⁵¹.

44 See p. 11 (and notes 38 and 39). The quotation from the *Laṭāʾif* corresponds to the texts of mss. C and F.

45 Where he distinguishes between the *mutaḥalliq*, who attains through effort, and the *mutaḥaqqiq*, who realizes without any inclination of his own that would separate him from the Real (*mayl can al-Ḥaqq*). See *Laṭ.* I, p. 316.

46 See *Laṭ.* I, p. 317.

47 *Laṭ.* II, pp. 104-146; *Laṭ.-H.*, pp. 390 (note 1) and ff.

48 Except that in n°. 90 “ʿAbd al-Muṭṭī al-Mānic”, the Name al-Muṭṭī (which brings the total to 100 names) has been added, even though it does not appear in the *Kaṣf*.

49 Or, occasionally, on other ones. See for example “ʿAbd al-Malik” which uses expressions from the *taḥalluq* in the chapter on al-Qawī, or “ʿAbd al-ʿAzīz”, where a poem is quoted which is also quoted in the *Kaṣf*, but in the chapter on al-Ġalīl.

50 It seems to contain a misprint or mistaken reading of the *Kaṣf*, since it should say *li-allā* or *min gayr an* instead of *li-an* (p. 107). Subsequently a quotation mentioned in the *Kaṣf* is completed.

51 The lack of manuscripts used is evident in the edition. The quotation is in fact taken from the *Kaṣf* 79:1.

It is clear, therefore, that the group of passages in the *Laṭāʾif* which relate to *Kaṣf al-maʿnā* form a sort of commentary on this Akbarian treatise, which seems to have been the source of inspiration for later treatises of the genre of the *ʿabādila*.

As I have already pointed out in the introduction to my critical edition of the work⁵², the copy of *Kaṣf al-maʿnā* by Ibn ʿArabī, dated 981 H., which appears under the title *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā* in ms. Esad Ef. 1448/fols. 9a-23a, contains copious notes in the margin. In these notes, a few extracts from the *Futūḥāt makkiyya*⁵³ are quoted, and the commentaries on the *ʿabādila* relating to the corresponding Divine Names⁵⁴, from the work *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* by Qāṣānī, are collected together. The annotator has also included several other commentaries taken from *Laṭāʾif al-ʿilām*⁵⁵ in this copy, in order to contrast them. The importance of these marginal notes lies in the fact that they reveal a clear awareness of the genre of *ʿabādila*⁵⁶.

II. *AL-DURRA AL-FARĪDA FĪ TAṢḤĪḤ AL-ʿAQĪDA*

1. The manuscript

As I have already mentioned, the author of the *Laṭāʾif* refers to one of his own works, entitled *al-Durra al-farīda*, which does not appear in the general catalogues. After consulting various existing works which share the same title, I finally found a copy of this work -the only one discovered as yet.

In the Suleymaniyye Library in Istanbul, it is listed as a work attributed to a certain Ibn Ṭāhir, under the title *al-Durra al-farīda fī taṣḥīḥ al-ʿaqīda*, in ms. Šehid Ali Paša 1627/1a-158a⁵⁷,

52 See *Kaṣf*, p. xxiv.

53 Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Cairo, 1911, IV vols.; Dār Šādir, Beirut, IV vols. (reprinted, undated).

54 See fols. 15b-20b, where the *cabādila* from Qāṣānī (from ʿAbd al-Šakūr to ʿAbd al-Muʾaḥḥir) are duplicated, indicated by the abbreviation *qāf*.

55 E.g. ʿAbd al-Muḥyī, ʿAbd al-Mumīt (where the title is taken from the *Laṭāʾif*), ʿAbd al-Ḥayy (with a double abbreviation: >q< / >l<), in fol. 19a; ʿAbd al-Qādir, ʿAbd al-Muqtadir, ʿAbd al-Muqaddim al-Muʾaḥḥir, in fol. 20a. When the source is the *Laṭāʾif* this is indicated by the abbreviation *lām*, which seems to indicate that the copyist, in 981 H., was also unaware of its authorship, given that in the quotations from *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, the abbreviation *qāf* relates to the name of the author rather than to the title of the work.

56 See our article “Psychosophy in Akbarian Thought: Application of the Science of the Names”, in the volume *Uluslararası Davud el-Kayserî sempozyumu* (Proceedings of the International Conference on ‘Islamic thought in Anatolia in the 13th and 14th Centuries and Dāʿūd al-Qayṣarī’), Kayseri Metropolitan Municipality, edited by Turan Koç, Ankara, 1998, pp. 183-192, together with a translation into Turkish by Turan Koç, “Ekberî düşüncede psikosofi”, *op. cit.*, pp. 173-182.

57 Each page (240x152, 167x90) contains about 21 lines. The cursive writing, in ink which has now turned

copied by ʿAbd al-Muḥsin b. al-Šayḥ Ibrāhīm b. al-Šayḥ Muḥammad al-Bagdādī⁵⁸. Two titles are given on the general title page (fol. -1b): that of this work, along with a list of *fuṣūl* and *maqāṣid*, and that of a second work which completes the volume, entitled *K. [al]-Dalāʾil al-qatʿiyya ʿalā ummuhāt [al]-muḥimmāt al-dīniyya*, followed by the name of the author, the so-called Ibn Ṭāhir, after which it adds *raḥima-hu Llāhu*, a formula generally equivalent to ‘may he rest in peace’, which in principle indicates that the author had just died at the time when the general title page was written.

On the first title page (fol. 0a) the title and the name of the author of the work are written⁵⁹: *Kitāb al-Durra al-farīda fī taṣḥīḥ al-ʿaqīda taṣnīf Ibn Ṭāhir ʿafā Allāhu ʿan-hu*. A note just below says: *istaṣḥaba-hu l-faqīr ʿĀrif*...⁶⁰.

On this page there are two other marginal notes which give details of two successive acquisitions of the book with the figures 681 (H.) and 700 (H.).

The first says: *waṣala ilā salk milkī -al-ḥaqīr Aḥmad- bi-l-širāʾi l-šarʿī fī 681*.

The second says: *waṣala ilā salk milk šayḥi bi-l-širāʾi l-šarʿī wa-l-ḥamdu li-Llāhi awwalan wa-aḥīran: [sana] 700*.

Below it says: *min kutub aḥwaḡ ḥalq Allāh ilay-hi Ṭāʾhāʾ al-Kurdī al-Ġandī*⁶¹.

This is, therefore, the only available copy of a work by the author with the name of the copyist and dates of acquisition next to the date of writing, which makes its attribution to this so far unknown Ibn Ṭāhir very reliable.

The beginning of *Durra farīda* in fol. 0b: [After the *basmala*...] *al-ḥamdu li-Llāhi lladī waḥḥaqa-nā li-qawli l-ḥaqqi wa-fiʿli-hi wa-ṣtafā-nā min bayna sāʾiri bariyyati-hi li-l-ʾimāni bi-ḡamṭi malāʾikati-hi wa-kutubi-hi wa-rusuli-hi fa-ḡaʿala-nā ḥayra ummatin...*

brown, is difficult to read: the text is not vocalized and tends to dispense with diacritical marks. There is no information which would allow one to date the volume apart from the dates of acquisition which appear on the title page and which we will deal with later.

58 As his genealogy shows, this copyist from Bagdad belongs to a line of masters and was probably connected with the corresponding *ṭarīqa*. See *infra* the section II.5.2: “The possible relationship between Šadr al-Dīn Ibrāhīm and the copyist of the *Durra*...”.

59 Above it also says: *al-Šayḥ Abū Ishāq al-...rawī qaddasa Allāhu sirra-hu*.

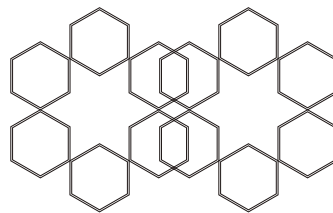
60 I.e., “the *faqīr* ʿĀrif took him as companion”, which seems to be a reference to the relationship between Ibn Ṭāhir and the *šayḥ* who invested him with the *ḥirqa ḥamawīyya*. See *infra* the section II.5.3, “Muḥammad al-ʿĀrif...”.

61 I have not been able to locate this person. The vocalization of his name is provisional.

Purpose of the work (fol. 0b): “When I saw, O brother in faith, that you were of those whom God has favoured... and since you had asked me to dictate⁶² to you a book, dealing with the main questions relating to the fundamental normative principles of the Sunnis, and that it should set out... the themes such that the different opinions... of the divergent schools of law of the People of the Truth are contrasted -and especially in relation to the Sunnis in order to distinguish and clarify the correct doctrines from the rest...- I asked God to help me with this objective... (*wa-ba’d fa-innī lammā ra’aytu-ka ayyuhā l-aḥ fī l-dīn mim-man qad an’am Allāhu ‘alay-hi... wa-kunta qad iltamasta minnī an umlī ‘alay-ka kitāban muštamilan ‘alā l-maṭālibi l-muhimmati llatī yanbagī ‘alay-hā qawā’idu uṣūli ahli l-sunna wa-an adkura... min dālika ‘alā waḡhin yakṣifu ‘an ... l-madāhibi l-muḥālifa li-ahli l-ḥaqqi bi-ṣay’ayni min dālik: iḥtiṣāṣu ahli l-sunnati wa-l-ḡama-‘ati bi-stiḥlāṣi ṣaḡḡhi l-‘aqā’idi min bayna sā’iri l-ḥalq...*)”.

Methodology: In fols. 0b and 1a, the author shows that, when dealing with the various questions, he has interwoven the methods and technical terminology of rational, speculative thought and traditional, exoteric sciences (*al-mabāḥiṭ al-naẓariyya wa-l-‘ulūm al-rasmiyya* / *‘aql-naql*), with the exposition of esoteric sciences (*ma‘ārif ḥaqfiyya*), characteristic of the inspired knowledge of Sufi masters (*ṣuyūḥ al-ṣūfiyya*) which results from direct experience through taste.

Ending and colophon of the book (fol. 159a): ... *wa-as’alu-hu an yuṣalli ‘alā akmal bariyyati-hi Muḥammad al-mab’ūt bi-risālati-hi [...] wa-an yaḡ’ala-nā mimman [...] ‘amala li-l-baqā’ lā li-l-fanā’ [...] bi-l-iḥlāṣ anna-hu huwa l-ḡawwādu l-waḥḥāb wa-hādā āḡiru mā aradnā dikra-hu fī ha-dā l-kitāb / Tamma kitābu l-Durrati bi-‘awni l-karīmi l-waḥḥāb ‘alā yadi l-‘abdi l-da‘īf afqar [al-ḥalā’iq] ilā raḥmati Llāhi ta‘ālā cAbd al-Muḥsin b. [al-]ṣayḥ Ibrāhīm b. [al-]ṣayḥ Muḥammad al-Bagdādī ḥāmidan li-Llāhi ‘alā sawāniḥ na‘mā’i-hi wa-muṣalliyan ‘alā nabiyyi-hi ‘alay-hi l-salām.*



62 Although the dedication in the second person is often merely rhetorical, perhaps the work is addressed to the copyist himself whom we shall deal with, in more detail, later.

2. Triple investiture with the Sufi *ḥirqa*

The author explains and legitimises his choice of methodology by stating that God has granted him the favour of being dressed in the mantle of the Sufis (*id kān Allāhu qad waffaqa-nā... li-lībsi ḥirqati-him...*, fol. 1a).

He then adds, “I have been invested with it in several ways... (*wa-kāna lībsī bi-hā min ṭuruqin ṣattā*)”.

In fol. 1a the author says of his *ḥirqa*-s:

1. “I was invested with the *ḥirqa* of Šayḥ ... Saʿd al-Dīn b. Muḥammad b. al-Muʾayyid al-Ḥamawī -may God sanctify his spirit...- by the mediation of Šayḥ Muḥammad known as al-ʿĀrif, ‘the Gnostic’ (*labistu l-ḥirqati l-mansūba ilā l-Šayḥi l-kāmili l-muḥaqqiq Saʿd al-Dīn b. Muḥammad b. al-Muʾayyid al-Ḥamawī -qaddas Allāhu rūḥa-hu wa-nawwara darīḥahu- bi-wāsiṭati l-Šayḥ Muḥammad al-maʿrūf bi-l-ʿĀrif*)”.

2. “I have also been invested with the *ḥirqa* of Šayḥ Abū l-Nağīb al-Suhrawardī⁶³... (*wa-labistu aydan al-ḥirqat al-mansūba ilā l-Šayḥ Abī l-Nağīb al-Suhrawardī qaddas Allāhu sirra-hu l-ʿazīz*)”.

3. “... and before that I was instructed in the [spiritual] manners (*wa-qad taʿaddabtu qabla dālika bi-ādāb*⁶⁴...) of the perfect master and spiritual heir (*al-šayḥ al-kāmil al-wārīṭ*) Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī Ibn al-ʿArabī -may God sanctify his spirit- and I kept company with his companion/s (*ṣaḥabtu man ṣaḥaba-hu*)⁶⁵ [1] and he [Ibn ʿArabī] -may God be satisfied with him (*raḍiya Llāhu ʿan-hu*)- was the companion of Khidr -peace upon him-, he learnt from him and received from him [first (1.a)] without any intermediary (*bi-lā wāsiṭa*) and [then (1.b)] also through the mediation of the perfect

63 He expressly mentions Abū Nağīb but not Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī, the direct teacher of Zakariyyāʾ al-Multānī, ʿĀrif’s father, who invested him with the *ḥirqa ḥamawīyya*. See *infra* the section entitled, “Saʿd al-Dīn al-Ḥamawī”, where the relationship between Ḥamawī and Abū Nağīb by means of Kubrā is also alluded to. Our author is therefore *suhrawardī* on two counts.

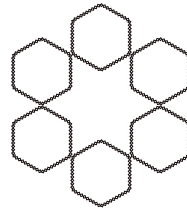
64 The grammatical emphasis on the past tense indicates, in my opinion, that the author regards the Akbarian teaching as a first initiation, giving it precedence over other teachings, as is then made clear.

65 In the ms. there is a note which is difficult to read but which could prove very significant: *qāla l-muʾallif ... wa-... ṣaḥabtu l-... man šayḥu-hu šayḥ al-šuyūḥ Šadr al-Dīn al-Qūnawī -qaddas Allāhu sirra-hu-*. This version is provisional.

However, the note is an addition and the ambiguity of the comment, “I was the companion of his companion”, together with the immediacy of the reference to the relationship between Ibn ʿArabī and Khidr (“and he was Khidr’s companion”, *wa-ṣaḥaba l-Ḥidr*), seems to suggest that the author is, in a subtle and cautious way, declaring himself to be a “companion”, that is, a direct disciple of Khidr, who represents inspired knowledge (ʿilm ladunī).

Šayḥ Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Ġāmi⁶⁶, may God be pleased with him,⁶⁶, who had received the *ḥirqa* directly from the hand of Khidr, peace upon him, and then he invested (*albasa-hā*) Šayḥ Muḥyī l-Dīn [Ibn ʿArabī] with it in the same place that Khidr had invested him.”

Next, the author devotes two pages (fols. 1b and 2a) to giving details of the *silsila* or ‘initiativ chain of transmission’ of two other *ḥirqa*-s of Ibn ʿArabī’s⁶⁷: [2] “... and Šayḥ Muḥyī l-Dīn received the *ḥirqa* from the hand of Abū⁶⁸ ʿAbd Allāh Muḥammad al-Tamīmī⁶⁹..., etc.”, [3] “and Šayḥ Muḥyī l-Dīn... was also invested with the *ḥirqa* by Šayḥ Ġamāl⁷⁰ al-Dīn Yūnus b. Yaḥyā of the line of ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās... who was invested by the hand of the Master of the time ʿAbd al-Qādir al-Ġīlī...”. Although there are some variations, omissions or errors, and it appears in inverse order and without mention of the source, these two pages, in fact, duplicate the genealogies of initiatic lineage which are to be found in the brief *risāla* by Ibn ʿArabī entitled *Nasab al-ḥirqa*⁷¹.



66 See *Nasab* (ed. Gurāb, ref. *infra*, note 71), p. 176. In *Nasab*, the reference to ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Ġāmi⁶⁶ appears first. Then Ibn ʿArabī says: “... and I was also a companion (*ṣaḥabtu*) of Khidr... and I was instructed by him (*taʿaddabtu bi-hi*) and I received from him (*aḥadtu ʿan-hu*)...”, which are the same terms that the author of the *Durra* uses, adding here “without intermediary”.

67 This detailed explanation seems to suggest, in this context, that the author considered himself in some way linked to the *silsila* of Ibn ʿArabī.

68 The ms. says *Aḥī* instead of *Abī*.

69 A transmitter of Prophetic traditions from Fez, whom Ibn ʿArabī mentions in the *Futūḥāt* on at least six occasions. See *Nasab*, p. 175 and note 2. See *infra* note 71.

70 In the ms. it says *Kamāl*. On Ġamāl al-Dīn Yūnus b. Abī l-Ḥasan al-ʿAbbāsī, see *Nasab*, p. 174, note 3, where the editor refers to 8 mentions of Yūnus b. Yaḥyā in various works by the Šayḥ al-Akbar.

71 See the edition by Maḥmūd al-Gurāb, “Risālat nasab al-ḥirqa wa-ilbāsu-hū li-l-Šayḥ al-Akbar”, *al-Ṭarīq ilā Allāh taʿālā: al-šayḥ wa-l-murīd*, Damascus, 1987, pp. 168-176 [see no. 3, on p. 174; no. 2, on p. 175, and numbers 1.b and 1.a, on p. 176, in inverse order]. Lamentably, this is not a critical edition and is based on only one manuscript. However, in 1999 two wonderful studies of the *risāla* appeared: C. Addas, “Le livre de la filiation spirituelle”, *Ayn al-Ḥayāt*, 5, 1999, pp. 5-44; and G. Elmore, “Ibn al-ʿArabī’s Testament on the Mantle of Initiation”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society (JMIAS)*, XXVI, 1999, pp. 1-33.

On the spiritual genealogy of Ibn ʿArabī, see also C. Addas, *Ibn ʿArabī ou la quête du Soufre Rouge*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 371-376.

3. End of the introduction and structure of the *Durra*

After this exposition, the author briefly deals with the *libās al-taqwā* and concludes the introduction by saying, of those who are invested with this ‘garment of the fear of God’:

“By means of them the divine sciences and prophetic manners (*ādāb nabawīyya*) are known. In my book I have included those of his sayings and opinions⁷² that seemed to be the easiest to understand (*mā yatayassara lī min aqwāli-him*) and for that reason I have called it *al-Durra al-farīda fī taṣṣiḥ al-ʿaqīda*”.

Then the author explains the structure of the work⁷³: “And I have arranged the book in two parts. The first gathers together the *Muqaddimāt* and the second the *Maqāṣid*. The *Muqaddimāt* (“premises”) comprise seven chapters (*abwāb*)”⁷⁴. Later, we shall see that the part devoted to the *Maqāṣid* (“aims” or “objectives”) is also divided into seven *maqṣid*⁷⁵.

4. References to other works by the author in the *Durra*

On fol. 42a of the *Durra*, the *K. Taḍkirat al-fawāʾid* is mentioned directly, with explicit reference to the chapter on the Divine Names⁷⁶: ... *wa-staqṣay-nā l-qawl ʿalā kayfiyyati hādā l-taḥalluq ʿinda l-kalām ʿalā l-taḥalluq bi-l-asmāʾi l-ilāhiyya ʿilman wa-ʿamalan*... It is described here just as it appears in the manuscript of the *Taḍkira* we have.

On fol. 76b, the *Tafsīr muṣkilāt Fuṣūṣ al-ḥikam* is referred to as though it were an independent work, which seems to suggest that this *Tafsīr muṣkilāt*..., previously a separate work, was added later, as a final chapter, to the first volume of the *Taḍkira*.

These cross references (we shall see that the *Durra* is also mentioned in the *Taḍkira*) confirm unequivocally the common authorship of the *Durra* and the *Taḍkira*, at the same time as they complicate the dating of one in relation to the other. At least one of the two works, and perhaps even both of them, has been the object of a second redaction in which references to the other, originally later, work have been included. Although it is also possible that they were written simultaneously, I am inclined to think that the *Durra* was written or completed previously. We shall return to this matter later.

72 I. e., of the Sufis in particular and of the pious experts on the *Sunna* in general.

73 See “An Unknown Akbarian” (‘General Index of the *Durra*’, section VIII.1), pp. 50-53.

74 See *Durra*, fol. 2b.

75 See *Durra*, fol. 27a.

76 I.e. the *Fāʾida* 58, fols. 73a-105a. See below the section IV.2: “The commentary on the Names of God in the *Taḍkira*...”.

5. On the people mentioned in the *Durra* in relation to the transmission of the *ḥirqa ḥamawīyya* and its circle

5. 1. Saʿd al-Dīn al-Ḥamawī

The famous ṣayḥ Saʿd al-Dīn Muḥammad b. al-Muʿayyad al-Ḥamawī (d. c. 650/1253), known in the history of Sufism as a disciple of Naḡm al-Dīn Kubrā (d. 618/1221), who wrote an *iḡāza* for him, seems to have been affiliated to the nascent *Kubrawīyya*. However, some sources indicate that, before meeting Kubrā, he received his formal initiation into Sufism through his paternal uncle, Ṣayḥ al-ṣuyūḥ Ṣadr al-Dīn Abū l-Ḥasan Muḥammad⁷⁷, in Damascus, after which he met Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Suhrawardī (d. 632/1234)⁷⁸ in Mecca.

According to Ḥaydar Āmulī⁷⁹, the same Saʿd al-Dīn's spiritual descent went back to Muḥammad b. Ḥamūya (d. 530/1135-6), as much by direct spiritual association, like that of Ibn Ḥamūya himself with Khidr, as by transmission of the *ḥirqa* through the genealogical line of the Syrian branch of his family (i.e. by means of the aforementioned Ṣadr al-Dīn Muḥammad).

Basing his information on the *Maṣāriq al-darārī* by Fargānī, Landolt points out that “during one of his stays in Damascus, he was undoubtedly in touch with Ibn ʿArabī (d. 638/1240) and his circle, although it would appear that his real contact was with the disciple Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274) rather than the master himself”⁸⁰. According to Sibṭ Ibn al-Ḡawzī, after having lived with his followers on Mount Qāsiyūn in Damascus, he later lived in Khorasan, where ʿAzīz-i Nasafī (d. c. 700/1300) became his disciple⁸¹. Ḥamawī's spirituality is, therefore, historically linked to the line of his ancestor, Muḥammad b. Ḥamūya, to ʿUmar al-Suhrawardī, Naḡm al-Dīn Kubrā and Ibn ʿArabī/Qūnawī.

In his commentary on the information about Saʿd al-Dīn Ibn Ḥamawayh (or Ḥamawī), in the *Risāla* by Ṣafī l-Dīn⁸², Denis Gril remarks that Sibṭ Ibn al-Ḡawzī called him ‘*ṣayḥ al-ṣuyūḥ* of Khorasan’. Gril says of Saʿd al-Dīn: «Disciple de Naḡm al-Dīn Kubrā, il se rattachait par celui-ci à Abū l-Naḡīb al-Suhrawardī et donc à Aḥmad al-Gazālī [...]. C'est vraisemblablement sous l'influence de Naḡm al-Dīn Kubrā qu'il retourna au Ḥurāsān. La *Risāla* est la seule source qui nous parle de son travail de conversion des Mongols en Iran,

77 For more information on this person, see the study by D. Gril, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn Ibn Abī l-Manṣūr Ibn Zāfir* (Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle), IFAO, Cairo, 1986, p. 234.

78 Cf. *EI2* (s. v.).

79 See *K. Naṣṣ al-nuṣūṣ*, Paris, 1975, 220-1. Cf. *EI2* (ʿSaʿd al-Dīn', s. v.).

80 See *EI2*, s.v.

81 Cf. *EI2*, s.v.

82 See Gril, *La Risāla de Ṣafī l-Dīn...*, pp. 187-188.

mais c'est à son fils Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm (640-722) que Gāzān Ḥān fit appel pour se convertir à l'Islam en 694 H.»⁸³.

5. 2. The possible relationship between Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm [b. Muḥammad] and the copyist of the *Durra*: ʿAbd al-Muḥsin b. Ibrāhīm b. Muḥammad

Saʿd al-Dīn Muhammad al-Ḥamawī was, then, the father of Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm [b. Muḥammad] (644-722/1247-1322). His son may have been, in turn, the father of the copyist of the *Durra* and the *Dalāʾil*, ʿAbd al-Muḥsin b. [al-]ṣayḥ Ibrāhīm b. [al-]ṣayḥ Muḥammad al-Baghdādī.

The acquisition of the copy is dated firstly 681, and later 700, so the copy is prior to 681. This could lead one to believe that a young son of Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm's called ʿAbd al-Muḥsin, who was born or resident in Baghdad and who, perhaps, was given a certain position in the *ḥamawīyya* by his father, copied the works of another *ḥamawī*, the author of the *Durra*, Ibn Ṭāhir⁸⁴, who seems, because of the abbreviation of his name, to have been well-known at the time. Let us use the name Ibn Ṭāhir for the author of these works in the following pages without forgetting it may be provisional.

The copyist seems in fact to have known him personally, because in the note to folio 1a he writes: *qāla l-muʿallif*... The fact that the copyist is from Baghdad and the reference to Simnānī's *miḥrāb* in *Laṭāʾif* are some of the indications which suggest that the author himself may have belonged at some point to the Sufi circles of Baghdad.

5. 3. Muḥammad al-ʿĀrif and the transmission of the *ḥirqa ḥamawīyya*

As we have seen, the first *ḥirqa* Ibn Ṭāhir mentions, of those he received, is the one that originated from Ḥamawī:

83 "A disciple of Nağm al-Dīn Kubrā, he became attached through the latter to Abū l-Nağīb al-Suhrawardī and so to Aḥmad al-Gazālī [...]. It was probably through Nağm al-Dīn Kubrā's influence that he returned to Khorasan. The *Risāla* is the only source which tells us of his work in converting the Mongols in Iran, but it was his son, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm (640-722), that Gāzān Ḥān called on in order to convert to Islam in 694 H.". Cf. Gril, *op. cit.*, pp. 233-234. On the ambiance in Baghdad, the kubrawis and the conversion of the Khan in 1295 under the auspices of Saʿd al-Dīn's son, see also *Révélateur*, p. 31.

On the *Kubrawīyya* in Central Asia see Muhammad Isa Waley, "Najm al-Dīn Kubrā and the Central Asian School of Sufism", *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. S. H. Nasr, World of Spirituality, vol. XX, Cross Roads, New York, 1991, pp. 80-104.

See also Saʿd al-Dīn Ḥamawī, *al-Miṣbāḥ fī l-taṣawwuf*, ed. N. M. Hirawī, Intiṣārāt-i Mawlā, Tehran, 1983.

84 The fact that the copies of two works by him give no other information about the author when referring to him may suggest that he was well-known by his *shūra*.

“I have been invested with the *ḥirqa* of Šayḥ Saʿd al-Dīn b. Muḥammad b. al-Muʿayyad al-Ḥamawī... by the mediation of Šayḥ Muḥammad known as al-ʿĀrif (‘the Gnostic’)”⁸⁵.

One might emphasize, firstly, the exceptional position which is attributed to Ḥamawī by considering him as the point of reference and eponym of this *ḥirqa*, since he does not mention here his ancestor Muḥammad b. Ḥamūya, but Saʿd al-Dīn himself. Ibn Ṭāhir declares, then, that he received this *ḥirqa ḥamawīyya* by the mediation of this Muḥammad al-ʿĀrif.

The only Muḥammad ʿĀrif of the time which I could find appears in hagiographical sources as Šadr al-Dīn ʿĀrif, Abū l-Magānim Muḥammad (d. 684/1286). Thanks to these sources, we know that he was the son of Bahāʾ al-Dīn Zakariyyāʾ al-Multānī (d. 661/1262). From Multānī we know that he was a *quraṣī* whose grandfather left Mecca for Hwārazm and settled in Multān. Zakariyyāʾ, a learned *ḥanafī* scholar, who seemed to live a very open way of life, was perhaps the most effective diffuser of the *suhrawardīyya*.

He travelled from Multān to Khorasan and, after several years of study in Bukhara, he journeyed to Mecca, lived in Medina, visited Jerusalem and then began the return journey by passing through Baghdad where he had a warm meeting with ʿUmar al-Suhrawardī, from whom he received, only 17 days later, the *ḥirqa al-ḥilāfa*. Suhrawardī then conferred on him the position of spiritual leader, urging him to settle in Multān, where he married and established good relations. He was also in contact with members of the *suhrawardīyya* in Sind and in the Punjab⁸⁶.

Among the disciples of Zakariyyāʾ who demonstrated the scope of his influence were Sayyid Ḡalāl al-Dīn Buḥārī (d. 690/1291), Ḥusayn-i Ḥusaynī-i Sādāt (d. 718/1318) and the well-known poet, who was so deeply inspired by Ibn ʿArabī, Faḥr al-Dīn Ibrāhīm-i ʿIrāqī (d. 688/1289)⁸⁷.

85 I have already mentioned that the cover of *Durra farīda* has a note in the margin which says: *istaṣḥaba-hu l-faqīr ʿĀrif...* (see *supra* note 60).

86 Cf. Richard Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des ʿUmar as-Suhrawardī (ʿAwārif al-maʿārif)*, Wiesbaden, 1978, p. 6.

“The Slaves period has a special significance for metaphysics and mysticism. The two famous Sufi orders, Chishtiyyah and Suhrawardīyyah, reached India during this period [...]. Shaykh Bahāʾ al-Dīn Zakariyyāʾ Suhrawardī, founder of the Suhrawardī order in India, and his famous disciple Ḥamīd al-Dīn Nāgūrī, came to India in the early seventh/thirteenth century and established the order there”. See Hafiz A. Ghaffar Khan, “India”, *History of Islamic Philosophy* (edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman), II, p. 1056. For information concerning the activity of Bahāʾ al-Dīn in India, Ghaffar Khan refers to Y. Ḥusayn, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay, London and New York, 1962, pp. 34-37.

87 See Gramlich, *op. cit.*, p. 6.

It is possible that ʿĀrif was born subsequent to the aforementioned marriage in Multān. His full name would then be: Ṣadr al-Dīn-i ʿĀrif, Abū l-Magānim Muḥammad b. Zakariyyāʾ al-Quraṣī al-Multānī. ʿĀrif received the *ḥirqa suhrawardiyya* from his father, took on from him the management of the centres in his care and passed on the *ḥirqa* and the responsibility of leadership to his son, Abū l-Faṭḥ Rukn al-Dīn [b. Muḥammad b. Zakariyyāʾ...] (d. 735/1335)⁸⁸. Let us assume provisionally that this one is the Muḥammad ʿĀrif mentioned by Ibn Ṭāhir. Due to the dates of their respective deaths, it is likely that the transmission from Ḥamawī to ʿĀrif was direct. In any case, why did Ibn Ṭāhir give so much importance to this *ḥirqa*, mentioning it first before the *ḥirqa suhrawardiyya*?

The question of the identity of the Muḥammad al-ʿĀrif mentioned in the *Durra* becomes more complex if we bear in mind that Ṣadr al-Dīn ʿĀrif, according to other sources, transmitted the *ḥirqa suhrawardiyya*, yet al-ʿĀrif is only mentioned in this passage of the *Durra* in relation to the *ḥirqa ḥamawīyya* and, subsequently, his name is omitted when the *suhrawardiyya* is mentioned.

This declaration by the author of the *Durra* seems to be a definite expression of adherence to the *ḥamawī-kubrawī* teaching and spirituality. It is possible that Ibn Ṭāhir considered himself to be the heir and direct representative of this *ḥirqa* in a more profound, and perhaps exclusive, way than in the case of the *ḥirqa suhrawardiyya*.

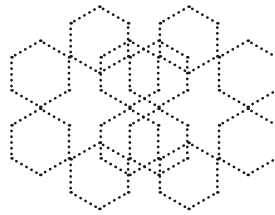
Why then does Ibn Ṭāhir only quote Ḥamawī explicitly in his writings on two occasions⁸⁹? Did Ḥamawī inaugurate an initiatic lineage by virtue of a synthesis of the teachings of Suhrawardī, Kubrā and Ibn ʿArabī-Qūnawī? Did Ibn Ṭāhir consider him an Akbarian, given that Ḥamawī met Ibn ʿArabī and, especially, Qūnawī, in Damascus?

One may ask why no source that I am aware of, apart from *al-Durra al-farīda*, mentions ʿĀrif's relationship to Ḥamawī. However, we know that not all of Ḥamawī's contemporaries

88 Cf. Gramlich, *op. cit.*, p. 6. Neither *Tārīḥ-i Firišta* nor the other sources mentioned clarify anything about the later development of this line. I have not been able to consult the work by Faḍl Allāh Māḡāwī, *Fatāwā l-ṣūfiyya*, Ms. Oxford, Bodleian Uri 321, written c. 1350, which J. Baldick refers to in his *Mystical Islam*, London, 1989, pp. 96-97, concerning the *suhrawardiyya* brotherhood in Multan, which perhaps contains some information which would be of interest. On Muḥammad ʿĀrif, see Dārāšukūh, Muḥammad, *Safīnat al-awliyāʾ*, Cawnpore, 1884, p. 116; Firišta, Muḥammad Qāsim Hindūšāh Astarābādī, *Tārīḥ Firišta*, Bombay, 1831-2, vol. II, pp. 769-772; S. Gulām Sarwar-i Lāhawī, *Ḥazīnat al-aṣfiyāʾ*, Lucknow, 1290 H., vol. II, pp. 28-32 (of which there is also an edition in Urdu).

89 Apart from the mention of Ḥamawī in relation to the *ḥirqa*, I have only found one other mention which is taken -although the source is not cited and there are variations- from the *K. al-Fukūk* by Qūnawī (see ed. Muḥammad Ḥawāḡāwī, Tehran, 1413 H., 9:25, p. 234): "The Ṣayḥ Ṣadr al-Dīn said: 'I have been able to establish that the perfect ṣayḥ Saʿd al-Dīn al-Ḥamawī -God have mercy on him- could see beings (*kawāʾin*) in the Imaginal World..." (see *Tadkira*, fol. 404a).

held him in such high esteem⁹⁰. Nevertheless, the doubt remains: is this ‘Ārif mention in the *Durra* the one we are referring to here or somebody else? I hope later studies will clarify the question.



III. THE *KITĀB AL-DALĀ’IL AL-QAṬ’IYYA*

1. The manuscript copy

The *Kitāb [al-]Dalā’il al-qaṭ’iyya ‘alā ummahāt [al-]muhimmāt al-dīniyya*, attributed on the title-page to the same Ibn Ṭāhir, occupies fols. 160b-184b of the same ms. of the *Durra* and is signed by the same copyist. It contains twelve *masā’il* and the *ḥātīmat al-kitāb*.

Beginning (fol. 160b): *Basmala - al-ḥamdu li-Llāhi l-mutawahḥidi bi-wuḡūbi wuḡūdi-hi ‘ammā siwā-hu min al-ḥaqā’iqi l-munfaridi bi-kamāli ḡūdi-hi ‘alā man bara’a-hu min al-ḥalā’iq...*

Aim (fol. 160b): *... fa-hādā kitābun muštamilun ‘alā mā yuḥtāḡu ilay-hi min al-maṭālibi l-muhimmāti llatī tatabannā ‘alay-hā ‘aqīdatu ahli l-sunna iqtaṣartu fī-hi ‘alā dikri ummahāti l-masā’ili bi-dalā’ili-hā l-qaṭ’iyyati dūna mā siwā-hā min bāqiya l-dalā’il...*

Confirmation of the title (fol. 160b): *... wa-li-hādā sammaytu-hu bi-kitāb [al-]dalā’il al-qaṭ’iyya ‘alā ummahāt [al-]muhimmāt al-dīniyya...*

Ending (fol. 184a): *... fa-tarā mā warā’a-hu min al-asrāri llatī lā yufhimu-hā illā l-‘iyān wa-lā yakšifu l-maqāl min-hā illā l-ḥayāl li-anna-hā warā’ al-‘ibāra wa-l-nuṭq li-taḡarrudi-hā ‘an dālīka.*

Colophon of the book (fol. 184a): *Tamma kitāb al-Dalā’il bi-‘awn Allāh ta‘ālā ‘alā yad al-ḍā’if ‘Abd al-Muḥsin b. [al-]ṣayḥ Ibrāhīm b. [al-]ṣayḥ Muḥammad al-Bagdādī.*

90 See Landolt, *Révélateur...*, pp. 22-23. Perhaps the followers of the *Suhrawardīyya* were divided in their appreciation of Ḥamawī, so that some preferred not to mention him.

2. The mention of a new work by the author, the *K. al-Daʿāʾim*, and two references to *K. al-Durra* in the *Dalāʾil*

The author of *Dalāʾil* (fol. 175b) says, at the end of *masʿala* 8 on prophecy (*fī l-nubuwwa*), in reference to the ‘miracles’ of Muḥammad, “... and other kinds of miracles which we have dealt with briefly in the *Kitāb al-Durra al-farīda*⁹¹ and at length in the *Kitāb al-Daʿāʾim* (... *ilā gayr dālīka min muʿǧazāti-hi llatī awdaʿa-nā min-hā tarfan fī Kitāb al-Durra al-farīda fī taṣḥīḥ al-ʿaqīda wa-asbagnā l-qawl fī-hā fī Kitāb al-Daʿāʾim al-fāḥira li-man arāda l-rīḥ fī biḥār al-āḥira*)”.

If this mention of the *K. al-Durra*, together with the mention in the following *masʿala* on the *maʿād*⁹², confirms the attribution of the *Dalāʾil* to the same author as *al-Durra al-farīda*, the mention of another book by the author broadens our knowledge of the whole extent of his work. Until now I have found no reference to any existent copy, so we only know the title of the work: *The book of magnificent masts for those who wish (to benefit from the favourable) wind on the seas of the life to come*. We know that at least one chapter amply develops the subject of the various kinds of miracles of the prophets and one may deduce that, like other works by the author, this one also deals with the firm supports (*daʿāʾim fāḥira*), or fundamental doctrines, of Islam which offer the spiritual navigator a favourable destiny in the after-life. The maritime imagery -which evokes an *imaginal* journey-, the mention of the life to come (*al-āḥira*) and the fact that the work is referred to in this section on the return (*maʿād*) and the resurrection after physical death, all suggest that this work may primarily deal with the scriptural bases of Islamic eschatology.

This is, therefore, the fifth known work by the author and the only one of which, at present, we have no copy. When outlining a possible chronology for his works, it may be assumed that the writing of the *Daʿāʾim* was prior to that of the *Durra*, which is why the author can summarize in the latter what he developed in the former. The *Durra* must have been written just before the *Dalāʾil*, in which the other two (*Durra* and *Daʿāʾim*) are mentioned as already written and which appears, as though it were a second part, in the same volume and following on from the *Durra*, to whose structure it is related, as one can appreciate simply by comparing the indices of both works, where the similarities are clear.

3. The ‘Conclusion’ (*ḥātimat al-kitāb*)

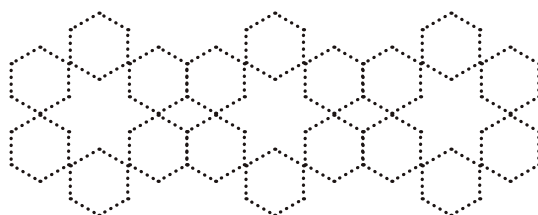
The final section of *Dalāʾil*, entitled *ḥātimat al-kitāb* (fols. 180a-184a), begins with the words, “Here ends the discourse concerning what we intended to deal with... (*qad intahā bi-nā l-kalām*)”

91 See *Durra* 2/4:1, *fī itbāt al-nubuwwa*, fol. 111a and ff.

92 See *Dalāʾil*, *Masʿala* 9, *fī l-maʿād*, fol. 176a. Cf. *Durra* 2/5:1-4, fols. 120b-133b.

fī taḥarrur mā qaṣadnā ...). The ‘conclusion’ is not, therefore, an integral part of the structure of the twelve *masā’il* which make up the work, but it is, as we shall see, an added appendix, intended to set out, subsequent to the theoretical proofs, the rudiments of the psychology and contemplative practices of the Sufis.

By way of appendices, the section entitled *hātima* establishes a connection between the definitions and explanations of a theoretical/practical nature which deal with the different kinds of wisdom (*hikma*), the powers of the soul and their respective compulsions and, as the culmination of this “first part”, the idea of ‘correct equilibrium’ (*adāla*). Next, the various states are classified, distinguishing those that depend on human initiative from those that do not. Finally, the last pages of this section deal with two fundamental aids used in the practice of Sufism: remembrance and retreat. The description given of the methods involved in *dikr* and *ḥalwa* provides us with valuable information about the spiritual *praxis* of the author and his relationship to his teachers and possible disciples. I am inclined to think that Ibn Ṭāhir was, in due course, transmitting the *ḥirqa*-s with which he had been invested as a *ṣayḥ* himself. These final pages of the *Dalā’il* seem to form a concise record of the practical teaching that Ibn Ṭāhir may have given as a spiritual teacher.



IV. *TADKIRAT AL-FAWĀʾID*

1. The manuscript

I also had the good fortune to find, once more in the Suleymaniyye Library in Istanbul, a manuscript copy of *Tadkirat al-fawāʾid*, Carullah Ef. 992/1a-404b. This work does not appear in the general bibliographical catalogues, either, and the index in the library attributes it, as a result of a fortuitous association of words, to Ibn al-Rašīd [Ibn al-Ruṣayd] Muḥammad ʿUmar al-Fihri. It is written in Arabic *nashī* with very few diacritical marks. The entire volume is devoted to this one treatise and is in the same handwriting, although the notes in the margin (especially those relating to the commentary on the *Fuṣūṣ*) are by different readers. Some are signed Walī l-Dīn. Others could have been original additions by the author himself. Only one volume is listed, which is in fact, the first part of the work, as the final colophon indicates by announcing a second volume⁹³. The copy is difficult to read due to the cursive nature of the script and due to the fact that there are a lot of patches in the text, as a result of the deterioration and subsequent restoration of the volume, which makes it impossible to read many passages, especially from fol. 1 to fol. 70 (*Fāʾida* 54) and from fol. 319b (*Fāʾida* 203) to the end. Only the discovery of another complete copy would allow a full, critical edition of the work to be carried out.

In its present state, fol. 1a of the copy begins with *Fāʾida* n° 4, which explains the divergence in the present numbering (the end is on fol. 404) and the number indicated on the last folio, where in addition to 404 the number 413 is written. This was probably as a result of counting all the folios of the complete copy, from which one can assume that the first three missing chapters, together with a probable introduction, would occupy nine folios. Two significant comments are written⁹⁴ on the title page of the volume:

a) First comment: *al-muḡallad al-awwal min Kitāb Tadkirat al-fawāʾid mallaka-hu Allāh taʿālā li-ʿabdi-hi Walī l-Dīn al-Rūmī tumma al-Madanī fī Bagdād Dār al-Salām*⁹⁵, *ṣawāl sana 1111* [March-

93 This had already been announced previously in a marginal note at the end of the commentary on *Faṣṣ* 15 (fol. 381b), in which the first person is used (...*an-nī*...), which seems to indicate that this and many other notes in this handwriting, which is different from that of the copyist, were added by the author. The note finishes with the formula *in šāʾ Allāh*: "... and this will appear in the second volume, God willing".

94 A third note refers to three chapters which deal with the Akbarian doctrine on the priority of the object of knowledge: *Masʾalat "al-ʿilm tābīʿ li-l-maʿlūm" fī fāʾida 115 wa-fī fāʾida 176 wa-fī fāʾida 83*.

95 "The first volume of the *Kitāb Tadkirat al-fawāʾid*, the possession of which God Most High has granted to His servant Walī l-Dīn al-Rūmī and then to al-Madanī, in Baghdad, Dār al-Salām".

This could refer to the well-known Ottoman *muftī* whose library -Veliyuddin's legacy- is now basically kept in the Beyazid Library in Istanbul. Walī l-Dīn was appointed kadi of Aleppo in 1142/1729-30 and then served consequently as kadi of Cairo and Medina before he became *kadiasker* of Anatolia. Later, he held the position of chief mufti and died in 1182/1768. See the biographical dictionary by Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*,

April 1700]. In 1700, therefore, the copy was located in Baghdad and perhaps, having acquired it there, the owner himself took it with him later to Istanbul.

The mention of Baghdad in this note on the cover is relevant because it is yet another vague indication of the intellectual milieu in which the work circulated and of the presumably oriental provenance of the author. With regard to this particular copy of the work, which is the only one I am aware of, we know that the original author has been unknown since at least 1700. One might deduce that the first few pages of the volume, including the name of the author, were already missing at that time. Since no second volume is announced on the cover improvised by Walī l-Dīn, I suppose that he acquired this first volume separately, without having had access to a second volume which might have clarified the authorship and the length of the complete work. For my part, bearing in mind the length of the other works by the author, I am inclined to think that we need only to look for the second volume announced at the end of the first. Besides, the passages from the *Tadkira* which the author refers to in the *Laṭā'if* are already included in this first volume. Nothing leads one to believe that a third volume exists. Certainly, to find the second volume of these *fawā'id* would be very useful in order to know more about its author.

b) Second comment: Fawā'id al-riḥla li-Ibn al-Ṣalāḥ 'Utmān b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṣahrazūrī muṣṭamila 'alā fawā'id garība min anwā' al-'ulūm fa'ala-hā fī riḥlati-hi ilā Hurāsān [sic]. [After one separating line it continues:] Fawā'id al-riḥla li-Ibn Ruṣayd Muḥammad b. 'Umar al-Fihri al-Sabti al-mutawaffā sana 721. Sitta muḡalladāt atā fī-hā bi-a'ḡab al-a'ḡā'ib / nuqila min asāmī l-kutub li-kātib 'alī / wa-la'alla Kitāb Tadkirat al-fawā'id huwa hādhihi wa-lam ara man ya'limu-hu / Walī l-Dīn.

The volume's new owner, the learned Walī l-Dīn, signs this note in which he considers that the book might correspond to those books written by Ibn al-Ṣalāḥ and Ibn Ruṣayd which are also entitled *Fawā'id*⁹⁶. Both these attributions are based exclusively on the similarity of

Tarih Vakfi, Istanbul, 1996, vol. V, pp. 1660-1.

In the text there are two main types of marginal notes: those signed by Walī l-Dīn (e. g., fols. 183b or 184b) and others, in different handwriting, which finish with the letter *hā'* which only indicates the end of the note. In the note on fol. 184b, Walī l-Dīn explains that he had the opportunity of meeting Shi'ites during the time he lived in Mecca.

⁹⁶ In *GAL* there are two references to Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Umar b. Muḥammad al-Sabti Muḥibb al-Dīn Ibn Ruṣayd al-Fihri al-Andalusī, (657-1259 Ceuta, d. 721-1321, perhaps in Fez). See *GAL* II: 245-6 and *GAL*, SII: 344. Ibn Ruṣayd died before Simnānī therefore, and to judge by the titles of works attributed to him, nothing indicates that he could possibly be the author of the *Tadkira*.

On the mss. of the works by Taqī l-Dīn Abū 'Amr 'Utmān (b. Ṣalāḥ al-Dīn) b. 'Abd al-Raḥmān b. al-Ṣalāḥ al-Ṣahrazūrī (577-643/1181-1243), see *GAL* I: 358 and 424, and *GAL* SI: 265, 610, 752 y 768.

The *Durra*, the *Tadkira*, the *Dalā'il* and the *Da'ā'im* are not mentioned at all in the *Kaṣf al-zunūn* by Ḥāḡḡī Ḥalīfa, nor in *GAL*, nor in the catalogue by Ismā'il Pāšā, who does mention a *Tadkira fī l-fawā'id al-nādira* by al-Sayyid 'Alīḡhān b. Niẓām al-Dīn Aḡmad al-Širāzī known as Ibn Ma'ṣūm (See *Idāḡ al-maknūn*, Istanbul, 1947,

the respective titles which employ the term *Fawāʾid* and I only include them here for your information and to explain the cataloguing of the work, since obviously *Tadkirat al-fawāʾid* is not at all a *riḥla* and has no relation with any of those books.

Three blank folios follow, from a later binding previous to the present restoration of the text. The copy is written with black ink, but titles are in red. The volume is bound in leather.

End of the volume: ... “*fā-kāna bi-lā kawṇ li-anna-ka kunta-hu*” *tamma l-kalām ʿalā muškilāt kitāb al-Fuṣūṣ wa-bi-hi tammāt al-muḡallada al-ūlā min Kitāb Tadkirat al-fawāʾid tatlu-hu l-muḡallada al-tāniya Fāʾida: istiḥāl(a) ʿalā l-ʿarād wa... al-iftiʿāl (?)*. The title of the first *fāʾida* of the second volume is mentioned here, which could facilitate its future identification.

2. The commentary on the Names of God in the *Tadkira* and the *Kaṣf al-maʿnā* by Ibn ʿArabī

Section 58 (fols. 73a-105a) of this volume corresponds to the chapter on the Names which the author announced in the *Laṭāʾif*. It includes an introduction, dealing with the vision of the Lord during the ascension (*miʾrāḡ*), the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) and the original theomorphism of Man (*sūra ādamiyya*), and 99 sections corresponding to the 99 Divine Names in the same order as that followed in the *Kaṣf al-maʿnā* by Ibn ʿArabī, which is that of Walī’s traditional list. Even though it is not presented as such, it is, in fact, a full, detailed commentary on the Names from the point of view of *taḥaqquq* -here (*taḥaqquq al-ʿabd*) *min ḡihat al-ʿilm*- and *taḥalluq* -here (*al-taḥalluq*) *min ḡihat al-ʿamal*- which is so directly inspired by the corresponding sections of the *Kaṣf al-maʿnā* that it could, in short, be considered as a commentary on the treatise by the Šayḥ al-Akbar.

Unlike the previous chapters, this one is complete and can be read in its entirety.

Beginning of the section: *qāla maʿnā qawli-hi -šlʿm- “raʾaytu rabbī laylat al-miʾrāḡ fī aḥsan sūra...”* (fol. 73a).

End of the section: *wa-ʿalā hādā l-ḥadd min al-taḥalluq bi-l-asmāʾi l-ilāhiyya wa-l-taḥaqquq bi-hā yakūnu ḥāl man ḥalaqa-hu Llāhu ʿalā sūratī hādīhi l-ḥaḍarātī l-šarīfati l-muʿabbir la-hu ʿan-hā bi-sūratī l-Raḥmān ʿalā l-waḡhi lladī ʿarafta* (fol. 107a).

Ibn ʿArabī is only mentioned in the text on two occasions. In fol. 74a he is called Šayḥ al-šuyūḥ Abū ʿAbd Allāh Muḥyī l-Dīn Muḥammad Ibn al-ʿArabī. In fol. 78a-bis, which was left out when the numbering of the pages was done, the author says, when commenting on the Name *al-Ḥāliq*: *qāla Šāḥib al-Futūḥāt...*

I, p. 276). I was unable to find this work which needs to be compared with *Tadkirat al-fawāʾid*.

This commentary on the Names constitutes one more unequivocal piece of evidence that this is the *Tadkirat al-fawā'id* which the author of *Laṭā'if al-ʿilām* attributes to himself. Although it has a definite relationship with the preceding chapters⁹⁷, by its length, its structure and thematic unity, this *Fā'ida* 58 could, in fact, be considered as a separate work.

3. The commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam*

The last *fā'ida* (no. 205) of this first volume is a commentary on the *Fuṣūṣ* entitled *Fā'ida muṣtamila ʿalā mā yatayassar bayānu-hu min muṣkilāt al-masā'il allatī yataḍammanu-hā Kitāb Fuṣūṣ al-ḥikam (muqaddima*⁹⁸ and a commentary on each of the 27 chapters of the *Fuṣūṣ*). On the last folio (413) it says *Tamma l-kalām ʿalā muṣkilāt kitāb al-fuṣūṣ*⁹⁹. It has already been pointed out¹⁰⁰ that this *Tafsīr muṣkilāt Fuṣūṣ al-ḥikam* could have originally been conceived and written as an independent work which was later added to the *Tadkira*.

Among the sources used by the author in this commentary is the *K. Muḥtaṣar al-fuṣūṣ*, also by Ibn ʿArabī, which is quoted on several occasions using this title¹⁰¹. Although it is complete in length, the text has several gaps which make the reading of many passages difficult.

97 For example, the previous chapter (*Fā'ida* 57, fols. 73a-74a), entitled *fī l-ṣāhid wa-l-maṣhūd wa-mā waqaʿa ʿalay-hi iṣtilāḥu l-qawm fī maʿnā l-ṣāhid wa-l-muṣāhada*, is related, as a sort of prelude, to the introduction to the chapter on the Names, which deals with the vision of the Lord.

98 ... *wa-la-nuqaddima ʿalā dālika muqaddima*... (v. fols. 323b-329a)... *hiya anna maʿrifat al-Haqq subḥāna-hu tataqassamu ilā mā huwa fiṭrī markūz fī l-nufūs wa-ilā mā huwa gayr fiṭrī bal muktasab la-hā*... (fol. 323b).

99 Osman Yahya mentions the *Muṣkilāt al-fuṣūṣ* by Bālī Ḥalifa al-Šūfiyawi (d. 960/1553) which can be found in Turkish libraries. See *Histoire et classification*..., II, p. 253, n° 62. It would be interesting to compare them. Also in *Kaṣf al-ẓunūn*, II, 1261, a commentary on the *Fuṣūṣ* is mentioned, without a title and attributed to Saʿīd al-Dīn Fargānī. It has apparently been lost.

100 See *supra* the section II.4.: "References to other works by the author in *Durra*".

101 See, e. g., fol. 392b. See, e. g., the two copies of the *Muḥtaṣar Fuṣūṣ al-ḥikam* contained in the Manisa ms. 1183, fols. 8b-14a and fols. 39a-46a (on fol. 46a it is made clear that the work has been copied from the original autograph of the author: *nuqila min aṣl bi-ḥaṭṭi sayyidi-nā... Muḥyi l-Dīn*), 650 H. (See fols. 38b and 103b). It does not appear with this title in *Histoire et classification*. It is, in fact, the *Naqṣ al-fuṣūṣ* (RG 528) by Ibn ʿArabī, in which the author "summarizes" the fundamental themes of the *Fuṣūṣ al-ḥikam*. See the English translation by W. Chittick, "Ibn ʿArabī's own summary of the *Fuṣūṣ*", *JMIAS*, I, 1982, pp. 30-93, and the critical edition of ʿAbd al-Raḥmān Ġāmī's *Naqḍ al-nuṣūṣ fī ṣarḥ naqṣ al-fuṣūṣ* by W. C. Chittick, Tehran, 1977. See also the less reliable edition of the treatise in *Rasā'il Ibn ʿArabī*, Hyderabad, 1948.

Qāṣānī, for his part, refers to this work by the title *Naqṣ al-Fuṣūṣ* (See *Ṣarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Maktaba Muṣṭafā al-Bābī l-Ḥalabī, Cairo, 1987 (3rd ed.), Chapter I, p. 11.

4. The heralding visions (*mubašširāt*) of Ibn Ṭāhir: Translation and analysis of *Fāʾida* 128 of the *Tadkirat al-fawāʾid*

We still know almost nothing about Ibn Ṭāhir's life. It therefore seems relevant to include here a translation of section 128 of the *Tadkira*, the complete text of which is legible. It gives an account of two dreams that the author clearly feels are very important, which is why he calls them *mubašširāt*, 'heralding visions', a term which gives them a special status, for these are inspired and revelatory dreams.

After reading all the available works by the author, I have only discovered the following information about the author's life (apart from the aforementioned references to his own works in various passages): (1) the commentary on 'Alā' al-Dawla which appears in the *Laṭāʾif*, (2) the information about the initiatic *ḥirqa*-s which appears in the *Durra* (3) some verses of his own¹⁰² which allude in some cases¹⁰³ to the spiritual stations experienced by him, but which do not provide any truly biographical information and (4) the account of these dreams. So, this section on the dreams, however brief and modest they may be, at present constitutes the sole accessible testimony to the private life of the author.

Both experiences may have taken place during the author's youth. Of course, if he had regarded them as ordinary dreams, they would not occupy an entire section of these *fawāʾid*. We are therefore dealing with efficacious, visionary experiences: that is, visionary experiences which bring with them some spiritual benefit (*fāʾida*) and which contain a transformative power. Significantly, the second account begins by making reference to the providential signs (*āyāt*) of the second *mubaššira*.

4.1. The meaning of veracity (*ṣidq*) and closeness to God

The first is one of Ibn Ṭāhir's own dreams which reveals to us his private vocation. He appears in his vision as the learned scholar he is, addressing the people who have come together in the large mosque, probably the congregation at the Friday prayer. He seems to be acting as *ḥaṭīb*.

102 See *Tadkira*: (1) *Fāʾida* 102, fol. 155a. 5 verses, *ṭawīl*. (2) *Fāʾida* 205 (*Šarḥ al-Fuṣūṣ*), section 5 (*al-Faṣṣ al-ibrāhīmī*), fol. 339a. 2 verses, *basīṭ*. See also the same verses in *Laṭ*. I, p. 447. (3) *Ibid.*, fol. 339a. Only 1 verse, *ṭawīl*.

See *Laṭāʾif*: (1) *Laṭ*. I, p. 250. 2 verses, *kāmil*. (2) *Laṭ*. I, p. 253. 2 verses, *basīṭ*. (3) *Laṭ*. I, p. 424. Only 1 verse. (4) *Laṭ*. II, p. 38. 2 verses, *sarīc*. (5) *Laṭ*. II, p. 53. 5 verses, *ṭawīl*. (6) *Laṭ*. II, p. 124. 2 verses, *ḥaṭīb*. (7) *Laṭ*. II, p. 136. 2 verses, *ḥaṭīb*.

103 See *Laṭāʾif*, numbers 5, 6 and 7, in the previous note.

What good news does the *mubaššira* bring? Does it announce that the author has reached, or is going to reach, the station of veracity (*sidq*)¹⁰⁴? Does it, perhaps, announce that, once this station has been reached, he must undertake the spiritual guidance of his fellow Moslems?

This simple dream might be a discreet declaration of intention: Ibn Ṭāhir is offering himself as a leader (*imām*) in the realization of truth. The text is written in the first person and commences without any preamble:

“I saw in a heralding vision something similar to what I am about to relate (*mā taqarraba hikāyatu-hu min...*). [In the dream] I was addressing¹⁰⁵ the people in the large mosque [where the Friday prayer is conducted] (*li-anām al-masǧid al-ǧāmiʿ*) and I was saying: ‘The servant must continue to train his soul and fight Satan until he has become realized in veracity (*sidq*). When he realizes it, God becomes his protecting friend (*walī*) and no veil remains between them’.

Then, when I was awake (*fī l-yaqāza*), I received the inspiration (*waqaʿa lī*)¹⁰⁶ that the secret of this resides in the fact that veracity (*sidq*) can only occur in someone who combines the three following qualities: correct speech (*qawl al-ṣawāb*), right action (*ʿamal al-ʿadl*) and true belief (*ʿitiqād al-ḥaqq*). Such a servant becomes, thereby, pleasing to God, who accepts his friendship (*walāya*) and removes His veil from him”¹⁰⁷.

The account of the first experience ends with this significant mention of *walāya*: if this dream was announcing the entry of the author, in due time, into the station of veracity (since, in principle, only someone who has knowledge of something can talk about it in a magisterial way, as in the dream) and given that, according to the last passage, God accepts the friendship of whoever reaches it “and removes His veil from him”, it is possible to understand from this passage that the author has received through this vision the good news of his status as *walī* or ‘friend of God’.

4.2. The sun of Islam and conformity to the exterior of the Book

The second account does not refer to one of his own dreams, but to an oneiric vision seen by a friend’s mother. This dream of someone else’s, which was sent to a pious person whose

104 Significantly, the following *Fāʿida*, no 129, is entitled: *Ġumhūr al-muslimīn ʿalā anna Abā Bakr [al-Ṣiddīq]... huwa raʾs al-ṣiddīqīn...*

105 In both cases, when introducing the accounts of the two dreams included here, the author uses the expression *ka-annī*, ‘it was as if I...’.

106 In a different context, this could be translated as “it occurred to me that...”, but here the expression seems to underline the inspired nature of the experience and its interpretation.

107 *Ibid.*, fol. 196b.

face the author had not seen and was then interpreted by another person, is presented, in my opinion, as external confirmation (from outside, from otherness) of the message encoded in the previous vision. Implicitly possessing the above-mentioned attributes of veracity (correct speech, right action and true belief), the author appears in this account as a providential guide: the hand, which represents, according to Akbarian hermeneutics, his power of action, corresponds here to the light of the sun which comes out of it and symbolizes Islam. Ibn Ṭāhir receives external confirmation of his position as a veracious guide to the true doctrine, referred to here as “adherence to the literality of the Book (*tamassuk bi-ẓāhir al-kitāb*)”. This vocation of Ibn Ṭāhir’s is demonstrated, for example, in his choice of title for his work *al-Durra al-farīda fī taṣṭīḥ al-ʿaqīda*.

Immediately following the passage which has just been quoted, the author continues by saying:

“The signs (*āyāt*) of [this] other heralding vision invite one to adhere to the literality of the Quran¹⁰⁸ and what has been handed on in the *Sunna*:

It so happens that I had a friend with whom I used to study (*baḥṭ*) and whom I used to criticize on account of his excessive penchant for the opinions of the philosophers concerning [eschatological subjects, such as] the return, Heaven and Hell, and for his tendency towards the [rationalistic, reductive] interpretations (*taʾwīlāt*)¹⁰⁹ of the meanings of whatever appears in the Book of God and in the Sunna of the Prophet, which [the philosophers] diffuse in their books. [The more] the face of the truth in this matter [was hidden from him], the more critical was my attitude¹¹⁰.

He had a pious (*ṣāliḥa*) mother, whose face I had never set eyes on¹¹¹ and who knew nothing of what had happened between us¹¹². One night, she saw [what follows, in a dream]: I¹¹³ had just seen her son who was with a group of people. When I called to him [to come with me], he refused to reply. I then made the sun itself (*ʿayn al-šams*) appear out of my hand in front of him [End of the vision].

108 Lit. ‘the exterior of the Book (*ẓāhir al-kitāb*)’.

109 Here, *taʾwīl* is not used as a technical Sufi term but in order to criticize the method of interpretation of speculative thinkers like the Muʿtazilites.

110 In fact only the following words are legible: “... to him the face of God in that, so that it increased [the criticism] on my part (*wa-... la-hu wağh Allāh fī dālīka ḥattā kabura dālīka minnī*)”.

111 One understands from this that she was always veiled in his presence which means that she never made herself familiar with the author.

112 I.e., she had not heard of the divergence of their opinions in religious matters.

113 Lit. ‘It was as though I... (*ka-annī*)’.

[On hearing of his mother's vision] we consulted an expert in the science of interpreting dreams (*‘ilm al-ta‘bīr*)¹¹⁴, who was famous in our district, who knew neither the mother nor her son, nor did he have any knowledge of what had happened between us. So, [the interpreter] said: “Whoever made the sun appear from the palm of his hand was calling [the other] to the religion of Islam (*dīn al-islām*) which is the illuminating sun”. And he revealed other secrets to us like this one, which I shall not disclose.

I gave much thanks to God for having endorsed me and for helping me in that with which he had favoured me (the fulfilment of His religion and conformity to the Law revealed to His Prophet), by means of this proof (*burhān*), of whose veracity I have no doubt, [and for having granted that] my heart would never cease from clinging to the firm support of safety (*al-‘urwa al-wuṭqā*)¹¹⁵, so as not to stray towards any of the worthless interpretations (*ta’wīlāt bāṭila*) [of those who speculate]”.

This revelatory dream and the signs which accompanied it were to the author, therefore, proof (*burhān*) of the guidance of Divine Providence. Ibn Ṭāhīr presents himself as a faithful follower, a representative and firm defender of the literalness of revelation and the prophetic tradition. We should not be surprised at this attitude in a Sufi. The author is adhering to the manifest fervour of Ibn ‘Arabī in his respect for the literality of revealed texts.

114 This interpreter was probably a ṣayḥ belonging to the Sufi circle of the author. In any case, it seems that only the author knew him personally since, according to the text, the interpreter did not know the mother or his son (at least, not before the consultation).

The mystical interpretation of dreams was very much in fashion among the Sufis of the *Kubrawiyya* and among other Sufi ways of the spiritual climate of the time. Qāṣānī relates, in his correspondence with ‘Alā’ al-Dawla, that he heard Nūr al-Dīn al-Isfārāyīnī, Simnānī’s master, say: “God has granted me knowledge of the interpretation of spiritual occurrences (*waqā’i’*) and of the original meaning of dreams (*ta’wīl al-manāmāt*)...” (Cf. *Lat.* I, p. 50).

Isfārāyīnī himself may have been the interpreter whose advice the author of the *Tadkira* and his friend sought. On the interpretation that Isfārāyīnī gives of other symbolic visions -one of them also about a vision of the sun-, see Landolt, *Révélateur*, pp. 37 and 65-67.

On the mystical interpretation of dreams in this context, see J. J. Elias, “A Kubrawī Treatise on Mystical Visions: The *Risāla-yi nūrīyya* of ‘Alā’ ad-Dawla as-Simnānī”, *Muslim World* 83, 1993, pp. 68-80.

115 I.e., the literalness of revealed texts, the scriptural basis of beliefs. This is a Quranic expression, see C. 2:256 and 31:22.

V. IBN ṬĀHIR AND HIS WORKS

1. The redaction of Ibn Ṭāhir's works: a possible order of composition

This section presents a provisional proposal for the order of composition of the works by Ibn Ṭāhir, based on the approximate dates that we can deduce from certain passages and on a critical reading of the texts which will allow us to gain some idea of the successive periods in the author's style, once it has been established that the common authorship of *Durra*, *Dalāʾil*, *Tadkira* and *Laṭāʾif* is beyond doubt.

As I have already pointed out in the section on *Dalāʾil*, the unknown *Daʿāʾim* was probably written before the *Durra*, which in turn would have been written -I suppose- immediately before the *Dalāʾil*, in which the two other works are mentioned as already composed. In addition, both the *Durra* and the *Tadkira* are mentioned -with explicit reference to their content- in the *Laṭāʾif*. This shows that, in principle, they were written previously. Besides, there are no cross-references in the opposite order: *Laṭāʾif* is not mentioned either in the *Tadkira* nor in the *Durra*, and the *Dalāʾil* is not mentioned in the *Durra*. That the *Daʿāʾim* comes before *Durra* is a supposition based on the textual reasons already put forward which lead one to believe that the *Dalāʾil* could have been written fairly soon after the *Durra*.

Failing the appearance of other copies which might provide us with more information, we provisionally propose the following order of redaction of the works by Ibn Ṭāhir: 1. *Daʿāʾim* 2. *Durra* 3. *Dalāʾil* [4. *Tafsīr muškilāt Fuṣūṣ al-ḥikam*¹¹⁶] 5. *Tadkira* [2b. A possible second redaction of *Durra* which adds references to the *Tafsīr* and the *Tadkira*] 6. *Laṭāʾif*.

When the author of the *Laṭāʾif* refers to his previous “works in the language of *kalām*”¹¹⁷, he means, I presume, the *Daʿāʾim*, the *Durra* and the *Dalāʾil*. The *Tadkira* would not be referred to merely as a book on *kalām*.

Of course, there is no reason to believe that these five or six works represent the entirety of his writings. The discovery of a copy of the *Daʿāʾim* or of the possible second volume of the *Tadkira* might perhaps reveal other titles by the same author.

2. Dates and facts which situate Ibn Ṭāhir and his works

If we assume provisionally that the name Muḥammad al-ʿĀrif refers in the *Durra* to the Sufi Ṣadr al-Dīn-i ʿĀrif mentioned before, then we would consider that the author of the *Durra*

116 Which could also be earlier than those already mentioned or have been written merely as a chapter of the *Tadkira*.

117 He says in the section on the spirit (*rūḥ*): “... *wa-qad ašbaʿ-ṇā l-qawla fī barāhīn tağarrudi-hā wa-l-ağwiba ʿan šubah man yarā dālīka fī kutubi-ṇā l-kalāmīyya...*” (*Laṭ. I*, p. 499).

knew ṣadr al-Dīn-i ʿĀrif before his death in 684/1286 and he was therefore contemporary with his son Abū l-Faṭḥ Rukn al-Dīn [b. Muḥammad b. Zakariyyā'...] (d. 735/1335)¹¹⁸ and other disciples of ʿĀrif's father, Bahā' al-Dīn Zakariyyā' al-Multānī (d. 661/1262), among whom were Sayyid Ġalāl al-Dīn Buhārī (d. 690/1291), Ḥusayn-i Ḥusaynī-i Sādāt (d. 718/1318) and Faḥr al-Dīn Ibrāhīm-i ʿIrāqī (d. 688/1289).

The date of acquisition of the copy of the *Durra* is first given as 681/1282, which means that the work was written during ʿĀrif's lifetime. In fact, there is no *postmortem* formula after ʿĀrif's name in the *Durra* and, yet the formula *qaddas Allāh rūḥa-hu* is used after Ḥamawī is mentioned: the *Durra* must have been written, therefore, between Ḥamawī's death (d. c. 650/1253) and the date of acquisition of the copy, 681/1282 and, in any case, before the death of ʿĀrif in 684/1286.

From the formulas used in *Laṭāʾif*, we know that ʿAlā' al-Dawla Simnānī (*Dū l-ḥiġġa* 659-*Raġab* 736 / Nov. 1262-Mar.1336) had already died¹¹⁹. Therefore the work was written, in principle, after the month of *raġab* in 736 / March 1336. There would, therefore, have been a long gap, of at least 54 years, between the redaction of the *Durra* (before 681/1282) and the redaction of the *Laṭāʾif* we know (after 736/1336).

Accordingly, the *Laṭāʾif* would be -at least in his final form- a mature work and the *Durra* an early one. However, the interval seems rather long when we observe that the *Durra* reflects considerable intellectual maturity. Although this attempt at dating the works should be regarded with most caution, it is possible that the *Tadkira* was written during the intermediate period and that the *Durra*, as well as the *Tadkira* or the *Laṭāʾif*, could have been rewritten several times which would explain the cross-references in the *Durra* and the *Tadkira* and the very late redaction of the *Laṭāʾif*.

Thanks to my colleague Ryad Atlagh, I have been made aware of a reference to an Ibn al-Ṭāhir, perhaps our Ibn Ṭāhir, which may prove fundamental to the identification of the author. In connection with the *iġāzāt* obtained by the ṣayḥ Ismāʿīl al-Ġabartī (d. 806/1403), a work entitled *al-Karāmāt al-ġabartīyya* by Muḥammad b. Abī Bakr al-Aṣkal, includes the following words: “[and he obtained the *iġāza*]¹²⁰ from Muḥammad b. Aḥmad al-Šāfiʿī known as Ibn al-Ṭāhir”¹²¹.

118 The famous North-African traveller Ibn Baṭṭūṭa (d. c. 1370) reports that Rukn al-Dīn, the leader of the branch of the *Suhrwardīyya* brotherhood in Multan, enjoyed “very close relations” with the Sultan of Delhi. See H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, vol. III, Cambridge, 1971, pp. 655 and 702-4. Cf. J. Baldick, *Mystical Islam*, London, 1989, pp. 96-97.

119 The author says *raḥīma-hu Llāh* (See *Laṭ.*, II, p. 157, *al-ʿilm al-ladunī*).

120 I.e. the certificate of competence in reading his works and the licence to pass them on.

121 Cf. Ms. Dār al-kutub, Taymūr, Tārīḥ 1520, see fol. 135.

We know that Ġabartī was born in 722/1322 and died in 806/1403. Al-Aṣkal met him for the first time in 789 H./1387. The presumed meeting between the author of the *Laṭāʾif* and Ġabartī may have occurred before 789. Unfortunately, al-Aṣkal says nothing more about Ibn al-Ṭāhir in his treatise on the charismas of Ġabartī.

Could this Ibn al-Ṭāhir, Muḥammad b. Aḥmad al-Šāfiʿī, be the author whose works we have collected together? A possible *šāfiʿī* connection would be compatible with his attachment to Ḥamawī who, like the rest of his family, belonged to the *madḥab šāfiʿī*¹²².

Let us consider the following possibility: the meeting between Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Ṭāhir -perhaps the author of the *Laṭāʾif*- and Ġabartī, during which the latter obtained the *iğāza* from Ibn al-Ṭāhir, could have happened during Ġabartī's youth. Let us make an approximate calculation. If we add about 25 years to Ġabartī's date of birth, we come to 747. Eleven years have passed since Simnānī's death. If we add these 11 years to the 54 which separate the *Durra* and the *Laṭāʾif* and to some 25 years of education and maturation which would allow the author of the *Durra* to write his work, we can calculate -as a rough guide- that Ibn Ṭāhir -supposing that the author of *Laṭāʾif* is the same person who authorized the transmission of his works to Ġabartī- lived for about 90 years between 656/1258 and 747/1346 approximately, in the second half of the thirteenth century and the first half of the fourteenth century. It is certainly a long life for that time.

If this relationship between Ġabartī and the author of *Laṭāʾif* indeed existed, it would reveal one of the sources of transmission of the Akbarian doctrine into which Ġabartī would have been initiated. The relationship between Ibn Ṭāhir and Ġabartī would therefore provide another important link in understanding the flourishing of Akbarian thought in the Yemen in Ġabartī's time¹²³.

One can, in any case, state with greater certainty, that our Ibn Ṭāhir lived between 684/1286, the date of ʿArif's death and 736/1336, when Simnānī died.

122 See "Sa'd al-Dīn al-Ḥammā'ī", *EI2*, s.v. I could not find any reference to Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ṭāhir in the *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya* by Ibn Hidāyat Allāh al-Ḥusaynī, known as al-Muṣannif (d. 1014 H.), edited with the *Ṭabaqāt al-fuqahā'*... by Ibrāhīm b. ʿAlī Širāzī. Abū l-Qāsim Ġunayd Širāzī do not mention him either in his *Šadd al-izār fī ḥaṭṭ al-awzār ʿan zuwwār al-mazār*, ed. Muḥammad Qazwīnī, Tehran, 1328 H./1949.

C. Brockelmann mentions in his *GAL* a certain Muḥammad... Ibn Ṭāhir (e. g., Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn al-Ṭāhir al-Nisābūrī), to whom a work untitled *Laṭāʾif al-maʿārif* is attributed, whose existent copies in Cairo and Istanbul should be compared with *Laṭāʾif al-iʿlām*.

123 See A. Knysh, "Ibn ʿArabī in the Yemen: His Admirers and Detractors", *JMIAS*, XI, Oxford, 1992, pp. 38-63. Perhaps other biographical sources concerned with Ġabartī (*Ibid.*, p. 59, note 35), which I have not been able to consult yet, could clarify this matter.

3. Style and inclinations of the author

Now that a possible order of writing has been established for the known works of the author, let us look at the first phase (*Daʿāʾim* / *Durra* / *Dalāʾil*) which shows a marked interest in defining and specifying Islamic doctrine from a Sunni perspective and in matters relating to the life to come. It is a question of clarifying the doctrine, using the language of *kalām* and the Sunni *madāhib*, in order to eradicate possible deviations. Although the author's Sufi connections are already made clear in the *Durra*, in these first works *ʿaql* still prevails over *naql* -the scriptural foundations tend to be juxtaposed with speculation like *a posteriori* evidential quotations, as in *Dalāʾil*- and over *kašf*, which only appears as a background to eminently speculative discourse. However, Sufis are not quoted as profusely as they are later in the *Tadkira* and especially in the *Latāʾif*. Ibn Ṭāhir is fundamentally concerned, therefore, with replying to theoretical questions (*masāʾil*) in terms belonging to a *mutakallim*. Occasionally he adopts the discourse and methods of the *falāsifa* but he always tries to adapt philosophical ways of dealing with questions to those of a Sufism which is already showing itself to be Akbarian.

After this youthful period, the *Tadkira* marks a definite transition to a second phase where Ibn Ṭāhir develops and brings together his many facets: On the one hand, he gives more space to poetic illustration and the first verses of his own appear. On the other hand, the scriptural foundation often takes preference over a theoretical approach, an attitude explained by his own visionary experiences. The author demonstrates his position as *mufassir* -as much of the Quran as of the *Sunna*- and as *ʿālim* in theoretical matters but never as a *faqīh* or a *qāḍī* dealing with practical applications. Nor is he a *muḥaddith*: he quotes from well-known sources -basically from the collections by Muslim and Buḥārī- and he does not concern himself with *isnād*.

Moreover, the references and ways of dealing with issues which are directly inherited from the Sufi tradition, in particular Akbarian Sufism, increase: adherence to Ibn ʿArabī's teachings becomes more evident, as, for example, in the commentary on the *Fuṣūṣ*.

Philosophical discussions, in which references to the *Šayḥ al-raʾīs* Ibn Sīnā predominate, tend to be rounded off with an exposition of the *ḥaqīqa* of the subject in question, containing the teaching of the *Šayḥ par excellence*, Ibn ʿArabī, whose *ʿaqīda* Ibn Ṭāhir adheres to without reservation¹²⁴.

The *Tadkira* contains numerous sections devoted to discussing interdoctrinal matters: the doctrines -relating to the Trinity, the Incarnation and other matters- of various Christian

124 See *Durra*, 1/7.

sects (Jacobites, Melchites, Nestorians, etc.)¹²⁵, and also the doctrines and philosophical positions of various Shiʿite tendencies (Twelvers, Ismailis, Zaydis...), etc. This makes the *Tadkira* into an important reference work for the study of comparative religion.

The attention given to the philosophical views of Suhrawardī, Šayḥ al-Išrāq -generally referred to in *Laṭāʾif* as *Šāhib al-Talwīḥāt* (author of the *Book of Elucidations*)-, the Asharites, the Muʿtazilites, the various *madāhib* and other tendencies, also increases.

Thanks to this work we have discovered that the author knew Persian, perhaps his mother tongue. In *Fāʾida* 72, fol. 127a, a saying by a certain Mawlānā Aršad al-Balḥī is quoted in Persian¹²⁶. Although Ibn Ṭāhir -as far as we know- only wrote in Arabic, it is very possible that he was bilingual, given that those who were of his circle, Simnānī and ʿĀrif in particular, also spoke Persian. The frequent discussions on Shiʿite subjects and his familiarity with Shiʿite authors, the quotations by ʿAlī taken from the *Nahḡ al-balāga*, the interfaith dialogue, the insistence on the Sunni nature of his doctrine and the necessity to clarify it, seem to suggest that the author lived in a mixed Arabic-Persian cultural environment, in which the coexistence of Sunni and Shiʿite population, probably including Christian minorities, required dialogue and clarification. As a provisional hypothesis, I am inclined to think that fourteenth century Baghdad -the *kubrawiyya* Baghdad of Simnānī- was his place of residence for a while and, perhaps, for most of his life.

I believe that the author, who writes copiously and magisterially on the *futuwwa*, both in the *Tadkira* (Ch. 103) and in *Laṭāʾif*, sees himself as a ‘spiritual knight’ (*fatā*) and, probably, as a *malāmātī* in the line of Ibn ʿArabī since, like the latter, he believes that “the great ones from among the people of God are the *malāmatiyya*”¹²⁷. To judge by the authoritative tone that he uses when he is dealing with initiatic categories and hierarchies, one would say that Ibn Ṭāhir -in spite of contrasting expressions of modesty and humility- considered himself to be an integral member of the spiritual elite, the *ḥāṣṣat al-ḥāṣṣa* of his time.

When writing *Laṭāʾif* the author leaves aside his other tendencies of thought and concentrates on the terminology and doctrines of Sufism. The *Laṭāʾif* is a plainly Akbarian work and an eloquent example of the reception of the thought of Ibn ʿArabī and his School in the fourteenth century.

125 See, for example, Chapters 40 and 167. See also *Durra*, 2/2. Perhaps a detailed study would reveal Simnānī’s influence in the way these matters are dealt with.

126 I have not identified the person. The sentence says as follows: *Nāʿmat-i zāhir-i suḥanī-yi del padīr ast, nāʿmat-i bāṭin-i delī-yi suḥan padīr ast*. It means: “The exterior blessing is the word that satisfies the heart, while the interior blessing is a heart which is receptive to the word”. I thank N. Pourjavadi who corrected my previous reading of this saying. See his *Išrāq...*, p. 454. Pourjavadi also considers that *Laṭāʾif* refers to Persian sources such as *Kašf al-maḥḡūb* by Huḡwīrī or *Asrār al-tawḥīd* by Ibn al-Munawwar. See *Išrāq*, p. 455, note 11 (reference to *Laṭ. I*: 323-4). Those would not be anyway direct explicit mentions or quotations.

127 *Tadkira* 164, fol. 238a.

WAS SIMNĀNĪ OPPOSED TO IBN ʿARABĪ?

1. Simnānī and his appreciation of Ibn ʿArabī

The correspondence between ʿAbd al-Razzāq Qāṣānī and ʿAlāʾ al-Dawla Simnānī certainly established a lively polemic, in which polite terms alternated with inflamed criticism. How is it then that Ibn Ṭāhir, a manifest partisan of the thought of Ibn ʿArabī and the school of *waḥdat al-wuḡūd*, calls Simnānī *ṣayḥu-nā* in the last of his known works?

I have already pointed out that this expression does not necessarily imply a spiritual affiliation. However, I would now like to show that, even if the relationship between Simnānī and Ibn Ṭāhir were that of master and disciple, the double Kubrawī-Akbarian relationship does not imply any contradiction.

To see Simnānī as “a great *Kubrawī* adversary of Ibn ʿArabī” seems to be an exaggeration. In many instances, the controversy between authors and schools of thought in Sufism should be understood, in my opinion, as a rich critical dialogue based on mutual respect. Should we regard ʿAbd al-Karīm al-Ġilī as an adversary or opponent of Ibn ʿArabī simply because he disagrees with the Ṣayḥ’s views on certain points? One often observes an excessive tendency among scholars to overestimate the extent of possible rivalries between different Sufi currents of thought and to interpret them, sometimes, as a sort of “war of dogmas” which are most often, and almost exclusively provoked by political motives.

Can one speak of a *kubrawī-akbarī* “opposition” represented by Simnānī? I believe it would be more correct to speak simply of a debate between close co-religionist who follow similar practices and are doubly related, by Islam and by their Sufi methods and traditions.

Simnānī seems to be punctiliously critical -as a result of a particular incident, the meeting between his disciple and Qāṣānī-, in connection with the idea of *waḥdat al-wuḡūd* which is misinterpreted as ‘Absolute Unity’, but this does not imply at all a general rejection of Akbarian thought. One may consider other possible factors in the controversy: intellectual prestige, teaching and influence in a specific area... Nevertheless, Simnānī himself had studied and admired Ibn ʿArabī before the controversy and, according to J. Elias, again showed his esteem towards the Ṣayḥ al-Akbar after it. Concerning this positive appreciation of Ibn ʿArabī in Simnānī¹²⁸ he says: “Existing scholarship has made much of Simnānī’s opposition towards Ibn al-ʿArabī. It is clear that Simnānī’s criticism was less vitriolic and more specific in its intellectual focus than is sometimes implied. Simnānī did not accuse Ibn

128 In order to go into this matter more deeply, one would need to analyse Simnānī’s *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. It seems that only one, fragmentary copy of it remains, which includes an anonymous commentary by a disciple of Qāṣānī and Qayṣarī: Ms. 11: 2350, Kitāb ḥāna-yi dānišgāh, Tehran. Cf. *Throne*, p. 193, no. 55.

al-ʿArabī of heresy or antinomianism. On the contrary, he referred to him with respect [...]. His early critiques of Ibn al-ʿArabī and his followers must be seen in this context [opposition to the antinomian Sufi Ḥājjī-yi Āmulī, etc.]. After his lengthy correspondence with Qāṣānī (and possibly further reading of Ibn al-ʿArabī's thought), Simnānī appears to have developed a greater appreciation for Ibn al-ʿArabī and lauded his intentions, if not his methods"¹²⁹.

2. ʿAlī Hamadānī, Simnānī's Akbarian disciple, and his commentary on the Divine Names, the *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ*

Amīr Sayyid ʿAlī b. Šihāb al-Dīn Hamadānī (714-86 H./1314-85 d. C.), the eponym of the *ṭarīqa hamadāniyya*, a disciple of Simnānī's and perhaps the major diffusor of the *kubrawiyya* in the East, is in turn profoundly connected with Akbarian teaching.

As we know, a commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹³⁰ is also attributed to him, but the extent of the Akbarian impact on his works has still not, in fact, been studied in depth. Elias points out that both ʿAlī Hamadānī and Ašraf Ġahāngīr disagreed with Simnānī on the question of *waḥdat al-šuhūd*, "and were more inclined towards the doctrine of *waḥdat al-wujūd*"¹³¹.

I have already pointed out¹³² that *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ*, a work attributed to Qūnawī in many manuscripts and in most of the articles about the author which enumerate his works¹³³ is,

129 Elias, *Throne*, pp. 97-98.

130 Entitled *Ḥall-i fuṣūṣ* with variants. See the list of works by Hamadānī compiled by J. K. Teufel, *Eine lebensbeschreibung des scheichs ʿAlī-i Hamadānī*, Brill, Leiden, 1962, pp. 43-60, no. 15. See note *infra*. Teufel does not mention the *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ* which I shall refer to presently.

131 See *Throne*, p. 56. Due to the teachings of ʿAlī Hamadānī and Ašraf Simnānī, the Hamadānī-Kubrawī line was established and developed in Central Asia, where seemed to promote an atmosphere of mutual respect and co-operation with the *Naqšbandiyya* (cf. *Ibid.*, p. 57).

See also Hamid Algar, "Reflections of Ibn ʿArabī in Early Naqshbandī Tradition", *JMIAS*, X, 1991, pp. 45-66 (on the commentary on the *Fuṣūṣ* attributed to both Hamadānī and Pārsā, and published under the name of the latter, see p. 49; see also p. 60 where Algar remarks that "not only ʿAlī Hamadānī but numerous other Kubrawīs were devoted to the study of his works [Ibn ʿArabī's]").

132 See, for example, *Kašf*, 2nd ed., p. xlvī.

133 See, for example, *EI2* (s. v.). The work is very often attributed to Qūnawī. See, for example, the following copies: Ašir Ef. 431/fols. 21-113, Laleli 1585/ 56 fols., Laleli 172/170b-209b, Šehid Ali Paša 425/0b-86b, Šehid Ali Paša 1366/1a-26b, all with the title *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. It has been also attributed to Ibn ʿArabī. See, for example, the Carullah manuscript 1001 in the Suleymaniyye.

On fol. 0b (before 1a) of ms. Šehid Ali Paša 425 it says, in fact, *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā* li-l-Sayyid ʿAlī al-Hamadānī, in cursive script, in a different ink and handwriting to that of the text and on paper more recently used for binding. Immediately following, but in different ink (which is also dark) and in an even more cursive and modern hand, the following is added: *wa-yazharu min qirāʾati awwali-hi anna-hu li-Šadr al-Dīn al-Qūnawī*.

Fortunately, the ms. Šehid ʿAlī Paša 424/1b-97a (copyist: Hibat Allāh b. Maḥmūd, 901 H., title: *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ*), has been listed under ʿAlī Hamadānī's name. On the cover, it says: *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā* li-l-Sayyid

in fact, the work which Hamadānī devoted to the commentary on the Divine Names. So, although neither the Šayḥ, nor any of his contemporary authors, are mentioned at all¹³⁴, the principal sources of inspiration for the work are the *Kašf al-ma'nā* and *al-Futūḥāt al-makkiyya* by Ibn ʿArabī, copious extracts of which Hamadānī incessantly paraphrases or quotes word for word¹³⁵.

This case serves as one more piece of evidence of the permeation of Sufism and its streams of diffusion. Akbarian thought impregnates, determines and shapes even the work of possibly the principal disciple of Simnānī, who is the supposed adversary of Ibn ʿArabī. However institutionalized the Sufi brotherhoods became, this fruitful permeability, which is often hidden, has to be very much borne in mind in order to understand the changes of orientation which can appear in the life of an author or in the development of a particular community.

In Hamadānī, as in our Ibn Ṭāhir, there is a creative synthesis between the Kubrawī-Simnānī and the Akbarian teachings. This is nothing unusual: it is the result of the communicative permeability of Sufism and the extraordinary diffusion of the teaching of Ibn ʿArabī in the Islamic world¹³⁶.

ʿAlī al-Hamadānī. However, the name of the author is also crossed out as in ms. Šehid Ali Paša 425 from the same collection and, in my opinion, by the same hand. Next, *li-l-Šadr al-Dīn Qūnawī* is added and, in different ink, under the title, *al-musammā bi-Ḥaqāʾiq al-asmāʾ*.

After comparing copies and studying the work, I can confirm that the author is, without any doubt, ʿAlī Hamadānī. I intend, shortly, to publish a detailed study on the *Ḥaqāʾiq* and its sources -the Akbarian ones especially (Ibn ʿArabī's *Futūḥāt makkiyya* and Ġandī's *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, in particular).

See the reference to the copy of *Ḥaqāʾiq* made by the author's own son -the earliest known copy, 781 H., whose actual location I have not been able to find out- in the article by M. Molé, "Professions de foi de deux kubrawis: ʿAlī-i Hamadānī et Muḥammad Nūrbakhsh", *BULLETIN D'ÉTUDES ORIENTALES DE L'INSTITUT FRANÇAIS DE DAMAS*, XVIII, 1961-2, pp. 133-204 (see p. 134).

See also the references to other copies in the recent catalogue compiled by Muḥammad Riyāḍ, *Aḥwāl wa-ātār wa-ašcār Mīr Sayyid ʿAlī Hamadānī*, Markaz-i Taḥqīqāt-i Farsī Īrān wa-Pakistān, Islamabad, 1405/1985, p. 181 (no. 1, *Šarḥ [al-]asmāʾ al-ḥusnā*).

This work should not be confused with that entitled the *Risāla fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ms. Laleli 3745/104b-113a, attributed to Hamadānī, which is a text -in my opinion, apocryphal- of invocations and prayers (*duʿāʾ*) with the Divine Names, but not a commentary on the Names as such.

134 The same is true of his recently published *Asrār al-nuqta*, Intišārāt-i Mawlā, Tehran, 1418 H./1999, 112 pp.

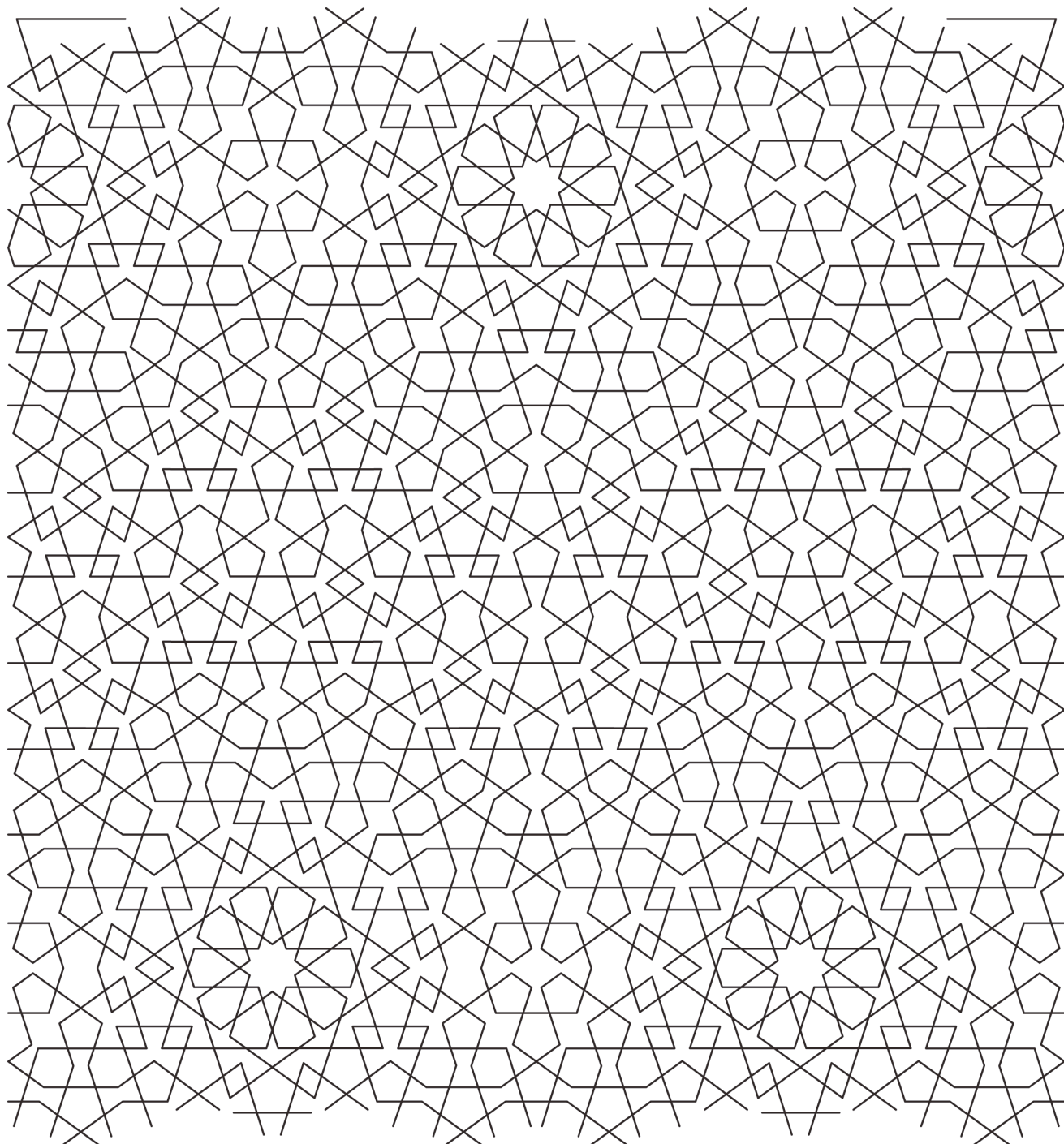
135 Compare, for example, the introduction to Chapter 558 of the *Futūḥāt* with the introduction to *Ḥaqāʾiq* where long passages are duplicated.

136 On this subject, see the illuminating study by M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris, 1992.

.....

ABHINAVAGUPTA E IBN 'ARABĪ - DIALOGO SOBRE O AMOR FUNDAMENTAL

Sandra Benato



Acho graça quando ouço que o peixe dentro d'água tem sede
(*Songs of Kabir*, p. 50, trad. Rabindranath Tagore).

Resumo: Esse artigo apresenta, sumariamente, sincronicidades entre o pensamento sufi de Ibn ‘Arabī e o Shivaista não-dual de Abhinavagupta a partir de alguns conceitos fundamentais para ambos, como a unicidade entre existência e consciência, a perplexidade, e o amor como fundamentos da realidade. Para isso colocamos os dois Grandes Mestres em diálogo poético, por um lado, pois viveram em épocas distintas, e factual, por outro, através de seus escritos. Buscamos evocar o aspecto “tântrico” em Ibn ‘Arabī e o estado corânico de “Luz sobre Luz” em Abhinavagupta, de modo a permitir abordagens co-referenciais cruzadas que ampliem a compreensão de ambos os pensadores.

Palavras chave: Sufismo, Shivaismo da Caxemira, consciência, dualidade/não-dualidade, o Absoluto como processo criativo.

*

Estudos comparativos sempre me pareceram confundir alhos com bugalhos. A expressão, tão inerente à nossa língua portuguesa, indica uma confusão entre coisas distintas, em função de sua semelhança, tanto em sua sonoridade linguística quanto em sua forma simbólica e perceptiva. Do alho, não temos muitas dúvidas, mas, afinal, o que é o bugalho?

Tomado como algo inútil, pedregulhos e ninharias desprezíveis, o bugalho, também conhecido como noz-de-gralha, é uma saliência arredondada que surge em algumas espécies de árvores do gênero *Quercus* (carvalhos, sobreiros e azinheiras, por exemplo). Forma-se a partir do depósito de ovos de vespa nos ramos dessas árvores, que se alimentam do interior do bugalho até tingirem sua fase adulta. A distinção, portanto, é, por motivos óbvios, imprescindível. No entanto, quando se trata de criaturas tão próximas da unicidade do Vivo, a confusão gera, ao invés de dúvidas, perplexidade e maravilhamento. É o que acontece quando ouvimos o diálogo entre Ibn ‘Arabī e Abhinavagupta.

Abhinavagupta é anterior a Ibn ‘Arabī; viveu entre o século X e XI (950-1016 DC), na região da Caxemira, norte da Índia, e Ibn ‘Arabī é de Múrcia, Espanha atual, nascido em 1164. Ambos cresceram em um ambiente de profunda espiritualidade, estudaram com os mais diversos mestres, tiveram domínio pleno das ciências de sua época, e deixaram-nos o legado da unicidade, da não-dualidade. Desde muito jovens vivenciaram múltiplas formas do sagrado, registraram suas experiências pessoais e escreveram obras intelectualmente vastas e geniais, que abrangem não apenas religiosidade, mas também filosofia, antropologia,

gramática, poesia, e, principalmente, o conhecimento ou reconhecimento espiritual de si mesmo. Para isso, mergulhados cada um em seu meio cultural, foram capazes de sintetizar, de modo coerente e integrado, as tradições que os antecederam, sem, contudo, absterem-se de uma profunda vivência pessoal.

Abhinavagupta pertenceu ao meio tântrico¹, é o principal sistematizador do que hoje denominamos “Shivaísmo não-dual da Caxemira”; Ibn 'Arabī, o Mestre Maior (al-Šayḥ al-Akbar), é “herdeiro dos Profetas” na tradição Abraâmica. Aparentemente isso os diferencia, mas é exatamente o que os aproxima: a experiência direta da revelação, fundamental em ambas as tradições.

À parte aos inúmeros equívocos que se somam atualmente, a palavra “tantra” deriva da raiz verbal *tan*, que significa estender um fio², entretecer, como em uma urdidura de tecido; a segunda parte, *tra*, indica o instrumento que libera ou derruba um limite, no sentido de ir além. Com isso, a palavra veio a designar o conhecimento revelado que se estende além dos Vedas e Upanishads, especialmente a partir do meio shivaista, mas igualmente budista, vaishnava e até mesmo jainista. Cada um desses grupos se subdividem em diversas vertentes, gerando uma complexidade de abordagens com seus próprios textos, de modo que “Tantra” também veio a significar “livro” e, por extensão, doutrinas e práticas que se afastam da dicotomia puro/impuro da tradição brâmane e do espírito de renúncia que prevalece nos Upanishads. Ao contrário, os tantras afirmam a realização espiritual integrada à participação no mundo, ou seja, a liberação em vida³, além de estenderem essa possibilidade a todos, independente de casta ou gênero.

Outro ponto comum às diversas vertentes tântricas é o culto às deusas ou yoguinis, onde o feminino tem participação central, tanto como princípio cosmológico e espiritual quanto ritualístico. Isso faz com que alguns grupos se caracterizem pelo dualismo ou pelo não-dualismo mais ou menos radical, acentuando a centralidade de Śakti, a força criativa da vida, ou O Vivo Ele/Ela mesmo, que, no plano humano é associada a Kundalini e no

1 Na linhagem que inclui Vasugupta (*Shiva Sutra*); Somananda, (*Śivadr̥ṣṭi*); Utpaladeva (*Īśvarapratyabhijñā-Kārikā*) e Kallata (*Spanda-vṛitti*, e *Spanda-kārikā*), Lakṣmaṇagupta e Śambhunātha (com a doutrina de kula, família ou grupamento das energias, ou as doze Kalis). Abhinavagupta foi discípulo direto dos dois últimos, seus contemporâneos.

22. Um dos registros mais antigos da palavra tantra ocorre no Ṛigveda, o “fio”, no sentido de entretecer ou alinhar a realidade em um único tecido: “Do mesmo modo que se estende cuidadosamente os fios para tecer uma peça de roupa, a urdidura das idéias deve ser assentada uniformemente na contemplação, o que dá origem aos seres divinos” (Ṛigveda X, 53.6)

3 Na linguagem de Ibn 'Arabī, liberação em vida equivale a *baqā*, a permanência após *fanā* (extinção); indica o estado de realização pessoal onde a consciência individual se expande o suficiente para extinguir o sentido de “eu” (ego) isolado e submergir na presença espiritual do Senhor ou da Identidade Essencial. Nesse estado o indivíduo torna-se um “servo” perfeito do Real (da presença Divina).

cósmico a Kali. Do ponto de vista doutrinal não é possível, no contexto desse artigo, tratar das peculiaridades desses diversos grupos ou de suas interações; por outro lado, do ponto de vista histórico, é importante lembrar que o subcontinente indiano foi alvo da expansão do califado abássida já a partir do século VIII. Em torno do ano mil, o continente está às voltas com Maḥmūd al-Gaznī, o “destruidor dos ídolos”, fazendo com que muitos dos grandes pensadores e mestres hindus se refugassem ao norte, no vale de Srinagar, na Caxemira, que, por quase três séculos, manteve-se como um reino independente.

Inserido na linhagem de Vasugupta⁴ - que encontrou o *Shiva Sutra* inscrito em uma pedra - Abhinavagupta integrou as práticas tântricas, em especial aquelas da Trika ou Tríade, a Krama e a Kaula, a um diálogo filosófico intenso com o budismo. Sua vasta⁵ obra vem, aos poucos, sendo traduzida para línguas ocidentais, graças à dedicação, a princípio, de pesquisadores italianos, como Giuseppe Tucci, Raniero Gnoli e Raffaele Torella; e franceses, como Lilian Silburn e André Padoux, para citar uns poucos. Gnoli, por exemplo, é o primeiro, e único até o momento, a traduzir integralmente o *Tantralokā* - Luzes ou Elucidação do Tantra - com suas mais de novecentas páginas.

O mesmo ocorre com Ibn ‘Arabī. Sua obra, desde pequenos tratados, ao *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, e ao imenso *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, com 565 capítulos escritos ao longo de trinta anos, tal como nos Tantras, é marcada pelo caráter visionário da revelação. Conta ele que recebeu o *Fuṣūṣ* das mãos do Profeta Muhammad e visualizou a íntegra do *Futūḥāt* nas costas de um jovem que o acompanhou espiritualmente durante uma circumbulação à Caaba.

Ambos também foram grandes poetas místicos. Abhinavagupta, além de seus hinos à Kali, também escreveu tratados sobre estética, dança e teatro, enfatizando um de seus conceitos fundamentais, *camatkāra*, o sentido de perplexidade que surge da profunda imersão na experiência da fruição⁶ (*rasa*) estética. Isto é bastante significativo se considerarmos que,

4 O ensinamento de Vasugupta (800-850 DC), é chamado de sistema da autonomia ou independência (*svātantrya-vāda*). De modo sucinto, implica na liberdade absoluta da consciência suprema. No *Śivasūtra*, trata da triplicidade (*trika*) ou da “tridentidade” de Shiva explícita pelas três deusas ou planos de energia/ realidade/consciência. Particularmente importante é o conceito de *caitanya*, a consciência auto-reflexiva, cuja operacionalidade ou estado fundamental da vida produz *spanda* (pulsação, vibração). *Spanda* é portanto, o próprio processo de *caitanya* ou auto-consciência, que também implica em três “momentos” distintos (sujeito/ objeto/conhecimento, inspiração/expiração e intervalo ou suspensão).

5 É autor de: *Tantrāloka* (“Elucidação/ou Luzes do Tantra”: *Parātrīśikāvivaraṇa* (comentário ao *Parātrīśikā*), *Tantrasāra* (“Essência do Tantra”); *Tantravaṇadāhānikā* (“A Semente do Tantra”); *Mālinīvijayā-varttika* (“Comentário ao *Mālinīvijaya*”); *Parātrīśikā-laghuvṛtti*, “Breve Comentário sobre o *Parātrīśikā*”, *Paryantapañcāśīkā* (“Cinquenta versos sobre a Realidade Última”), *Rahasyapañcadaśīkā* (“Quinze Versos sobre a Doutrina Mística”), *Laghvī prakriyā* (“Cerimonial Breve”), *Devīstotravivaraṇa* (“Comentário ao Hino à Devī”) and *Paramārthasāra* (“Essência da Suprema Realidade”; além de inúmeros poemas e hinos devocionais;

6 *Abhinavabhāratī* (vol. I, p. 271), *rasa*, fruição, equivalente ao conceito de “gosto”, *dawq*, em Ibn ‘Arabī, manifesta-se como “fluidez, dilatação, expansão”, é um estado de “intensificação.”

apesar da cultura indiana ser profundamente marcada pelo belo, ninguém antes dele havia associado tão profundamente a experiência estética à mística. Por outro lado, o mesmo ocorre com Ibn 'Arabī, que, mesmo sem elaborar uma teoria estética, permeia de poesia sua obra: cada capítulo do *Futūḥāt*, por exemplo, é precedido por um poema que praticamente os resume, além de ter escrito textos exclusivamente poéticos como o *Tarjumān al-ašwāq* (*O Intérprete dos Desejos*). Conta ele que, durante uma experiência espiritual em que se uniu às estrelas e às letras do alfabeto, ouviu um som estranho, como o de canetas que anotavam os atos humanos, e perguntou do que se tratava. A resposta foi: “Isso que você ouve é poesia”. - “O que a poesia tem a ver comigo?”, perguntou ele. “Ela é a raiz (*aṣl*) de tudo, a jóia ou princípio permanente (*al-jawhar al-tābit*), enquanto a prosa é imutável consequência (*al-far' al-tābit*)”⁷. Essa “poesia” tem muito de ontologia.

O mesmo ouvimos de Abhinavagupta: a poesia é uma abertura epifânica que provoca o sentido de *camatkāra*, de arrebatamento e perplexidade, como na palavra árabe *ḥayra* - fundamental para Ibn 'Arabī. A externalização (*bhāva*) dessa emoção move o coração e é a fonte (*udbhava*) da fruição estética (*rasa*): “O corpo é inundado por ela, como gravetos secos são invadidos pelo fogo”, diz o mestre caxemira.

“Um jardim entre as chamas”, responde Ibn 'Arabī, “meu coração se tornou capaz de assumir todas as formas!”: a experiência da perplexidade é inerente à transformação do eu em Si Mesmo, a descoberta de que o sentido de identidade interior corresponde ao “Si Mesmo” não-diferenciado, a “seidade” absolutamente livre, mas ainda assim, inerentemente pessoal de Shiva, o Senhor que está mais próximo⁸ do coração do que a veia jugular, como cita o Alcorão (50:16).

A poesia, para ambos os pensadores, enquanto perplexidade, raiz, semente e fluxo, é a base da proto-consciência como som primordial, e se revela, tanto no sânscrito quanto no árabe, como mantra e ciência das letras. Para Abhinavagupta esse som primordial, entre o A e o H, pulsação luminosa inerente ao Vivo”, traduz-se pelo sentido de *Aham*, “Eu”, e o “eu” é conhecido exatamente quando a luz encontra repouso no Si Mesmo, o estado auto-referencial da consciência. Temos, portanto, uma primeira instância da identidade do Vivo, caracterizada pela correlação eu-si mesmo, AUM, OM.

7 Veja-se artigo de Claude Addas, “*The Ship of Stone*”, ou em francês, “*Le vaisseau de Pierre*,” em - <https://ibnarabisociety.org/poetry-imagination-futuh-at-claude-addas/>

8 Abhinavagupta usa os mesmos termos, citado no TĀV (Comentário de Jayaratha ao *Tāntra Loka*): “Portanto, diz-se que Śiva está mais próximo que qualquer outra realidade. Em função da proximidade da consciência, causada pela diminuição da diferenciação, diz-se que é “próximo”, e, como não se adiciona nenhuma outra qualificação, essa proximidade significa junto a todos e a cada coisa. Conforme foi dito: “Não há condição ou estado algum que não seja Śiva” [SK II.4ab]. Pois, como tudo é feito de Śiva, para as grandes almas não há esforço algum em alcançá-Lo, bastando apenas aproximar a consciência, pois o esforço somente é necessário quando algo está muito distante”. (Tradução de Torella, p. 652 do *Abhinavagupta's Attitude towards Yoga*).

Ibn ‘Arabī ouve o mesmo som, que aos ouvidos árabes ressoa entre a *hā’*, o sopro ou alento que surge do coração e o *wāw*, sua externalização, Hu, início e fim do processo circular que marca o alento ou o Sopro do Todo Misericordioso, a *huwīya*, o Eu-Nele, e resume: *al-amr hayra wa-l-hayra qalaq wa-haraka, wa-l-haraka hayāt* - a ordem, a coisa estabelecida, é perplexidade, e perplexidade é alteração e movimento, e movimento é vida⁹.

Esse estado de perplexidade não pode ser definido intelectualmente, mas “saboreado”, fruído, vivenciado, e implica em liberdade plena pois o sentido de sujeito, objeto e conhecimento ou relação de consciência, coincidem. Trata-se do “encontro” que Ibn ‘Arabī define por *wujūd*: “*al-wujūd wijdān al-Ḥaqq fī l-wajd*”¹⁰, conceito elaborado a partir da raiz trilitere árabe w.j.d, com o sentido de encontrar/ser encontrado, onde existência e consciência são unificadas como *al-Ḥaqq* (O Real, O Verdadeiro) através de *wajd*, melancolia amorosa, saudade, desejo e êxtase do encontro: o que existe é encontrado e o que é encontrado é experienciado. Assim, o ato de encontrar implica em percepção e consciência, em vínculo co-presencial entre o que encontra e o que é encontrado, em correlação direta e no mesmo plano de reciprocidade entre sujeito, objeto e conhecimento. Ontologia e epistemologia coincidem com o Vivo, o que há, O Real.

É esse paradoxo que se chama “consciência”, o sentido de que aquilo que há, o existente, implica em uma “seidade”, uma identidade enquanto relação de reciprocidade entre sujeito e objeto que ocorre como “encontro” ou “reconhecimento”, a habilidade, como escreve Abhinavagupta, auto-referencial da consciência, *cāitanya*. A isso Ibn ‘Arabī responde: “Na essência, a forma de uma auto-manifestação e daquele que a percebe são a mesma, pois Ele é simultaneamente o Si do sujeito e o objeto daquela manifestação” (*Fuṣūṣ*, p. 150). “O Si Mesmo não tem oposto”¹¹ replica Abhinavagupta. Essa simultaneidade é percebida como vivência ou gustação, perplexidade.

Trata-se, portanto, de uma realidade muito mais ampla daquela à qual nos referimos hoje por “consciência”. No Árabe há o termo *ṣuhūd*, cuja raiz implica em testemunhar, a exemplo

9 Veja-se o capítulo de Moisés, no *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. Austin, p. 254.

10 *al-wujūd wijdān al-Ḥaqq fī l-wajd* - *wujūd* é encontrar o Real em êxtase. Tradicionalmente a palavra *wujūd* é traduzida ora por “ser” ora por “existência”, mas esses termos reduzem o significado que Ibn ‘Arabī lhe atribui. Note-se que a mesma raiz verbal w.j.d. “dobrar-se” sobre si mesma, ou “encontra” a si mesma na tentativa de conceituar o “encontro”. A única palavra que não deriva dessa raiz é *al-Ḥaqq* (O Real, O Verdadeiro), mas é sinônimo do encontro.

11 Como escreve David Dubois, tradutor de vários textos do Shivaísmo da Caxemira: “Lumière infinie, le Soi-Apparaître est l’apparaître de ce qui est présent, mais aussi de ce qui est absent. De sorte que le Soi n’a pas véritablement d’opposé. Il embrasse en lui-même les catégories du même e de l’autre. Il ne peut donc pas être le sens d’un mot ou d’une phrase... “Que la succession de la multiplicité des sujets et des objets apparaisse (cela ne contredit nullement l’unité du désir qu’est la conscience)... la conscience est un acte, un mouvement, une ouverture, une échappée, une transcendance...ici encore, le désir, synonyme d’absolute liberté... la liberté est donc le pouvoir d’être ce qu’on est en étant autre que soi” (*Abhinavagupta: la liberté de la conscience*”, p. 100).

da *šarada*. Testemunhar indica estar diante de “algo”, uma dualidade. Estar diante não significa necessariamente “encontrar” e “reconhecer”, mas em um ponto de vista, uma visão a partir de uma abordagem determinada, separada pelo distanciamento, a esfera do raciocínio, e não do “gosto”, da “fruição”, termos usados por ambos os pensadores para indicar a proximidade vivencial da experiência direta. É exatamente a experiência direta dada pelo encontro que implica em *wujūd*, termo filosoficamente traduzido por “ser”, mas que não pode ser entendido sem o sentido unificado de sujeito e objeto, vinculados pela ânsia ou desejo que caracterizam *wajd*. O “Si Mesmo” implica, portanto, em uma tríade (desejo, conhecimento e ato), que unifica o sentido de realidade: o “Si Mesmo” é um “encontro” entre O Vivo e Sua expressão, inerentemente “desejo” e êxtase em transbordamento ou desvelamento.

Essa tríade ou *trika*, em Sânscrito, resume a “não-dualidade” do Shivaísmo da Caxemira, e, para o Šayḥ al-Akbar, a reciprocidade implícita entre *al-ittiḥād al-kawnī* - unificação da existência - e *al-išhād al-‘aynī* - a consciência de si, a “identidade” de cada coisa. A seidade que vincula e unifica é o desejo amoroso, a “penetração” do espírito divino que dá vida aos objetos enquanto singularidades do Real. Esse princípio foi entendido, por discípulos de Ibn ‘Arabī, como *waḥdat al-wujūd*, expressão nunca usada pelo Šayḥ, e que significa unicidade da existência, confundida, inúmeras vezes, com monismo ou panteísmo, ora o Um, ora o Múltiplo. No entanto, para Abhinavagupta e Ibn ‘Arabī, o que há não é um absoluto homogêneo, mas um fluxo dinâmico de Vida que se traduz em um processo criativo do próprio Vivo que se auto-reconhece, de modo que a “consciência” assim entendida, refere-se a uma realidade cujo sentido mais próximo é o de Si Mesmo, e ultrapassa o campo conceitual - responsável pela fragmentação sujeito-objeto do aparecimento - para “repousar”, como escreve Abhinavagupta, em Si Mesma, como amor ou desejo fundamental.

Para o intelecto, esse entendimento conduz imediatamente à associação com o “ser”, o logos, o absoluto, conceitos que conflituam com a vivência direta do “encontro do real em êxtase”. Conflito, dilema ou dúvida, *vikalpa*, afirma o mestre caxemir, é a raiz do intelecto. *Vikalpa*, discriminação, também indica uma escolha: quando vejo uma coisa e a defino, excluo tudo o mais, formando um conceito, uma determinação, ao passo que a consciência como encontro e repouso sobre Si Mesma é inclusiva, é perplexidade exatamente porque desabsolutiza o conceito e realiza-se como êxtase, maravilhamento: é “tântrica”, auto-revelada.

Encontro, segundo Ibn ‘Arabī, apesar da exigência da ambivalência de termos, denota unidade, *tawḥīd*; para Abhinavagupta, não dualidade, Si Mesmo, é *anutara*, o sem fundo, sem superior - o Self que não possui opostos. Note-se que, apesar de *anutara* constituir a realidade última, além de todo aparecimento, não é exatamente “transcendente” no sentido de separada das realidades finitas, mas sim como aquilo que é permanentemente pleno, auto-referencial,

não percebido por nenhum outro sujeito, e sem o qual nada seria, pois a capacidade auto-referencial está presente em todas as coisas. Portanto, trata-se de unicidade dinâmica, viva, que vibra, oscila, e essa oscilação, *spanda*, provoca multiplicidade e polarização. Em outras palavras, a vibração caracteriza o Si Mesmo como O Vivo, que desse modo não é nem ser nem não-ser, como afirma o *Rig Veda* (10.129), ou simultaneamente ser e não-ser, um plenum que desafia a conceituação, em si mesmo criativo, abrangente, e, por isso, nunca totalizado. Nunca totalizar-se é sua transcendência¹² e sua existência enquanto todo fluxo de vida.

“Veja”, diz o Šayḥ, a correlação com Aquele cujo *wujūd* é exatamente Sua *dāt*, não é como a correlação de *wujūd* conosco. Não há nada que seja Seu similar (A. 42:11)”. (*Mysteries of Fast*, cap. 71, p. 15). Essa afirmação, em árabe, também pode ser entendida como “não há nada como Seu semelhante”¹³. Trata-se, então, de uma realidade que só é dita absoluta pela própria integridade, por não admitir divisão em partes, por ser geradora em si mesma e de si mesma, e que, portanto, enquanto processo criativo, implica em reciprocidade¹⁴ e dinamismo, tanto no modo de auto-expressão quanto de auto-reflexão ou conhecimento. Isso significa que o chamado “absoluto”, sendo criativo, não se fixa em forma alguma e, simultaneamente, determina-se em toda forma. Isso também significa que o próprio conhecimento que possamos alcançar dessa realidade não pode ser estabelecido em um conceito fixo, mas é igualmente vivo e criativo. “O conhecimento que temos Dele nunca O alcança” (A. 6:103).

12 A vibração caracteriza O Real além de toda dicotomia, ou em sua “transcendência”. Segundo Utpaladeva, “O imutável, o insuperável, o eterno Bhairava, em estado de repouso, é de uma forma caracterizada por um som primordial, a vida de todas as letras-energias (*sakalakalājāla-jīvanabhūtaḥ*). No processo de expansão Ele assume a forma *ha*, i.é, *kuṇḍalinī śhakti*, e então se expande em um ponto (*bindu*), que simboliza o fenômeno objetivo (*nara rūpeṇa*) e indicativo da identidade da expansão de *śakti* (i.é, a manifestação como um todo)”. *Abhinavaguptas hermeneutics of the absolute Anuttaraprakriya – an interpretation of his Paratrisika Vivaran*, p. 116.

13 Alcorão (42:11) - *laysa ka-miṭli-hi šay*). Para Ibn ‘Arabī, a repetição das partículas *ka* (como) e *miṭl* (igual ou semelhante) não é arbitrária, de modo que a interpretação religiosa “Não há coisa alguma que Lhe seja semelhante”, dá lugar a “Não há coisa alguma “como” Seu semelhante”. Esse semelhante a Deus é o ser humano completo ou perfeito, que aparece segundo a forma Divina.

14 O termo “reciprocidade” em Ibn ‘Arabī refere-se à palavra *qābiliyya*, que indica a habilidade do coração para voltar-se para o Real, alinhar-se com a *qibla* da Presença Divina, pela atração do Divino. Isso significa que o coração é receptivo e “oscila, vibra” de acordo com o Nome Divino que se mostra e que o vivifica. O Nome em si indica a qualidade do poder criativo do momento segundo um determinado modo de funcionamento ou conhecimento. Do mesmo modo, em Abhinavagupta, reciprocidade significa “ressonância”, *dhvanī*, associada a *spanda*, onde ontologia e epistemologia (ato e conhecimento) são entendidos como uma única realidade criativa/cognitiva de auto-expressão (*pratibhā*) do Real. No *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* 4.1.15, Abhinavagupta escreve: “Aquele que realiza que os poderes do conhecimento (*jñāna*) e dos atos (*kriyā*) são manifestações de *svātantrya* [autonomia divina] e que essas manifestações não se distinguem de si mesmo e da essência última, cuja forma é o Senhor (*īśvararūpa*) - tal pessoa, “ressonando” completamente com a consciência de que ato e conhecimento são realmente um - o que quer que ela deseje certamente conseguirá, pois tal pessoa habita em um estado de completa absorção mística (*samāveśa*), ainda que em um corpo físico. Assim, ela não apenas é liberada enquanto em corpo físico (*jīvanmukta*), mas atinge a suprema realização da identidade com o Senhor Supremo (*parameśvara*)”.

Portanto, essa “consciência indivisa de Si” indica um processo auto-reflexivo sempre antigo-novo, que, voltando-se para si mesmo, apresenta-se em inumeráveis expressões, emite-se, projeta-se, expande-se e irradia-se continuamente como profunda liberdade e desejo. É o sentido de cada coisa em si mesma, não delimitado por essas: cada coisa, para ser conhecida, apresenta uma seidade, aquilo que ela é ou implica, uma auto-referência que se reporta à mais simples das instâncias e, por isso, mesmo, identidade, o todo indivisível. Conforme Abhinavagupta:

Oh Deus, Tu és meu próprio si mesmo, sempre presente, desde sempre, em conhecimento e ação; Tu somente és o supremo, o máximo, o excelente, o insuperável; e o supremo é o que se percebe em contraponto ao que é insentiente, inerte. No entanto, esse que percebe, cuja natureza é consciência auto-iluminante, não é percebido por nenhum outro sujeito; por isso diz-se que Ele é supremo, está sempre presente, em si destituído de qualquer dimensão espacial ou temporal, de anterioridade ou posterioridade. É inegável e inocultável. O que mais pode Dele ser dito?¹⁵ (*The Triadic Heart of Shiva*, p. 90).

Para Ibn 'Arabī, é o Independente dos Mundos, conhecido pelos nomes da Majestade, - Bhairava, O Terrível de Abhinavagupta - e pelos nomes da Beleza - Shiva Shambo - uma realidade desejante, como descreve o Šayḥ na abertura do *Fuṣūṣ*:

A Realidade ama/deseja ver as essências de Seus Mais Belos Nomes, ou, falando de outro modo, quer ver Sua própria Essência, em um objeto inclusivo que abranja a totalidade da Ordem divina e que, qualificado pela existência, a Ele revele Seu próprio mistério. Pois ver-se a si mesmo em si mesmo é diferente de ver-se em outro, como em um espelho, já que aparece a Si mesmo numa forma investida pelo local da visão, que só se mostra pela abertura do plano de reflexão que O desvela¹⁶.

E, antes dele, Abhinavagupta:

Do mesmo modo que os vilarejos aparecem no disco de um espelho como não diferenciados, ainda que se revelem distintos uns dos outros e do próprio espelho, assim o universo procede do supremo Bhairava imaculado, que, indiferenciado, parece separado de Si e feito de inúmeras partes.¹⁷

Note-se que, nessas citações, para Ibn 'Arabī, o espelho é o universo, e para Abhinavagupta, o espelho é Bhairava, mas para ambos, essa ordem é correlata, e reflete apenas o modo da experiência ou vivência de si, pois a simbologia do espelho remete ao campo da consciência

15 Abhinavagupta, *Parātrīśikā-laghuṛṭṭi*, tradução de Muller-Ortega (*The Triadic Heart of Śiva*, p. 90).

16 *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. Austin, p. 47; trad. Dagli, p. 3; trad. Burckhardt, p. 19.

17 *Paramarthasara* (12-13) - Tradução de Lilian Silburg, *Hymnes de Abhinavagupta*, p. 8.

auto-reflexiva, onde o que se encontra é o Si mesmo que repousa em Si mesmo, como diz o Šayḥ al-Akbar: “Somente Ele Se vê a Si Mesmo e Se oculta de Si mesmo” (*Fuṣūṣ*, p. 86). O “ser” só aparece enquanto processo, desejo que se assume em uma forma, a partir da liberdade de assumir todas as formas. “Em essência, a forma de uma auto-manifestação e aquela que a percebe são a mesma, pois Ele é simultaneamente o sujeito que se manifesta e o objeto de sua própria manifestação... Ele é o teatro das formas do Cosmos”¹⁸, afirma o Šayḥ. E Abhinavagupta:

Bhairava manifesta o universo agitando o estado de repouso, como afirma o *Bhagavad Gītā* (15, 3): ‘Meu útero é o grande Brahman e nele deposito Minha semente. Dele surgem todos os seres’.

Quando, em função do desaparecimento de toda distinção de sua própria natureza, a condição de repouso em Si Mesmo já não é reconhecida, então Ele entra em um estado de absorção nos poderes da luz manifesta, da consciência auto-referencial. Em verdade, esse estado não é distinto da natureza de Seus poderes e, portanto, permanece em Si mesmo. Esses poderes são desejo, ação e conhecimento, pois nada pode aparecer sem que repouse no poder da consciência auto-referencial que em si é “Eu desejo”, “Eu ajo”, “Eu conheço”. Esses poderes são interligados, de modo que em “Eu desejo”, já estão presentes “Eu conheço” e “Eu ajo”, assim como em “Eu conheço” e “Eu ajo” está o desejo, pois são inseparavelmente conectados.

Assim, aquilo se torna manifesto aparece como em repouso sobre sua própria natureza, que é composta dessa tríade de poderes. A natureza própria dessa tríade é una e livre, e, em função de sua liberdade, é um corpo feito de dois pontos, um acima e outro abaixo, um corpo feito de consciência, cuja natureza é o Bhairava. A natureza desses três fonemas [ou poderes] é que se apresentam em três estados de repouso: no objeto conhecido, no processo de conhecimento e no sujeito que conhece¹⁹.

18 *Fuṣūṣ*, Trad. Austin, p. 254.

19 *Pratyabhijñā-vivṛti-vimarśinī*, sobre o mantra do coração, segundo trad. de Paul Eduardo Muller Ortega, em *The Triadic Heart of Shiva*, p. 177. A questão dos dois pontos refere-se a *visargaḥ*, outro conceito fundamental que ajuda a entender aquele de “vibração”: é uma ocorrência da fonologia sânscrita como aspiração muda ou “surda”, o Ḥ, que pode aparecer como expansão ou contração, sendo por isso representado por dois pontos colocados verticalmente um sobre o outro, algumas vezes acompanhados de uma linha vertical à esquerda. De acordo com Muller Ortega, “O ponto, bindu, que é o fonema que precede o *visargaḥ* na enumeração das vogais, representa o sujeito conhecedor finito. O *visargaḥ*, constituído de dois bindu-s, aponta inerentemente para a capacidade auto-referencial da consciência. Nesse sentido o *visargaḥ* representa a liberdade de consciência, a *vimarśa*, que é a característica mais importante da consciência” (*Triadic Heart of Śiva*, p. 126). O sentido de “vibração” conjuga, portanto, os conceitos de *visargaḥ* e *vimarśa*, emissão/expressão e transcendência como inerentemente intrínsecos. Segundo Sanderson, “O coração que AG invoca como fonte de inspiração e a meta a ser realizada, é o estado de potencial absoluto (*visargaḥ*) no qual o três poderes de desejo, cognição e

O útero de Brahma, o Todo Misericordioso ar-rahman de Ibn 'Arabī, raiz matricial da realidade, dá á luz ao poder auto-reflexivo do Real, e simultaneamente indica sua condição de Vivo, chamada de “essência”, *dāt*, descrita por sete nomes que denotam funções interdependentes: O Vivo, O Cognoscente, O Desejoso, O Poderoso (Ou Hábil), O Vidente, O Ouvinte e o Falante. Em Abhinavagupta, implica na energia criativa divina, Śakti, personificada na deusa Kali, cuja função ou realidade trina²⁰ (*parā*, *parāparā*, *aparā*) corresponde, em termos de consciência, a sujeito, objeto e processo de conhecimento. Para Ibn 'Arabī, a essência substancia os Nomes, Atributos e Atos Divinos. Conforme o *Fuṣūṣ al-Hikam* (p.141):

Ele diz: quando desejamos uma coisa, ‘Somente dizemos a ela: seja! e ela é (A. 26:40), estando aí a essência, o desejo e a palavra. Se não fosse pela essência, pelo desejo e pela palavra, que denotam uma tendência particular de trazer algo à existência, a coisa não seria. Além disso, a triplicidade singular também está presente na coisa e é através dessa que ela vem a ser e que se diz que sua existência é real. Esse princípio de singularidade constitui sua coisitude, sua audição, sua obediência ao comando de seu Criador para que venha a ser. Esses três aspectos na criatura correspondem à três aspectos no Criador. Sua essência latente, em seu estado de não-existência, corresponde à essência de seu Criador, sua audição e receptividade, ao desejo de seu Criador e à observância ao comando criativo diante de Sua ordem ‘seja!’. E então ela é, de modo que o vir a ser é atribuído a ela [e não a seu Criador]. Se não fosse capaz de vir a ser, ao receber o comando seja!, não seria. De fato, não é outro senão a coisa ela mesma que a fez existir quando o comando lhe foi dado. Assim, a Realidade estabelece que vir a ser parte da coisa ela mesma e não da Realidade que é a origem do comando... Portanto, vir a ser está baseado em uma triplicidade, ou melhor, em uma triplicidade bipolar, um polo sendo a Realidade, o outro a criatura. (*Fuṣūṣ*, Ṣāliḥ, p. 142/143)²¹.

ação, e os três modos de pluralidade, síntese e não-dualidade são unificados na consciência abrangente e bem-aventurada” (em sua tradução do *Sāmarasya*, de AG, p. 99). No *Tantra Loka*, AG afirma: “A ressonância (*dhvani*) espontânea da consciência (divina), devido à natureza mesma da auto-consciência (*parāmarśa*) universal ocorre perpetuamente - e isso é chamado de ‘o grande coração supremo’ (*paramam hṛdayam mahat*). TL IV.181b-182a).

20 O Shivaísmo da Caxemira é chamado de *trikadarśana*, (vontade, conhecimento, ação; Shiva, Shakti, Nara (criatura ou consciência individual); *parā*, *parāparā*, *aparā*, a deusa/consciência suprema, suprema/ínfima, e ínfima), que se referem à Shakti (branca, vermelha e negra). A realidade última é chamada de *akula* (simples, única, completa, não-dual) e *kula*, (ímanente, composta, agrupada) ou ainda *anuttaram*, sem superior e *anu*, individual ou singularizada. Esses termos são intercambiáveis. A princípio, a diferença de nomenclatura reflete apenas a ênfase em um ou outro aspecto da realidade de Shiva, quer a partir da escola *Pratiabhijña*, *Spanda* ou *Kula*. De um modo ou de outro, Abhinavagupta sistematiza e unifica estes *darśanas* (“visão”, ponto de vista).

21 Ou, conforme outra referência de Ibn 'Arabī, enquanto amor fundamental: “Não há amante e nem amado senão Deus. Não há nada na Existência além da Presença divina, que é Sua Essência, Seus Atributos, Seus Atos. Como a Palavra de Deus representa Seu Conhecimento, e Seu Conhecimento é Sua Essência, é impossível adicionar algo mais à Sua Essência, pois isso seria duvidar da perfeição da Divindade, o que

“Ser” ou “existente”, portanto, não são termos absolutos nem para Criador nem para Criatura, mas um estado criativo do movimento do Si mesmo enquanto consciência amorosa. Para Abhinavagupta, Desejo, Ação e Conhecimento, são igualmente inerentes ao aparecimento, pois o que aparece emerge da energia criadora ou da pulsação/vibração (*spanda*) do Vivo: “*Spandana* significa um modo de movimento. Esse ‘modo’ consiste no fato de que mesmo o imóvel aparece ‘como se’²² em movimento, pois, ainda que a luz da consciência não mude nesse, aparece ‘como se’ tivesse mudado. O imóvel mostra-se ‘como se’ tivesse uma variedade de manifestação” (I.Pr.V.I. 5, 14, p. 208, *Spanda kārikā*, p. xvii). Ou, conforme Utpaladeva: “O Divino é chamado o Grande Senhor (*Maheśvara*) em função de Sua consciência (*vimarśa*) que tudo permeia. Essa consciência auto-referencial, em sua Independência e Liberdade absolutas, constituem o conhecimento e atividade pura (*śuddha*)” (*Spanda kārikā*, p.xvii). Assim, “movimento” é outro nome para auto-consciência, *vimarśa*, expressa na tríade, ou *Trika* enquanto processo da vida, uma realidade transitiva, no sentido de trânsito, dinâmica relacional. De Ibn ‘Arabī recebe o nome abrangente de “terceira coisa”, a “força atrativa do Real”, uma indeterminação que, jamais conceituada, pontua diversos estados de manifestação do Real e, em cada situação, acolhe um nome específico, como Realidade das Realidades, Realidade Muhammadiana, O Alento do Todo Misericordioso, O-Real-atraves-do-qual-a-criação-acontece, o Tempo, o Amor fundamental, etc. Em todas essas descrições estamos diante de *Śakti*, a energia divina, personificada em Kali, desejo e liberdade ela mesma, mantra ou palavra, raiz de consciência e conhecimento, ato criativo/existencial divino.

O Šayh afirma: “A reciprocidade criador-criatura ou a criatura criadora”²³ e Abhinavagupta replica: “A união amorosa de Shiva e Śakti”, ou seja, a inerência ontológica e epistemológica entre consciência e força criadora amorosa²⁴, processo de identificação que unifica *anu*, a experiência singular do eu, e *Anutara*, o Si Mesmo sem Igual, como vivência de si.

é impróprio. A Divindade não pode ser entendida sem Sua Essência”. (*Futūḥāt* II, p. 114. Tradução de José Miguel PUERTA VÍLCHEZ, em *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, p. 771.

22 “Como se” também é uma expressão fundamental para Ibn ‘Arabī, associada ao *barzakh*, o istmo ou mundo imaginal que dá forma a toda presença/ausência. Frequentemente o Mestre Maior nos lembra do dito profético: “Adora a Deus ‘como se’ o visse, pois se não O vês, Ele, contudo, te vê”.

23 *Fuṣūṣ*, Capítulo de Enoch, Trad. Austin, p. 87: “A realidade é simultaneamente o Criador criado e a criatura criadora. Tudo é uma única essência, de uma só vez Única e Múltipla”.

24 Como escreve José Miguel Puerta Vilchez: “Para Ibn ‘Arabī o mundo material e sua beleza não é uma redução, ou uma materialização limitadora da Beleza de um mundo ideal. Ao contrário, esses dois mundos são apenas um. Em sua obra nem mesmo o conceito de movimento conta como temporalização e multiplicação do Um. Para alguns *falāsifa* esse processo implica em imperfeição e decadência, mas para ele, o cosmos como um todo, em sua profunda Unicidade, vive e é renovado em um processo de contínuo movimento. Essa ação faz do amor não apenas uma paixão humana, mas acima de tudo um movimento existencial que governa todos os seres: “Deus colocou essa realidade [do amor] em toda essência possível que pode ser chamada de ‘todo existente’, e unificou-o com o prazer maior, de modo que todos os seres do mundo amam uns aos outros com um amor que está entretido com a realidade do Amor absoluto”. *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, p.898.

Se entendemos a Deusa como separada do corpo do mundo, é, como diz o Šayḥ, porque ainda não nos tornamos um servo completo, perfeito, do Real; ou, como ensina Abhinavagupta, não aprendemos a viver no intervalo do alento, ou nos solstícios do Real, onde em todos os momentos e em todas as circunstâncias do mundo encontramos apenas o Si Mesmo. Se Shiva sem Kali, sua Śakti, é śava, morto, para o Šayḥ, o Senhor é, em realidade e qualificação, não outro senão a Essência. (*Fuṣūṣ*, p. 148). E, citando o Profeta Muḥammad, os Nomes divinos, atributos de Śakti, são tantos quantos os alentos de suas criaturas!

Assim, o que aparece não é ilusão, mas vivência de Si a partir do Real, pois o desvelamento da experiência é um *māṇḍala*, uma circularidade interior/exterior que revela O Si Mesmo. Maya, a transitoriedade do aparecimento, afirma Abhinavagupta, não é mais do que desejo e liberdade, pois:

A capacidade auto-referencial da consciência é intrínseca a todas as coisas. Em si mesma essa capacidade diferencia o outro e, no outro, atualiza a si mesma novamente. Então unifica o eu e o outro, e, unificando-os, submerge-os em si mesma. (*Īśvara-pratīyabhijñā-vimarśini*, I:205, *The Triadic Heart of Shiva*, p. 96)

Diante de cada coisa, ensina o Šayḥ, há a *huwīya*, a seidade Dele, indicando que ela é Uma e Única.

Esse pequeno artigo não comporta o aprofundamento necessário para a compreensão da sincronicidade entre esses dois grandes mestres. Para os que já têm familiaridade com os textos de um ou de outro, podemos sublinhar que, além da unicidade e não-dualidade, e da perplexidade, vários outros conceitos são comuns a ambos os pensadores, como por exemplo, a ciência das letras²⁵, estados e estações, luz sobre luz, emissão e fluxo, a realidade do mundo, reciprocidade e receptividade como sinônimos de causa e efeito, a ambivalência ou polaridade como sentido de interação de presença, expansão e recolhimento, amor e

25 Ambos os pensadores usam as letras do alfabeto, respectivamente o Sânscrito e o Árabe, enquanto elementos fundamentais da consciência, tanto sonoros (*spanda*), quanto na forma escrita. Elas constituem o processo criativo por excelência, ou o “chamamento à existência dado pelo comando *Kum!*, seja!). Conforme o *Mālinīvyāvarttika* (p. 94, trad. Hanneder): “Assim a deusa, o poder da palavra criativa (*parāvāk*) implica na forma de todas as letras, começando com *a* e terminando com *kṣa*, que se expande envolvendo dentro de si mesma a venerada forma de *parāparā*, etc. inerente em *paśyantī*, etc. que surge em função de seu livre desejo; e tem a essência do prazer criativo, que é idêntico à consciência da manifestação diversificada de todos os elementos, palavras e objetos que aparecem por estarem presentes em sua expansão; é da natureza da realidade mais elevada dada pela presença do Senhor Bhairava, o Poder Criativo Supremo que revela o espelhamento do Si Mesmo em intermináveis manifestação, manutenção e absorção”. (Esses três últimos termos, que repercutem a qualidade triádica da vida, não constituem períodos sucessivos, mas “vivência” ou consciência de si. Assim, a sequência temporal é imaginária (associada ao modo de funcionamento da mente objetiva), enquanto o Tempo em si é imensurável.

desejo, e, inerente a todos esses, a doutrina do reconhecimento, *pratyabijna* em Sânscrito, ou *ma'rifa*²⁶ em Árabe, ancorada na centralidade do coração e na universalidade do amor. Segundo o Šayḥ,

O coração do conhecedor é, com respeito a sua amplitude, conforme disse Abū Yazīd al-Bisṭāmī: ‘se o Trono e tudo o que ele abrange, fosse colocado cem milhões de vezes em um canto do coração do conhecedor, ainda assim ele não o notaria’. Sobre isso Junayd disse: ‘quando o contingente está ligado ao eterno, nada sobra daquele’. Assim, quando o coração abraça o eterno, como se dar conta do que é contingente e criado? (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*, trad. Austin, p. 148)

E Abhinavagupta:

A natureza de tal consciência é sua capacidade de auto-referência, e, em função disso, surge sempre um som espontâneo (*dhvani*), dito supremo, o Grande Coração. Aquela auto-consciência no coração, no qual o universo inteiro, sem restar nada, é dissolvido, onde se faz presente o início e o fim da percepção de todo objeto, é chamada vibração, *spanda*, e, mais precisamente, vibração universal (*sāmānya-spanda*); sua natureza é transbordamento no Si Mesmo, pois a vibração, um movimento especial, uma luz vibrante singular, é a onda no oceano da consciência, sem a qual não haveria consciência. O que caracteriza o oceano é um pleno com ondas e sem ondas. Esse oceano é a essência de tudo. O universo insentiente tem consciência como sua essência, já que sua própria fundação depende dela, e sua essência é o Grande Coração. (*Tantra-Loka* 4.191b, em *The Triadic Heart of Śiva*, p. 118).

Penetrar no coração, diz Ibn ‘Arabī, é, como ensina o Alcorão (89:30), penetrar no paraíso²⁷, assumir seu lugar dentre os servos do Senhor. É o Senhor, O Si mesmo, quem assume o corpo do servo, a estação da amizade íntima, da unificação (*ittiḥād*) onde o servo tem participação ativa e passiva simultaneamente, conforme o *ḥadīṭ qudsī*: “Meu servo não se aproxima de Mim por meio de algo que eu ame mais do que os atos que lhe prescrevi”. Nesse momento o servo “penetra no coração, que abrange os atributos divinos”. Continua o *ḥadīṭ*: “Ele não cessa de se aproximar de Mim com atos supererrogatórios até que Eu o ame”. Esse amor

26 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 177, sobre a estação da *ma'rifa*: “Saiba que *ma'rifa* é um atributo Divino que não possui realidade entre os Nomes Divinos. Ela é o local do Eu, não exigindo nada além do Eu... Todo conhecimento obtido pela prática da atenção e viagem ao Divino (*taqwā*) é *ma'rifa*, pois essa se baseia em desvelamento, *kaṣf*, onde não se tem dúvida, ao contrário do conhecimento obtido pela reflexão intelectual, que está sempre mergulhada na dúvida e na confusão...Lembre-se que ‘conhecimento’ não vale para todos, exceto para aqueles que reconhecem as coisas como elas são em essência (*dāt*). Todo aquele que reconhece as coisas por outro meio, além do que elas são nelas mesmas, é um seguidor cego. E não há *wujūd* (encontro) algum para aquele que conhece as coisas nelas mesmas a não ser o Eu”. Trad. Eric Winkel, *The Inter-Actions I*, p. 150.

27 Veja-se *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, capítulo de Ismael, p. 102 (Trad.Austin).

consiste da “penetração” pelo espírito divino em cada órgão e membro do corpo do servo: “E quando Eu o amo, sou seu ouvido, com o qual ele ouve, seus olhos, com os quais ele enxerga, suas mãos, com as quais ele segura”. (F. iv, 24, cap. 417, em *The Universal Tree and the Four Birds*, p. 58).

Essa estação, responde Abhinavagupta, não é senão liberação em vida, não é senão ato de reconhecimento, (*pratyabhijhamdtrdt*) do Si mesmo:

Assim como o amado, que depois de muito esforço finalmente retorna à presença da mulher amada [que não via há muito tempo] e não lhe dá prazer algum até que ela o reconheça, pois ele lhe parecia como qualquer outro homem - assim é o Si Mesmo para a humanidade, que, apesar de ser o Senhor dos mundos, não pode manifestar sua própria glória até que suas qualidades venham à luz. Para isso a doutrina do reconhecimento do Senhor foi exposta. (*The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Authors Vrtti Critical edition and annotated translation*. Trad. Raffaele Torella, p. 218, verso 17).

E o que é essa liberação, fruto do reconhecimento? Responde o Šayḥ:

Saiba que a liberdade, de acordo com a Tribo, é servidão total a Deus, sob todos os pontos de vista. Você se livra de tudo o que é outro que Deus. E, de acordo conosco, é o desaparecimento da condição de ‘*abd* (servo) através das qualidades do Real. Isso ocorre quando o Real se torna sua audição e sua visão, e todas as suas faculdades... A liberdade fica estabelecida para esse indivíduo, de modo que ele se torna um local para as propriedades daqueles adjetivos que constituem a entidade do Real... Portanto, você é, no local de sua entidade, *Hu*, e no local de seu adjetivo, *lā Hu*²⁸.

A “tribo”, no caso, os sufis, entende que a liberdade implica na perfeita submissão à vontade ou desejo divino, pois é nessa condição que o eu individual abre-se para o Si Mesmo. Ibn ‘Arabī vai além, buscando a aproximação amorosa plena, onde removem-se os véus que separam a entidade do amante da realidade do Amado. O amante recebe, assim, plenamente o amor divino, de acordo com as qualidades que o amor divino se desvela para ele; nesse momento, ele é *Hu*, Ele, e tal como o espelho, reflete a imagem do Amado. No entanto, o amante não perde as características de sua entidade particular, sendo, assim, não-Ele, *lā Hu*.

Portanto, o Reconhecimento de *Hu* em *Hu*, se dá pela força atrativa do amor, pois o coração e o amor não se dissociam do sentido de Si mesmo, que é o poder do mantra (*mantra virya*) *aham*, eu, a presença viva do verbo divino. Seu movimento é ressonância (*dhvani*) - a reflexividade da consciência em si, o local onde tudo reside e tudo se dissolve completamente. É experienciado,

28 *Al-Futuḥāt al-Makkiyya*, capítulo 214, Sobre o estado da Liberdade (*Hurr*, os “nascidos livres”, em contraste com os escravos ‘*abd*). Trad. Eric Winkel, em *Changes*, p. 493.

no início e no fim de todo ato de percepção dos objetos, como pulsação luminosa, o sujeito de toda luminosidade que assume a multiplicidade das formas do mundo:

Exatamente por causa disso, ele se transforma na realidade, que é o objeto de cognição (*jneylkuryatj*; mas esse objeto não subsiste independentemente [do sujeito]. Se ele tendesse apenas para o objeto, sua liberdade cessaria... Em função de tal liberdade, ele não conhece objeto algum fora de si mesmo, ao contrário, seu poder sendo irrestrito, transforma seu próprio eu - que não é o objeto de cognição - em realidade conhecível.

Portanto o Senhor, em virtude de sua liberdade, que é caracterizada pela união plena com o objeto conhecido, manifesta-se como o sujeito que conhece naquele exato momento, representando-o na forma de Ísvara, Shiva, o sujeito percebedor, e é nessa condição que age em todas as suas atividades. (*The Ishvaraṣṛatyabhijñanārikā of Utpaladeva with the Authors Vṛtti Critical edition and annotated translation*, Raffaele Torella, p. 122).

E, na resposta do Šayḥ al-Akbar:

Al-Ḥarrāz, que é um dos aspectos da Realidade e uma de suas línguas, através da qual Ele se expressa, disse: ‘Deus não pode ser conhecido a não ser pela união dos opostos’, determinado-se através desses. Ele é o Primeiro e o Último, o Manifesto e o Imanifesto, a essência de todo manifesto e de tudo o que ainda não se manifestou, mesmo sendo Ele que, de fato, se manifesta. Não é senão Ele quem carrega o nome Abū Saīd al-Ḥarrāz e todos os outros nomes dados aos seres relativos. (*Fuṣūṣ*, p. 85).

Note-se que Ibn ‘Arabī enfatiza o nome próprio da criatura como um dos Nomes do Divino, exatamente quando o Real assume todos os membros do servo e age através dele. Assim, a união dos opostos, o ato de amor profundo, é, como ensina a escola do Reconhecimento, *Pratyabhijñā*²⁹, um rito de adoração que também permite ver as coisas como elas são: “Saiba”, diz o Šayḥ, “que o reconhecimento acontece quando o coração recebe a coisa (*amr*) tal como ela é, quer seja existente ou não existente... O conhecedor é o coração, e o objeto do conhecimento é o que ele recebe” (*Sufi Path of Knowledge*, p. 148)... Ver a coisa como ela é, um modo de conhecimento que não ocorre intelectualmente, mas surge de um desvelamento ao coração, o assento do Si Mesmo, o local do encontro (*wujūd*), e, portanto, do reconhecimento: “Não há *wujūd* (encontro) algum para aquele que conhece as coisas nelas mesmas a não ser o Eu” (Trad. Eric Winkel, *The Inter-Actions I*, p. 150). O Eu aqui é, como afirma Abhinavagupta: “Que Tu sejas Tu e eu seja eu, e que somente Tu sejas e não eu, e que não exista nem eu nem

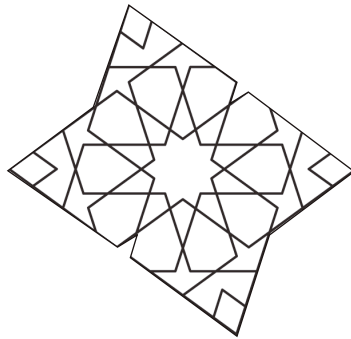
29 O nome deriva do livro de Utpaladeva, (900-950 DC) discípulo de Somananda (875-925 DC), *Īśvara-ṣṛatyabhijñā-kārikā*. Etimologicamente, a palavra *ṣṛatyabhijñā* é formada por *ṣṛati-* (“re-”) + *abhi-* (“perto”) + *jñā* (“conhecer”), com o sentido de “conhecimento direto de si mesmo”. Somananda, no entanto, é considerado o fundador dessa escola com seu *Śivadrṣṭi*.

.....

Tu, a Isso me entrego”³⁰. Ao que responde o Mestre Maior: “Se não houvesse Ele e se não houvesse nós, o que é não seria”³¹.

Reconhecer essa realidade, afirma o mestre da Caxemira, implica em conhecer todas as coisas, ao que responde o Šayḥ: “Quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor”. Essa circularidade, o *māndala* do coração, retorna ao desejo, ao sentido de liberdade inerente ao Si Mesmo. Como afirmou antes deles Somananda, “É a crença na existência do vínculo e da liberação que constitui a mácula, pois tudo o que aparece são estados de Shiva”³², cuja emergência decorre unicamente de Seu desejo. Pois a origem de todo aparecimento, afirma Ibn 'Arabī, é o amor, simultaneamente o vínculo e o que libera do vínculo. Escreve ele em forma de poema:

Sinto ansiedade por aquilo que temo;
se ela se dissolve,
o que é meu, senão o medo?
e anseio por aquilo que me dá esperança;
se ela arrefece,
o que é meu senão o desejo? (*Questions*, p. 91).



30 *Mahapadeśaviṃśatika*, citado em *Hymnes de Abhinavagupta* (Lilian-Silburn), p. 14.

31 *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, capítulo de Jesus, p. 179 (trad. Austin). Também disponível na versão em português de Fabrizio Boscaglia e Mário N. Vieira (*Ibn 'Arabī, "O engaste da Sabedoria Profética no Verbo de Jesus"*, p. 33).

32 Trad. de Raffaele Torella, em *Nondualistic Saivism of Kashmir*, p. 4 (As Somanānda says (VII.87cd), it is the very belief in the actual existence of bond and liberation that constitutes the stain).

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO**IBN ‘ARABĪ**

‘Arabī, Ibn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – The bezels of Wisdom*. Trad. R. W. J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999.

———. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – The Ringstones of Wisdom*. Trad. Caner K. Dagli. Chicago: Kazi Publications, 2004.

———. *Fuṣūṣ al-Ḥikam – La Sagesse des Prophètes*. Trad. Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955.

———. *Tarjumān al-aṣwāq. L’Interprète des Désirs*. Trad. Maurice Gloton. Paris: Michel Albin, 2012.

———. *Tarjumān al-aṣwāq. The Translator of Desires*. Trad. Michael Sells. Princeton University Press, 2021.

———. *Kitāb inṣā’ ad-dawā’ir wa-l-jadāwil. La Production des Cercles*. Trad. Paul Fenton & Maurice Gloton. Paris: Éditions de L’Éclat, 1996.

———. *Al-Ittiḥāt al-kawnī* (Tratado sobre a unificação), *The Universal Tree and the Four Birds*. Trad. Angela Jaffray. Oxford: Anqa Publications, 2006.

———. *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Tradução de Eric Winkel em:

The Questions. (preprint, 2016)

The inter-actions I (preprint, 2016)

Mysteries of Fast (preprint, 2016)

Changes (preprint, 2017)

ADDAS, Claude. “The Ship of Stone”, ou em francês, “Le vaisseau de Pierre”, em - <https://ibnarabisociety.org/poetry-imagination-futuh-at-claude-addas/>

CHITTICK, Willian C. *Sufi Path of Knowledge - Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Lahore: Suhail Academy, 2000.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*. Brill, 2017.

.....

ABHINAVAGUPTA:

Abhinavagupta. *Tantra Loka (Luce dei Tantra)*. Trad. Raniero Gnoli. Milão: Adelphi Edizione, 1999.

———. *Parātrīśikā-laghuvṛtti*. Trad. Muller-Ortega em: *The Triadic Heart of Śiva*. Albany: State University of New York Press, 1989.

———. *Paramarthasara*. Trad. Lilian Silburg em: *Hymnes de Abhinavagupta*. Paris: Collège de France, 1986.

———. *Tantrasāra, L'Essenza dei Tantra*. Trad. Raniero Gnoli, Milão: Rizzoli Libri, 2002.

———. *Mālinīvijayavārttika*. Trad. Jürgen Hanneder, em: *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation: An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika*. Brill, 1998.

———. *Parātrīśikā-laghuvṛtti. Commento Breve ala Trentina Suprema*. Trad. Raniero Gnoli. Milão: Luni Editrice, 1998.

———. *Parātrīśikā-Vivaraṇa*, Trad. Jaideva Singh, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1988.

DUBOIS, David. *Abhinavagupta: la Liberté de la Conscience*. Paris: Éditions Algora. 2010.

GNOLI, Raniero. *Il Commento de Abhinavagupta alla Parātrīśikā-tattvavivaraṇam*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985.

MULLER-ORTEGA, Paul-Eduardo. *The Triadic Heart of Śiva*, Albany: State University of New York Press, 1989.

SILBURN, Lilian. *Mahapadeśaviṃśatika*, citado em *Hymnes de Abhinavagupta*, Paris: Collège de France, 1986.

———. *Vijñana Bahairava Tantra*. Paris: Collège de France, 1999.

———. *Śiva Sūtra et Vimarśni de Kṣemarāja*. Paris: Institut de Civilisation Indienne, 1980.

SINGH, Jaideva. *Spandā Kārikās*. New Deli: Motilal Barnasiddas Publishers , 2007.

TORELLA, Raffaele. *The Ishvarapratyabhijnakarika of Utpaladeva with the Authors Vṛtti Critical edition and annotated translation*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994.

———. *Abhinavagupta's Attitude towards Yoga*. Journal of the American Oriental Society 139.3 (2019).

———. *Nondualistic Saivism of Kashmir*, em: *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*. Stewart Goetz and Charles Taliaferro (Ed). New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2021.