PABLO BENEITO ARIAS

LOS NOMBRES DE DIOS

EN LA OBRA

DE MUḤYĪ-L-DĪN IBN AL-ᶜARABĪ

TESIS DOCTORAL

- I -

DIRIGIDA POR LA DRª. Mª. JESUS VIGUERA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ARABES E ISLAMICOS

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

- 1996 -

ÍNDICE GENERAL

I. EL LENGUAJE DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS EN EL SUFISMO

I. 1. PRELIMINARES:

1.1. Introducción . . . . . p. 3
1.2. Acepciones de la raíz *šwr* en forma IV . . . . . p. 5
1.3. La lengua árabe y el Corán entre los sufíes . . . . . p. 9

I. 2. LA GÉNESIS DE LA *IŠĀRA*: ANTECEDENTES Y PRECURSORES DE SU EMPLEO:

2.1. Cuatro géneros de lenguaje y experiencia . . . . . p. 11
2.2. La Gente de las alusiones . . . . . p. 12
2.3. La ciencia de la alusión en el *K. al-taᶜarruf* . . . . . p. 14
2.4. Otros títulos relacionados con las *išārāt* . . . . . p. 17
2.5. El uso filosófico del término . . . . . p. 18

I. 3. SOBRE ALGUNAS OBRAS DE IBN ᶜARABĪ ESCRITAS EN ESTILO ALUSIVO:

3.1. El *Libro de las Interpretaciones* . . . . . p. 19
3.2. Símbolo (*ramz*) y enigma (*lugz*) en el *K. al-tanazzulāt al-mawṣiliyya* p. 22
3.3. Sobre la poesía en la obra akbarí . . . . . p. 23

I. 4. EL CAPÍTULO 54 DE *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA* ("*FĪ MAᶜRIFAT AL-IŠĀRĀT*")

4.1. Introducción . . . . . p. 30

4.2. Traducción: *Acerca del conocimiento de las alusiones* . . . . . p. 33

Preludio . . . . . p. 33

La ausencia de visión de la Faz de Dios en las cosas . . . . . p. 34

Eruditos y sufíes: exoterismo frente a esoterismo . . . . . p. 36

El comentario por medio de las alusiones . . . . . p. 38

Los Fieles de Allāh son los herederos de los profetas . . . . . p. 40

Revelación del Libro a los profetas y revelación de la comprensión a los corazones de los *awliyā'* . . . . . p. 42

El poder en la vida de este mundo . . . . . p. 43

El conocimiento recibido de los muertos y el Conocimiento recibido del eternamente Vivo (*al-Ḥayy*) que no muere . . . . . p. 46

La efusión divina y las visiones anunciadoras . . . . . p. 48

Las alusiones de los sufíes aplicadas a la explicación del Libro . . p. 49

La terminología hermética de los sufíes . . . . . p. 50

I. 5. *KITĀB AL-IᶜLĀM BI-IŠĀRĀT AHL AL-ILHĀM*

5.1. Introducción . . . . . p. 53

5.2. Traducción: ***Libro de la enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*** . . . . . p. 56

Capítulo sobre la Visión (*bāb fī-l-ru'ya*) . . . . . p. 57

Capítulo sobre la Audición (*bāb fī-l-samāᶜ*) . . . . . p. 58

Capítulo sobre la Palabra (*bāb fī-l-kalām*) . . . . . p. 60

Capítulo sobre la Unidad (*bāb fī-l-tawḥīd*) . . . . . p. 61

Capítulo sobre el Conocimiento (*bāb fī-l-maᶜrifa*) . . . . . p. 63
Capítulo sobre el amor (*bāb fī-l-ḥubb*) . . . . . p. 66
Capítulos sobre alusiones de diversos temas
(*bāb fī išārāti-him fī anwāᶜ in šattà*) . . . . . p. 67
A. Sentencias con pares de términos semejantes . . . . . p. 67
B. Sentencias sin asociación de términos emparejados . . . p. 68

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION SUPERLATIVA (*RAḤAMŪT*): SOBRE LOS NOMBRES *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM* Y OTROS TÉRMINOS DE RAÍZ *R-Ḥ-M* EN IBN ᶜARABĪ

1. Introducción . . . . . p. 72
2. La raíz léxica *r-ḥ-m* y la traducción de *al-Raḥmān al-Raḥīm* . . . . . p. 73
3. El término *raḥma* en Ibn ᶜArabī: la primera creación creativa . . . . . p. 76

4. MODALIDADES DE LA COMPASIÓN:

4. 1. *Raḥmāniyya* y *raḥīmiyya*: la *raḥma* incondicionada
y la *raḥma* condicionada . . . . . p. 78
4. 2. La gracia particular (*raḥma jāṣṣa*) y la general (*ᶜāmma*) . . . . . p. 81
4. 3. El imam de la ira: la compasión que tiene precedencia
y prevalece (*raḥma sābiqa*) . . . . . p. 82
4. 4. La *raḥma* inclusiva (*šāmila*) que aúna *raḥma sābiqa* y *gaḍab lāḥiq* p. 83
4. 5. La compasión esencial (*raḥma dātiyya*)
que comprende todos los nombres . . . . . p. 84
4. 6. Distinción entre *raḥmat al-iᶜtinā'* y *raḥmat al-ruḥamā'* . . . . . p. 85
4. 7. Compasión natural y compasión conferida . . . . . p. 88

5. LA COMPASIÓN SUPERLATIVA Y LAS NUEVE ESFERAS .... p. 89
6. *Raḥmāniyya* y *ulūha* .... p. 96
7. El término *raḥamūtiyyāt* .... p. 97
8. Distinción entre *raḥmāniyyūn* e *ilāhiyyūn* .... p. 98
9. Otros nombres divinos de raíz *r-ḥ-m*:
al-Rāḥim, Arḥam al-rāḥimīn, Jayr al-rāḥimīn .... p. 101

10. LA PRESENCIA DE LA DIVINA COMPASIÓN (*ḤAḌRAT AL-RAḤAMŪT*): EL NOMBRE *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM* EN *FUTŪḤĀT MAKKIYYA* .... p. 104

11. Definiciones de Qāšānī y Qūnawī .... p. 112

III. EL NOMBRE *AL-ÎAMĪL* Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA

1. Introducción .... p. 115
2. La Majestad y la Belleza .... p. 116
3. Comentario de Gazālī sobre el Nombre *al-Îamīl* .... p. 126

4. El Nombre 'el Hermoso' (*al-Îamīl*): La divina Presencia de la Belleza (*Ḥaḍrat al-ŷamāl*)" .... p. 128

5. El divino amor a la Belleza .... p. 138
6. El *Libro de las epifanías* (*K. al-Manāẓir al-ilāhiyya*) de Îīlī .... p. 139
7. La epifanía de la Belleza según Îīlī .... p. 142
8. La belleza en Ramon Llull .... p. 144
8. 1. *De la belleza* .... p. 144
8. 2. Análisis del texto .... p. 145

IV. EL NOMBRE *AL-MUŶĪB*: LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

Introducción . . . . . p. 149

IV. 1. LOS PREDECESORES DE IBN ᶜARABĪ . . . . . p. 152

1. 1. El significado del nombre al-Muŷīb en la obra de al-Qušayrī . . . . . p. 156

Faṣl I . . . . . p. 158

La historia de la harina y el serrín . . . . . p. 158

Faṣl II . . . . . p. 159

La historia del pan caliente . . . . . p. 160

Faṣl III . . . . . p. 160

Historia de Ḥaḏīfa al-Marᶜašī y la conversión del joven cristiano . p. 161

1. 2. El nombre *al-Muŷīb* en el *Maqṣad* de Abū Ḥāmid al-Gazālī . . . . . p. 162

IV. 2. OBRAS DE IBN ᶜARABĪ SOBRE LOS NOMBRES . . . . . p. 164

2. 1. 1. El *Kitāb al-ᶜAbādila* . . . . . p. 164

2. 1. 2. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb . . . . . p. 167

2. 3. LA *DIVINA* PRESENCIA DE LA SATISFACCIÓN (*ḤADRAT AL-IŶĀBA*):

Poema preliminar . . . . . p. 171

Sobre la receptividad (*infiᶜāl*) . . . . . p. 171

Agente y paciente . . . . . p. 173

Dos tipos de *iŷāba* . . . . . p. 174

La proximidad de Dios y la inmediatez de la escucha . . . . . p. 174
La correspondencia entre el requerimiento del siervo
hacia sí mismo y hacia Dios . . . . . p. 175
Sobre la divina renuencia comparada a la vacilación humana
y sobre la suspensión de la respuesta . . . . . p. 175
Sobre las clases de petición o plegaria (*duᶜā'*) . . . . . p. 176

IV. 3. LA POSTERIDAD DE IBN ᶜARABĪ . . . . . p. 180

3. 1. 1. Comentario de Qūnawī sobre el nombre *al-Muŷīb* . . . . . p. 180
3. 1. 2. Traducción del comentario
Definición . . . . . p. 181
Dos clases de *iŷāba* . . . . . p. 181
3. 2. El Siervo del Satisfaciente (comentario de Qāšānī) . . . . . p. 182
3. 3. El *Libro de las epifanías* de Ŷīlī . . . . . p. 184
3. 3. 1. La visión de la teofanía de los atributos . . . . . p. 184
3. 3. 2. Obstáculo de esta epifanía . . . . . p. 185
3. 3. 3. La epifanía de *la frase*: «Deja tu 'yo' y ven» . . . . . p. 186
3. 3. 4. Obstáculo de esta epifanía . . . . . p. 187
3. 4. Sobre el comentario a los nombres de Ŷurŷānī . . . . . p. 188

IV. 4. El nombre *Muŷīb* entre los moriscos . . . . . p. 191
IV. 5. Los nombres del Profeta . . . . . p. 192
IV. 6. La petición y la plegaria en la obra de Llull . . . . . p. 194
(A) De la petición: El Implorado (*De reclamar: O Reclamat*) . . . p. 195
(B) De la plegaria: El Suplicado (*De pregueres: O Pregat*) . . . . p. 196

V. COMENTARIO A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS
(ŠARḤ AL-ASMĀ' AL-ḤUSNÀ)

I. INTRODUCCIÓN . . . . . p. 199
II. ÍNDICE (ORDEN DE LOS NOMBRES) . . . . . p. 201
III. TRADUCCIÓN . . . . . p. 202

VI. LA DEVELACIÓN DEL SIGNIFICADO DEL SECRETO DE LOS MÁS BELLOS NOMBRES DE ALLĀH
(KITĀB KAŠF AL-MAʿNÀ) . . . . . p. 240

I. PREÁMBULO . . . . . p. 241
II. 1. INTRODUCCIÓN . . . . . p. 247
II. 2. ORDEN DE LOS NOMBRES . . . . . p. 253
III. LOS NOMBRES DIVINOS: DEPENDENCIA, REALIZACIÓN Y ADOPCIÓN . . . . . p. 254
IV. CONCLUSIÓN . . . . . p. 470

VII. ÍNDICE DE ALEYAS CORÁNICAS CITADAS EN *ŠARḤ* Y *KAŠF* . . . . . p. 471

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS EN DIVERSAS OBRAS:

1. Lista de las obras y siglas . . . . . p. 479
2. Traducciones de los 99 nombres (según la lista de Walīd b. Muslim al-Dimašqī) . . . . . p. 481

IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO DE LA ESCRITURA ÁRABE (APLICACIONES)

Introducción . . . . . p. 501
1. 1. Valores del *abŷad* simple . . . . . p. 501
1. 2. El *abŷad* simple . . . . . p. 504
2. 1. El *abŷad* menor . . . . . p. 505
2. 2. Valores del *abŷad* menor . . . . . p. 505
3. 1. El *abŷad* grande . . . . . p. 505
3. 2. Valores del *abŷad* grande . . . . . p. 506
4. 1. El *abŷad* mayor . . . . . p. 506
4. 2. Valores del *abŷad* mayor . . . . . p. 506
5. Aplicaciones . . . . . p. 507

X. LISTA DE CAPÍTULOS DEL *K. AL-ʿABĀDILA* . . . . . p. 509

---------- **VOL. II** ----------

I. *TAḤQĪQ KAŠF AL-MAʿNÀ* (EDICIÓN)

I. *ISTIHLĀL* . . . . . p. 3
II. *MUQADDIMA* . . . . . p. 9
III. *MAʿRIFAT AL-ASMĀ' AL-ILĀHIYYA* . . . . . p. 17
IV. *JITĀM AL-KITĀB* . . . . . p. 193

II. FACSÍMILES:

A. [*ŠARḤ ASMĀ' ALLĀḤ AL-ḤUSNÀ*]

Ms. autógrafo Evkaf Müzesi 1887/fols. 119a-127a
(Türk-Islam Eserleri Müzesi, Estambul) . . . . . p. 196

B. *KAŠF AL-MA'NÀ* (FACSÍMILES)

1. Ms. B: Beyazid 1314/1b y 19b . . . . . p. 213
2. Ms. C: Carullah 2097/89a-90b y 113b . . . . . p. 215
3. Ms. E: Esad Ef. 1448/17a y 23a . . . . . p. 220
4. Ms. F: Fatih 5298/69a, 81b y 82a . . . . . p. 222
5. Ms. I: (Indian Off.) Ar. Loth 658/22a . . . . . p. 227
6. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-2a y 19a . . . . . p. 228

III. MANUSCRITOS CONSULTADOS O EMPLEADOS EN LA EDICIÓN DE *KAŠF AL-MA'NÀ* Y EN LA TRADUCCIÓN DE *ŠARḤ ASMĀ' ALLĀH AL-ḤUSNÀ* . . . . . p. 230

1. MANUSCRITOS EMPLEADOS . . . . . p. 231

1. Ms. B: Beyazid 1314/1b y 19b . . . . . p. 231
2. Ms. C: Carullah 2097/89a-113b . . . . . p. 231
3. Ms. E: Esad Ef. 1448/9a-23a . . . . . p. 232
4. Ms. F: Fatih 5298/68a-81b . . . . . p. 233
5. Ms. I: (Indian Off.) Ar. Loth 658/1a-22a . . . . . p. 233
6. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-19a . . . . . p. 234

2. OTROS MSS. CONSULTADOS NO EMPLEADOS EN ESTA EDIDICIÓN . . . . . p. 234

2.1. Mss. de *Kašf al-maʿnà* . . . . . p. 234
2.2. Traducción al turco . . . . . p. 235
2.3. Mss. cuya referencia en R.G. se ha rectificado . . . . . p. 236

3. Capítulo 558 de *Futūḥāt makkiyya* . . . . . p. 236

IV. OTROS COMENTARIOS RELATIVOS AL MS. C Y A LA REDACCIÓN ORIGINAL DE *KAŠF AL-MAʿNÀ*: DEDICATORIA, DATACIÓN, LOCALIZACIÓN . . . . . p. 238

1. Anotación introductoria . . . . . p. 239
2. La dedicatoria a Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī y su contexto . . . . . p. 240
3. Datación del tratado . . . . . p. 243
4. Certificados de lectura del 621 h. . . . . p. 245
5. Localización de la copia C . . . . . p. 248

V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS RELATIVOS AL TEMA DE LOS NOMBRES EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ . . . . . p. 250

VI. ÍNDICE ALFABÉTICO DE CORRESPONDENCIAS DEL ORDEN NUMÉRICO DE LOS NOMBRES EN DIVERSAS OBRAS . . . . . p. 269

VII. CRITERIOS DE EDICIÓN

1. Criterios de edición . . . . . p. 278
2. Signos, siglas y abreviaturas emplados:
2.1. Signos . . . . . p. 280
2.2. Abreviaturas . . . . . p. 280
2.3. Siglas y referencias a libros o revistas . . . . . p. 281
2.4. Referencias a los ms. de la edición . . . . . p. 282
2.5. Otros mss. citados . . . . . p. 283
3. Sistema de transcripción . . . . . p. 283

VIII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

A. OBRAS IMPRESAS DE IBN ʿARABĪ (ORDEN R.G.) . . . p. 285

B. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA EN CASTELLANO:

Introducción . . . . . p. 299
1. Títulos en español . . . . . p. 300
2. Versiones de otras lenguas . . . . . p. 310
3. Atribuciones erróneas . . . . . p. 315

C. OTRAS OBRAS, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS . . . . . p. 318

I. EL LENGUAJE

DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS

EN EL SUFISMO

SEGÚN IBN ᶜARABĪ

I. EL LENGUAJE DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS EN EL SUFISMO SEGÚN IBN ᶜARABĪ

1. PRELIMINARES:

Este capítulo está consagrado al estudio de la noción de *išāra* como término técnico adoptado por los autores sufíes para referirse a su lenguaje particular. Tras algunas ideas generales, y sin detenerme a establecer comparaciones con términos análogos de otros ámbitos culturales, comentaré brevemente algunos de los antecedentes y precursores del empleo del término *išāra* en el sufismo. A continuación, introduciré el estudio específico del término en la obra de Ibn ᶜArabī.

Después de referirme a algunos tratados de género alusivo que ilustran diversas modalidades del uso de la *išāra*, presentaré dos textos de Ibn ᶜArabī: una traducción íntegra comentada del cap. 54 de *Las Revelaciones de La Meca*, titulado "Acerca del conocimiento de las alusiones", y una traducción parcial del *Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*. El primero es un tratado acerca del significado del lenguaje de la *išāra* y la teoría del conocimiento inspirado. El segundo es una compilación de fórmulas alusivas que ejemplificará lo que expondré con relación a la *išāra* de orden verbal.

1. 1. Introducción

En diversos contextos traduciré el término *išāra* como 'alusión esotérica', 'fórmula indicativa', 'expresión simbólica', 'sentencia alusiva' u otras variantes.

La **noción de *išāra*** (pl. *išārāt*) corresponde, en la terminología técnica del sufismo -tradición mística y aspecto esotérico del Islam-, a la aprehensión o la expresión inspirada de una experiencia relacionada con alguna de las realidades espirituales.

Ibn ᶜArabī da una concisa definición del término *taṣawwuf*, "sufismo" o "misticismo islámico", en un breve tratado de termonología sufí: «El sufismo -dice el Šayj al-Akbar- es la adhesión a las buenas maneras (*ādāb*) prescritas en la Ley sagrada, tanto externa (*ẓāhir*) como internamente (*bāṭin*). Estas buenas maneras son los divinos rasgos de carácter (*ajlāq ilāhiyya*). Aplícase también el término al cultivo de los nobles rasgos de carácter y al abandono de los triviales»[1].

En este mismo tratado, la "Terminología técnica del sufismo", escrito en lenguaje alusivo, Ibn ᶜArabī se refiere también al significado de *išāra* y *laṭīfa*.

«La *išāra* -dice el *Šayj*- tiene lugar en *el estado de* cercanía *a Dios*, con la presencia de la otredad (*maᶜa ḥuḍūr al-gayr*) y tiene lugar *asimismo en el estado de* alejamiento»[2].

---

[1] Cf. Ibn ᶜArabī, *Iṣṭilāḥāt al-Šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Ibn al-ᶜArabī: Muᶜŷam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, introd. y ed. de Bassām ᶜAbd al-Wahhāb al-Ŷābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, 80 pp. (pp. 74-75). En este trabajo me refiero a esta edición como *Iṣṭilāḥāt*. Esta reciente edición crítica se divide en cuatro partes: Una resumida biografía de Ibn ᶜArabī, con datos de interés (pp. 4-22); una revisión de la célebre *iŷāza* del *šayj* al rey al-Muẓaffar (pp. 23-39); la introducción al tratado terminológico -dividida a su vez en tres secciones que tratan sobre Ibn ᶜArabī en general (pp. 40-46), sobre el tratado *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* y su historia (pp. 47-49) y sobre esta edición en particular (pp. 49-50)-, y, finalmente, la edición crítica del tratado (pp. 51-75), con índice alfabético de los términos (pp. 76-80).

[2] Cf. *Iṣṭilāḥāt*..., p. 71.

El lenguaje de las alusiones implica, en efecto, una relación de ambigüedad debida a la ambivalencia misma de su fundamento. El lenguaje, en tanto que comunicación, establece un vínculo de transmisión entre emisor y receptor -así, entre Dios y el hombre-, de modo que, en este sentido, significa un 'acercamiento', denota proximidad; sin embargo, al mismo tiempo, pone de manifiesto la necesidad o carencia que esta comunicación entraña, ya que el puente que vincula es también la distancia que separa, pues supone una dualidad entre emisor y receptor, y significa, por tanto, un 'alejamiento'.

En otra definición, explica el autor que la *laṭīfa* es una alusión caracterizada *cualitativamente* por la 'finura' de su significado. Dice literalmente: «La 'sutileza' *o 'toque de gracia'* es toda alusión esotérica (*išāra*) de significado sutil (*daqīqat al-maᶜnà*) que permite la comprensión de aquello que no está contenido en la expresión literal (*ᶜibāra*)»[3].

Como señal, en sentido propio, la *išāra* muestra o indica *algo* -un objeto, una situación, un estado o un propósito particular- que determina su significado y sin cuyo conocimiento la *išāra* no cobra sentido, ni tiene realidad. Así pues, el objeto necesario de la alusión es la realidad a la cual se alude. Pero la fuerza que la impulsa, el espíritu que anima la alusión es la intención o la comprensión del sujeto, el *propósito* de quien alude, por el cual se confiere un significado específico al *objeto* de la indicación, en virtud de una experiencia particular.

Por su carácter gnómico y sapiencial, cuando *recomienda* una dirección o sugiere un modo de aproximación a su objeto, la alusión supone un intento de transmisión de conocimiento y representa una enseñanza no convencional. Uno de sus rasgos es, por tanto, la función didáctica. No obstante, esta orientación

---

[3] Cf. *Iṣṭilāḥāt...*, p. 62.

pedagógica de la *išāra* se caracteriza por la tendencia al procedimiento mayéutico. Toda *išāra* es, en cierto modo, una advertencia o llamada de atención (*tanbīh*). Este aspecto admonitivo propio de la alusión supone un intento de producir un *despertar* en la conciencia. Aunque aparezca formulado como afirmación, el *tanbīh*, de hecho, conlleva un interrogante. Al poner en cuestión un significado previo se induce la comprensión de un nuevo sentido.

1. 2. Acepciones de la raíz *šwr* en forma IV

En algunos apartados de este trabajo se hará referencia a la relación establecida entre algunos términos en virtud de su triliteralismo etimológico. Considero oportuno hacer aquí algunas consideraciones al respecto, dirigidas, sobre todo, a quienes no conocen la lengua árabe. Partamos de una definición gramatical:

«Los lexicógrafos árabes han descrito todas las palabras de su lengua como el resultado de la intersección de un morfema radical o **raíz**, portador del lexema o idea básica, integrado por generalmente sólo tres consonantes **radicales**, y de un morfema derivacional ligado y discontinuo [...], en ciertas secuencias fijas y limitadas, llamadas **formas** [...]»[4].

La extraordinaria capacidad alusiva de la lengua árabe -o de cualquier otra lengua semítica- reside en las posibilidades asociativas que brinda su sistema de raíces léxicas trilíteras, cuyos significados básicos originarios han evolucionado a lo largo del tiempo, diversificándose y configurando una "estructura semántica" múltiple que pone en relación, implícitamente, términos de significados dispares e incluso opuestos, posiblemente asociados, en algún momento de su evolución, a un mismo significado primigenio, del cual pudieran derivar, por analogía o comparación, nuevas palabras o acepciones especializadas.

---

[4] Cf. F. Corriente, *Gramática árabe*, Madrid, 1988 (4ª. ed.), p. 54.

Este sistema permite establecer, a partir de relaciones morfológicas y etimológicas, una sutil "red de referencias" semánticas. Tal intercomunicación léxica es una de las más fecundas fuentes de inspiración de la poesía árabe y uno de los pilares genuinos del pensamiento y la reflexión en esta lengua y, muy en particular, del lenguaje alusivo.

La interrelación entre ellos, confiere a los términos de una misma raíz un fuerte poder evocativo y una 'carga denotativa' adicional[5]. Entiéndase, pues, hasta qué punto la forma de la palabra está ligada al significado que comporta.

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, me parece oportuno dar a conocer al lector no especializado, al menos, las acepciones del término *išāra* recogidas en algunas destacadas obras lexicográficas.

Entre las acepciones de la forma IV de la raíz árabe *šwr* -a la cual corresponde el nombre verbal *išāra*, Pedro de Alcalá, en su vocabulario, menciona las siguientes:

Hacer señas, señalar. Aconsejar, pedir consejo, consejo demandar. Señal del dedo, señas para se entender. Blanco la señal[6].

En el *Supplément aux dictionnaires arabes*, R. Dozy recoge, de diversas fuentes que aquí no cito, las acepciones de *išāra* que seguidamente numero:
(1) *Enseigne, marque, indice, signe*; pl. *ašā'ir, signes*, phénomènes dans le ciel. (2) *Signe, geste, signe qu'on fait avec le doigt, geste convenu entre deux personnes pour s'entendre.* (3) *Signal.* (4) *Renvoi*, signe que renvoi à une citation, à une note. (5) *Criterium.* (6) *Présage, pronostic.* (7) *Symbole, emblème, figure symbolique*;

---

[5] Véase más adelante el ejemplo contenido en el parágrafo 372 del cap. 54 de *Futūḥāt*.

[6] Cf. F. Corriente, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*, Madrid, 1988, pp. 113-114.

il est souvant question des *išārāt* des Soufis. (8) *Allégorie, figure allégorique.* (9) *Blanc, but où l'on tire.* (10) *Cocarde.* (11) *Avertissement de Dieu.* (12) *Drapeau, bannière.* (13) *Procession de derviches*, parce qu'ils portent une bannière[7].

He aquí también algunas de las acepciones, cuyas fuentes tampoco menciono. recogidas por Lane:

-He gathered honey; extracted it from the small hollow; gathered it from its hives or from other places. -He exhibited, or *displayed, the beast, for sale* (rare). *-He stirred up the fire, or made it to burn up. -He made a sig to him* with the hand, the head, the eye or the eyebrow, or with a thing serving to convey intelligence of what he would say. *-He* or *it, pointed to it* or *at it, pointed it out,* or *indicated it. -He made it known. -He made known,* or *notified, to him the manner of accomplishing the affair that was conducive to good, and guided him to that which was right. -He counselled him,* or *advised him, to do such a thing; showed him that he held it right for him to do such a thing;* or *he commanded, ordered* or *enjoined, him to do such a thing*[8].

Por su parte, F. Corriente recoge las siguientes acepciones:

1. Apuntar, mostrar, indicar (con el dedo); señalar. 2. Avivar (el fuego), sacar llama. 3. Aconsejar, recomendar, indicar; aludir. 4. Recoger la miel (de la colmena)[9].

En *Lisān al-ᶜarab*, figuran entre otras las siguientes entradas, cuyos comentarios incluyo aquí por considerarlos de interés para este estudio:

---

[7] Cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1927 (2ª ed.), I, p. 800.

[8] Cf. E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, Londres, 1872, I, p. 1616.

[9] Cf. Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid, 1977.

Así pues, el término *išāra*, que traduciré en diversos contextos como 'alusión esotérica', 'fórmula indicativa' o 'expresión simbólica', denota 'iluminación' (*sacar llama*) y 'captación o expresión esencial del sentido' (*sacar la miel*).

-Hacer señales con la mano (kaff), el ojo o la ceja (ašāra ilà). Dice Ṯaᶜlab en un verso: «Ocultaríamos la pasión en secreto, si no fuera por un gesto (*išāra*) de la ceja (*ḥāŷib*) *que nos delata* y porque los dedos (*aṣābiᶜ*) hacen señales».

-Hacer señas o señalar con la mano (yad). En una tradición profética se dice *que el Profeta*: «...hacía señas en la oración (*ašāra fī-l-ṣalā*[10])», es decir, daba indicaciones con la mano y la cabeza, o sea, ordenaba o prohibía por medio de la indicación gestual. Otra tradición refiere que *el Profeta* dijo a alguien que señalaba con el dedo durante la súplica (*duᶜā'*): «Proclama la Unidad, proclama la Unidad (*aḥḥid, aḥḥid*[11])»; y en otro se dice que «cuando hacía señales con la mano, las hacía con toda la mano», con lo cual se quiere resaltar que sus señas con toda la mano eran diferentes *de su señal con el índice*, de modo que, cuando quería rememorar la proclamación de la Unidad (*tawḥīd*) y la profesión de fe (*tašahhud*) lo indicaba con una señal del dedo índice (*musabbiḥa*), y cuando quería indicar otra cosa señalaba con toda la mano, para establecer así una neta distinción entre ambas señales.

Dícese también que cuando hablaba, se comunicaba con la ayuda de gestos que integraba en su discurso para reafirmarlo.

Otras acepciones: *-Señalar, aludir (lawwaḥa ilà, alwaḥa). -Ordenar algo a alguien (ašāra ᶜalay-hi bi-amr). -Aconsejar, dar el parecer (ašāra ᶜalay-hi bi-l-ra'y)*[12]. Los comentarios a la segunda entrada que he mencionado, y muy en particular el que se refiere a la señal con el dedo índice, son de gran interés con relación al tema de la alusión simbólica.

---

[10] Esta tradición puede encontrarse en las recopilaciones de Abū Dā'ūd, *Ṣalā'* 170, y Aḥmad b. Ḥanbal, 3: 138. Véase también el "Bāb al-išāra fī-l-ṣalā" en el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī. Cf. Wensinck, *Concordance de la tradition musulmane*, III, Leiden, 1955, pp. 209-211.

[11] Cf. Wensinck, *Concordance...*, I, Leiden, 1936, p. 23. Véase, por ejemplo, Tirmiḏī, *Daᶜwāt* 104.

[12] Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ᶜarab*, Būlāq, El Cairo, VI, *ḥarf al-rā'*, p. 106.

Esta señal con el índice es, en efecto, la marca externa de un ejercicio interno de oración y constituye una auténtica *išāra* -en sentido propio-, una alusión polivalente que pone en relación múltiples dimensiones de la experiencia: por un lado, las fórmulas del *tašahhud* y del *tawḥīd* en su aspecto formal, por otro, su 'verbalización' interna, a lo cual se suma el significado -variable en razón del grado de comprensión alcanzado- y, finalmente, la señal en sí, que sirve de marca externa y aúna, simbólicamente, todos los planos mencionados, operando como "anclaje" físico de la experiencia conjunta en la memoria[13].

En persa, el término árabe *išāra* ha dado lugar a dos vocablos diferenciados, que Lambton traduce como *allusion, hint* (*ešare*) y *sign, signal* (*ešarat*)[14].

1.3. La lengua árabe y el Corán entre los sufíes

La lengua árabe -lengua de la revelación islámica por excelencia- constituye un medio privilegiado para la expresión de la experiencia mística de los sufíes, fundada en el texto coránico.

El árabe se convierte, al correr de su pluma, en una lengua viva y auténtica, caracterizada por la densidad de la expresión, una extraordinaria capacidad de síntesis, la precisión en el análisis de la experiencia, la adecuación a la realidad y el ajuste a la vivencia concreta.

---

[13] Quiero hacer notar que sería sumamente interesante llevar a cabo una serie de estudios sincrónicos del lenguaje no verbal entre los árabes y el simbolismo gestual surgido en el Islam.

Así, por ejemplo, en una sentencia de Muḥammad se pone de relieve la importancia cultural que tal lenguaje reviste: «El saludo (*taslīm*) de los judíos es un gesto (*išāra*) con los dedos y el saludo de los cristianos es un gesto con las manos». En la tradición islámica, por otra parte, hay una cierta aversión (*karāhiya*) al saludo expresado por un gesto de la mano, gesto que tiende a evitarse. (Cf. Tirmiḏī, *Isti'ḏān* 7).

[14] Cf. A.K.S. Lambton, *Persian Vocabulary*, Cambridge, 1966.

Los sufíes concilian el lenguaje expresivo y claro (*ʿibāra*) con el lenguaje sugestivo de las alusiones (*išāra*). Esta distinción fundamental revela a la par su lucidez y su maestría en la concepción y el empleo de su lengua.

Si la *ʿibāra* es el lenguaje que "hace pasar" lo interior al exterior y "expresa" lo que se ha experimentado y comprendido, la *išāra* es el lenguaje que, remontándose al ámbito del símbolo en un movimiento ascensional de la palabra, *sugiere las cosas sin decirlas*, cifrándolas en términos que velan aquello que revelan.

La terminología de los sufíes no es ni una abstracción, ni un mero recurso estilístico, sino un lenguaje técnico, es decir, práctico, cuya originalidad surge de la necesidad de conferir a las palabras un nuevo sentido adecuado a su experiencia. Su autenticidad reside, precisamente, en esta conformidad de la expresión y la vivencia, conformidad que confiere al lenguaje de los sufíes, profundamente enraizado en la tradición, una cualidad universal.

Para más información sobre la cuestión de los orígenes del léxico técnico de los místicos musulmanes, remito al erudito ensayo de L. Massignon sobre el tema[15]. En este excelente estudio sobre el lenguaje místico han quedado establecidas las directrices básicas de la investigación en este campo. Sin embargo, mis observaciones acerca de la génesis y el desarrollo del lenguaje de los sufíes, surgido de la exégesis coránica, siguen aquí más de cerca las reflexiones de Paul Nwyia, en una de cuyas obras, *Exégèse coranique et langage mystique,* inapreciable contribución al estudio de la mística islámica, se perfila el proceso evolutivo de la terminología sufí[16].

---

[15] L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, París, 1954 (2ª. ed.).

[16] P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut, 1970, 439 pp.

2. LA GÉNESIS DE LA *IŠĀRA*: ANTECEDENTES Y PRECURSORES DE SU EMPLEO

No voy a examinar aquí exhaustivamente los precedentes del uso del término *išāra* entre los autores sufíes anteriores a Ibn ᶜArabī, pues tal empresa requeriría por sí sola un trabajo monográfico y un espacio del que ahora no dispongo. No obstante, resulta necesario citar y comentar al menos algunas de las fuentes que, directa o indirectamente, han servido de modelo e inspiración a Ibn ᶜArabī al tratar de la *išāra* y emplearla en sus composiciones.

2. 1. Cuatro géneros de lenguaje y experiencia: *ᶜibāra, išāra, laṭīfa* y *ḥaqīqa*

Me parece conveniente recoger aquí algunas consideraciones de P. Nwyia[17] sobre el *Tafsīr* de Ŷaᶜfar al-Ṣādiq[18], en las cuales brinda interesantes precisiones terminológicas, esclareciendo el significado de los términos *ᶜibāra, išāra, laṭīfa* y *ḥaqīqa*, y las mutuas relaciones establecidas entre ellos.

Al comienzo del tratado que se le atribuye, Ŷaᶜfar Ṣādiq declara que el Corán ha sido revelado en un lenguaje polivalente: «El Libro de Allāh -dice- contiene cuatro cosas: la expresión literal (*ᶜibāra*), la alusión simbólica (*išāra*), los 'toques de gracia' *o sutilezas* (*laṭā'if*) y las realidades (*ḥaqā'iq*). La expresión es para la gente común, la alusión para los privilegiados, los 'toques de gracia' para

---

[17] V. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 174-175.

[18] Ŷaᶜfar Ṣādiq, "Tafsīr", recensión de Sulamī, ed. P. Nwyia, en los *MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH*, t. XLIII, fasc. 4, 1967, pp. 183-230.

El Imām Ŷaᶜfar b. Muḥammad, llamado también al-Ṣādiq, nació entre el 700 y el 703 d. C. y falleció en Medina el año 756. Fue el sucesor de su padre Muḥammad al-Bāqir en el imamato y, por tanto, el sexto de los doce imames. (V. *EI²*, vol. II, p. 384-85).

los amigos allegados (*awliyā'*) y las realidades para los profetas[19]».

Este *Tafsīr* representa, sin duda, uno de los más antiguos testimonios de exégesis simbólica del Corán, en cuyo texto diferencia Ŷaᶜfar cuatro niveles de lectura, estableciendo una relación jerárquica entre cuatro clases de creyentes en virtud de su correspondiente afinidad con los cuatro respectivos aspectos del texto revelado: El común de los creyentes está vinculado a las apariencias de la letra y el estilo formal del Corán, en cuya expresión (*ᶜibāra*) se complace; por encima de ellos se sitúan los privilegiados que, a través de la expresión, descubren la alusión (*išāra*). Sin limitarse a la letra y al estilo, las alusiones hacen referencia a *otra cosa*. Esa otra cosa puede ser un objeto de conocimiento, con lo cual podría hablarse propiamente de la alusión como *símbolo conocido*, o puede llegar a ser un "toque de la gracia", un *símbolo vivido*, una "sutileza" (*laṭīfa*) otorgada por Dios a Sus "allegados" (*awliyā'*) en la lectura del Libro. Todavía más allá de la *laṭīfa*, asociada al conocimiento profético cuya modalidad representa, está la *ḥaqīqa*, síntesis de lo conocido y de lo vivido, que integra en sí la verdad sutil de la *laṭīfa* y la realidad de la *išāra*[20].

2. 2. La Gente de las alusiones en la obra de al-Jarrāz

Esta lectura introspectiva del Corán, basada en la experiencia espiritual, revela una pluralidad de sentidos cuya comprensión depende de la receptividad y la predisposición del lector o interlocutor. Tras haber asimilado el lenguaje coránico, la exégesis de los sufíes evoluciona hacia una hermenéutica de su propia experiencia y de su lenguaje específico, en parte extracoránico.

---

[19] V. P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 167.

[20] Cf. P. Nwyia, *ibid.*, p. 174-175.

La obra de Abū Saʿīd al-Jarrāz[21], uno de los grandes maestros de la Escuela de Bagdad, da también testimonio de la difusión del término *išāra* entre los sufíes en época temprana. Bajo un mismo título, «El discurso de Jarrāz sobre la ciencia de las alusiones»[22], se han reunido cinco epístolas del autor. Mencinaré aquí la segunda, el "Libro de la Luminosidad" (*K. al-Ḍiyā'*) en el cual, con estilo denso y oscuro, Jarrāz describe las siete clases en que se dividen aquellos que buscan a Dios. La primera nos interesa ahora especialmente, pues corresponde a la "Gente de las alusiones" (*ahl al-išārāt*). P. Nwyia traduce así la definición de Jarrāz: «Ils ont cherché Dieu par la force même de l'allusion (*išāra*) qui les vise dans le verset 10:2: «Annonce à ceux qui croient qu'ils auront, auprès de leur Seigneur, le mérite antérieur de la sincerité». Leur part de Dieu, ce sont des lueurs et des allusions»[23].

El conocimiento de la alusión, característico de los sufíes, parece señalar su iniciación en el Camino espiritual.

El autor describe a continuación las restantes clases y diferencia la séptima de las seis anteriores, cuya experiencia se caracteriza por la limitación a *un modo particular de alusión*, por el cual cada una de ellas expresa su vivencia de lo divino, y a *una temporalidad* determinada. Sin embargo, la séptima clase transciende ambas limitaciones, pues «ils ont été conduits par Lui là où il n'y a plus d'"où"» y «leurs allusions vont de l'inconnaissable à l'inconnaissable»[24].

---

[21] Abū Saʿīd Aḥmad b. ʿĪsà nació en Bagdad a principios del s. IX d. C. y murió en el 899. (Cf. *EI²*, IV, p. 1114-15).

[22] *Kalām al-Šayj Abī Saʿīd al-Jarrāz fī ʿilm al-išārāt*. V. *ORIENS*, 1952, vol. V, pp. 28-33.

[23] P. Nwyia, *ibid.*, p. 235.

[24] P. Nwyia, *ibid.*, pp. 236-237.

Más allá de los seis modos particulares de alusión definidos por Jarrāz, correspondientes a seis tipologías humanas o seis sucesivas condiciones del hombre, nos encontramos con las *alusiones de lo incognoscible*. Esta séptima clase no puede definirse propiamente, dado que trasciende las nociones de *modalidad* y *temporalidad*.

2.3. La ciencia de la alusión en el *K. al-Taᶜarruf* de Kalābāḏī

Entre las obras sufíes más antiguas que tratan de nuestro tema, ocupa una destacada posición el *Kitāb al-taᶜarruf*[25] de Abū Bakr al-Kalābāḏī, quien declara acerca de la 'alusión':

«Au-delà *de la science de la connaissance de soi*, viennent ensuite les sciences de ce qui surgit dans la conscience (*jawātir*), les sciences des contemplations et des dévoilements. Ce sont elles qui constituent proprement la science de "l'allusion symboloque" (*išāra*), qui est particulière aux soufis et qu'ils obtiennent après toutes celles que nous avons indiquées».

Este comentario brinda tres ideas fundamentales: (1) La ciencia de la alusión viene a continuación de la ciencia del conocimiento de sí. (2) Sin este conocimiento previo no puede accederse al conocimiento de la alusión esotérica, por el cual se caracterizan los sufíes. (3) La ciencia de la alusión simbólica engloba tres ciencias: la ciencia de las intuiciones (*jawāṭir*), la ciencia de las contemplaciones y la de las develaciones.

---

[25] Se trata de uno de los más antiguos y valiosos tratados sobre sufismo, el *Kitāb al-taᶜarruf li-maḏhab ahl al-taṣawwuf*, El Cairo, 1960, o "Libro de instrucción sobre la vía de los sufíes", escrito por Abū Bakr Kalābāḏī de Bujārā (m. 995 d. C.). Esta obra ha sido objeto de dos excelentes traducciones íntegras del árabe: la versión francesa de R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Sindbad, París, 1981, 222 pp.; y una previa traducción inglesa de A. J. Arberry, *The Doctrine of the Ṣufis*, Cambridge, 1935, 173 pp.

«Si on l'appelle science de l'allusion symbolique -añade Kalābāḏī-, c'est uniquement parce que les contemplations des coeurs et les révélations á l'intime des êtres ne peuvent être véritablement exprimées. Bien plus, n'étant objet de savoir que par les "habitations" (*munāzalāt*) et les "découvertes intérieures" (*mawāŷīd*), ne les connaît que celui qui occupe ces états et réside dans ces stations spirituelles».

¿Por qué se emplea el término alusión simbólica (*išāra*) para referirse a esta ciencia?

El autor da dos respuestas complementerias: (1) porque las contemplaciones y las revelaciones a las cuales se alude son, en cierto modo, inefables, y (2) porque la expresión y la comprensión de tal conocimiento depende del estado del momento y de sucesivas moradas espirituales.

«[...] Ceci dit, chaque station spirituelle (*maqām*) a un commencement et un fin, entre lesquels il y a différents états. Á chaque station correspond une science, et á chaque état une allusion symbolique. De plus, chaque station est accompagnée d'une affirmation (*iṯbāt*) et d'une négation (*nafy*), et tout ce qui est nié dans cette station ne l'est pas dans celle qui est avant elle, et tout ce qui y est affirmé ne l'est pas dans celle qui est en deçà d'elle. [...] Mais il peut arriver que quelqu'un parle d'une certaine station, en formulant les négation et affirmation qui lui sont propres, devant des auditeurs dont il ignore les états spirituels, et dont certains n'ont pas atteint cette station. Ce qu'il niera sera précisément pour eux ce qu'ils affirment, et ils supposeront immédiatement qu'il nie ce que l'enseignement traditionnel affirme, et ils le taxeront d'erreur, d'hérésie, voire d'impiété».

A cada morada corresponde la afirmación de una ciencia y la negación de la precedente, que queda así, en cierto modo, abolida. Por otra parte, a cada estado corresponde una alusión particular. Todo ello explica la diversidad y la aparente contradicción de ciertas alusiones, factores que pueden dar lugar a falsas interpretaciones.

La alusión, regida por un principio evolutivo, no es un lenguaje dialéctico y no establece oposiciones dentro de un sistema cerrado y prefijado, sino que se reajusta continua y progresivamente a la experiencia.

Esta metamorfosis de la expresión -y la consiguiente modificación del sentido- suscitan el recelo de quienes no han alcanzado el conocimiento de sí y permanecen aferrados a una interpretación fragmentaria y limitada de la enseñanza tradicional.

«Les choses étant ainsi -dice más adelante-, ces hommes de spiritualité ont convenu d'utiliser couramment des expressions symboliques pour leur sciences, compréhensibles pour celui qui a atteint un certain niveau, mais impénétrables pour l'auditeur qui ne s'y trouve pas encore.

[...] "Quand les gens qui parlent le langage commun (*ʿibāra*) nous interrogent *-dice un verso de Abū-l-ʿAbbās Ibn ʿAṭā' Bagdādī (m. 309/922)-*, nous leur répondons par les signes du langage symbolique (*išāra*)"[26]».

Así expresa Kalābāḏī uno de los motivos principales del empleo de las alusiones simbólicas: Los sufíes han convenido su uso para ocultar su conocimiento de aquellos que no están preparados para apreciarlo y entenderlo correctamente.

Tras leer el verso de Ibn ʿAṭā', se entiende que la *išāra* desempeña además una función técnica: al irrumpir como un relámpago súbito en el ámbito nocturno del lenguaje común, produce un destello de luz en la conciencia del interlocutor. Tal impacto representa una invitación al despertar, una abrupta afloración de la conciencia profunda.

---

[26] Extractos del capítulo 31 ("Sobre la ciencia sufí de los estados (*aḥwāl*)") del *K. al-taʿarruf* (cf. Kalābāḏī, *op. cit.*, El Cairo, 1960, pp. 88-89), según la versión de R. Deladrière, *op. cit.*, pp. 91-95. Véase también la traducción de A. J. Arberry, *op. cit.*, pp. 74-78. He adaptado las trascripciones de términos árabes al sistema de la revista *AL-ANDALUS*, seguido en el resto del trabajo.

Como podrá observarse al comparar estos comentarios con el capítulo 54 de *Futūḥāt*, algunas de las líneas generales del discurso de Ibn ᶜArabī sobre el tema, en cuanto concierne al significado y al empleo de la *išāra*, ya habían sido previamente establecidas en esta obra.

2. 4. Otros títulos relacionados con las *išārāt*

Dice al-Marrākušī[27], en su repertorio biográfico, que Ibn ᶜArabī era llamado *al-qušayrī* por su seguimiento de la *Risāla*, la célebre epístola a los sufíes de al-Qušayrī[28], y por la aplicación que ponía en su lectura y estudio.

Al-Qušayrī fue, sin lugar a dudas, uno de los autores sufíes que más decisivamente influyó en la formación intelectual de Ibn ᶜArabī, quien probablemente conoció su famoso comentario del Corán, *Laṭā'if al-išārāt*, "Sutiles alusiones", en el cual pudo también inspirarse para la redacción de su propias obras exegéticas.

Me refiero, en particular, al tratado *Išārāt al-Qur'ān fī ᶜulūm al-insān*[29], es decir, "Las alusiones coránicas sobre las ciencias del Hombre": Este tratado, redactado en Jerusalén en el 602 H., es una meditación interior del autor sobre

---

[27] Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila*, ed. Iḥsān ᶜAbbās, Beirut, 1973, p. 493, (biografía nº. 1277).

[28] Abū-l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Hawāzin (986/1074 d.C.), autor de la *Risāla ilà ẏamāᶜat al-ṣūfiyya bi-buldān al-Islām*, escrita en 1046 d.C. y publicada en El Cairo, en 1290 H. junto con el comentario de al-Anṣārī (véase nota 66, p. 26), en cuatro volúmenes.

[29] Cf. ᶜA. R. Badawī, "Autobiografía de Ibn ᶜArabī", *AL-ANDALUS*, 1955, p. 123, nº. 56; *Iṣṭilāḥāt...*, p. 34, nº. 55; O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ᶜArabī*, Damasco, 1964, R.G. 303, vol. I, p. 317.

D. Gril prepara la edición de esta obra, conjunto de alusiones elípticas, cuyo punto de partida son aleyas o fragmentos de aleya tomados sucesivamente de cada una de las azoras del Corán. Cf. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, París, 1992, p. 104.

cada azora del Corán y, según el mismo Muḥyī-l-Dīn, un complemento de su obra *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, de la que se hablará más adelante[30].

Ibn ᶜArabī compuso un gran comentario del Corán, en 64 volúmenes, que llegaba al parecer hasta la azora 19 (*Maryam*). Las aleyas se explicaban desde tres puntos de vista: la Majestad (*ŷalāl*), la Belleza (*ŷamāl*) y la Perfección (*kamāl*), síntesis de los dos precedentes. Esta obra monumental, titulada *al-Ŷamᶜ wa-l-tafṣīl fī asrār maᶜānī al-tanzīl*, debió gozar de una circulación muy restringida, lo cual explicaría su misteriosa desaparición[31].

Entre los títulos de obras de Ibn ᶜArabī que incluyen los términos *išāra* o *laṭīfa*, se encuentran además los siguientes: *al-Išārāt fī-l-asrār [asrār al-asmā'] al-ilāhiyya wa-l-kināyāt*, (R.G. 304)[32]; *al-Laṭā'if wa-l-ᶜawārif*, (R.G. 363); *al-ᶜIbāra wa-l-išāra*, (R.G. 264); *K. al-išārāt ilà šarḥ al-asmā'* (R.G. 305); *Išārāt al-ḥurūf* (R.G. 302b); *K. al-išārāt* (R.G. 70 y 168, variantes); *al-Išārāt* (R.G. 737, variante); *Laṭā'if al-aḏkār* (R.G. 361); *Laṭā'if al-asrār* (R.G. 362).

2. 5. El uso filosófico del término

Por otra parte, quiero señalar, aunque tampoco me extenderé a este respecto, que los filósofos árabes emplean el término *išāra* con un significado diferente al que le confieren los sufíes. Veamos, a título de ejemplo, las acepciones que ha recogido A. M. Goichon en su estudio del léxico aviceniano[33], del cual traduzco y resumo:

---

[30] Cf. O. Yahya, *op. cit.*, pp. 317-318, R.G. 303.

[31] Cf. O. Yahya, *op. cit.*, p. 266, (R.G. 172). Véase Chodkiewicz, *ibid.*, p. 166.

[32] La cifra tras las siglas R.G. hace referencia al número de clasificación que corresponde a la obra en el repertorio general de O. Yahya.

[33] *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, París, 1938, pp. 166-167.

Como verbo en forma IV, *ašāra* significa *designar* e *indicar*. El nombre de acción de la misma forma, *išāra*, significa (1) *signo*, en sentido general, y, sobre todo -destaca Goichon-, (2) *designación* de una cosa (lat. *designatio*), o por así decirlo su *determinación*, pero en un sentido más vago que el de *taʿayyun*.

Esta segunda acepción filosófica del término, cuyo sentido se aproxima a la idea de individuación, no se cuenta entre las acepciones empleadas por Ibn ʿArabī.

En el mismo sentido, *mušār ilay-hi*, significa, en el léxico de Avicena, *designado* y, por ello, *determinado*.

El título de la célebre obra de Avicena, el *K. al-išārāt wa-l-tanbīhāt* -obra en la cual el término *išāra* introduce numerosos parágrafos- ha sido traducido por Forget como *Le livre des théorèmes et des avertissements*[34]. El término *išāra* se emplea a menudo en esta obra para introducir sentencias y parágrafos. Ibn ʿArabī lo emplea en ocasiones con análoga función, pero con un significado completamente diferente. Ni la acepción técnica de *teorema* ni la de *designación* se ajustan al uso akbarí del término.

3. SOBRE ALGUNAS OBRAS DE IBN ʿARABĪ ESCRITAS EN ESTILO ALUSIVO:

La mayor parte de las obras del Kibrīt al-Aḥmar[35], tanto en prosa como en verso, están escritas en estilo alusivo. A menudo, como sucede en *Futūḥāt*, la *ʿibāra* alterna con la *išāra*, de modo que, hasta cierto punto, se expresa en lenguaje discursivo, racional, claro y directo, lo que la alusión formula en lenguaje

[34] Cf. Goichon, *op. cit.*, p. 167.

[35] Lit. "El Azufre Rojo": otro de los títulos honoríficos de Ibn ʿArabī, símbolo alquímico de su dignidad espiritual.

simbólico. Veamos algunos ejemplos de tratados de género alusivo, escogidos entre otros muchos de análogo carácter.

3. 1. El *Libro de las Interpretaciones*

A pesar de su indudable importancia y su gran difusión, el *Kitāb al-tarāŷim*[36] o "Libro de las interpretaciones", no ha sido objeto de ningún estudio riguroso y completo hasta el momento, a excepción de las páginas que M. Chodkiewicz ha consagrado al estudio de sus rasgos generales, estableciendo relaciones estructurales con otras obras del autor y poniendo de relieve su significado. A mi parecer, sería de gran interés emprender una edición crítica del tratado, acompañada de estudio y traducción. Describiré aquí, someramente, algunos aspectos de su contenido y estructura. El tratado consta de introducción (pp. 1-5) y 69 capítulos sucesivos cuyo título hace referencia, en la mayoría de los casos, a un Nombre divino: El cap. primero, «Interpretación del Irresistible Poder (*tarŷamat al-qahr*)», hace referencia al Nombre *al-Qahhār*; el cap. cuarto, «Interpretación de la Apertura (*tarŷamat al-fatḥ*)» está relacionado con el Nombre *al-Fattāḥ*; el cap. quinto, «Interpretación de la Respuesta (*iŷāba*)» está relacionado con el Nombre *al-Muŷīb*, etc. Cada uno de estos capítulos se divide en breves párrafos titulados *laṭīfa*, "sutileza", o *išāra*, "alusión". Estos títulos caracterizan el estilo y el contenido de las sentencias que preceden, y se suceden sin orden fijo, alternamente o no, en secuencias variables. En el cap. tercero, «La Interpretación de la Grandeza (*kibriyā'*), encontramos la siguiente secuencia de parágrafos:

---

[36] Ibn ᶜArabī, "K. al-Tarāŷīm", en *Rasā'il Ibn al-ᶜArabī*, Hyderabad, 1948. V. Osman Yahya, *ibid.*, II, pp. 487-488 (R.G. 737). La variante más difundida del título es *Tāŷ al-tarāŷīm* y también aparece en algún manuscrito la variante *Al-išārāt*, debido a la profusión con que el término *išāra* se emplea en el tratado.

sutileza-sutileza-alusión-sutileza-alusión-respuesta[37].

El título del tratado reviste particular interés. La "interpretación" es, en sentido lato, la función del Hombre Perfecto (*al-Insān al-kāmil*), encargado de "interpretar", como hermeneuta de las aleyas o "signos" (*āyāt*) divinos, los dos Libros en los cuales se manifiesta la Palabra divina: el Corán y el universo. Ibn ᶜArabī se atribuye con frecuencia en sus escritos esta labor de dragomán: sirva de ejemplo el título de su obra de poesía lírica "El Intérprete de los Deseos" (*Tarŷumān al-ašwāq*). Como ha expresado sintética y sabiamente M. Chodkiewicz, esta función de intérprete, en el "Libro de las Interpretaciones", consiste en traducir los secretos que el intelecto, libre de la reflexión y despojado de cualquier iniciativa especulativa, recibe de los Nombres divinos[38].

En la introducción del tratado, Ibn ᶜArabī nos informa de la naturaleza de su interlocutor, del propósito de su discurso, redactado "a modo de recuerdo (*taḏkār*) y consejo (*tanbīh*)[39]" y del tema que se trata, a saber, "los encuentros recíprocos entre las realidades de los Nombres divinos y las realidades humanas en el Hombre Perfecto":

«Sabed, hermanos míos, que os contáis entre los hombres de altas aspiraciones espirituales (*aṣḥāb al-himam*), los que ascienden y progresan hacia los grados elevados, pues a vosotros me dirijo y a vosotros os hablo a modo de recuerdo y advertencia -no a modo de instrucción-, que los mutuos encuentros a medio camino (*al-munāzalāt*) entre las realidades de los Nombres divinos y las

---

[37] Este es el único caso en que aparece el término *ŷawāb*, "respuesta", como título de un parágrafo. Véase p. 9 de la citada edición.

[38] Cf. Chodkiewicz, *ibid*, p. 119.

[39] Parece posible establecer un cierto paralelismo entre este par de términos y el par "sutileza-alusión". Sería preciso realizar un estudio más detallado del tratado para determinar con precisión cuáles, en caso de que existan, son los rasgos diferenciales que permiten distinguir formalmente la "sutileza" de la "alusión". En principio, el único criterio diferenciador apuntado por Ibn ᶜArabī es la *cualidad* más sutil de la *laṭīfa* o "toque de gracia".

realidades humanas en *la persona* del Hombre Perfecto -ya sea mujer u hombre- son innumerables, como lo son las orientaciones y los Nombres mismos»[40].

El repetido empleo del término *munāzalāt* en la introducción del tratado sugiere, en opinión de M. Chodkiewicz[41], una estrecha relación interna con el *faṣl al-munāzalāt*, la quinta sección de *Futūḥāt makkiyya*, a continuación del *faṣl al-manāzil*. Este gran estudioso de la obra del *Šayj* sostiene que cada capítulo del tratado tiene una relación privilegiada con una de las azoras del Corán en orden de progresión inversa, como sucede con los *manāzil*: así, el capítulo primero corresponde a la azora 69, el segundo a la 68 y así sucesivamente hasta el último que corresponde a la *Fātiḥa*[42].

3.2. Símbolo (*ramz*) y enigma (*lugz*) en *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*

Esta obra, "Los descendimientos de Mosul", consta de introducción, índice y 55 capítulos (no sólo 53 como señala O. Yahya) que versan sobre el significado esotérico de la *ṣalāt* y todos los aspectos rituales que implica: la intención, las abluciones, las diferentes posturas adoptadas en el curso de la oración, el significado de la profesión de fe (*šahāda*), cuestiones relativas al vestido, etc. El *Kitāb al-tanazzulāt al-mawṣiliyya* fue redactado por el autor en Mosul en el año 601 H. y en el transcurso de unos pocos días.

Acerca del empleo del símbolo (*ramz*) y el enigma (*lugz*), dice Ibn ᶜArabī en un pasaje de la obra[43]:

---

[40] Ibn ᶜArabī, "K. al-Tarāŷim", p. 1.

[41] V. *ibid.*, p. 118.

[42] V. Chodkiewicz, *ibid.*, pp. 119-123.

[43] Ibn ᶜArabī, *K. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*. He utilizado para esta cita el manuscrito 3721 de la Biblioteca Ẓāhiriyya de Damasco, cap. I, ff. 2a-2b. Este ms., fechado en el año 1313 H., aunque tardío, es claro y parece completo. Osman Yahya (*ibid.*, vol. II, p. 500, R.G. 762) no

«Éste es un libro al cual he confiado las sutilezas de los secretos y las luces de las ciencias de los conocimientos iluminadores, basado en el enigma y el símbolo, de modo que, quien pretende haber mantenido íntimo diálogo (*munāŷā*) con su Señor, al informarse de tales resultados, pueda verificar la realidad de su estado de restricción e incapacidad. Asimismo, me he propuesto velar estos divinos significados en estas enigmáticas alocuciones[44], para ocultarlas del celo de los eruditos exotéricos y como sanción para ellos por su negación *de tal modo de conocimiento*».

Aquí se exponen, concisamente, dos de los motivos que impulsan al autor a emplear un lenguaje simbólico: (1) poner en evidencia la falsa pretensión de intimidad de quienes en tal error incurren y (2) ocultar los divinos significados de los eruditos exotéricos, (2a) tanto para protegerse de su celo acusador, como (2b) para castigar su arrogante descalificación.

3.3. Sobre la poesía en la obra akbarí

Sobre la poesía en la obra de Ibn ᶜArabī no existe hasta el momento ninguna investigación monográfica completa. Contamos, no obstante, con estudios parciales de gran interés[45] y excelentes traducciones de su obra lírica por

---

menciona esta copia. Afortunadamente, se cuenta con mss. autógrafos y copias directas del tratado en buen estado de conservación, lo cual facilita la labor de nuestro colega libanés Karim Lahham, quien actualmente prepara la edición crítica de la obra y amablemente me ha enviado la mencionada copia, firmada por un copista llamado ᶜAbd Allāh Ṭābūr (f. 43b). Existe una poco fiable edición de la obra, publicada en Dār al-fikr al-ᶜarabī, El Cairo, 1961.

[44] Lit. "...enigmas discursivos...", (*algāz jiṭābiyya*).

[45] R. Austin, "Ibn al-ᶜArabī: Poet of Divine Realities", en *Muhyiddin Ibn ᶜArabī: a commemorative volume*, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Estudio del *Dīwān al-kabīr* (el gran Diván) de Ibn ᶜArabī.

Sobre la poesía estrófica de Ibn ᶜArabī, contamos con dos estudios de F. Corriente, "La poesía estrófica de Ibn al-ᶜArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24, y "Las xarajāt en árabe andalusí", *AL-QANṬARA*, 8, 1987, pp. 203-264.

excelencia, el *Tarŷumān al-aŝwāq*[46].

El estilo, en la obra poética de Ibn ᶜArabī, no es uniforme, sino que adopta diversas formas y registros en conformidad con su propósito.

Su poesía no responde a exigencias y criterios meramente estéticos pues, para el autor, la escritura en verso es, ante todo, un vehículo técnico para la transmisión inspirada y necesaria de una experiencia suprarracional que trasciende el ámbito de lo personal y la mera "voluntad de estilo", constituyendo un medio privilegiado de expresión, cuyas licencias permiten explorar recursos expresivos vedados a la prosa y brindan la posilibidad de formular, en lenguaje cifrado, sutiles alusiones que escapan a las restricciones del discuro y a la censura del polemista.

Se trata, así pues, de una poesía funcional e intencional, orientada siempre a la comunicación de una intuición intelectual o una experiencia de conocimiento que prefigura y determina un modo particular de expresión, requerido por el significado, con el cual integra una unidad indisociable.

La poesía de Ibn ᶜArabī es, por excelencia, poesía del espíritu, poesía gnómica y mística dirigida, en último término, al corazón, sede del Intelecto. El origen de su escritura, según repetidamente el autor manifiesta -y en ello reside

---

En árabe, destaca la investigación llevada a cabo por Sulaymān al-ᶜAṭṭār, *al-Jayāl wa-l-šiᶜr fī taṣawwuf al-Andalus* ("La Imaginación y la poesía en el sufismo andalusí"), El Cairo, 1981, 452 pp., estudio consagrado, en su mayor parte, a la obra del Šayj al-Akbar y, en especial, a la poesía de *El Intérprete de los deseos* y *Las Revelaciones de la Meca.*

[46] *The Tarjumán al-ashwáq*, edición crítica y traducción íntegra por R. A. Nicholson, Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera versión incluye también la traducción parcial del comentario de Ibn ᶜArabī a sus propios versos.

Casidas de amor profano y místico, estudio y traducción completa de V. Cantarino, ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y 133-186 (traducción). Excelente trabajo de traducción e introducción a la técnica poética de Ibn ᶜArabī.

Le chant de l'ardent désir, selección y traducción por Sami-Ali, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

Estas dos últimas traducciones están basadas en la edición libanesa, publicada en Beirut en 1966, que incluye la edición del comentario de Ibn ᶜArabī.

Muy recientemente ha parecido la más documentada traducción de la obra -que incluye traducción íntegra del comentario: Ibn ᶜArabī, *L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton, Albin Michel, 1996, 533 pp.

propiamente su originalidad-, es directa inspiración, no mera iniciativa artística.

Esta poesía de las divinas realidades se manifiesta de distintas maneras en diversas obras. En su obra poética más conocida, *El Intérprete de los deseos*, plenamente dedicada a la poesía mística amorosa, predominan la expresión propiamente lírica y el empleo de los recursos estilísticos clásicos de la lírica árabe, de cuyo repertorio de imágenes se sirve para configurar un nuevo universo simbólico efectivo, ajustado a los requisitos de su experiencia.

En otra de sus obras principales, el *Dīwān al-kabīr*, por entero consagrada a la poesía, Ibn ʿArabī ha reunido poemas de muy diversa índole temática y formal, alternando poemas líricos y de carácter simbólico, con otras composiciones de género "mixto", tales como poemas-ensayo, poemas de oración, poemas narrativos o descriptivos que cuentan acontecimientos imaginales, poemas metafísicos... Como muestra del estilo alusivo en la poesía del autor, traduciré algunos breves poemas sacados de este *Diván*[47], en el cual pueden encontrarse poemas que aparecen también en otras obras suyas[48].

En *Las Revelaciones de la Meca*, como en tantos otros tratados del autor -entre los cuales se cuenta su célebre obra *Fuṣūṣ al-ḥikam (Engarces de sabiduría)*[49]-, prosa y poesía, íntimamente relacionadas, se intercalan e integran en el texto. Cada capítulo de esta obra va precedido por una casida o un fragmento poético de extensión variable, cuya cometido principal no es el mero embellecimiento, sino la exposición de contenidos o la prefiguración de las claves contenidas en la prosa en la cual, a continuación, se complementan las cuestiones tratadas en los versos.

---

[47] Ibn al-ʿArabī, *al-Dīwān al-kabīr*, El Cairo, 1855; Bombay, (s.d.). Cf. O. Yahya, *Histoire et classification...*, R.G. 102, pp. 190-191.

[48] V. el artículo de R. Deladrière, "The *Dīwān* of Ibn ʿArabī", *JMIAS*, XV, 1994, pp. 50-56, donde el autor clasifica y relaciona las diversas producciones en verso de Ibn ʿArabī.

[49] Ibn ʿArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ʿAfīfī, Beirut, 1946.

Estos poemas que preludian las disertaciones en prosa no son de naturaleza esencialmente artística: Si por su forma, la métrica y la rima responden a los modelos de la prosodia árabe clásica, por su contenido y estructura interna difieren enormemente de la poesía lírica. Puede hablarse de una poesía metafísica sufí, de orden intelectual e inspirado, con un claro y decisivo propósito didáctico -expresado por el autor en varios pasajes-, en la cual el poema constituye una síntesis teórica, con frecuencia independiente del posterior desarrollo en prosa.

El criterio pedagógico -en un sentido particular y restringido, pues se trata de una enseñanza hermética-, la función mnemotécnica de la versificación cuantitativa y el carácter alusivo de la escritura, determinan y caracterizan, en suma, las composiciones poéticas de sus obras. En ellas, la claridad de ciertos aspectos de su pensamiento coexiste con la máxima oscuridad de un complejo y refinado esoterismo, en cuya exposición se emplea a conciencia la técnica de la dispersión de contenidos -auténtica estrategia de diseminación-, junto con la ambigüedad de las referencias pronominales, y cuyo lenguaje simbólico, preñado de constantes referencias a la Tradición, se presenta como patrimonio de los iniciados que recorren la vía.

El valor artístico de la poesía de Ibn ᶜArabī reside, sobre todo, en su sensibilidad expresiva, en virtud de la cual tiene lugar una suerte de sublimación espiritual de la palabra y la vivencia. Se trata de una poesía ascensional *a lo divino*, poesía de alusiones -en términos tomados del prólogo del *Tarŷumān*- «a divinas inspiraciones, revelaciones espirituales y sublimes relaciones de acuerdo con nuestro arte». Veamos a continuación, a título de ejemplo, algunos poemas del autor:

Pleamar[50]

Cuando el secreto se mostró en mi entraña,
se extinguió mi existencia,
mi estrella se ocultó,

mudóse el corazón por el misterio
de mi Señor,
perdí, quedando ausente,
todo vestigio sensorial del cuerpo,

y vine desde Él, por Él y a Él,
a bordo del navío
de mi resolución,

en cuyo mástil desplegué las velas
de interna reflexión,
en alta mar de mi saber velado,

y al soplo de los vientos de mi anhelo,
cual flecha el mar surcó;

y el mar de la proximidad crucé,
hasta que vi de modo manifiesto
a Quien aquí no nombro.

---

[50] Primer poema del *Dīwān*, p. 2, que también figura en el *K. al-Isrā'*, ed. S. Ḥakīm, pp. 71-73, donde va precedido del comentario de las alusiones que en él se contienen.

Clamé entonces diciendo:
¡Oh Tú, a quien mi corazón contempla
de Vuestro amor haciéndome partícipe!

¡Tú eres mi solaz y mi alegría,
mi fin en la pasión y mi triunfo!

Mafārid
(Versos aislados)[51]

Los signos de tu existencia,
no por tu contemplación
a *ti se te han de mostrar*,
sino en tu aniquilación.

*** *** ***

Si bien la luz otorga resplandores,
no brinda Vuestra Luz la claridad,
tan sólo oscuridad, tinieblas brinda.

*** *** ***

Convierte las diversas entidades
en una única entidad y esencia:

[51] *Dīwān*, pp. 48-49. Los *mafārid* son poemas de un solo verso independiente y suelto.

El verdadero Ser de lo Real
reside en esta negación del número.

*** *** ***

Como reluce el adorno
sobre tela de brocado,
luces brillando destellan
en el amigo allegado.

*** *** ***

Con el alma mía
yo me desposé,
y era mi marido
siendo mi mujer.

*** *** ***

Si por el ser no fuera
de Aliento incomparable,
mostrado no se hubiera
el mundo asemejable.

4. EL CAPÍTULO 54 DE *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKIYYA* ("FĪ MAᶜRIFAT AL-IŠĀRĀT")

4.1. Introducción

El propósito de las alusiones no es la redefinición doctrinal de un sistema, ni la enseñanza metódica y repetitiva de un *corpus* o conjunto de ideas previamente establecido, sino el impacto directo de la comunicación, el efecto que el destello de lo vislumbrado suscita en la conciencia y en la percepción del interlocutor, a partir de una vivencia concreta y real.

En este sentido, el lenguaje alusivo desempeña una función fundamental y constituye un procedimiento insustituible en el proceso de transmisión de experiencia inmediata o comprensión interna.

Por otra parte, aplicada a la interpretación de los versículos coránicos o las tradiciones proféticas, la alusión consiste en el comentario inspirado del sentido esotérico, en contraposición al *tafsīr* o comentario exotérico del significado explícito. Entiéndase que la *išāra* no excluye el *tafsīr* -correspondiente a la *ᶜibāra*-, sino que, por el contrario, lo incluye y complementa, sobrepasando sus límites.

Ahora bien, para una adecuada comprensión de la amplitud de su significado, conviene tener presente que el término *išāra*, según Ibn ᶜArabī lo emplea en diferentes contextos, no se refiere en exclusiva a la expresión verbal -*išāra* en sentido analógico-, sino que integra asimismo la indicación gestual sin palabras -*išāra* en sentido propio- y adopta diversas formas en otros modos de comunicación -como, por ejemplo, en las 'visiones anunciadoras' (*mubašširāt*), el trance visionario , o el 'presagio' (*fa'l*), interpretación augural de un suceso, anuncio o señal externa-, en los cuales puede coincidir con el símbolo. Aplícase

también, por extensión, al lenguaje hermético empleado por los sufíes en la enseñanza y en la redacción de sus escritos.

En tanto que señales, las *išārāt* pueden compararse a las pistas o huellas dejadas en un camino: no constituyen un mapa cartográfico debido a que el camino, siendo uno en esencia en cuanto a su destino, difiere en virtud de la naturaleza y disposición del caminante. Por ello, mientras el exotérico sigue tan sólo la ruta conocida, trazada en el mapa, el iniciado explora además la dimensión de la experiencia interna y, en su peregrinaje por la senda del conocimiento, rastrea los atajos de la inspiración, siguiendo los indicios que encuentra a su paso, sin detenerse más de lo necesario en las sucesivas posadas y paisajes que, como peldaños de su ascenso, va dejando atrás.

Al adentrarnos en la polémica entablada entre eruditos teóricos y sufíes, veremos que la hostilidad de aquéllos estriba precisamente en su concepción limitativa del conocimiento, según la cual éste sólo puede adquirirse por medio del aprendizaje convencional. Por su parte, sin rechazar el aspecto formal externo o el sentido literal de la revelación, los sufíes integran otra dimensión complementaria: el aprendizaje directo por vía del 'don divino', por medio del cual el conocimiento, recibido por mediación de los profetas y enviados de Dios, se 'actualiza' o renueva en el sabio 'conocedor', el *gnóstico*, a través de la divina inspiración.

A continuación, presentamos la traducción al castellano de uno de los 560 capítulos de la obra magna de Ibn ʿArabī, *Las Revelaciones de la Meca*, consagrado a las indicaciones esotéricas o alusiones simbólicas, y a la epistemología propia los sufíes, caracterizada -entre otros rasgos que se perfilan en este texto- por las nociones de 'legado profético', 'conocimiento directo e

inspirado', 'don divino de la comprensión' o 'divina instrucción' y 'continuidad de la profecía por medio de las visiones anunciadoras'.

Esta teoría del conocimiento inspirado resulta esencial para todo intento de aproximación al pensamiento sufí. Los amigos de Dios (*awliyā'*), como *herederos* de los profetas, reciben directamente, en sus corazones, la divina instrucción.

Se encontrarán más referencias y comentarios en las notas a la traducción.

4.2. Traducción

ACERCA DEL CONOCIMIENTO DE LAS ALUSIONES[52]

En el nombre de Dios, el Omnicompasivo, el Muy Misericordioso

[Preludio][53]

(355) El conocimiento de la alusión (*ᶜilm al-išāra*) es acercamiento y alejamiento / y el movimiento que genera en ti es un viaje diurno de retorno (*ta'wīb*) e incesante andadura nocturna (*isᶜād*).

Búscalo, pues Dios lo ha transformado / para ocultarlo de aquel en quien se manifiestan mentira y extravío.

Esto es una advertencia (*tanbīh*) de la inmunidad (*ᶜiṣma*)[54] de aquel a quien Allāh dijo: / «Sé»[55], y se incorporó a la existencia como ser engendrado,

---

[52] Así titula Ibn ᶜArabī el capítulo 54 de su obra *al-Futūḥāt al-makkiyya*, El Cairo, 1911; Dār Ṣādir, Beirut (reimpresión, s. d.), I, pp. 278-281; ed. O. Yahya, El Cairo, 1975, vol. IV, pp. 262-288. Esta traducción se ajusta a la edición crítica de O. Yahya, cuyos epígrafes -que no aparecen en el original- he incluido entre corchetes, respetando asimismo su división del texto en parágrafos numerados (355-376), cuya correspondencia señalo entre paréntesis. Véase la traducción parcial realizada por W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY, Nueva York, 1989, pp. 94 y 246-250.

[53] El uso de corcheches, tanto el los encabezamientos tomados de la edición de O. Yahya como en el resto del texto, indica que su contenido es una adición explicativa.

[54] Sobre este término, v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam...*, pp. 806-810.

[55] Cuando Dios quiere dar existencia a una cosa, le dice «Sé» (*kun*), y la cosa cobra existencia engendrada. Véanse a este respecto, entre otros, los pasajes 16:40 ó 36:82 del Corán.

Este imperativo divino es la "orden existenciadora" (*al-amr al-takwīnī*). (Cf. S. al-Ḥakīm, *Muᶜŷam...*, pp. 95-101). Ibn ᶜArabī lo denomina también "la palabra de la Presencia" (*kalimat al-Ḥaḍra*). (Cf. *Iṣṭilāḥāt...*, p. 74).

de lo cual los hombres *del Camino* (*al-qawm*) son testigos verídicos[56].

[La ausencia de visión de la Faz de Dios en las cosas[57] es el origen de la indisposición espiritual (*marad*)]

(356) Sabe -Dios nos favorezca a ti y a nosotros con un espíritu procedente de Él- que la alusión esotérica (*išāra*), entre los que siguen el Camino de Allāh, implica la lejanía *respecto de Él* o la presencia de la otredad *es decir, de lo que no es Él.*

Por ello dijo uno de los maestros en su obra *Maḥāsin al-maŷālis*[58]:

---

[56] Este poema inicial está preñado de alusiones, indirectamente relacionadas entre sí -lo cual dificulta su comprensión-, y contiene múltiples referencias que, en cierto modo, prefiguran el contenido y el desarrollo del texto, tras cuya detenida lectura se desentraña el sentido de sus tres dísticos, escritos en metro *basīṭ*. En los dos primeros hemistiquios, el paralelismo establecido entre dos pares de opuestos, pone de manifiesto la ambigüedad ontológica del conocimiento y el carácter ambivalente de la alusión simbólica. En el segundo verso encontramos una invitación a la búsqueda del conocimiento, el cual ha sido velado para proteger al hombre de su uso indebido y desvirtuado, reservándolo a los hombres de espíritu, a los cuales se refiere el tercer verso.

[57] Referencia a *Corán* 2:115: «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios».

La expresión *waŷh Allāh fī-l-ašyā'* alude al hecho de que las cosas no subsisten por sí mismas, pues sólo existen por la Esencia de Dios que subsiste eternamente, sin principio ni fin. (Cf. S. al-Ḥakīm, *Muᶜŷam...*, p. 1138).

[58] Se refiere al maestro Abū-l-ᶜAbbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-ᶜArīf de Almería (1088-1141). Este tratado acerca de las moradas espirituales, escrito en estilo alusivo, fue editado por M. Asín Palacios a partir de dos de los mss. conservados (Berlín, nº 872, y El Escorial, nº 732). Véase Ibn al-ᶜArīf, *Maḥāsin al-Majālis*, (texto árabe, traducción [versión francesa] y comentario) por M. Asín Palacios, París, 1933. Para consultar la traducción española original véase *Mahasin al-Machalis*, Ed. Sirio, Málaga, 1987.

Véase también el artículo de B. Halff, "Le Maḥāsin al-maǧālis d'Ibn al-ᶜArīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī", *REVUE DES ÉTUDES ISLAMIQUES*, XXXIX, 1971, pp. 321-335. El autor de este estudio demuestra fehacientemente que Ibn al-ᶜArīf, en la redacción de su tratado, ha seguido muy de cerca, y con frecuencia al pie de la letra, dos de las obras del sufí oriental Abū Ismāᶜīl ᶜAbd Allāh al-Anṣārī, muerto en Herat en el 481 H. Ambas obras de Anṣārī, *Manāzil al-sā'irīn* y *al-ᶜIlal al-dājila fī-l-maqāmāt*, han sido traducidas al francés por S. L. de Beaurecueil y recientemente publicadas en un mismo volumen titulado *Chemin de Dieu*, Sindbad, París, 1985, con los títulos "Les Étapes des Itinérants vers Dieu" y "Déficiences des Demeures", respectivamente.

«La alusión esotérica es un llamamiento desde la cima del alejamiento y la revelación de la correspondiente carencia o deficiencia (*ʿilla*)»[59], con lo cual quiere decir que también es una declaración manifiesta del acaecimiento *en el sujeto* de la dolencia o indisposición espiritual (*maraḍ*) que la acompaña, pues la carencia es una dolencia, por lo cual hemos dicho antes «o de la presencia de la otredad». *Entiéndase que el autor de la obra citada* no quiere significar aquí con el término *ʿilla* la 'causa secundaria ocasional' (*sabab*), ni la 'causa eficiente' en el sentido técnico estipulado por los metafísicos especulativos. La forma en que se manifiesta la dolencia en ella *es decir, en la alusión en cuanto deficiencia* (*ʿilla*), consiste en que la Faz de la Realidad, *es decir, el Rostro del Verdadero* (*al-Ḥaqq*), se oculta de quien alude (*mušīr*) en aquella otredad, y aquel de quien se oculta la Faz del Real en las cosas, recurre a la pretensión (*daʿwà*), y la pretensión es idéntica a la dolencia que entraña.

Ha sido establecido por los Verificadores (*muḥaqqiqūn*) que no hay nada en la Existencia[60] sino Allāh. En cuanto a nosotros, *en tanto que criaturas*, aunque existamos, nuestra existencia solamente tiene lugar por medio de Él, y

---

[59] V. Ibn al-ʿArīf, *op. cit.* p. 76 (texto árabe de la ed. francesa); p. 52 (trad. española). Véase asimismo la traducción parcial de este párrafo en el apéndice del estudio preliminar de la versión castellana, p. 44.

Ibn ʿArabī define así el término *ʿilla*: «La *carencia* es una advertencia de Allāh a Su siervo, con o sin causa ocasional». Cf. *Iṣṭilāḥāt...*, p. 62.

[60] Al escribir 'Existencia' con mayúscula, quiero aunar en la palabra dos posibles acepciones del término *wuŷūd* en este contexto: *existencia* y *Ser*.

No obstante, la palabra tiene además el significado de *encuentro* o *hallazgo*, aplicable también en este contexto. «El *encuentro* -dice el Šayj- es la percepción de la *divina* Realidad en el trance extático (*al-wuŷūd wiŷdān al-Ḥaqq fī-l-waŷd*)». Cf. Ibn ʿArabī, *Iṣṭilāḥāt...*, p. 59. En esta sugestiva definición akbarí, el Šayj nos brinda un magnífico ejemplo de *juego de palabras* de una misma raíz léxica (*w-ŷ-d* en este caso) que sirve para ilustrar comentarios previos sobre la cuestión del triliterismo etimológico.

Sobre las acepciones de *wuŷūd* en la obra de Ibn ʿArabī, véase S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, pp. 1130-1138, y W. Chittick, *SPK*, pp. 80-81 y 226-227.

aquél cuya existencia tiene lugar por medio de otro que Él, tiene sólo una existencia virtual (*huwa fī ḥukm al-ᶜadam*)[61].

La legitimidad de la alusión ha quedado establecida, poniéndose de manifiesto su propiedad, mas resulta necesaria la explicación de lo que quiere significarse con ella *en un determinado contexto o circunstancia.*

[Eruditos y sufíes: exoterismo frente a esoterismo] [62]

(357) Sabe que Allāh, cuando creó a las criaturas, creó al hombre según varios tipos (*aṭwār*), de manera que entre nosotros se encuentran el sabio y el ignorante, el justo servidor y el disidente obcecado, el victorioso y el vencido, el gobernante y el gobernado, el dominador y el subyugado, el dirigente y el subalterno, el jefe y el delegado, el rey y el vulgo, el envidioso y el envidiado. No obstante, de entre todos ellos, Allāh no creó a nadie más agresivo e inflexible con

---

[61] Lit. *está bajo el estatuto de la inexistencia.* El término *ᶜadam* designa aquí, no la inexistencia absoluta de lo imposible (*al-ᶜadam al-muṭlaq* o *ᶜadam al-muḥāl*), sino la existencia potencial de los posibles (*al-ᶜadam al-imkānī*) en tanto que entidades inmutables (*aᶜyān ṯābita*). Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam...*, "ᶜadam").

[62] Conviene tener presente, para una correcta comprensión de este par de términos y la relación entre ambos, que el esoterismo (lit. 'la ciencia de lo interior', *ᶜilm al-bāṭin*), no se opone al exoterismo (lit. 'la ciencia de lo exterior', *ᶜilm al-ẓāhir*), sino que lo integra, conciliando *indisociablemente* el aspecto interno del conocimiento con su aspecto externo. (Véase *supra*, en este sentido, la definición de *taṣawwuf*).

De hecho, el esoterismo confiere al aspecto formal tanta o, en ocasiones, más importancia que el propio exoterismo, pues forma y significado están estrechamente vinculados en su *logovisión*. No obstante, la oposición hacia los sufíes -que aúnan ambas perspectivas-, por parte de los eruditos limitados exclusivamente al punto de vista externo, se explica por el carácter iniciático y secreto del conocimiento esotérico, el cual dimana de las realidades místicas concernientes a sucesivas moradas espirituales y a estados *provisionales*, término que empleo aquí no sólo con el significado de *transitoriedad*, sino también con el sentido etimológico deducible de la palabra, como derivada de *provisión*. Esta *provisionalidad* de las formulaciones alusivas propias de moradas y estados progresivos resulta inaceptable desde la inflexible posición del erudito exotérico que sólo puede concebir tal situación evolutiva como desorden, incoherencia o innovación herética.

los Fieles de Allāh[63] que los eruditos exotéricos[64]. Los Fieles de Allāh son aquellos que han sido escogidos para Su servicio; ellos son los 'Conocedores'[65] *que han recibido directamente su conocimiento* por vía del don divino, aquellos -de entre sus criaturas- a quienes Allāh ha otorgado el conocimiento de Sus secretos, haciéndoles comprender los significados de Su Libro y las alusiones de Su discurso. En relación a esta Comunidad (*ṭā'ifa*), los eruditos exotéricos son como los faraones en relación a los enviados de Allāh.

(358) Dado que la situación actual, en la existencia fenoménica efectiva, acontece según el conocimiento preeterno *de Allāh* -a lo cual nos hemos referido anteriormente *en otro capítulo*-, nuestros compañeros han recurrido al empleo de las alusiones, así como María[66] -la Paz sea con ella- recurrió a la alusión, a

---

[63] La *Gente de Allāh* o *Pueblo de Allāh* (*Ahl Allāh*). He preferido traducir los *Fieles de Allāh*, ya que la expresión se emplea aquí, en sentido restringido, para referirse a los sufíes.

[64] Los *'ulamā' al-rusūm* son los expertos en prescripciones legales y rituales, documentos y cuestiones formales en general, es decir, los especialistas en la "ciencia de lo externo". Aquí se hace referencia, sobre todo, a las autoridades oficiales en materia de religión y aplicación de la Ley.

[65] Para traducir el término *'ārif* se ha empleado en ocasiones, impropiamente, la palabra *gnóstico*, derivada del verbo latino *gnoscere*, "conocer", con el significado etimológico de *aquel que realiza la gnosis o sabiduría suprema*. En ese sentido, su uso sería correcto. No obstante, por sus significados castellanos de *adepto al gnosticismo o relativo a él* -únicas acepciones recogidas en el D.R.A.E-, tan diferentes al sentido del término árabe, prefiero traducirlo aquí, literalmente, como *conocedor*, para evitar así confusiones históricas.

«El conocedor -según una definición akbarí- es aquel a quien el Señor brinda la contemplación de sí mismo, de modo que los estados sean manifiestos en su alma, y la gnosis (*ma'rifa*) es su correspondiente condición». (Cf. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥāt...*, p. 72).

[66] Alusión al versículo 19:29 del Corán. El término *išāra* únicamente aparece en el Corán en esta ocasión: la Virgen María dio a luz a Jesús al pie de una palmera, tras lo cual llevó a su hijo junto a los suyos, quienes, al verla con el niño, «dijeron: "¡María! ¡Has hecho algo insólito!" (C.19:27)». María -por recomendación del Ángel Gabriel- había hecho voto de silencio, debido a lo cual no podía responder verbalmente a su pueblo, escandalizado por su maternidad excepcional. La frase en que se describe su gesto indicativo -«*fa-'ašārat ilayhi* (C.19:29)»- puede interpretarse de dos maneras diferentes y complementerias: «Entonces ella se lo indicó», es decir, señaló al niño, [indicando a su gente que preguntaran al recién nacido acerca de la situación], por lo cual «dijeron: "¿Cómo vamos a hablar a quien todavía está en la cuna, a un niño?" (C.19:29)»; o bien, según la

causa de la gente inclinada a la falsedad y el extravío.

El discurso (*kalām*) de nuestros compañeros al explicar (*šarḥ*) Su Excelente Libro *es decir, el Corán*, «al cual no tiene acceso la falsedad ni por delante ni por detrás de él (C.41:42)[67]» consiste en las alusiones, aunque tal discurso sea, de hecho, una realidad (*ḥaqīqa*) y un verdadero comentario (*tafsīr*) sobre sus benéficos significados, ya que todo ello se remite por entero a sus propias almas, a pesar de que discurran sobre el Libro en general *expresándose en términos de uso común* y en conformidad con el modo en que ha descendido, tal como lo conocen aquellos en cuya lengua ha sido revelado. Así pues, Allāh ha integrado ambos modos en ellos, según Su palabra: «Les mostraremos nuestros signos (*āyāt*) en los horizontes y en ellos mismos (C.41:53)», es decir, los versículos revelados concernientes a los horizontes y a sí mismos.

[El comentario por medio de las alusiones: la visión interna del sufí]

(359) En efecto, cada versículo revelado tiene dos sentidos: Un sentido que ven dentro de sí mismos y otro sentido que ven en el exterior, fuera de ellos mismos. *Los sufíes* denominan *alusión* a lo que ven dentro de sí mismos para que el jurisconsulto (*faqīh*), erudito exotérico (*ṣāḥib al-rusūm*), se familiarice con ello *sin censurarlo*, y no dicen que se trata de un auténtico comentario para protegerse (*wiqāya*) de la iniquidad y la enemistad de tales alfaquíes y de sus difamatorias

---

lectura que ahora nos concierne, «entonces ella le hizo una indicación», es decir, hizo al niño una alusión gestual -pidiéndole que respondiera por ella-, la cual comprendió Jesús, de modo que, a continuación, habló en defensa de su madre, diciendo: «Soy el siervo de Allāh [...] (C.19:30)», y proclamó su sagrada misión profética. (Cf. M. Vâlsan, *Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1985, pp. 15-16).

[67] Es decir, «completamente inaccesible a lo falso» (trad. J. Cortés, *El Corán*, Madrid, 1984).

acusaciones de incredulidad[68]. Esto se debe a la ignorancia de los jurisconsultos acerca de los modos en que desciende (*mawāqiᶜ*) el discurso divino (*jiṭāb al-Ḥaqq*).

En cierto sentido, siguen en esto la dirección correcta, pues Allāh, teniendo el poder de expresar inequívoca y explícitamente cuanto interpretan los Fieles de Allāh en Su Libro, no lo hizo así, sino que, por el contrario, insertó en aquellas divinas palabras que descendieron *por medio de la revelación* en la lengua de la gente común, las ciencias de los significados de la distinción (*ijtiṣās*), *es decir, los conocimientos esotéricos reservados a los elegidos*, los cuales ha permitido comprender a sus siervos, revelándoselos al abrir en ellos el ojo de la comprensión con que les había provisto.

(360) Si los eruditos exotéricos fueran justos en su apreciación, tendrían en consideración sus propias almas cuando examinan una aleya del Corán con el ojo *o punto de vista* externo que reconocen y admiten entre ellos convencionalmente. Entonces se darían cuenta de que hay entre ellos una gradación en razón de su excelencia en esto (*tafāḍul*), dado que algunos superan a otros al hablar sobre el significado de cierta aleya particular, y el que se quedara corto en su estimación admitiría la superioridad del que fuera más certero, ya que, a fin de cuentas, todos ellos están en la misma vía.

No obstante, a pesar de la relación de superioridad o preferencia apreciada entre ellos respecto a aquello, *es decir, a su capacidad para el comentario*, censuran y desaprueban a los Fieles de Allāh cuando éstos sacan a relucir algo que escapa a su percepción. Se comportan así porque consideran que los sufíes no son sabios *instruidos* y que el saber sólo se obtiene por medio del aprendizaje

---

[68] Los sufíes eran con frecuencia acusados por las 'autoridades' religiosas de innovación y herejía, debido a la polémica que suscitaban sus interpretaciones o comentarios esotéricos, derivados de la comprensión interna y fruto de la inspiración.

(*taᶜallum*) ordinario reconocido. Y en cierto sentido están en lo cierto, ya que nuestros compañeros únicamente adquieren este conocimiento por medio del aprendizaje (*taᶜallum*), es decir, por la instrucción recibida de la Misericordia del Señor (*al-iᶜlām al-raḥmānī al-rabbānī*).

Dice el Altísimo: «Recita en el Nombre de tu Señor, el que ha creado, ha creado al hombre de un coágulo de sangre. Recita: Y tu Señor es el Más Generoso, el que ha enseñado por medio del Cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía (C.96:1-5)». Asimismo es Él quien dice: «Allāh os ha sacado de las entrañas (o interiores) de vuestras madres, sin que supiérais [nada] (C.16:78)»; y dice también el Altísimo: «Ha creado al hombre [y] le ha enseñado la explicación[69] (C.55:3-4)». Así pues, Allāh -Exaltado sea- es el que enseña al hombre[70].

[Los Fieles de Allāh son los herederos de los profetas en el conocimiento, la guía y la sabiduría]

(361) Por otra parte, no ponemos en duda que los Fieles de Allāh son los herederos de los enviados -la Paz sea con ellos-. Dice Allāh refiriéndose al Mensajero[71]: «y [Allāh] te ha enseñado lo que no sabías (C.4:113)»; y dice en otro pasaje en relación a Jesús: «[Allāh] le enseñará el Libro [del Corán], la Sabiduría, la Tora y el Evangelio (C.3:48)»; y dice refiriéndose a Jaḍir[72], el

---

[69] Cortés traduce «le ha enseñado a explicar (C. 55:4)».

[70] Lit. "el Maestro del hombre" (*muᶜallim al-insān*).

[71] El Apóstol de Allāh por antonomasia, es decir, Muḥammad, último de los enviados que, según la tradición islámica, completa el ciclo profético, por lo cual se le llama 'Sello de la Profecía'.

[72] Véase el artículo "al-Khaḍir" de A. J. Wensinck en la *EI²*, IV, pp. 935-940.

compañero de Moisés: «Le hemos enseñado un conocimiento procedente de Nosotros (C.18:65)».

Así pues, los eruditos exotéricos están en lo cierto al decir que el conocimiento (*ʿilm*) sólo tiene lugar por medio del aprendizaje; sin embargo, se equivocan al creer que Allāh no enseña a quien no es ni enviado ni profeta, pues Allāh dice que Él «otorga la sabiduría a quien Él quiere (C.2:269)», y ésta, la sabiduría, es el conocimiento; y en el texto dice 'quien', *pronombre* indeterminado, *referido por tanto a cualquiera en general.*

(362) Pero los eruditos exotéricos han preferido este mundo a la Vida Postrera, prefiriendo el lado de la creación a lado de la Realidad[73]; se han acostumbrado a tomar el conocimiento de los libros y de boca de los hombres de su misma clase, y consideran -en su pretensión- que ellos están entre los Fieles de Allāh por aquello que saben y por lo cual se distinguen de la gente común. Esta actitud les ha velado, impidiéndoles darse cuenta de que Allāh tiene servidores de cuya instrucción se encarga Él *directamente, a quienes enseña* en lo más íntimo de sus fueros internos, lo que ha hecho descender en Sus Libros *sagrados* y sobre las lenguas de sus apóstoles, lo cual constituye el conocimiento verídico (*ʿilm ṣaḥīḥ*) de parte del Omnisciente, el verdadero Maestro acerca de cuyo perfecto conocimiento ningún creyente tiene duda, ni tampoco quien no es creyente.

(363) Aquellos que han dicho que «Allāh no tiene conocimiento de los particulares (*ŷuz'iyyāt*)»[74], no pretendían negar Su conocimiento de ellos; tan sólo han querido afirmar, al decir esto, que el conocimiento de una cosa particular no

---

[73] Es decir, la vertiente de lo humano, de la criatura (*jalq*), a la vertiente de lo divino (*ḥaqq*). Véase, sobre este par de términos, S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, pp. 337-344. y 424-429.

[74] Se refiere a la posición adoptada por los filósofos peripatéticos.
Véase, sobre particulares y universales, la obra de A. Goichon, *Lexique...*, pp. 42-43.

resulta nuevo para Él, dado que la conoce como cosa incluida en Su conocimiento de los universales (*kulliyyāt*). De este modo, a pesar de no ser creyentes [por no haber conocido o aceptado la revelación], afirmaron que Él -Exaltado sea- tiene conocimiento, y trataron de proclamar Su incomparabilidad (*tanzīh*) en aquello, aunque se equivocaron en la manera de abordar y expresar la cuestión.

Allāh se encargó, por su solicitud hacia algunos de Sus siervos, de enseñarles directamente, acerca de Sí mismo, por medio de Su inspiración (*ilhām*) y dándoles comprensión (*ifhām*) de Él. Así, en el Corán, tras decir: «Por el alma y quien la ha proporcionado [de forma armoniosa] (C.91:7)», Allāh continúa diciendo: «y le inspiró [sobre] su propensión al pecado y su temor reverencial [de Allāh] (C.91:8)». Así pues, Allāh diferenció la rebeldía (*fuŷūr*) del temor piadoso (*taqwà*), *dando al alma discernimiento entre ambos*, como inspiración de Allāh al alma, para que así evite la impiedad y practique la piedad.

[Revelación del Libro a los profetas y revelación de la comprensión a los corazones de los *awliyā'* [75]]

(364) Así como fue en su origen el descenso del Libro, de Allāh a los profetas, así es el descenso de la comprensión (*tanzīl al-fahm*), de Allāh a los corazones de algunos de los creyentes. Los profetas nunca dijeron sobre Allāh nada que Él no hubiera dicho a sus corazones[76]. Ellos no sacaron aquello que han

---

[75] El término *walī* (pl. *awliyā'*) designa a los "allegados y amigos de Dios". Traducirlo al español por su equivalente cristiano aproximado, es decir, "santo", implica connotaciones equívocas e inexactas. Prefiero conservar el término original en transcripción.

[76] El corazón (*qalb*), centro de manifestación y transformación (*taqallub*) continua, participa -como órgano de percepción y comprensión, es decir, en cuanto sede del Intelecto- en este modo particular de revelación y, por ende, en la recepción y la transmisión de las alusiones. *Qalb* significa

comunicado de sus propias almas, ni de sus reflexiones, ni ejercitándose en ello *mediante el esfuerzo personal*, sino que les llegó de Allāh directamente, según dice el Altísimo: «Revelación procedente de uno que es Sabio, Loable (C.41:42)», antes de lo cual dice *refiriéndose a la Escritura revelada*: «a la cual no puede acceder la falsedad ni por delante ni por detrás de ella (C.41:42)», *es decir, en modo alguno*. Dado que la fuente original sobre la cual se habla aquí, *o sea, el Corán,* proviene de Allāh, no de la reflexión y la deliberación humanas -y los eruditos exotéricos saben esto-, resulta apropiado y *natural* que los Fieles de Allāh -quienes ponen en práctica el Libro- sean más aptos y veraces, al explicarlo y esclarecer lo que Allāh ha hecho descender en él, que los eruditos exotéricos, ya que su explicación será, asimismo, una revelación procedente de Allāh a los corazones de Sus allegados, los *awliyā'*, como lo fuera en su origen.

(365) A este respecto dijo ᶜAlī ibn Abī Ṭālib[77]: «Esto no es sino una comprensión del Corán que Allāh otorga a quien Él quiere de entre Sus siervos»; de modo que hizo de aquello un "don (*ʿiṭā'*) de Allāh", expresando este "don" en términos de "la comprensión proveniente de Allāh". Así pues, los Fieles de Allāh son más dignos de ello que otros.

[El poder en la vida de este mundo corresponde a quienes, de entre los eruditos exotéricos, se ocupan de lo externo]

(366) Los Fieles de Allāh han visto que Allāh había conferido el poder gubernativo (*dawla*) en la vida mundanal a los eruditos exotéricos que se ocupan

también *inversión*: el corazón del conocedor es el espejo en el cual se reflejan las teofanías o manifestaciones de la divina Realidad (Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜǧam*, pp. 916-921).

[77] El célebre y controvertido Alí, uno de los primeros musulmanes, primo de Muḥammad, a cuya hija Fāṭima desposó, y cuarto califa del Islam; (m. 660). (V. el artículo de H.A.R. Gibb dedicado a este personaje en *EI²*, I, pp. 392-397).

del significado externo: les concedió autoridad sobre las criaturas por medio de lo que dictaminan, y les incluyó entre aquellos que «conocen lo externo [o aparente] de la vida del mundo, pero respecto a la Otra vida están desentendidos (C.30:7)». Por otro lado, al censurar a los Fieles de Allāh «piensan que están obrando bien (C.18:104)».

Por su parte, los Fieles de Allāh han permitido que continúen en sus posiciones y estados, porque sabían con qué fundamento hablan[78] y se protegieron a *sí* mismos de los eruditos, denominando *alusiones* a las realidades (*ḥaqā'iq*) *para pasar desapercibidos*, ya que los exotéricos no censuran las alusiones como tales.

En cualquier caso, cuando en el día de mañana llegue el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*), la situación será, en todo, como dijo un poeta:

«Verás, al despejar la polvareda,
Si montas a caballo o vas en burro»

Y de esta manera, en el Día de la Resurrección, el Verificador (*muḥaqqiq*), de entre los Fieles de Allāh, será distinguido del que se atribuye inmerecidamente tal aptitud. En este sentido ha dicho otro poeta:

«Si en las mejillas lágrimas se ensartan
Quien llora se distingue de quien finge»

(367) ¿Dónde queda el erudito exotérico comparado al estado aludido por ᶜAlī Ibn Abī Ṭālib, cuando declaró, refiriéndose a sí mismo, que «si hablara sobre *los misterios contenidos en* la *Fātiḥa* del Corán, sacaría de ella setenta fardos

[78] Lit. 'desde dónde han hablado' (*min ayna takallamū*).

(*wiqr*)»[79]? ¿Acaso no procede esto de la comprensión del Corán que Allāh le otorgó?

Según lo expuesto, el nombre de *faqīh*[80] es mucho más propio y digno de la Comunidad (*ṭā'ifa*) *de los sufíes* que del erudito exotérico, ya que Allāh dice respecto a los alfaquíes: «[Por qué no se dedica un grupo (*ṭā'ifa*) de cada comunidad de creyentes] a adquirir comprensión e instrucción (*tafaqquh*) en la religión, a fin de advertir a los suyos cuando regresen a ellos, de modo que quizás *así* estén atentos (C. 9:122)». Con estas palabras, Allāh sitúa al *faqīh* en la posición del Enviado en cuanto a la adquisición de conocimiento sobre la religión y a la misión de advertir y predicar. Esto se refiere a quien llama hacia Allāh a consecuencia de la penetración interior clarividente (*baṣīra*)[81], al igual que el Enviado de Allāh, y no en razón del dominio de la conjetura (*ẓann*), tal como procede el erudito exotérico.

¡Qué enorme diferencia hay entre quien habla y dictamina en virtud de una visión clarividente *proviniente* de Allāh, al llamar a los demás hacia Él «[basándose] en un claro signo [procedente] de su Señor (C.11:17)», y quien, por otro lado, dictamina acerca de la religión de Allāh siguiendo el imperio de su parecer!

---

[79] La *Fātiḥa*, oración de apertura del Corán, consta de siete aleyas, al número de las cuales alude la expresión "setenta fardos", es decir, *diez contenidos ocultos por aleya.* Sobre los significados simbólicos más generalmente reconocidos por la tradición simbolista a los números siete y diez, consúltese el artículo "Números" de J. E. Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Labor, Barcelona, 1978 (2ª. ed.), pp. 328-333).

[80] Como es sabido, este término se aplica, en el derecho islámico, al jurisconsulto versado en los preceptos de la Ley o alfaquí; no obstante, en este contexto, Ibn ᶜArabī remite a su acepción coránica, "hombre dotado de comprensión y conocimiento", por lo cual me ha parecido oportuno retener aquí el término árabe.

[81] Alusión a C. 12:108, «Di: "Éste es mi camino. Llamo hacia Allāh en virtud de una iluminación clarividente (ᶜ*alà baṣīra*), y los que me siguen también" [...]».

[El conocimiento recibido de los muertos y el Conocimiento recibido del eternamente Vivo (*al-Ḥayy*) que no muere]

(368) Una de las características del erudito exotérico consiste en que, para defenderse a sí mismo, ignora a todo aquel que dice: «Mi Señor me ha hecho comprender...», considerándose superior a quien así se expresa y verdadero poseedor del conocimiento. Sin embargo, quien se cuenta entre los Fieles de Allāh, dice: «Allāh ha hecho llegar a mi conciencia profunda [82], el significado de lo que quiere decir con tal precepto o sentencia (*ḥukm*) de tal versículo en particular», o bien dice: «Me ha ocurrido un Incidente (*wāqiᶜa*)[83] en el cual he visto al Apóstol

---

[82] Lit. "secreto íntimo" (*sirr*).

[83] Término tomado de la azora 56 del Corán, a la que da nombre: «Cuando suceda el Acontecimiento...(C.56:1)». En este contexto, se refiere a una vivencia *extra*ordinaria acaecido durante el sueño o en estado de trance, es decir, a un fenómeno visionario o episodio onírico efectivo.

Podría traducirse como "visión" por la analogía de esta experiencia con la *visión beatífica* de la teología cristiana. No obstante, el término árabe significa, literalmente, *incidente, suceso*, y no está exclusiva y necesarimente asociado a una experiencia visual, pudiendo tratarse también de una experiencia auditiva, o de ambas simultáneamente, integrando, como en este ejemplo, imagen y sonido. Por otro lado, la *visión* propiamente dicha (*ru'ya*) es «la contemplación con el ojo físico externo (*baṣar*), y no con la mirada interior (*baṣīra*), donde tal cosa es legítima (*ḥukmī*)». (Cf. Ibn ᶜArabī, *Iṣṭilāḥāt*..., p. 74).

Muḥyī-l-Dīn define el término *wāqiᶜa* como «[inspiración súbita (*wārid*)] que llega al corazón desde aquel mundo (*ᶜālam*), por cualquier vía, en modo de alocución (*jiṭāb*) o imagen formal (*miṯāl*)». (Cf. Ibn ᶜArabī, *Iṣṭilāḥāt*..., p. 68).

Dado que esta clase de incidente *ocurre* en el corazón, si el término *corazonada* no tuviera connotaciones peyorativas en castellano, este pasaje podría traducirse así: «He tenido una corazonada...».

Este tipo de fenómenos está relacionado con el llamado *Mundus Imaginalis* (*ᶜālam al-jayāl*) -mundo intermediario entre el mundo sutil de los espíritus y el mundo denso de los cuerpos, entre los inteligibles y las formas- al cual alude Ibn ᶜArabī al decir «desde aquel mundo».

El Mundo Imaginal, netamente diferenciado del mundo imaginario de las fantasías personales, es un itsmo (*barzaj*), un ámbito intermediario caracterizado por la ambigüedad y regido por su propio estatuto ontológico.

Sobre la noción de Imaginación, véanse W. C. Chittick, *op. cit.*, pp. 115-198, S. al-Ḥakīm, *Muᶜŷam*..., pp. 447-453, y H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ᶜArabī*, París, 1958.

de Allāh, que me ha confirmado la autenticidad y la autoridad de cierta tradición que se le atribuye, informándome de lo que significa para él.

Refiriéndose a esta morada espiritual y a su legitimidad, dijo Abū Yazīd al-Basṭāmī[84]: «Habéis tomado vuestra ciencia muerta de un *transmisor* muerto, mientras que nosotros hemos recibido nuentro conocimiento del Viviente, el que no muere».

Nuestros semejantes dicen: «Mi corazón me habló de mi Señor»; sin embargo, vosotros decís: «Me dijo Fulano...», ¿y dónde está? -«muerto», responden-, «...según se lo había transmitido Mengano...», ¿y dónde está? -«muerto», contestan-.

(369) Cuando alguien decía al Šayj Abū Madyan[85] «...según la relación de Fulano, que la había transmitido de Mengano, quien a su vez la había escuchado de Fulano de tal...», él solía decir: «No queremos comer carne seca. ¡Vamos! ¡Traedme carne fresca![86]», con lo cual se proponía elevar la aspiración espiritual de sus compañeros. Con esto quería decir: Estas son las palabras de Fulano, pero, ¿qué dices tú sobre esto?, ¿con cuál de entre los dones del conocimiento proveniente de Él te ha distinguido Allāh al respecto? Referid lo que os inspira vuestro Señor y dejad en paz a Fulano y Mengano. Ciertamente, aquellos

---

[84] Abū Yazīd Ṭayfūr b. ʿIsà b. Surūšān, renombrado sufí, frecuentemente citado por Ibn ʿArabī, que vivió en una población del norte de Irán llamada Basṭām y falleció en el 874 d.C. (Cf. *EI*², I, pp. 166-167).

[85] Célebre sufí nacido en las cercanías de Sevilla, que se trasladó a Fez, viajando más tarde a Oriente, tras lo cual regresó a al-Andalus, de donde salió para establecerse, finalmente, en Bujía. Ibn ʿArabī lo menciona en repetidas ocasiones como maestro suyo, refiriendo algunas de sus visiones, virtudes y enseñanzas (m. 1197). Véase el reciente estudio de C. Addas, titulado "Abu Madyan and Ibn ʿArabī", en *Muhyiddin Ibn ʿArabi: A commemorative volume*, Shaftesbury, Dorset, 1993, pp. 163-180.

[86] Alusión a C.35:12: «No son iguales los dos grandes masas de agua [el río y el mar]: éste es [de agua] dulce, agradable de beber, y este [otro] es salobre, [de agua] amarga; pero de ambos coméis carne fresca...».

a quienes citáis lo tomaron como carne fresca[87], y el Dador (*al-Wāhib*) no ha muerto y está «más cerca de vosotros que la vena yugular (C.50:16)».

[La efusión divina es incesante y las visiones anunciadoras constituyen una parte de la Profecía]

(370) La efusión divina (*fayḍ ilāhī*) es permanente. La puerta de las visiones anunciadoras (*mubašširāt*) no ha sido cerrada, y «éstas constituyen una de las partes de la Profecía»[88]. El Camino está claro, la puerta está abierta y la práctica está establecida en la Ley. Allāh se apresura al encuentro de quien se dirige hacia Él corriendo[89] y «no hay conciliábulo de tres [personas] en que Él no sea el cuarto (C.58:7)». Él está con ellos dondequiera que estén[90]. Así pues, si Él está contigo por este modo de proximidad -de lo cual tú pretendes tener conocimiento y afirmas tener fe en ello- ¿por qué dejas de recibir de Él y hablar

---

[87] Es decir, se alimentaron de ese conocimiento directo proveniente de Allāh.

[88] En un conocido hadiz se refieren las siguientes palabras de Muḥammad: «Las visiones anunciadoras son los sueños del musulmán y constituyen una de las partes de la Profecía». Cf. Tirmiḏī, *Ru'yā* 2.

En el *Kitāb al-taʿarruf* ("Libro de instrucción sobre la vía de los sufíes"), Kalābāḏī (m. 995 d.C.) dedica el capítulo nº. 70, titulado "Acerca de las instrucciones que Allāh les comunica a través de los sueños y sus sutiles alusiones simbólicas", a recoger relatos y testimonios relativos a la autenticidad de los incidentes o trances visionarios, en los cuales las alusiones simbólicas están estrechamente relacionadas a la realidad que reflejan, y sobre la cual, de manera prodigiosa, inciden a su vez, estableciendo un íntimo vínculo entre el Mundo de la Imaginación y el mundo fenoménico, en virtud del cual la vivencia visionaria puede producir un efecto inmediato -por ejemplo, un viaje 'soñado' resulta, al despertar, desplazamiento efectivo en el espacio físico- y el símbolo cobra entidad material (así, por ejemplo, la imagen incorpórea de un pan se transforma en auténtico cuerpo sensible, es decir, en un pan comestible, tras el trance visionario). Cf. Kalābāḏī, *K. al-taʿarruf*, Beirut, 1980, pp. 153-155. Véase la traducción de R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Sindbad, París, 1981, pp. 175-177.

[89] Referencia a un conocido *ḥadīṯ* con variantes en diversas fuentes.

[90] Adaptación del versículo C.57:4, ligeramente modificado: «[Allāh] está con vosotros dondequiera que os encontréis».

con Él, y sin embargo tomas de otros, en lugar de aprender directamente de Él, de modo que se renueve en ti el conocimiento de tu Señor y el contacto con Él (*ḥadīṯ ᶜahdⁱⁿ bi-Rabbi-ka*)? *En este estado de alejamiento, incluso* la lluvia está por encima de ti en rango y dignidad, pues, en cierta ocasión el Apóstol de Allāh salió exponiéndose a la lluvia y, mientras ésta se precipitaba, descubrió su cabeza para que cayera sobre él. Posteriormente, cuando se le mencionó aquello *pidiéndole una explicación al respecto*, respondió: «La lluvia acababa de reconocer a su Señor (*ḥadīṯ ᶜahdⁱⁿ bi-Rabbi-hi*)»[91], y dijo esto como enseñanza y para despertar nuestra atención (*tanbīh*).

[Las alusiones de los sufíes aplicadas a la explicación del Libro de Allāh]

(371) Sabe, por otro lado, que nuestros compañeros, para referirse a sus explicaciones sobre el Libro de Allāh, han convenido el empleo del término alusión (*išāra*), en lugar de cualquier otro término, debido a una enseñanza divina ignorada por los eruditos exotéricos, por la cual saben que la alusión únicamente tiene lugar por el propósito (*qaṣd*) de quien alude respecto a aquello que indica, y no con relación al objeto de la alusión (*mušār ilay-hi*). Si se les pide una explicación acerca de lo que quieren significar con el término "alusión", en caso de que la petición provenga de un erudito exotérico, la comparan con un buen presagio (*fa'l*).

Así, por ejemplo, un hombre que se encuentra en una situación en la cual su pecho está constreñido por el abatimiento escucha, mientras reflexiona sobre ello, cómo un hombre en su entorno llama a otro, cuyo nombre es *Faraŷ* [lit. 'alivio', 'consuelo'], «¡Eh, Faraŷ!», de modo que, al escucharle, la persona cuyo

---

[91] Muslim, *Istiqsā'* 13.

pecho está oprimido por la angustia, toma esta indicación por una buena nueva y dice para sus adentros: «Ha llegado el divino consuelo, si Allāh quiere» -es decir, el alivio del estado de constricción en que se encontraba-, tras lo cual su pecho será distendido.

(372) De forma semejante procedió el Mensajero de Allāh cuando estaba haciendo la paz con los politeístas, quienes le habían impedido el acceso al Templo de la Caaba: Llegó un hombre, de entre los idólatras, cuyo nombre era Suhayl (*nombre de raíz consonántica s-h-l*), ante lo cual, el Enviado de Allāh dijo: «La situación se ha tornado fácil (*sahula -forma verbal de la misma raíz-*)»[92], tomando el nombre del hombre como un buen presagio (*fa'l*); y, en efecto, la situación transcurrió tal como el Mensajero de Allāh había augurado, resolviéndose por mediación de Suhayl. No obstante, el padre de Suhayl no tenía semejante propósito al llamarle así; sólo le puso dicho nombre como nombre propio que sirviera para distinguirle de otros individuos, sin haberse propuesto nada más que la conveniencia de dar a su hijo un bello nombre.

[La terminología hermética de los sufíes]

(373) Los Fieles de Allāh, al darse cuenta de que el Profeta había tenido en consideración las alusiones, las emplearon entre ellos, pero clarificando su significado, su lugar y su momento[93]; sin utilizarlas en sus asuntos, ni entre ellos

---

[92] V. Bujārī, *Šurūṭ* 15. He aquí otro significativo ejemplo de la capacidad de la lengua árabe para establecer relaciones asociativas entre términos de un mismo morfema radical.

[93] Es decir, cómo, dónde y cuándo se usan.

mismos, salvo en reuniones en las cuales participa alguien que no sea uno de ellos[94], o cuando afloran en su interior espontáneamente.

Los Fieles de Allāh han convenido el uso de términos técnicos que resultan desconocidos para otros, a no ser que previamente los hayan aprendido de ellos, y los emplean de una manera particular que sólo ellos conocen, así como los árabes, análogamente, recurren en su discurso al empleo de analogías y metáforas para comprenderse unos a otros: cuando se encuentran reunidos con los de su misma clase, hablan acerca del asunto en cuestión inequívoca y explícitamente; por el contrario, cuando está presente con ellos quien no es uno de ellos, hablan entre sí empleando términos convencionalmente establecidos, de tal manera que el contertulio extranjero, ajeno a la situación, no sabe de qué tratan, ni lo que dicen.

(374) Entre las cosas más extraordinarias que tienen lugar en esta Vía -y no se encuentra en ninguna otra- se cuenta el hecho de que, mientras cualquier otra agrupación que detenta un saber especializado -ya se trate de lógicos, gramáticos, geómetras, aritméticos, astrónomos, teólogos o filósofos- emplea una terminología técnica desconocida para el novicio o principiante hasta que un maestro o alguien familiarizado con la materia le secunda, facilitándole el aprendizaje -lo cual es imprescindible-, esta vía de los sufíes se caracteriza, sin embargo, como única excepción, por la peculiaridad de que, cuando el buscador sincero entra en ella -y en esto se verifica y reconoce la sinceridad de los iniciados-, aun sin tener información alguna sobre los términos técnicos que emplean, (375) tan pronto como Allāh abre en él el ojo de su comprensión y él aprende de su Señor en el principio de su gustación mística, -y aunque no haya tenido previamente noticia alguna de los términos establecidos, ni tan siquiera supiera que existía una

[94] Lit. 'cuando se sientan con quien no es de su clase'.

comunidad, entre los Fieles de Allāh, que hubiera establecido el empleo de términos especiales-, al sentarse con ellos en sus reuniones, mientras hablan en su terminología particular acerca de aquellos términos que no conocen más que ellos o quien los ha aprendido de ellos, tal buscador sincero comprende todo lo que están hablando, hasta tal punto que pareciera ser él mismo quien hubiera establecido aquella terminología, participando con ellos en la conversación en los términos referidos, sin que ésto le resulte extraño en sí mismo, sino, antes bien, encontrando el conocimiento de todo ello indispensable, sin poder rechazarlo -como si ya lo conociera desde siempre- y sin que sepa de dónde lo obtuvo.

Sin embargo, el principiante que accede a cualquier otro grupo especializado no encuentra aquello *-es decir, la comprensión de la terminología técnica de una ciencia particular-* sino por mediación de un instructor.

(376) Este es, así pues, el significado del término *išāra* según los sufíes, los cuales no emplean las alusiones *para comunicarse entre ellos* sino en presencia de extraños, o bien, en sus escritos y composiciones, exclusivamente.

«Allāh dice la verdad y guía por el Camino (C.33:4)»

5. *KITĀB AL-IʿLĀM BI-IŠĀRĀT AHL AL-ILHĀM*

5.1. Introducción

Según se apreciará más adelante en sucesivos ejemplos, las *išārāt* - 'alusiones esotéricas' o 'expresiones simbólicas'- son, analógicamente y en el orden verbal, fórmulas iniciáticas no especulativas, frases breves, sugestivas y evocadoras, pronunciadas por hombres de espíritu y conocimiento en las más diversas circunstancias, cuya simplicidad estructural refuerza, súbita e inesperadamente, el efecto paradójico que producen, haciendo aflorar a la conciencia, de manera inmediata, significados insospechados, surgidos de una intuición profunda o una verdadera inspiración, cuyo sentido quedaría, de otro modo, relegado al ámbito de lo inefable.

A petición de uno de sus compañeros y amigos, Ibn ʿArabī recopiló algunos de estos enunciados epigramáticos, definiciones metafísicas de carácter contemplativo, en un opúsculo llamado "La enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados"[95]. Estas 'alusiones' pueden parecer en ocasiones contradictorias entre sí, por lo cual, para intuir su alcance e intención, resulta necesario reflexionar acerca de la espontaneidad de su naturaleza: el enunciado emerge, de manera instantánea, de la experiencia del momento y de la vivencia del estado interior.

---

[95] Para esta traducción me he basado en el ms. Bayazid 3750/158a-164b, copiado directamente del original, cotejándolo con la edición realizada sobre la base del ms. Asafia 376, "Kitāb al-iʿlām bi-išārāt ahl al-ilhām", (10 pp.) en *Rasā'il Ibn al-ʿArabī*, Hyderabad, 1948, y teniendo en cuenta las abundantes notas de la traducción francesa de M. Vâlsan, "Le Livre de l'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés", *Études Traditionnelles*, 1967, (en tres números sucesivos del mismo año), reeditada íntegramente como libro en Les Editions de l'Oeuvre, París, 1985, 83 pp. Para citar o referirme a esta traducción he empleado la edición de 1985.

Esta curiosa compilación de sentencias inspiradas, agrupadas en siete capítulos -el último de los cuales puede dividirse en tres secciones-, no pretende en modo alguno presentar un *corpus* doctrinal sistemático sino, más bien, brindar diversas perspectivas que hagan accesibles aspectos del conocimiento que, por sí sola, la razón no alcanza. Por su brevedad y su impacto, estas fórmulas alusivas tienen un carácter mnemotécnico y son fáciles de recordar.

Durante su largo periplo vital, Ibn ᶜArabī fue atesorando en su memoria estas joyas de sabiduría: todas ellas -salvo las tres primeras, a cuyos autores se menciona- fueron escuchadas directamente por él, en diversas situaciones y de boca de distintos compañeros y maestros cuya identidad no se revela en el tratado.

No parece importar *quién* las haya formulado, pues surgen de un estado o morada espiritual que les da sentido, reintegrándolas en la unidad esencial del viaje.

No hay, por tanto, contraposición dialéctica de ideas confrontadas, sino etapas sucesivas que requieren formulaciones nuevas, en conformidad con la experiencia *actual*. La oposición o contradicción aparente de estas formulaciones técnicas ha de considerarse a la luz de la "reunión de los contrarios" (*al-ŷamᶜ bayn al-aḍḍād*)[96], tema recurrente de la literatura sufí.

En este tratado, el autor -en este caso más bien compilador- distingue, en su aspecto formal, dos clases de fórmulas alusivas de orden verbal: las que están basadas en la polisemia de un término, o bien, en la similitud de dos términos de una misma raíz léxica (*al-mutašābih min-hā*) y las que no se basan en tal asociación de términos emparejados (*min gayr al-muzdawiŷ wa-l-muzdawaŷ*).

La denominación de las primeras alude tanto a la similitud o uniformidad de los dos términos principales que integran la frase, como a la ambigüedad u

---

[96] Ibn ᶜArabī cita a menudo un dicho de Abū Saᶜīd al-Jarrāz, a quien se preguntó: ¿Por medio de qué conoces a Allāh?. Abū Saᶜīd respondió: «Por el hecho de que Él reúne los opuestos», tras lo cual recitó la aleya coránica que dice: «Él es el Primero y el Último, el Manifiesto y el Oculto (C. 57:3)». Cf. Chittick, *SPK*, p. 391, nota 19.

oscuridad de su significado. En efecto, al sucederse dos términos gráficamente idénticos con acepciones diferentes, los posibles significados de la sentencia se multiplican por cuantas acepciones resulten aceptables y compatibles entre sí.

A primera vista, estas frases compuestas de dos términos semejantes podrían parecer simples tautologías o juegos de palabras. No obstante, sin descartar la posibilidad de la tautología, a la cual se recurre en algunas sentencias alusivas para dar énfasis a un aspecto inadvertido o hacer aflorar un sentido latente, ha de tenerse en cuenta -a la hora de escoger acepciones pertinentes para ambos términos- que, en general y lógicamente, suele corresponder una acepción de uso más frecuente y común al primero de ellos, y otra menos usual, inesperada, al segundo, por la cual se confiere a la sentencia un significado nuevo o inaudito.

Al desconocer las circunstancias en que fueron formuladas estas máximas -de uno u otro tipo-, no puede determinarse con certeza el sentido requerido por su intención original. Las alusiones, desprovistas de contexto, se tornan así doblemente enigmáticas: para averiguar *qué* significa cierta alusión, es preciso preguntarse *dónde, cuándo* y *cómo* situarla, para familiarizarse con el *lugar* y sus implicaciones socio-culturales, con el *tiempo* -el periodo histórico, por un lado, y el momento psíquico o estado espiritual, por otro- y con la *modalidad* de la experiencia y la expresión.

De hecho, Ibn ᶜArabī compuso un tratado, titulado *al-Ifhām [fī šarḥ al-iᶜlām]* [97], para explicar el sentido de estas alusiones, tratado del cual, lamentablemente, no dan noticia los catálogos disponibles[98] pues, hasta el momento, no se sabe de ninguna copia conservada. A continuación traduzco, como ilustración de lo expuesto, parte del tratado:

---

[97] Tras el título del *Iᶜlām...* (nº. 22), Ibn ᶜArabī menciona, en efecto, el título de otro tratado *al-Ifhām fī šarḥi-hi* (nº. 23), es decir, un comentario explicativo del precedente. Cf. Badawī, ᶜA. R., "Autobiografía de Ibn ᶜArabī", *AL-ANDALUS*, 1955, p. 122. Véase también, *Iṣṭilāḥāt...*, p. 33).

[98] Cf. O. Yahya, *Histoire*, I, p. 304, R.G. 267.

5.2. Traducción[99]

El Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados

En el Nombre de Allāh, el Omnicompasivo, el Muy Misericordioso

«[...] Este es el *Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*, cuya composición nos pidió uno de nuestros hermanos hacia quien sentimos mucho aprecio. Hemos llevado a cabo su redacción de acuerdo a su concepción, ajustándonos a su deseo. Y Allāh es el maestro del éxito. No hay otro señor más que Él.

Allāh -Exaltado sea- ha dicho: «y ella le señaló (C. 19:30)[100]». Y el Enviado de Allāh *según se relata en una tradición* preguntó a la *esclava* negra: «¿Dónde está Allāh?», y ella, como era muda, señaló hacia el cielo (*ašārat ilà-l-samā'*). Entonces el Enviado dijo al propietario: «Libérala, pues ella es creyente».

---

[99] Presento aquí la traducción íntegra de los seis primeros capítulos de la obras que tratan sobre la Visión, la Audición, la Palabra, la Unidad, el Conocimiento y el Amor. El capítulo séptimo contiene alusiones relativas a muy diversos temas. Sólo he traducido su primera parte, correspondiente a las fórmulas basadas en la similitud de dos términos, y algunas de las sentencias del comienzo de la segunda parte, prescindiendo del resto.

[100] Véase *supra* nota *.

CAPÍTULO SOBRE LA VISIÓN

(*Bāb fī-l-ru'ya*)

Abū Bakr, el Confirmador (al-Ṣiddīq) -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh delante de ella (*qabla-hu*)».

ᶜUmar, el Discerniente (al-Fārūq) -que Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh *simultáneamente* con la cosa (*maᶜa-hu*)».

ᶜUṯmān -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: « No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh tras ella (*baᶜda-hu*)».

De entre los inspirados, alguno ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh junto a ella (*ᶜinda-hu*)».

De entre ellos, otro ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh en la cosa (*fī-hi*)»[101].

Ha dicho otro: «No he visto cosa *alguna* cuando he visto».

Otro ha dicho: «No he visto cosa *alguna*».

Según otro: «Aquel que Le ha visto, no ha visto nada».

Otro ha dicho: «Él no *puede* ser visto sino en una cosa».

«He cerrado los ojos[102] -ha dicho otro-, después he vuelto a abrirlos, mas no he visto *en ambos estados* más que a Allāh».

Según ha dicho otro: «Quien se ha visto a sí mismo, Le ha visto, pues la visión (*ru'ya*) se corresponde con el conocimiento (*maᶜrifa*)[103], ya que *según el dicho del Profeta*: «quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor».

---

[101] Este mismo dicho se atribuye a Muḥammad b. Wāsiᶜ en el *K. al-Taᶜarruf*, cap. 21, de Kalābāḏī, v. por ejemplo, la trad. de R. Deladrière, p. 65.

[102] Lit. 'mi ojo'.

[103] En la edición de Hyderabad falta la palabra *al-maᶜrifa*.

Otro ha dicho: «La visión no se afirma sino por su negación; así pues, aquel que no Le ha visto, Le ha visto».

Ha dicho otro: «Después de haberLe visto, no veo a ningún otro *más* que a Él».

También se ha dicho: «No Le ve sino quien Le ha conocido según lo que Él mismo le ha dado a conocer».

CAPÍTULO SOBRE LA AUDICIÓN

(*Bāb fī-l-samāᶜ*)

Allāh -Ensalzado sea- ha dicho: «Acepta su vecindad [la vecindad del politeísta] hasta que haya escuchado la Palabra de Allāh (C. 9:6)»[104].

Ha dicho uno de los inspirados: «Quien Le ha escuchado, ha escuchado de todas las cosas (*min kulli šayʾ*)[105]».

Otros dichos de los inspirados[106]:

«Quien Le contiene, Le escucha»[107].

«Aquel que Le ha escuchado, Le ha escuchado en todas las cosas».

---

[104] En traducción de Cortés: «[Si uno de los asociadores te pide protección], concédesela, para que oiga la Palabra de Allāh». Estas palabras están dirigidas a Muḥammad y hacen referencia a la recitación del Corán.

[105] En la ed. de Hyderabad falta la palabra *min*, de modo que el sentido de la sentencia sería «lo ha escuchado todo».

[106] A lo largo de todo el tratado y antes de cada sentencia, el autor repite la fórmula *wa-min-hum man qāla*, "y uno de ellos ha dicho", o variantes como *qāla baᶜḍu-hum* (al comienzo de capítulo). Este recurso reiterativo se integra perfectamente en el discurso árabe pero, a mi juicio, resulta excesivo en castellano, por lo cual he preferido, de aquí en adelante, omitir la repetición constante de esta fórmula y sustituirla por el encabezamiento general "otros dichos de los inspirados". No obstante, debe tenerse en cuenta que cada una de las más de 260 sentencias del texto -salvo las tres primeras, atribuidas a los tres primeros califas- está puesta en boca de un personaje anónimo distinto ("de entre las gentes de la inspiración"), coetáneo de Ibn ᶜArabī, de quien el autor, según declara al final del tratado, la habría escuchado directamente.

[107] Esta cita y la siguiente no aparecen en la edición de Hyderabad.

«No oye Su Palabra sino quien tiene oído sin órgano *auditivo* (*samᶜ bi-lā āla*)».

«Quien Le ha escuchado en una cosa y no Le ha escuchado en otra, no Le ha escuchado».

«Nadie *Le* escucha, en principio, hasta que Él mismo le haya llamado desde su secreto íntimo (*sirr*)».

«Para quien Le ha escuchado, el Corán *ya* no se diferencia».

«A quien pretenda haberLe escuchado, preguntadle lo que ha comprendido sobre ello, pues no se *Le* escucha sino comprendiendo (*bi-l-fahm*)».

Hay quien dice haberLe escuchado recitar los Libros revelados y los Pliegos (*ṣuḥuf*) y toda palabra (*kalām*) manifestándose en el universo en una sola lengua.

Otros dichos de los inspirados:

«Sé tú aquel a quien Él se dirige cuando dice *en el Corán* "¡Oh aquellos que tienen fe!"...».

«Desde que Le he escuchado no ignoro ninguna lengua, y ningún significado me resulta incomprensible».

«Si es válida la delegación (*niyāba*) en cuanto a la Palabra, asimismo es valedera en cuanto a la Audición (*samāᶜ*), y la delegación en cuanto a la Palabra ha sido validada *en la aleya que dice:* «Acepta su vecindad [la del politeísta] hasta que haya escuchado la Palabra de Allāh (C.9:6)»; las orejas oían, en efecto, las expresiones de Muḥammad -Allāh le bendiga y salve- en tanto que el oído escuchaba la Palabra del Verdadero (*kalām al-Ḥaqq*) -Exaltado y Enaltecido sea-».

«Las expresiones (*ᶜibārāt*) y las indicaciones (*dilālāt*) son para *hacer posible* la conexión; la Palabra (*al-kalām*) está más allá de todo esto. Puesto que el Oído (*samᶜ*) sigue a la Palabra, el Oído también está más allá de todo esto».

«La señal *externa, por la cual se reconoce* a aquel que ha escuchado es su

comportamiento (*ŷaryu-hu*[108]) con relación al estatuto de lo que haya escuchado, pues quien ha escuchado, está sujeto *a la autoridad de lo escuchado.*

CAPÍTULO SOBRE LA PALABRA

(*Bāb fī-l-kalām*)

Allāh -Ensalzado sea- ha dicho: «Y Allāh habló (*kallama*) a Moisés (C. 4: 164)».

De entre los inspirados, alguien dijo: «No Le escucharás sino desde ti mismo (*min-ka*)».

Otros dichos de los inspiradas al respecto:

«Él no te habla sino desde ti mismo (*min-ka*)».

«Aquel a quien Él ha hablado en sí mismo es *verdaderamente* a quien Él ha hablado».

«Si Él le hubiera hablado [a Moisés] desde sí mismo, no Se habría dirigido a él clamando (*mā nādā-hu*)»[109].

«Él no te habla sino desde *el interior de* aquél cuya vida es interior (*mimman baṭanat ḥayâtu-hu*)»[110].

«No hay más hablante que Él: quien Le ha escuchado, sabe lo que digo».

«Quien no Le ha escuchado no conoce Su Palabra».

«Si Él te ha hablado *desde el interior* de aquél cuya vida es externa y tú Le has escuchado, entonces eres el más allegado de los allegados; mas si no Le has escuchado en él, entonces eres el más alejado de los alejados. Si te ha hablado

---

[108] La ed. de Hyderabad, a diferencia de nuestro ms., en lugar de *ŷaryu-hu* dice *ḥuznu-hu*, término cuyo significado "su tristeza", no parece adecuado en este contexto.

[109] Alusión a C. 79:15-16.

[110] La ed. de Hyderabad dice *man* en lugar de *mimman*.

desde el interior de aquél cuya vida es interior y Le has escuchado, estás muy próximo, mas si no Le has escuchado estás muy distante»[111].

«Aquel a quien Él ha hablado 'de lado' (*mina-l-ŷānib*) es alguien que parte (*ḏāhib*)».

«A aquel que no Le ha escuchado por Su Palabra y *a quien* no ha hablado por Su Oído, el Verdadero (*al-Ḥaqq*) no le ha hablado, ni él ha escuchado nada».

«Quien se torna lengua (*lisān*) por entero,...pues eso es la Palabra del Real (*kalām al-Ḥaqq*); quien se torna oído plenamente es el que escucha al Real»[112].

«A quien distingue entre la expresión (*ʿibāra*) y la Palabra (*kalām*), no le ha hablado Allāh».

«La Palabra es herida (*al-kalām kilām*), de modo que, para aquel en quien no deja huella, no es auténtica Palabra».

CAPÍTULO SOBRE LA UNIDAD

(*Bāb fī-l-tawḥīd*)[113]

Otros dichos de los inspirados *concernientes al tawḥīd:*

«Él no tiene lengua, pues no hay interlocutor».

---

[111] La ed. de Hyderabad, también en este pasaje, dice *man* en lugar de *mimman*.

[112] Sin motivo aparente, y probablemente debido a una omisión involuntaria, ésta y las dos sentencias siguientes no aparecen en el texto de la traducción de M. Vâlsan, que concluye este capítulo con la frase anterior. En los mss. Bayazid 3750 y Fatih 5298 -de la misma familia que el anterior- el final de la segunda parte de la sentencia se lee así: *fa-ḏālika sāmiʿu-l-Ḥaqq*. En la edición de Hyderabad (p. 4) aparece la variante: *fa-ḏālika samʿu-l-Ḥaqqi kullu-hu*, cuya traducción sería "pues todo él es Oído de Dios".

[113] El término *tawḥīd* designa, por un lado, en lenguaje religioso, la "profesión de la Unidad divina" y, por otro, en teología, el "principio de la Unidad". La metafísica sufí añade a los anteriores el sentido de "realización de la Unidad", o bien, "conocimiento de la Unidad esencial". Cf. M. Vâlsan, *op. cit.*, p. 35, nota 1).

«Él no tiene lengua diferenciada, sino que todas las lenguas son Su Lengua; y Su Discurso (*jiṭāb*) va y viene de Sí mismo a Sí mismo, de igual manera que Su Mirada, Su Oído y Su Ciencia».

«El Poder creador (*qudra*) y la Voluntad (*irāda*) se oponen a la Unicidad (*tawḥīd*), ya que el *tawḥīd* significa que no hay "otro" [u "otredad"], y Allāh no podría estar determinado *por el Poder creador*, ni ser objeto de la Voluntad. Así pues, la noción de Unicidad de la Existencia (*tawḥīd al-wuŷūd*) es falsa, si bien la Unicidad del Acto (*tawḥīd al-fi'l*) *como atributo propio de la Divinidad* queda bien establecida»[114].

«Si el *tawḥīd* es afirmado por 'alguien', se trata de asociación (*širk*)[115]; y si no hay 'nadie' que lo afirme, entonces no constituye una morada espiritual accesible (*maqām*)».

«Quienquiera que Le haya verificado como Uno por Él, no Le ha verificado por sí mismo; quienquiera que Le haya verificado por sí mismo, tan sólo ha verificado la unidad de su propia alma [o de sí mismo]».

«El *tawḥīd* soy Yo (*ana*) y el Hablante *que lo afirma* es Dios (*al-Ḥaqq*)».

«El *tawḥīd* es la negación de la unicidad (*tawḥīd*) y de la pluralidad (*tašrīk*[116]), de modo que queda Él solo, como es preciso».

«Si consideras el mundo como único (*wāḥid*), el *tawḥīd* te conviene, pero si lo consideras múltiple, el *tawḥīd* no te conviene en absoluto».

«El *tawḥīd* es la afirmación de la entidad del Único y del estatuto de la Unidad (*aḥadiyya*) con extinción (*fanā'*) de quien afirma, de modo que el Único Se afirme a Sí mismo en virtud de Su Unidad *esencial*».

---

[114] En teología se dice: "No hay más agente que Allāh (*lā fā'ila illā-Llāh*)". Cf. Vâlsan, *op. cit.*, p. 36, nota 2).

[115] Según la definición de M. Valsân, "pluralismo *principial*". (Cf. *op. cit.*, p.36).

[116] Término cuyo significado se opone al de *tawḥīd*.

«El *tawḥīd* consiste en que tú desaparezcas en Él y Él desaparezca en ti».

«El *tawḥīd* es afirmación de las disposiciones legales (*aḥkām*) y negación de los significados (*maᶜānī*) relativos a la Esencia (*dāt*)».

«El *tawḥīd* es la perplejidad (*ḥayra*)».

«El *tawḥīd* es 'ojo' (*ᶜayn*), no 'ciencia' (*ᶜilm*): quien Le ha visto conoce el *tawḥīd*, mas quien sólo sabe de Él, no tiene *tawḥīd*».

«El *tawḥīd* es afirmación de un Único sin comienzo».

«El *tawḥīd* es la afirmación de un Único sin asociación en cuanto a la cualidad (*waṣf*) o al atributo intrínseco (*naᶜt*)».

«El *tawḥīd* es afirmación de una 'esencia' (*ᶜayn*) sin cualidad (*waṣf*) ni atributo intrínseco (*naᶜt*)».

«El *tawḥīd* es el conocimiento de los Nombres *divinos* (*maᶜrifat al-asmā'*)».

«El *tawḥīd* es la negación del acto (*fiᶜl*)».

«No conoce el *tawḥīd* sino aquel que es único (*wāḥid*)».

«Sobre el *tawḥīd* no es posible hablar, pues no se habla sino a 'otro' *interlocutor* y quien afirma la existencia de 'otro' no tiene *tawḥīd*» [...].

CAPÍTULO SOBRE EL CONOCIMIENTO

(*Bāb fī-l-maᶜrifa*)

Uno de ellos ha dicho: «El conocimiento tiene estatuto señorial (*al-maᶜrifa rabbāniyya*)[117]».

Otros dichos de la gente de la inspiración sobre el conocimiento:

«El conocimiento tiene estatuto divino (*al-maᶜrifa ilāhiyya*)[118]».

---

[117] Es decir, dimana de la autoridad de Allāh en tanto que "Señor" (*Rabb*).

[118] Es decir, proviene de la autoridad de Allāh en tanto que Dios (*Ilāh*).

«El conocimiento es santo (*qudsiyya*) y *sigue el estatuto del Espíritu Santo*[119]».

«El conocimiento consiste en que sepas cuál es tu fundamento y cuál es Su fundamento».

«El conocimiento reside en que sepas en qué te fundas y en la incapacidad de conocer cuál es Su fundamento».

«El conocimiento consiste en ser incapaz de conocerte por ti mismo».

«El conocimiento es la visión de lo Conocido (*al-Maᶜrūf*) desde *la perspectiva* de lo Conocido, *no del conocedor*».

«El conocimiento es reunión (*ŷamᶜiyya*) entre Él y tú».

«El conocimiento es la ciencia del límite que hay entre Él y tú, en virtud del cual tú eres tú y Él es Él».

«El conocimiento consiste en observar lo que es otro que Él, desde Él y por Él, y luego aniquilarlo en Él, de modo que quede *sólo* Él, y tú 'insertado' en Él (*mudraŷ*)».

«El conocimiento es la ciencia de la propiedad (*ḥukm*) *de cada realidad*».

«El conocimiento es *un aspecto* de los perfumados hálitos de la Unidad (*tawḥīd*), cuyas *exhalaciones* conocen los Compañeros de los Alientos (*aṣḥāb al-anfās*)».

«El conocimiento es la supervisión del todo (*al-istišrāf ᶜalà-l-kull*) por medio de Su Ojo».

«El conocimiento pertenece a quien se asienta sobre el Trono».

«Quien es un Trono para Él tiene auténtico conocimiento, en razón de lo cual se le llama 'conocedor' (*ᶜārif*)».

«El conocimiento es una comunicación (*jiṭāb*) especial de parte de la *divina Realidad* (*al-Ḥaqq*) a Su siervo, en virtud de la cual se le llama 'conocedor'».

---

[119] Es decir, depende de la autoridad de Allāh en tanto que Santísimo (*Quddūs*) y del Espíritu Santo (*Rūḥ al-quds*) en tanto que enviado Suyo. Cf. Vâlsan, *op. cit.*, p. 42, nota 3.

«El conocimiento es aquello en que concuerdan Dios y el siervo y es practicable en el mundo».

«Cuestionar respecto al conocimiento es ignorancia, dado que el conocimiento está difundido (*mabṭūṭa*) por todo el cosmos, de modo que no hay sino conocedores, *cada uno* según su capacidad, por lo cual, *cuando el Enviado de Allāh preguntó a la esclava muda* "¿Dónde está Allāh?", ella respondió *con un gesto*, "En el cielo", y *por otra parte el Enviado dijo*: "Allāh era y nada con Él, y Él es ahora Tal como era", y ambos son conocedores».

«El conocimiento es el secreto del Acto existenciador (*takwīn*)».

«Aquel a quien se ha dado *el poder de la palabra existenciadora* "¡Sé!" (*kun*), ha recibido el conocimiento».

Dije a uno de los inspirados *de esta categoría* -declara el *Šayj*-: "He oído comentar que cierto maestro dijo: "El asceta (*zāhid*) es aquel a quien se ha conferido *el poder del 'kun'* y renuncia a hacer uso de él". Mi interlocutor replicó: "Esto pretendía, mas la pretensión es vana".

«El conocimiento es experiencia teopática (*šaṭḥ*)».

«El conocimiento consiste en hacer que del mal se siga el bien, *es decir, en la integración del mal en el bien*, aunque manteniendo el estatuto *del mal, considerado en sí mismo*».

CAPÍTULO SOBRE EL AMOR

(*Bāb fī-l-ḥubb*)

Dichos de los inspirados sobre el Amor:

«El Amor no es verificable (*lā yaṣiḥḥu*)».

«No hay más que Amor».

«El Amor es atributo intrínseco (*naᶜt*), no cualidad de relación (*ṣifa*)».

«El Amor es un secreto divino conferido a toda esencia (*dāt*), según lo que a cada una conviene».

«¿Cómo puede negarse el Amor, no habiendo en la existencia sino Él? Si no fuera por el Amor, la Existencia no habría aparecido. Pues del Amor procede cuanto ha aparecido, y por él ha aparecido. El Amor está infundido en ella, y el Amor la transfiere».

«La negación del Amor no es válida, ya que por el Amor mueve el Motor[120] y por el Amor se mueve el Móvil y queda en reposo lo inmóvil[121]; por el Amor habla el hablante y calla el silencioso».

«El Amor es un Sultán al que todo está supeditado».

---

[120] Denominación peripatética de Allāh.

[121] El autor hace también alusión a la articulación del lenguaje, al que se refiere explícitamente a continuación, pues, en términos gramaticales, *mutaḥarrik* ("móvil") significa "vocalizado", y *sākin* ("inmóvil") significa "quiescente".

CAPÍTULO SOBRE ALUSIONES ACERCA DE TEMAS DIVERSOS

(Bāb fī išārāti-him fī anwāᶜⁱⁿ šattà)

A. Sentencias con pares de términos semejantes

(al-mutašābih min-hā)

«Quien ha mirado, ha mirado (*man naẓara naẓara*)»[122].

«Quien ayuna, se apacigua (*man ṣāma ṣāma*)».

«Quien ora es el segundo (*man ṣallà ṣallà*)».

«Quien vela, vela (*man qāma qāma*)[123]».

«El que considera, pasa (*man iʿtabara ᶜabara*)»[124].

«Quien da la limosna prescrita, se enriquece (*man zakkà zakā*)».

«Quien tiene fe, está seguro (*man āmana amina*)».

«Quien se somete a Allāh es preservado (*man salama uslima*)»[125].

«Quien entra en estado de sacralidad es vedado (*man aḥrama uḥrima*)».

---

[122] O bien, «quien ha mirado, ha sido mirado (*man naẓara nuẓira*)».

[123] O bien, «Quien se levanta *a orar*, resucita», pues el sueño es análogo a la muerte.

[124] El término *ʿtibār*, tal como el Šayj lo emplea en sus obras, significa 'trasposición simbólica'.

[125] M. Vâlsan traduce «Celui qui se soumet (à Dieu) monte sur l'échelle», entendiendo *aslama* en el sentido de "faire monter sur une échelle" (*sullam*). Cf. *op. cit.*, p. 54. Freytag recoge este significado de *aslama* (*adscendere fecit*), pero Lane considera que se trata de un error, debido a una lectura incorrecta de un dicho de Zuhayr. Cf. Lane, *Lexicon*, p. 1413.

B. Sentencias sin asociación de términos emparejados

(*min gayr al-muzdawiŷ wa-l-muzdawaŷ*)

«Fui convocado y no respondí, lo cual se me agradeció».

«Al verLe, he quedado ciego».

«Así como Él era y yo no era, que ahora sea Yo y que "él" no sea[126]».

«La existencia está en el ahora».

«El que tú hayas sido, será tú (*man kunta-hu yakūnu-ka*)».

«El Trono es la Sombra de Allāh y el Hombre es el Trono».

Uno de los inspirados, a quien se comentó que acababa de hacerse la llamada a la oración, respondió: «La llamada es sólo para los negligentes. *Por lo que a mí respecta*, desde que entré junto a Él, no he vuelto a salir».

«La oración es reunión íntima (*munāŷā*), no visión, y por ello ha sido prescrita con movimientos».

«La impureza ritual *que sigue a la cópula* es separación (*al-ŷanāba ŷanāba*)»[127].

«Quien habla, hiere (*man takallama takallama*)».

«El temor de Allāh (*taqwà*) es un viático, y el viático es para el viajero, no para el sedentario (*muqīm*): quien no viaja, no necesita viático»[128].

«La Peregrinación (*ḥaŷŷ*) es *el día de* ᶜArafa, el descanso es la parada nocturna en Muzdalifa, y el fruto (*ŷanà*) se recoge en Minà».

---

[126] Sigo aquí la lectura propuesta por Vâlsan, *op. cit.*, p. 55, nota 11, de modo que leo *fa-l-akun* en lugar de *fa-l-yakun*, según el ms. Bayazid 3750, f. 161a.

[127] Esta sentencia y la siguiente deberían aparecer en la sección precedente (*mutašābih*), pues ambas están basadas en sendos pares de acepciones de términos polisémicos.

[128] Quien ha alcanzado la más alta morada (*maqām*) ya no necesita el impulso del "temor piadoso", viático de los peregrinos.

«Él no nos ha dado para que Le devolvamos, sino graciosamente; la existencia contingente es propia de nosotros, no de Él. Él se pertenece a Sí mismo, no a nosotros».

«Él me ha hecho testigo en la contemplación y no Le he visto. Se me ha mostrado abiertamente y no Le he reconocido».

«No tengo ningún asunto (*amr*) que pueda confiarLe».

Otro de los inspirados, al escuchar a uno que recitaba «El Día en que reunamos a los temerosos [de Allāh] junto al Misericordioso en grupo (C. 19:85)», replicó: «¿Cómo va a reunirse con Él quien ya está sentado en Su reunión».

Al recitar la aleya 16:78, otro de los inspirados leyó así: «Y Allāh os ha hecho salir de los vientres de vuestras madres ¡No![129]».

Uno de los šiblíes[130] recitó «¡Entrad en el Paraíso! ¡No! (C. 7:49)»[131].

Otra ha recitado «Y adora a tu Señor hasta que venga a ti»[132].

Otros dichos:

«Adán ha desobedecido a su Señor porque desobedecía a *otro*, quienquiera que fuese».

«Tu representación (*jayāl*) está en mi ojo; Tu rememoración en mi boca (*famm*) y Tu morada en mi corazón: ¿Dónde podrías ocultarte?».

---

[129] Esta pausa técnica en la lectura cambia por completo el sentido de la aleya. Convencionalmente, el adverbio negativo (*lā*) va unido a la frase siguiente *lā ta'lamūna šay'an*, "no sabíais nada". Al separar el adverbio, se traduciría: "¡No! Vosotros sabéis algo".

[130] Vâlsan no ha notado que en el ms. Bayazid 3750 se lee *šblyyn* (ff. 161b), es decir, *šibliyīn*, aquellos que están vinculados a la enseñanza o a la modalidad espiritual del sufí bagdadí al-Šiblī (861-945 d. C.), cuyas célebres locuciones teopáticas (*šaṭaḥāt*) han sido publicadas por Badawī, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Dār al-Qalam, Beirut, 1978 (3ª ed.), pp. 40-47 (sobre los šiblíes).

[131] Como en la aleya anterior, el adverbio negativo forma parte, normalmente, de la frase que sigue a continuación.

[132] El versículo continúa diciendo: "...hasta que venga a ti la Certeza".

[...]

El autor de esta recopilación de alusiones ha dicho: «No he recogido aquí más que las sentencias que he escuchado directamente de quienes las han formulado, a excepción de aquellas a cuyos autores he mencionado. La alabanza es de Allāh. Hay un total de doscientas sesenta sentencias y pico.

¡Allāh bendiga y salve al Profeta Muḥammad y a su Gente!».

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION SUPERLATIVA (*RAḤAMŪT*): SOBRE LOS NOMBRES *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM* Y OTROS TERMINOS DE MORFEMA RADICAL *R-Ḥ-M* EN LA OBRA DE IBN ᶜARABĪ

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION SUPERLATIVA (*RAḤAMŪT*): SOBRE LOS NOMBRES *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM* Y OTROS TERMINOS DE RAIZ *R-Ḥ-M* EN LA OBRA DE IBN ᶜARABĪ

1. Introducción

Al investigar un término, una raíz léxica o un campo semántico en la obra de Ibn ᶜArabī, nos encontramos con lo que podría llamarse -empleando un calco terminológico- *taŷdīd al-maᶜnà bi-l-asṭār*[1], una incesante renovación del sentido que aflora en cada nueva formulación, análoga a la renovación de la creación a cada instante, o bien con lo que podría denominarse, desde otra perspectiva, una progresión del significado (*taraqqī-l-maᶜānī*) que, como peldaños de una escala, vincula y aúna todos los planos del sentido[2].

Resulta evidente que no es posible sistematizar un pensamiento dinámico, cuyo fundamento escriturario y cuya inspiración profética escapan a cualquier reducción categórica, sin desvirtuar su intención y su función originales, limitando a la par su alcance y sus perspectivas. Por ello, al abordar aquí el estudio de la noción de *raḥma* y de los términos afines de la misma raíz léxica empleados por el Šayj, he preferido eludir una clasificación reductiva, intentando mantener la diversidad de perspectivas que permiten *contemplar* la dinámica relacional de los significados, ya que "en la obra de Ibn ᶜArabī toda dualidad [o contraposición] es distinción relativa, relacional (*tamayyuz iᶜtibārī*)"[3].

---

[1] Calco de una formulación akbarí: 'la renovación de la creación a cada instante' (*taŷdīd al-jalq bi-l-ānāt*), o bien, 'en cada aliento' (*bi-l-anfās*).

[2] V., p. ej., sobre lo s términos *ẓāhir, bāṭin, ḥadd* y *muṭṭalaᶜ*, *Contemplaciones*, p. 57, nota 1. Podría hablarse incluso de lo que llamaría, con otro calco terminológico, las 'estaciones de la palabra en la escala del significado' (*manāzil al-kalima fī sullam al-maᶜānī*).

[3] Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 522.

Con la lectura de sus respectivos comentarios sobre la *raḥma* y otras nociones he podido comprobar que Ibn ᶜArabī, tras haber estudiado las obras de Gazālī o Ibn Barraŷān sobre los Nombres -las cuales conoció sin duda[4]- y haber asimilado su contenido -lo cual resulta obvio-, ha trascendido las formulaciones precedentes y, guiado siempre por las directrices de su personal realización interior, ha elaborado una terminología y una *logovisión* propias, fruto de su inspiración y su meditación, las cuales, al tiempo que están firmemente enraizadas en la tradición, son en su diseño y concepción profundamente originales[5].

Con la intención de aportar nuevos tratamientos de la cuestión, he procurado evitar referencias al texto de *Fuṣūṣ*, cuyos decisivos pasajes sobre la *raḥma* pueden consultarse en la traducción de R. Austin o en otras versiones y estudios de esta obra[6], dando prioridad en este estudio a pasajes de *Futūḥāt makkiyya* que, hasta donde mi conocimiento alcanza, no han sido previamente traducidos. Aquí se tratará pues el tema de la compasión, principalmente, en los términos en que el Šayj al-Akbar trata la cuestión en diversos apartados de *Futūḥāt makkiyya*.

2. La raíz léxica *r-ḥ-m* y la traducción de *al-Raḥmān al-Raḥīm*

La raíz *r-ḥ-m* está relacionada en la lengua común con la delicadeza, la piedad, la benevolencia, la entrañable ternura... El término *raḥim* designa la matriz, el útero materno y, de ahí, la relación de parentesco y consanguineidad (*raḥim*)[7]. La noción de *raḥma* está pues directamente vinculada a la maternidad, en virtud de lo

---

[4] V. *supra*, p.

[5] Como contrapartida puede apreciarse, sin embargo, que los pensadores posteriores de la Escuela akbarí, Qūnawī, Qāšānī e incluso Ŷīlī -aunque éste de modo más personal- basan sistemáticamente sus propias consideraciones en las de Ibn ᶜArabī.

[6] Cf. R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, v. *index*. V. *Fuṣūṣ al-ḥikam* en la bibliografía general.

[7] V. Guimaret, *Noms*..., p. 377, y S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*..., p. 521.

cual la compasión está asociada a la condición maternal[8] en el plano del sentimiento y a la condición matricial creativa en el plano metafísico.

Al aspecto de 'entraña' alude el término latino 'miseri*cordia*', que etimológicamente implica una relación cordial (lat. *cor*, 'corazón'). Además, el carácter restrictivo que confiere el étimo *miser*, 'pobre' -si se entiende *miseri* en el sentido de 'pobres de espíritu'- hace que este término resulte idóneo para traducir el concepto de 'gracia condicionada' (*raḥma muqayyada*).

Al vínculo de 'parentesco', considerado en tanto que 'simpatía' entre los seres, alude la traducción latina *compassio*, cuya lectura etimológica, propuesta por H. Corbin[9], se refiere a la com-pasión, es decir, a la pasión (gr. *pathos*) recíproca que toda relación entraña en virtud de la Unidad esencial del Ser y de la unidad de la pasión (*aḥadiyyat al-hawà*) que, en última instancia, es fundamento y razón de toda empatía[10].

El término *compassio* parece idóneo en este sentido para traducir el concepto akbarí de gracia incondicionada (*raḥma muṭlaqa*). Por otra parte, al tratarse en el pensamiento de Ibn ʿArabī de una gracia omnímoda (*raḥma wāsiʿa*) que todo lo abraza, relacionada con el Hálito *creador* del Compasivo (*al-nafas al-raḥmānī*), que es principio universal de toda creación, resulta necesario añadir a la traducción del nombre al-Raḥmān el prefijo *omni*.

---

[8] Cf. *Fuṣūṣ* (ed. ʿAfīfī), cap. 24 (sobre la Palabra de Aarón), pp. 191 y ss.

[9] V. *Imagination*, p. 140.

[10] "...He imposed it on Himself only for Himself, since the Mercy is never outside Him...". Cf. "The Wisdom of Compassion in the Word of Solomon", Ibn ʿArabī, *Bezels* (trad. Austin), p. 190. Sobre la noción de unidad esencial de la Pasión (*aḥadiyyat al-hawà*), v. *Fuṣūṣ* (ed. ʿAfīfī), p. 195; *Bezels*, p. 247.

Estas consideraciones previas explican el modo en que traduzco[11] los nombres al-Raḥmān al-Raḥīm, "el Omnicompasivo, el Misericordioso", renunciando a la posibilidad de emplear un único étimo.

Otros autores han equiparado la *raḥma* a diversas nociones: 'espíritu' (*rūḥ*), 'bendición' (*niᶜma*)[12], etc. Tras estudiar la cuestión, Ḥakīm Tirmiḏī señaló que en el Corán se consideran *raḥma* diez cosas: la profecía, el Islam, el sustento (*rizq*), la ayuda (*naṣr*), la conquista/apertura (*fatḥ*), el afecto amoroso (*mawadda*), la salud (*ᶜāfiya*), la lluvia, el Corán y el Jardín [del Paraíso][13].

---

[11] Frente a la traducción propuesta por D. Guimaret, "le Bienveillant, le Bienfaisant" (cf. *Noms...*, p. 379) quien, tal como anuncia en la introducción, no tiene en cuenta en absoluto las propuestas del pensamiento akbarí. Sobre *al-Raḥmān* y *al-Raḥīm*, v. *Noms...*, cap. XXI, pp. 375-382, donde se comentan bajo el título genérico "Bienfaisant", junto a los nombres *raᶜūf*, *ḥannān*, *rafīq*, *šafīq*, *munᶜim*, *muḥsin*, *ḏū-l-faḍl*, *mutafaḍḍil*, *laṭīf* y *barr*, entre otros (*Ibid*, pp. 382-96).

[12] Así, en particular, Muqātil. Cf. P. Nwyia, *Exégèse*, pp. 57 y 89 -y v. también p. 298 (definición de *raḥma* según al-Jarrāz)-.

[13] V. la referencia de *Fut.* IV, p. 153, líneas 21-23, a varias de estas modalidades de la *raḥma*. A ellas añade S. Ḥakīm el perdón (*magfira*) basándose en C. 39:53. Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 521-522.

Aunque las consideraciones cuantitativas pueden resultar engañosas, parece oportuno comentar que el término *raḥma* se menciona en el Corán 114 veces, *raḥmān* 57 veces, y *raḥīm* 116. V. *Concordancias*, pp. 462-465.

3. El término *raḥma* en Ibn ᶜArabī: la primera creación creativa

Por una parte, el término *raḥma* conserva en el pensamiento akbarí la significación que tiene en lengua común, en la cual está asociado a la piedad (*šafaqa*), la benevolencia (*ra'fa*), etc. En este sentido puede decirse que Dios tiene compasión de las esencias (*aᶜyān*) que *anhelan* manifestarse en la existencia efectiva. En otro sentido -indisociable del anterior-, Ibn ᶜArabī -como S. Hakīm ha señalado- "asimila la *raḥma* a su resultado, y dado que el resultado de la compasión de Dios por las esencias es la existencia, *raḥma* es existencia (*wuŷūd*)"[14].

El maestro confiere a la *raḥma*, desde esta perspectiva metafísica, todos los atributos de la existencia: la *raḥma*, que "procura a todo existente su existencia particular en el modo requerido por su naturaleza"[15] y que todo lo abraza tanto en acto como en potencia[16], está difundida en todos los existentes y acoge todos los opuestos, incluyendo cuanto parece contrario a la piedad humana ya que, precisa el Šayj: "Si la *raḥma* divina no estuviera vinculada al glorioso Poder (*ᶜizza*) y no trascendiera la conmiseración *humana* (*šafaqa*), entonces Allāh no sometería a nadie a castigo alguno"[17].

---

[14] S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 522. V. sobre la noción de *raḥmat Allāh* en tanto que 'existencia' el decisivo artículo de R. Nettler, "Ibn ᶜArabī's Notion of Allā's Mercy", *ISRAEL ORIENTAL STUDIES*, VIII, Universidad de Tel-Aviv, 1978, pp. 218-229.

[15] V. *Muᶜŷam*, p. 522.

[16] Cf. *Fuṣūṣ* (ed. ᶜAfīfī), XXI, p. 177. Todo este capítulo sobre la Palabra de Zakarías resulta fundamental para el estudio de la noción de *raḥma* y, en particular, de su relación con la noción de *gaḍab*.

[17] Cf. *Fut.* IV, p. 48.

Dentro de un amplio comentario sobre la *Fātiḥa* -que contiene un pasaje fundamental sobre el significado de *raḥma*[18]-, afirma el Šayj que el término "misericordia (*raḥma*) es una expresión (*ʿibāra*) empleada para referirse al Primer Existente-existenciado (*al-mawŷūd al-awwal*)" -es decir, a la Primera Creación (*al-mubdaʿ al-awwal*), el Intelecto Universal (*al-ʿaql al-kullī*)[19]-, al cual se hace referencia al hablar del 'objeto de la búsqueda' (*maṭlūb*), el ser procurado.

En este mismo párrafo comenta el autor que la expresión *magḍūb ʿalay-hi* alude en la *Fātiḥa* al 'alma compulsiva' (*nafs ʿammāra*), el 'yo dominante' o 'ego imperativo', y que la expresión 'los extraviados' (*ḍāllūn*) se refiere al mundo de la composición (*ʿālam al-tarkīb*).

Así que el término *raḥma* designa al 'Primer Existenciado', el Cálamo divino, el Intelecto Primero, que es el objeto de la búsqueda (*maṭlūb*) y lo 'encontrado' (*mawŷūd*).

La *raḥma* es, en su aspecto de *nafas raḥmānī* o 'Hálito del Compasivo', el primer existente existenciado y existenciador[20]. La creatividad de la *raḥma* se debe a su carácter matricial, análogo al de la madre que da a luz y convive con su criatura en relación de amorosa compasión.

---

[18] Cf. *Fut.* (OY) II:271, p. 191.

[19] Designado también por los términos 'la Perla Blanca' (*al-Durra al-Bayḍā'*), 'el Cálamo' (*al-Qalam*) y 'el Águila' (*al-ʿUqāb*) en contraposición al Alma Universal (*al-Nafs al-kulliyya*), llamada 'la Esmeralda' (*al-Zumurruda*), 'la Tabla Preservada' (*al-Lawḥ al-maḥfūẓ*) y 'la Paloma' (*al-Warqā'*). V. Ibn ʿArabī, *Iṣṭilāḥāt* (ed. Beirut, 1990), p. 68.

[20] Sobre el significado básico y la transformación del término *raḥma*, v. R. Nettler, "Ibn ʿArabī's notion of Allāh's Mercy", pp. 219-229, mencionado *supra*.

4. MODALIDADES DE LA COMPASIÓN

Ibn ᶜArabī distingue en sus obras varios tipos de *raḥma* comprendidos en la compasión divina (*raḥmat Allāh*). A continuación se presentan, en contraposición a sus opuestos cuando se trate de pares de términos[21], los tipos fundamentales. Se han agrupado -al menos en su mayor parte y especialmente en el caso de los dos primeros- las diversas denominaciones y calificaciones que cada tipo recibe.

4. 1. *Raḥmāniyya* y *raḥīmiyya*: la *raḥma* incondicionada y la *raḥma* condicionada

(1) En una primera contraposición, el primer tipo es la **compasión de gracia**

---

[21] Para ello he tomado como punto de partida, ampliándola, la clasificación establecida por S. Ḥakīm. Cf. *Muᶜŷam*, pp. 521-29. Estos tipos pueden considerarse cuatro, según S. Ḥakīm; cinco si se considera la *raḥma al-ᶜumūm* en tanto que opuesto de la *jāṣṣa*, diferenciada de la *imtināniyya* (cf. *Fut.* III, p. 377); seis si se considera también la ira divina (*gaḍab*) -que sigue y se une (*lāḥiq*) a la precedente (*sābiqa*)-, o el castigo que la hace cesar, en tanto que *raḥma*, integrada en la inclusiva (*šāmila*) que podría distinguirse de la incondicionada; ocho si se consideran la *raḥmat al-ruḥamā'* y la *raḥmat al-ī'tinā'* como términos independientes; nueve si la *raḥma rabbāniyya* se considera distinta de la *imtināniyya*, la *wāŷiba* y la *jāṣṣa*; diez si la *raḥma mawḍūᶜa* se considera en tanto que modalidad de la *raḥma* divina; once si se cuenta la *raḥma al-jafiyya* -es decir, la escondida p. ej. en el medicamento de sabor desagradable (cf. *Fut.* XIII:550 y 564)-, que considero sinónimo de la *raḥma al-mabṭūna fī-l-makrūh* -análoga a la *raḥma* oculta en la ira (*gaḍab*)-; doce si se considera la *raḥma ṭabīᶜiyya* -sinónimo de *al-raḥma allatī fī-l-ŷibla*, correspondiente a la *šafaqa*-, natural o congénita, análoga a la *raḥmat al-majlūq*, derivada de la *šafaqa* y contrapuesta a la absoluta (*raḥmat Allāh al-muṭlaqa*) -cf. *Fut.* III, p. 553- así como la 'compasión de lo contingente' (*raḥmat al-muḥdaṯ*) se opone a la 'compasión de lo primordial' (*raḥmat al-qadīm*) -cf. *Fut.* III, p. 551-; y, al menos trece si se consideran las distintas *raḥamāt* incluidas bajo la denominación de *raḥamūtiyyāt*, las gracias que proceden del *raḥamūt* -intercesión angélica, profética, etc.- como otras tantas modalidades. No parece adecuado, en definitiva, restringir el número de tipos.

Sobre la noche en que Ibn ᶜArabī contempló en Fez, año 593, la vastedad de la gracia (*ittisāᶜ al-raḥma*) en cien sucesivas paradas místicas (*mawāqif*), v. *Fut.* IV, p. 153, líneas 18-22.

Más referencias sobre *raḥma* pueden encontrarse en los índices de la edición de *Fut.* por O. Yahya y en las obras de S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 521-29 y 1024-28, e *Ibn ᶜArabī: Mawlid luga ŷadīda*, pp. 112 y 161-62.

Sobre la gracia del fuego (*raḥmat al-nār*), v. *Fut.* II, p. 251.

o don gratuito (*raḥma imtināniyya* o *raḥmat al-imtinān*)[22], también denominada omnímoda o comprensiva (*wāsiᶜa*), inclusiva (*šāmila*)[23], general o universal (*raḥma ᶜāmma* o *raḥmat al-ᶜumūm*)[24], absoluta o incondicionada (*raḥma muṭlaqa* o *raḥmat al-iṭlāq*), gracia de favor o merced (*raḥmat al-faḍl*) y gracia providencial *redentora* (*raḥma ᶜināya*)[25], que es la compasión propia de la Presencia del Nombre al-Raḥmān (*raḥmāniyya* o */raḥma raḥmāniyya/**) y es gracia divina original (*minna ilāhiyya aṣl*^{an})[26]. Ésta es también la compasión esencial (*raḥma ḏātiyya*) "que abraza todos los nombres", la Vida (*hayāᵗ*) que es "la Esfera de la Compasión (*falak al-raḥma*) que todo lo abarca"[27], la *raḥma* procedente de los tesoros de los dones *divinos* (*jazā'in al-minan*)[28].

(2) El segundo tipo es la **misericordia necesaria u obligatoria** (*raḥma wāŷiba* -es decir, 'que obliga (part. act.)'-, *raḥmat al-wuŷūb*, o *wuŷūbiyya*)[29],

---

[22] *Fut.* III, p. 496 y p. 550; IV, p. 200.

[23] Sobre la noción de la inclusividad de la compasión (*šumūl al-raḥma*), v. p. ej. *Fut.* XIV:141, p. 213. Esta denominación puede entenderse también como modalidad autónoma, v. *infra* p.

[24] El término *raḥma jāṣṣa* puede considerarse término independiente -opuesto a *raḥma ᶜāmma/raḥmat al-ᶜumūm* que también se distinguiría entonces de la *raḥma imtināniyya*-, aunque también es empleado, según se ha visto, como sinónimo de *raḥma wāŷiba* (cf. *Fut.* III, p. 550) -opuesto entonces a la *raḥma ᶜāmma* en tanto que sinónimo de la *imtināniyya*-.

[25] A la cual apelarán aquellos en quienes ha recaído el enojo divino. Cf. *Fut.* III, pp. 550-51; S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1025. En este mismo sentido "la compasión gratuita omnímoda es la que esperan Iblīs y los suyos..." (cf. *Fut.* III, p. 496).

En otro sentido, Ibn ᶜArabī emplea la expresión *ahl al-ᶜināya*, la Gente de la Solicitud divina, para referirse a aquellos que están bajo la protección divina, de modo que también puede decirse que la distinción (*ijtiṣāṣ*) es solicitud o ayuda providencial (*ᶜināya*). De hecho, en último término, la providencia de *al-Raḥīm* estaría contenida en la providencia de *al-Raḥmān* así como la compasión necesaria está incluida en la gratuita (cf. *Fuṣūṣ* I, p. 151).

[26] Cf. *Fut.* III, pp. 526; S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1024.

[27] Cf. *Fut.* XII: 470, p. 542.

[28] Cf. *Fut.* XII:252, p. 316.

[29] Cf. Qāšānī, *Iṣṭilāḥāt*, ed. Sprenger, p. 147.

también denominada misericordia prescrita (*maktūba*)[30], particular o privativa (*jāṣṣa*)[31], condicionada o restringida (*muqayyada*), misericordia de la satisfacción *divina* (*raḥmat al-riḍà*), que es la compasión propia de la Presencia del Nombre al-Raḥīm (*raḥmat al-Raḥīm*[32], *raḥma raḥīmiyya*[33], o *raḥīmiyya* sin más[34]) y es gracia divina derivada (*minna ilāhiyya farᶜ ᵃⁿ*)[35]. Ésta es la gracia requerida (*raḥma mūŷaba*) por el atributo que obliga (*ṣifa mūŷiba*) a ella -que es el temor de Dios[36]- y la gracia procedente de los tesoros de la obligatoriedad (*al-raḥma min jazā'in al-wuŷūb*)[37] -es decir, de la autoprescripción divina-.

De hecho, esta segunda *raḥma* está contenida en la primera, así como al-Raḥīm está contenido en al-Raḥmān, es decir -precisa Qūnawī- "como la especie en el género"[38].

Con respecto a esto afirma el Šayj: "*el Profeta* dijo que es al-Raḥmān el que agracia a quienes agracian (*rāḥimūn*) *es decir, el que es Compasivo con quienes actualizan la compasión*, y no dijo que fuera al-Raḥīm quien los agraciara, ya que Él [al-Raḥmān] es el que agracia en este mundo y en la Morada Postrera (*raḥmān*

---

[30] Cf. C. 6:12 y C. 7:156.

[31] *Fut.* III, p. 550.

[32] Cf. *Fut.* IV, p. 409.

[33] Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 527.

[34] Cf. *Iṣṭilāḥāt*.

[35] Cf. *Fut.* III, p. 526; *Muᶜŷam*, p. 1024.

[36] Cf. C. 7:156.

[37] Cf. *Fut.* XII:252, p. 316-317.

[38] Cf. *Fuṣūṣ*, I, p. 151; Qāšānī, *Iṣṭilāḥāt*, ed. Sprenger, p. 147.

"Y esta *raḥma* [*wāŷiba*] está contenida en la *imtināniyya* así como la especie está contenida en el género (*dujūl al-nawᶜ fī-l-ŷins*)". Cf. Qūnawī, *Ḥaqā'iq...*, ms. Asir Ef. 431, ff. 36-37.

Añádase a las distinciones mencionadas la establecida entre el 'don existencial gratuito' (*'aṭā' imtinān*) y el 'don creatural necesario' (*'aṭā' wāŷib*). Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1023.

al-dunyā wa-l-ājira)[39], mientras que la misericordia (*raḥma*) de al-Raḥīm es específica de la Morada Postrera"[40].

Explica el Šayj que "a al-Raḥmān corresponde la existenciación de las entidades (*īŷād al-aʿyān*) y a al-Raḥīm la determinación de los grados (*tartīb al-marātib*)"[41].

4. 2. La gracia particular (*raḥma jāṣṣa*) y la general (*ʿāmma*)

La gracia particular *privativa* (*raḥma jāṣṣa*), aunque sinónimo de la 'misericordia necesaria' ocupa en el glosario de S. Ḥakīm un apartado independiente debido a la relación que Ibn ʿArabī establece entre la *raḥma jāṣṣa* -que sería entonces la gracia única y particular con que Dios agracia a cada siervo en exclusiva- y el vínculo privativo (*munāsaba jāṣṣa*) que cada creyente tiene con Muḥammad[42]. Tal relación es, en cualquier caso, un aspecto de la 'misericordia obligatoria' y está pues incluida en ella. De hecho, desde una perspectiva más general, dice el Šayj: "Dios agracia al siervo, o bien por medio de la gracia especial (*jāṣṣa*) que es la obligatoria (*wāŷiba*), o bien por medio de la general (*ʿāmma*) que es la compasión de gracia (*raḥmat al-imtinān*)"[43].

---

[39] Esta consideración es propia del Šayj y es consecuente con su doctrina respecto a estos nombres. Tradicionalmente se dice -en una súplica de uso común- "oh Raḥmān de este mundo, oh Raḥīm de la Ulterior Morada". Así recoge la expresión el mismo Qūnawī, cf. *op. cit.*, fol. 36a.

[40] Lit. '*el nombre* al-Raḥīm es la especial competencia de la gracia en la otra morada (*ijtiṣāṣ al-raḥma bi-l-ājira*)'. Cf. *Fut.* III, p. 552, línea 19.

[41] Cf. S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, p. 528.

[42] Cf. *Muʿŷam*, p. 525; *Fut.* IV, p. 161.

[43] *Fut.* III, p. 147. V. también *Fut.* III, p. 550.

Por tanto, la distinción de la *raḥma jāṣṣa* y la *raḥma ᶜāmma* puede considerarse igual a la contraposición de la *wuŷūbiyya* y la *imtināniyya*, o bien, desde una perspectiva distintiva, considerarse separadamente, según ha señalado S. Ḥakīm al decir que "la gracia general (*raḥmat al-ᶜumūm* o *ᶜāmma*) puede separarse de las otras 'modalidades de la gracia' (*raḥamāt*) considerando que ocupa una posición independiente entre ellas en tanto que se opone a la gracia privativa (*jāṣṣa*), si bien, desde otra perspectiva, ha de considerarse igual a la gracia gratuita (*imtināniyya*), ya que toda *gracia* general que no esté condicionada por un atributo particular (*ṣifa jāṣṣa*) en quien la recibe (*marḥūm*) procede del don gratuito (*minna*)"[44].

Ciertamente ha de tenerse en cuenta, con relación a esta u otra sinonimia cualquiera, que cada término -dado que la sinonimia nunca es total- precisa de hecho una aspecto de la misma realidad, diferente en cierta medida, en función de la perspectiva particular que todo referente impone.

4. 3. El imam de la ira:
La compasión que tiene precedencia y prevalece (*raḥma sābiqa*)

Otro tipo de gracia es la *compasión precedente*, es decir, que tiene precedencia y prevalece (*raḥma sābiqa*). El calificativo que caracteriza este término procede del hadiz en que Dios, tras crear la creación-hombre (*jalq*) se prescribe a Sí mismo (*kataba*) por su propia mano: "Mi gracia (*raḥma*) tiene precedencia sobre Mi ira (*gaḍab*)"[45].

En palabras de Ibn ᶜArabī: "La compasión (*raḥma*) de Allāh tiene precedencia sobre Su ira (*gaḍab*), de modo que es el imam de la ira (*imām al-gaḍāb*)"[46]. El Šayj

---

[44] *Muᶜŷam*, p. 527, nota 3.

[45] Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1264 (sobre el hadiz y sus fuentes).

[46] Cf. *Fut.* III, p. 551, línnea 22.

considera que esta modalidad de *raḥma sābiqa* es privativa del ser humano, lo cual la diferencia de la *raḥma* general inclusiva que todo lo comprende. Dice: "La *raḥma* de Allāh no precede a Su ira (*gaḍab*) sino en la constitución humana (*naš'a insāniyya*), pues con relación a cualquier otra cosa Su *raḥma* ha de considerarse en tanto que compasión que todo lo comprende, mas no en cuanto a su precedencia *sobre la ira*. De modo que sólo en el hombre (*insān*) se reúnen conjuntamente la gracia omnímoda (*wāsiᶜa*) y la precedente (*sābiqa*). La *raḥma* se dirige a él desde ambos sentidos. Así pues, únicamente al hombre afecta y corresponde esta disposición (*ḥukm*) de la gracia (*raḥma*)"[47].

4. 4. La *raḥma* inclusiva (*šāmila*) que aúna la gracia precedente (*raḥma sābiqa*) y la ira subsecuente (*gaḍab lāḥiq*)

En otro pasaje especifica Ibn ᶜArabī en que consiste la inclusividad de la *raḥma* inclusiva (*šāmila*) -la cual, en este sentido, se distinguiría de la *imtināniyya*- y explica que "sólo hay 'compasión precedente' (*sābiqa*) e 'ira subsecuente' (*gaḍab lāḥiq*)[48], y después 'compasión inclusiva' (*šāmila*) difundida en el todo (*sāriya fī-l-kull*), la cual es *a la par* subsecuente (*lāḥiqa*) y precedente (*sābiqa*) [es decir, que aúna ambos aspectos]... Así pues, [Dios] castiga por compasión con Su ira y para hacerla cesar[49]... Considera pues qué sagazmente ha incluido la *raḥma* en Su castigo para hacer que el enojo (*gaḍab*) se acabe... Así que por Su *raḥma* tiene lugar el castigo [ᶜa*ḏ*āb -de la raíz de ᶜa*ḏ*b, 'dulce'-], pues si por éste no fuera la ira se

---

[47] Cf. *Fut.* II, p. 565; *Muᶜŷam*, p. 526.

[48] Significa 'que sigue y se une', 'anexa', 'adjunta', 'dependiente' (*lāḥiq*), en el sentido de que está unida a lo anterior y tiende a asimilarse a ello.

[49] V. *infra* la noción de la *raḥma* contenida en la represalia (*intiqām*).

eternizaría..."[50].

Esta *raḥma sābiqa,* privativa del hombre, que Dios se prescribe (*kataba*) a Sí mismo según el hadiz, ¿es la misma *raḥma* prescrita (*maktūba*) o restringida de *al-Raḥīm*, o ha de considerarse, desde la perspectiva de su precedencia sobre la ira con respecto a la constitución humana, otro aspecto de la incondicionada?[51].

La *raḥma sābiqa* se contrapopone a la *raḥma* implícita en la ira (*gaḍab*) o a la *raḥma* del castigo redentor (*ᶜaḏāb*) que de ella se siguen y a ella afluyen, pues finalmente la *raḥma sābiqa* es la que prevalece, ya sea en la forma del castigo, ya sea en la forma de la dicha, pues -explica el Šayj en otro lugar- "la compasión (*raḥma*) tiene una epifanía (*taŷallī*) en la forma del castigo (*ᶜaḏāb*)... y una epifanía en la forma de la dicha (*naᶜīm*), de modo que adopta dos formas opuestas"[52].

4. 5. La compasión esencial (*raḥma ḏātiyya*) que comprende todos los nombres

En un pasaje sumamente revelador trata Ibn ᶜArabī de la gracia omnímoda, denominada aquí *raḥma ḏātiyya*[53], la compasión de la Esencia (*ḏāt*) -a la cual se refieren los siete atributos esenciales o personales (*ṣifāt ḏātiyya*)-, y pone de manifiesto la identidad de Vida (*ḥayā'*) y *raḥma*. Dice así: "Después "Dios hizo del sol claridad (*ḍiyā'*)"[54] para la existencia del espíritu de la Vida en todo el cosmos.

---

[50] Cf. *Fut.* IV, p. 70. Afirma Qūnawī, siguiendo la conocida doctrina de Ibn ᶜArabī basada en la doble significación de la raíz *ᶜ-ḏ-b*, que quienes residan en la Morada de la desgracia "encontrarán dulce el castigo (*inna-hum yastaᶜḏibūna-l-ᶜaḏāb*)". Cf. Qūnawī, *op. cit.*, fol. 37a.

[51] Cf. *Fut.* III, p. 550.

[52] Cf. *Fut.*, III, p. 497.

[53] Cf. *Fut.* XII:470.

[54] Alusión a C. 10:5.

Y por la Vida fue agraciado (*ruḥima*) el cosmos, pues la Vida (*ḥayā'*) es la Esfera de la Compasión (*falak al-raḥma*) que abraza todas las cosas[55]. Así mismo, la atribución (*nisba*) de la Vida a la Esencia divina es premisa de cualquier otra relación que se atribuya a Dios..., pues [la Vida] es la compasión esencial (*raḥma dātiyya*) que comprende todos los nombres, y es la claridad de la luz esencial y la sombra del velo de la atribución (*ẓill al-ḥiŷāb al-nisbī*), ya que no puede haber intelección alguna acerca de Dios (*al-Ilāh*) sino por medio de estas relaciones (*nisab*)... Y la 'función de la divinidad' (*ulūhiyya*) es esta misma claridad, que es idéntica a la develación (*kašf*) y al saber (*ʿilm*), y a la sombra de la condición relativa [de las atribuciones] (*ẓilāl nisbiyya*), y es también la *raḥma* misma [e. d., el propio ser, la 'entidad' de la compasión] (*ʿayn al-raḥma*). Así pues, el 'grado de la divinidad' (*ulūhiyya*) aúna el saber (*ʿilm*) y la compasión (*raḥma*)[56] con respecto a lo creado (*kawn*) -que es el objeto con relación al cual se ejerce la función de la divinidad (*al-ma'lūh*)- y con respecto a los nombres divinos".

4. 6. Distinción entre *raḥmat al-ʿtinā'* y *raḥmat al-ruḥamā'*

La noción de *raḥma* establece *ipso facto* una relación de polaridad entre *rāḥim* y *marḥūm*, el divino sujeto agraciador y el objeto receptor de la gracia[57], el cual puede a su vez ser *rāḥim*, transmisor de la gracia, con relación a otro *marḥūm* creatural.

---

[55] Alusión a C. 7:156.

[56] Sobre esta relación v. *infra*.

[57] "The Mercy operates in two directions, outwardly in creating the necessary object of the divine love, which Mercy is called *raḥmān*, and inwardly in reestablishing the original synthesis of the Reality, which is called *raḥīm*". Ibn ʿArabī, *Bezels*, p. 29. Cf. *Fut.* II, p. 190.

En otro pasaje de *Fut.*[58], a la pregunta sobre cuál es la diferencia entre la 'misericordia de los misericordiosos que son objeto de misericordia' (*raḥmat al-ruḥamā'*)[59] y la gracia de la solicitud o compasión providencial (*raḥmat al-iᶜtinā'*) se responde[60]:

"La *raḥmat al-ruḥamā'* es recompensa (*ŷazā'*) y se da según la forma, la medida y el grado de la compasión que *los misericordiosos* hayan actualizado, como justa retribución (*ŷizā' wifāq*)".

Por otra parte, "la compasión providencial (*raḥmat al-iᶜtinā'*) es aquello por lo cual los misericordiosos (*ruḥamā'*) son compasivos con aquellos a quienes agracian... La *raḥma* providencial está en aquello que el ojo no ve, ni el oído oye, ni concibe el corazón de un mortal (*qalb bašar*)...

La compasión providencial (*raḥmat al-iᶜtinā'*) es lo que está por encima (*ziyāda*) de lo mejor (*ḥusnà*)[61]... La *raḥma* de los 'misericordiosos *que son objeto de misericordia*' (*ruḥamā'*) es la gracia de los nombres (*raḥmat al-asmā'*), pues los *ruḥamā'* actualizan la compasión en virtud de la propiedad de los nombres divinos (*ḥukm al-asmā' al-ilāhiyya*) que les rigen.

De entre Sus siervos Allāh hace objeto *particular* de su gracia a los misericordiosos (*ruḥamā'*) porque sabe que la compasión que éstos actualizan al

---

[58] Cf. *Fut.*, IV, cap. 559, p. 409 (cuestión relativa al capítulo nº 409).

[59] El término *ruḥamā'* es el plural de *raḥīm*, cuyo paradigma morfológico (*faᶜīl*) acepta dos sentidos: activo -equivalente al del part. act. *fāᶜil-* y pasivo -equivalente al del part. pas. *mafᶜūl-*. "Or d'après Taᶜlab, la construction passive ne s'applique pas au nom *raḥmān* au contraire du nom *raḥma*, miséricorde qui peut recevoir un sens passive". M. Gloton, *Rāzī: Traité...*, p. 39, nota 5.
Así que también la noción de *raḥma* puede tener un significado activo (don de gracia) o un significado pasivo (recepción de la gracia).

[60] Se entiende que es el *fatà*, presentado en el capítulo I y al comienzo del 559, quien revela a Ibn ᶜArabī estos secretos. Sobre el *fatà*, v. el cap. I de *Futūḥāt* en Ibn ᶜArabī, *Las Iluminaciones de La Meca* (trad. V. Pallejà), Siruela, Madrid, 1996, pp. 85-101.

[61] Alusión a C. 10:26 en cuyo texto se dice: "Para quienes obren bien (*aḥsanū*), lo mejor (*al-ḥusnà*) [e. d. el paraíso] y más (*al-ziyāda*) [e. d. la visión beatífica]. Cf. Cortés, *El Corán*, p. 267.

agraciar a alguien es la propiedad (*ḥukm*) de Sus nombres... Y el Altísimo sólo les retribuye en la medida del nombre con el cual agracian"[62].

Claves necesarias de las alusiones contenidas en este texto son la doble significación, activa y pasiva del paradigma *faᶜīl* de *raḥīm*, el compasivo-compadecido -que aquí se usa siempre en plural, *ruḥamā'*, por su directa relación con los nombres divinos- y la bipolaridad de la *raḥma*: la compasión de los compasivos-compadecidos es la compasión de los nombres, dado que éstos son a su vez los que agracian y los agraciados con la manifestación de sus efectos, el medio por el cual se actualiza la compasión y la retribución del acto de compasión que tal actualización implica. Así pues, recapitulando:

1. *raḥmat al-ruḥamā'* = *ŷazā'* = *raḥmat al-asmā'* = forma/grado/medida
2. *raḥmat al-ᶦtinā'* = *ziyāda ᶜalà-l-ḥusnà* = inconcebible e imperceptible

El término *raḥmat al-ruḥamā'*, 'compasión de los compasivos-compadecidos' o 'compasión de los nombres' es la denominación de un aspecto de la *raḥma* considerada desde la perspectiva de las *onomatofanías*[63] -es decir, de la manifestación de los efectos de los nombres en los siervos y por mediación de los siervos-, y en tanto que retribución formal mensurable.

Por otra parte, la 'compasión de la Solicitud providencial'[64] es la fuente imperceptible de la anterior y parece corresponder a aquello que en la Ulterior Morada supera la mejor recompensa: a saber, la visión de la Faz de Dios[65].

---

[62] E. d., en la medida en que actualizan los efectos del nombre por el cual tienen compasión. Cf. *Fut.* IV, p. 409.

[63] Neologismo con el cual traduzco el concepto de *taŷalliyyāt asmā'iyya*.

[64] Asociada como hemos visto a C. 10:26, donde *ziyāda* parece corresponder a la visión de la Faz de Dios. Gramaticalmente, el término *ᶜināya* se distingue de *iᶜtinā'*, en forma octava, por el carácter reflexivo o mediopasivo de esta forma.

[65] Aunque parece relacionada con la *raḥma* absoluta, no puede establecerse una asociación conclusiva.

4. 7. Compasión natural y compasión conferida

Por otra parte, en el ser humano compasivo hay dos tipos de *raḥma*: (1) la compasión natural (*raḥma ṭabī ᶜiyya*) y (2) la gracia conferida por Dios (*raḥma mawḍūᶜa*)[66].

Ibn ᶜArabī establece esta distinción en un texto de *Fut.* que dice así: "El que de entre nosotros *verdaderamente* actualiza la compasión (*rāḥim*) es quien posee dos clases de gracia (*raḥma*): la natural, requerida por su temperamento, que es personal y consustancial a él (*dātiyya la-hu*)[67], y la depositada en él (*mawḍūᶜa fī-hi*) por Dios al haberle creado según la forma [adámica, e. d., 'Su forma'] (*ᶜalà al-ṣūra*)... La intercesión de los intercesores tiene lugar por efecto de la compasión natural (*raḥma ṭabīᶜiyya*), no por la conferida (*mawḍū ᶜa*).

La compasión divina conferida va acompañada en el siervo de distanciamiento (*ᶜizza*) y autoridad (*sulṭān*) y no está ligada a la piedad emocional (*šafaqa*), mientras que de la compasión natural sí resulta el sentimiento de la piedad (*šafaqa*)... La compasión conferida sólo se manifiesta, de hecho, en los encargados del ejercicio del gobierno (*julafā'*)[68].

¿No has reparado en que quien ve cómo el califa castiga, oprime y veja a la gente *inculpada* siente conmiseración y lástima (*šafaqa*) por los inculpados y los castigados y dice: "este *gobernante* no tiene compasión; si yo estuviera en su lugar me apiadaría de ellos"...? El hecho es que, al ocupar su puesto, a quien así decía Dios le vela y aparta de la compasión natural que produce la piedad (*šafaqa*), confiriéndole en su lugar la compasión acompañada de distanciamiento (*ᶜizza*)

---

[66] Lit. 'compasión depositada' otorgada por Dios.

[67] La noción de compasión esencial (*dātiyya*) tiene con relación al siervo el significado de compasión natural, diferente al anteriormente comentado con relación a Dios.

[68] Lit. 'en los vicerregentes', ya se entienda la 'vicerregencia' como función relativa a la política mundana -en lo cual se pone énfasis aquí- o bien al mundo del espíritu.

emocional y responsabilidad (*sulṭān*) *civil*, para que *gobierne y* sea compasivo con la *necesaria* determinación consciente (*mašī'a*)[69], sin dejarse llevar por *la emoción de* la piedad (*šafaqa*)"[70].

A juzgar por el texto citado, Ibn ᶜArabī considera que la ocasional severidad en la aplicación de la justicia por parte de los gobernantes forma parte del plan divino, de modo que, aunque repugne a la sensibilidad "natural", esta firmeza en el castigo es una de las formas que adopta la compasión divina depositada en el hombre.

Esta compasión conferida sería, en sentido espiritual -entiendo yo- la compasión ejemplificada por Jiḍr en el relato coránico sobre su relación con Moisés, a lo cual nos referiremos más adelante.

5. La Compasión Superlativa (*raḥamūt*) y las nueve esferas

El término *raḥamūt* está asociado en *Fuṣūṣ* al profeta Aarón y, por tanto, a la sabiduría del imamato[71]. Entre los comentarios de *Fuṣūṣ* que he consultado, los de Ŷāmī[72] y Bālī Afandī[73] coinciden en explicar el término como forma intensiva (*mubālaga*), al igual que Ibn ᶜArabī, sin aportar más información al respecto. El de

---

[69] La firme voluntad consciente que deriva del conocimiento. V. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, '*mašī'a*'. Lit. 'y tenga compasión por la voluntariosa resolución (*mašī'a*)', es decir, por medio de ella, o bien, permitiendo que se manifieste y cobre existencia.

[70] Cf. *Fut.* IV, p. 48; *Muᶜŷam*, p. 526.

[71] Condición propia del Imām en tanto que delegado (*nā'ib*) y guía.

[72] "(Sabe que la existencia de Aarón) en la estación del Imamato y en su particular realización de ella (procedía de la Presencia de la divina Compasión -*ḥaḍrat al-raḥamūt*-) forma intensiva -*mubālaga*- de *raḥma*...". *Šarḥ*, El Cairo, 1323 h. (en el margen), II, pp. 295-296.

[73] El término *raḥamūt* es forma intensiva derivada de *raḥma* (*mubālaga min al-raḥma*). Cf. *K. Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Estambul, 1309 h., p. 373.

Qāšānī[74] -probablemente porque lo considera suficientemente claro- no comenta nada acerca del término *raḥamūt*, ni sobre el pasaje relativo a la relación entre la profecía de Hārūn y la compasión divina. El comentario que nos aporta más aclaraciones sobre el término *raḥamūt* es sin duda el de Nābulusī[75] -el más tardío entre los consultados- que, debido tal vez a la creciente dificultad de su lectura, sigue con constancia y más al pie de la letra que los demás el texto original, interpretando y comentando expresión tras expresión. Nābulusī define *raḥamūt* como la Superlativa Compasión divina (*al-raḥma al-ᶜaẓīma al-ilāhiyya*).

El término intensivo *raḥamūt*, que Qušayrī, Gazālī, Rāzī o Ibn Barraŷān, por citar algunos, no emplean -que yo sepa- en sus respectivos comentarios sobre los nombres, aparece repetida, aunque no frecuentemente, en *Futūḥāt makkiyya*. Tampoco Ŷīlī lo emplea en su comentario sobre la *raḥmāniyya*[76], ni Ŷurŷānī lo recoge en sus *Taᶜrīfāt*. Por su parte, S. Ḥakīm no lo menciona en las páginas que dedica a las modalidades de la *raḥma*[77].

En realidad, como ya se ha sugerido, todas las gracias están contenidas en la *raḥmāniyya* y por ello Ŷīlī ha empleado *raḥmāniyya* en lugar de *raḥamūt* en su *al-Insān al-kāmil* eludiendo este término. La *raḥīmiyya* no puede en última instancia ser esencialmente distinta de la *raḥmāniyya*, pues constituye su modalidad reintegradora.

---

[74] V. *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, El Cairo, 3ª ed. 1987, pp. 294-5.

[75] "(Sabe) oh buscador (que la existencia de Aarón) en el mundo -*dunyā*- (procedía de la Presencia del *raḥamūt*), es decir, la Superlativa Compasión divina -*al-raḥma al-ᶜaẓīma al-ilāhiyya*- ... (y procedía su profecía) la de Aarón (de la Presencia del *raḥamūt*), es decir, la divina Compasión -*al-raḥma al-ilāhiyya*-". Cf. *Šarḥ ŷawāhir al-nuṣūṣ*..., El Cairo, vol. II, 1323 h. (en cuyo margen está el comentario de Ŷāmī), pp. 254-55.

[76] V. *al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1981, pp. 45-48.

[77] Cf. *Muᶜŷam*, pp. 521-29.

Por mi parte, considero que Ibn ʿArabī confiere al término *raḥamūt* un nuevo sentido técnico.

En el comentario de *Fut.* sobre la letra *dād* se refiere Ibn ʿArabī a las 'dos presencias' de la Superlativa Compasión divina (*ḥaḍratān raḥamūti-Hi*). En los versos preliminares el autor hace rimar sucesivamente los términos *ŷabarūt, raḥamūt* y *malakūt*:

> "En la [letra] *ḍād* hay tal secreto (*sirr*) que, si pudiera revelarlo,
> verías el secreto de Allāh en Su Omnipotencia (*ŷabarūt*)[78]. /
> Considéralo único (*wāḥid*), aunque Su perfecta plenitud (*kamāl*)
> se manifieste por la otredad[79] en las dos presencias de Su Compasión
> Superlativa (*raḥamūt*). /
> Su Imām es la palabra (*lafẓ*) por cuya existencia-encuentro
> el Omnicompasivo le ha hecho viajar de noche desde Su Soberanía
> (*malakūt*)[80]".

El término *raḥamūt* aparece aquí entre el *ŷabarūt* -"que todo lo envuelve"- y el *malakūt*. ¿Ha de entenderse su posición intermedia en estos versos como alusión a su condición de *barzaj*? La respuesta se encuentra, como luego veremos, en *Mawāqiᶜ al-nuŷum.*

---

[78] "La Esfera de las realidades intermedias... El Itsmo que lo todo envuelve...". Cf. *Taʿrīfāt...*, 509, p. 148.

[79] Lit. 'procede de otro que Él'. La reintegración que consuma la perfección se opera por medio de la *raḥma*.

[80] O bien, '[palabra] a la cual el Omnicompasivo (*al-Raḥmān*) ha hecho viajar de noche desde Su absoluta Soberanía (*malakūt*) para encontrarla [en la existencia]". O bien, 'por cuya existencia la hizo difundirse el Omnicompasivo desde el dominio de Su Soberanía". Cf. *Fut.* I:563, p. 304. Alusión a la ascensión celeste (*isrā'*) del Profeta, que es 'misericordia para los mundos' (*raḥma li-l-ʿālamīn*).

El *malakūt* es la Realeza absoluta o el Mundo angélico: "El Mundo del Misterio (*ʿālam al-gayb*)... Morada reservada a los espíritus y a las almas". Cf. Ŷurŷānī, *Taʿrīfāt*, 1652, p. 402.

Recordemos que "el Mundo del Poder coercitivo (*ŷabarūt*) es el dominio de los Nombres y los Atributos divinos"[81], mientras que "el Mundo de la Soberanía (*malakūt*), *también llamado* el Mundo de la Orden (*ᶜālam al-amr*) o Mundo del Misterio [e. d. invisible] (*ᶜālam al-gayb*) es el dominio de los espíritus y las espiritualidades (*rūḥāniyyāt*), que existen por la Orden del Real sin intermediario material (*mādda*) o temporal alguno (*mudda*)"[82].

La lectura de *Mawāqiᶜ al-nuŷūm* brinda las claves necesarias para esclarecer la relación entre estos términos:

En esta obra[83], Ibn ᶜArabī explica que a cada uno de los tres grados (*marātib*) llamados *(tawfīq al-)ᶜināya*, *(ᶜilm al-)hidāya* e *(ᶜilm al-)walāya* corresponden tres Esferas (*aflāk*): una de las tres esferas del Islam (*islāmiyya*), que son corpóreas (*ŷismāniyya*); una de las tres de la Fe (*īmāniyya*), que son anímicas (*nafsāniyya*), y una de las tres llamadas Esferas de la Beneficencia (*iḥsāniyya*), que son espirituales (*rūḥāniyya*)[84].

I. Esferas del Islam (1, 4 y 7): Los respectivos ponientes (*mawqiᶜ*, pl. *mawāqiᶜ*) de los tres grados están representados por las estrellas (*naŷm*) de la providencia (*ᶜināya*), la guía (*hidāya*) y la iniciación (*walāya*), que se ponen en el corazón (*qalb*) del Imām que rige (*al-Imām al-mudabbir*) en el Mundo visible (*ᶜālam al-šahāda*), es decir, el Reino (*mulk*).

---

[81] Qāšānī, *Iṣṭilāḥāt*, El Cairo, p. 106 (def. 284).

[82] Qāšānī, *Iṣṭilāḥāt*, p. 106/def. 285. Por oposición al "Mundo de la Creación (*ᶜālam al-jalq*) *llamado así mismo* Mundo del Reino (*mulk*) o Mundo del Testimonio [e. d. visible] (*ᶜālam al-šahāda*), que es el mundo de los cuerpos (*aŷsām*) y las corporeidades (*ŷismāniyyāt*), el cual existe a consecuencia de [lit. 'después de'] la Orden en *extensión de* materia (*mādda*) y tiempo (*mudda*) [o bien, 'de la Orden *que impone* la materia y el tiempo']", *ibid.*, p. 106.

[83] Cf. *Mawāqiᶜ al-nuŷūm*, ed. El Cairo, 1965, pp. 6-8.

[84] Cf. *Mawāqiᶜ*, pp. 20-22, 45-47, 168-170. Tras cada capítulo relativo a una de las esferas *iḥsāniyya* incluye el autor un anexo llamado *maᶜqil unsi-hi*, 'la comprensión que brinda su familiaridad'. En la pág. 8 (línea 18) se asimila el término *maᶜqil*, lit. 'asilo, fortaleza' -de la raíz de *ᶜaql*, 'intelecto'- a *maᶜqūl*, 'lo comprendido'.

II. Esferas de la Fe (2, 5 y 8): Los respectivos ascensos (*maṭlaᶜ*, pl. *maṭāliᶜ*) de los tres grados están representados por las lunas menguantes (*hilāl muḥāq*)[85] que se elevan[86] en el alma (*nafs*) del Imām que rige el Mundo de la Omnipotencia (*ŷabarūt*) y de la Soberanía (*malakūt*), es decir, el Mundo de las realidades intermedias (*ŷabarūt*) asociado aquí al Mundo invisible (*malakūt*) como si de dos aspectos de un solo y mismo Dominio se tratase.

III. Esferas de la Beneficencia (3, 6 y 9): Los respectivos ascensos de los tres grados están representados por la lunas crecientes (*hilāl irtiqāb*)[87] que se elevan en el espíritu (*rūḥ*) del Polo (*al-rūḥ al-quṭubī*)[88] que rige el *Barzaj* ("Itsmo")[89] del *raḥamūt* y el *rahabūt*.

Entiendo que el *rahabūt*, según se explica más adelante, es el Temor Superlativo, el Pavor, la divina Presencia que correspondería al temor reverente (*hayba*).

Vemos pues que el *raḥamūt*, asociado al *iḥsān* y al *rahabūt* -idéntico, según veremos luego, al *ragabūt* (forma intensiva de *ragba*) o *divino* deseo *creativo*-, es *barzaj* entre los grados y principio de cada uno de ellos. Puede hablarse por tanto de tres grados de *raḥamūt*.

Como a continuación podrá comprobarse, el calificativo que reciben todos los levantes (*maṭāliᶜ*) correspondientes al *raḥamūt* es divino (*ilāhī*). Veamos un esquema relativo a las nueve esferas:

---

[85] Lit. la luna 'de fin de mes lunar', es decir, 'que tiende a desaparecer (*maḥq*)'.

[86] Es decir, 'se perciben'.

[87] La luna de principio de mes lunar. Se llama *raqīb* a la estrella que aparece cuando otra se pone.

[88] Cf. *Mawāqiᶜ*, p. 20. También aparece en su lugar la expresión *al-Imām al-mudabbir*, cf. *Ibid*, p. 45.

[89] En *Mawāqiᶜ*, p. 45, 'el Mundo del Itsmo...' (*ᶜālam barzaj*...).

I. mawāqiᶜ	*II. maṭāliᶜ*	*III. maṭāliᶜ-irtiqāb*	
1. tawfīqī	*2. wifāqī*	*3. ilāhī*	*/manaᶜa wa-aᶜṭà*
4. ᶜilmī	*5. ᶜiyānī*	*6. ilāhī*	*/aḍalla wa-ahdà*
7. ᶜilmī	*8. jalqī*	*9. ilāhī*	*/afqara wa-agnà*

Podría hablarse de los tres *raḥamūt* de los grados de la Solicitud, la Guía y la Iniciación o Santidad: *raḥamūt al-ᶜināya*, *raḥamūt al-hidāya* y *raḥamūt al-walāya*, respectivamente.

Cabe considerar que la novena y superior esfera espiritual del *raḥamūt-rahabūt* -en el grado de la *walāya*- es *barzaj* entre el *ŷabarūt-malakūt* de la inferior esfera, y la Unidad esencial o la Ipseidad divina, según se considere.

El capítulo 392 de *Fut.*[90], que requeriría una traducción íntegra y al que sólo se hacen aquí referencias ocasionales, es también fundamental para el estudio del tratamiento de la noción de *raḥma* en Ibn ᶜArabī, pues entre otras cosas contiene amplios y presiosos comentarios relativos a buen número de hadices sobre la cuestión.

Ahora nos interesan en particular los versos preliminares en los cuales hallamos nuevos tratamientos y relaciones de los términos que nos ocupan:

"Quien quiere la Verdad (*al-Ḥaqq*), la busca
en [cuanto encuentra en] la existencia[91] del Reino *de los cuerpos* (*mulk*)
y el Dominio soberano *de los espíritus* (*malakūt*). /

[90] Titulado: "Sobre el conocimiento de la mutua relación (*munāzala*) [expresada en la tradición que dice:] "A quien compadece, Nos compadecemos; a quien no tiene compasión, [primero] le compadecemos, mas luego le hacemos objeto de Nuestro enojo y le olvidamos"". Cf. *Fut.* III, pp. 550-553.

[91] Es decir, en lo que encuentra (*wuŷūd*) de modo manifiesto.

Las palabras del Verdadero (*al-Ḥaqq*) no son sino
cuanto de universo (*ᶜālam*) se manifiesta desde lo inmutable (*ṯubūt*); /
y respecto a aquello que está en Mí, y cuyo yacimiento no se encuentra
en *ningún* lugar (*maqām*), Nos guardamos silencio (*sukūt*). /
Todo lo que le damos es por *divina* generosidad (*karam*):
y esto es lo que se llama divina Compasión (*raḥamūt*). /
Y aquello que la prueba evidente (*burhān*) torna manifiesto
permanece (*qā'im*) en el itsmo del Poder (*barzaj al-ŷabarūt*). /
El exterior manifiesto de los seres creados es *igual a* su oculto interior:
un *divino* temor (*rahabūt*) cuya esencia es *divino* deseo (*ragabūt*)[92]. /
Así pues, el destino último de todo lo engendrado (*ma'āl al-kawn*)
es *alcanzar* la morada de la absolución (*ᶜafw*) y la Compasión Superlativa
(*raḥamūt*)"[93].

Rahabūt y *ragabūt*, temor y deseo superlativos, aparecen como dos aspectos -esencialmente idénticos- del *raḥamūt*, análogos al exterior y al interior[94].

Por otra parte, no he encontrado texto alguno que clarifique de modo esquemático la relación entre estos términos y las dos presencias, antes mencionadas, que aúna la presencia del *raḥamūt*, las cuales han de ser la Presencia de la Compasión general de gracia (*raḥmāniyya*) y la presencia de la Misericordia distintiva (*raḥīmiyya*).

---

[92] Se entiende que el *rahabūt* -forma intensiva de *rahba*- corresponde al temor reverencial (*hayba*), a lo manifiesto (*ẓāhir*), a la Belleza divina (*ŷamāl*), y el *ragabūt* -forma intensiva de *ragba*- a la intimidad (*uns*), a lo interior (*bāṭin*), a la Majestad (*ŷalāl*). Cf. nuestro artículo "On the Divine Love of Beauty ", *JMIAS*, XVII, pp. 3-5.

[93] Cf. *Fut.* III, p. 550. Ocho versos en metro *ṭawīl*? en los cuales se invierte -con relación a los versos antes mencionados- el orden de aparición de los términos.

[94] Aspectos correspondientes a *ŷamāl* y *ŷalāl*, *ʿaḏāb* y *naʿīm*, temor e intimidad, *gaḍab* y *raḥma sābiqa*.

Qāšānī emplea estos términos al definir la compasión de gracia (*raḥma imtināniyya*) como *raḥmāniyya* y la misericordia obligada (*raḥma wuŷūbiyya*) como *raḥīmiyya*[95] 'prometida' (*mawᶜūda*) a los temerosos y bienhechores.

6. *Raḥmāniyya* y *ulūha*

De la primera trata Ibn ᶜArabī, diferenciándola de la divinidad absoluta (*ulūha*) en estos términos: "Entre el corazón *del creyente* y el Trono hay, en cuanto a rango (*manzila*) se refiere, la misma correspondencia que entre el nombre Allāh y el nombre al-Raḥmān. Aunque *dice la aleya: "Di: "Invocad a Allāh o invocad a al-Raḥmān* a quienquiera que invoquéis, Él posee los más hermosos Nombres" (C. 17:110), nadie manifestó desconocer a Allāh, pero *al escuchar estos nombres los beduinos* expresaron su desconocimiento de al-Raḥmān diciendo: "¿Qué es al-Raḥmān?" (C. 25:60)[96]. De modo que la contemplación de la divinidad (*mašhad al-ulūha*) es más general porque todos pueden reconocerla, ya que incluye la prueba (*balā'*), *es decir, el perjuicio aparente* y la salud (*ᶜāfiya*), y ambas cosas existen en la creación (*kawn*) sin que nadie las ignore. *Sin embargo*, sólo los agraciados (*marḥumūn*) con la fe conocen la contemplación de la *raḥmāniyya* -la cual no ignoran sino los desgraciados (*maḥrūmūn*) en tanto que no perciben que están privados (*maḥrūmūn*) *de la luz de la fe*-, puesto que la condición del Omnicompasivo (*raḥmāniyya*) sólo contiene salud y puro bien [...]"[97].

Ibn ᶜArabī es aquí más preciso que Ŷīlī al denominar a la presencia conjunta de ambos nombres *raḥamūt*, la Presencia de la Compasión Superlativa, distiguiéndola

---

[95] Cf. *Iṣṭilāḥāt* (ed. Sprenger), def. 455 y 456, p. 147.

[96] V. *Kašf*, 2-2.

[97] Cf. *Fut.* X:21, pp. 62-63.

así de la *raḥmāniyya*, la Presencia del nombre al-Raḥmān específicamente[98].

En los índices de *Futūḥāt* (ed. O. Yahya) -he consultado hasta el vol. XIV- no figura el término *raḥīmiyya* que correspondería a la Presencia del nombre al-Raḥīm.

Nótese que, en el comentario de la Presencia del *raḥamūt* que más adelante traduzco, Ibn ᶜArabī trata ambos nombres como un solo nombre compuesto[99] con dos aspectos: general y particular, o bien, merced de gracia y gracia necesaria. En todo ello le sigue Qūnawī, cuyo comentario sobre estos nombres -como en otros casos- está estrechamente vinculado al de Ibn ᶜArabī, constituyendo de hecho una glosa de su comentario. No obstante, en otros lugares, el Šayj los comenta separadamente como nombres independientes[100].

7. El término *raḥamūtiyyāt*

A las mencionadas modalidades de la *raḥma* han de añadirse las diversas gracias-bendiciones que proceden del *raḥamūt* -itsmo entre la Unidad esencial y el Mundo de los Nombres y de las potencias angélicas-, llamadas *raḥamūtiyyāt*.

En *Fut.*[101] emplea Ibn ᶜArabī el término *raḥamūtiyyāt*, sustantivación del adjetivo (*nisba*), *raḥamūtī*, fem. *-iyya*, en plural femenino. Entiendo que este neologismo akbarí designa las realidades del *raḥamūt*, las gracias o bendiciones propias de la Compasión Superlativa, todas las cosas procedentes de la Compasión

---

[98] En lugar de *raḥamūt*, como se ha comentado, Ŷīlī emplea en su obra *al-Insān al-kāmil* el término *raḥmāniyya* para referirse a la presencia que incluye los nombres al-Raḥmān y al-Raḥīm.

[99] V. también *Fut.* XII:176, donde asimismo se refiere a *al-Wāḥid al-Aḥad* como un único nombre compuesto.

[100] Cf. *Kašf*, 2 y 3; *Šarḥ*, nº. 2 y 3 (*Fut.* IV, p. 322). Tal como hacen a su vez Gazālī, Ibn Barraŷān, Rāzī, Qāšānī, Ŷīlī o Ŷurŷānī.

[101] V. *Fut.* VI:449, p. 327.

omnímoda, derivadas de ella o relacionadas con ella. Dice el Šayj que en las salutaciones propias de la lengua de la Belleza -que se realizan en el *tašahhud* al término de las prosternaciones rituales- se emplea el término 'bendiciones' (*ṣalawāt*) en plural -y no dice 'bendición de Dios' en singular- "para referirse en general a todas las bendiciones que proceden *del dominio* de la Compasión Superlativa (*raḥamūtiyyāt*) y de la llamada-petición (*duʿā'*)[102] y a sus diferentes tipos de estados, pues todo ello es bendición (*ṣalā'*)", tanto si estas bendiciones proceden directamente de Dios como si proceden de Sus ángeles[103].

Afortunadamente, otra mención de este derivado akbarí figura en otro pasaje de *Fut.* donde se refiere el Šayj a "la misericordia *particular que resulta* de la satisfacción *divina* (*raḥmat al-riḍà*), a la compasión *propia* del favor *divino general* (*raḥmat al-faḍl*) y a 'las *distintas* clases de las gracias que proceden de la divina Compasión Superlativa' (*anwāʿ al-raḥamūtiyyāt*)"[104]: a saber, según entiendo, las bendiciones angélicas, la intercesión de ángeles, de los profetas o de los santos u otras. En principio, cabe pensar que al *raḥamūt* propio de cada uno de los grados distinguidos en *Mawāqiʿ* correspondería un tipo específico de *raḥamūtiyyāt*, a saber, las *raḥamūtiyyāt* de la Solicitud providencial, las de la Guía y las de la *walāya*, respectivamente.

8. Distinción entre *raḥmāniyyūn* e *ilāhiyyūn*

Otro de los neologismos de raíz *r-ḥ-m* empleados por el Šayj en *Fut.* es *raḥmāniyyūn*[105], sustantivación del adjetivo *raḥmānī*, que puede traducirse por

---

[102] V. *infra* nota 132, donde se alude a esta misma noción.

[103] V. C. 42:5. ¿Cabría hablar análogamente de *malakūtiyyāt, ŷabarūtiyyāt*, etc.?

[104] Cf. *Fut.* III, p. 474.

[105] Cf. *Fut.* XIII:631.

'*siervos* del Omnicompasivo', 'partícipes de la Compasión omnímoda' o directamente por 'omnicompasivos'. Análogamente Ibn ᶜArabī deriva *rabbāniyyūn* del nombre *al-Rabb* e *ilāhiyyūn* del nombre *Allāh* en un apartado en donde distingue la donación general incondicionada (*ᶜaṭā' muṭlaq*) o dádiva del benefactor (*ᶜaṭā' al-muḥsin*), en la cual no se considera distinción alguna de condición o creencia entre los destinatarios, que es propia de la morada espiritual de los siervos llamados *raḥmāniyyūn* y *rabbāniyyūn*, y la donación condicional (*ᶜaṭā' muqayyad*) que atiende a los mandatos y las prioridades que establece la Ley revelada y es la dádiva propia del siervo llamado *ilāhī*, 'divino', a quien el Šayj califica como *mu'min*, *muslim*, y también *muḥsin*[106].

Desde la perspectiva del *tajalluq* y de las moradas (*maqāmāt*)[107], considerando que esta designación pudiera extrapolarse a otro contexto, cabría entender que los *raḥmāniyyūn* son aquellos que han sido revestidos con los cualidades propias del nombre *al-Raḥmān*, es decir, quienes acceden a la morada espiritual que corresponde a la Presencia de *al-Raḥmān* y adoptan los rasgos característicos de este nombre (*tajalluq*).

Desde una perspectiva teofánica, entiendo que un siervo *raḥmānī* sería el lugar de automanifestación (*maẓhar*) en donde Dios se epifaniza en tanto que *al-Raḥmān* revelando los efectos de este Nombre, es decir, la *onomatofanía* de *al-Raḥmān*.

---

[106] Así que el *ilāhī* es *muḥsin* como al igual que el *raḥmānī* pero, a la hora de dar, tiene en consideración todas las distinciones y prioridades establecidas por la revelación.

[107] En *Fut.* XII:331, p. 393, responde Ibn ᶜArabī a la pregunta ¿qué es la Morada Loable (*al-maqām al-maḥmūd*)? -a la cual se refiere el Corán- diciendo: "Es aquella hacia la cual confluyen [lit. retornan] finalmente todas las moradas (*maqāmāt*), hacia la cual se orientan [lit. miran] todos los nombres divinos que rigen las correspondientes moradas *espirituales* (*al-asmā' al-ilāhiyya al-mujtaṣṣa bi-l-maqāmāt*)", y que pertenece al Enviado de Allāh". Entiéndase pues que cada nombre divino rige su correspondiente morada espiritual.

Creo que el Šayj ha sido el primero en emplear estos plurales masculinos de los adjetivos *raḥmānī*, *rabbānī* o *ilāhī* como términos técnicos, sustantivizándolos para designar al conjunto de quienes participan de las correspondientes modalidades de dádiva y acaso, en sentido restringido, a quienes participan de las respectivas moradas espirituales que corresponden a la condición de cada nombre divino.

Por analogía, parece que de cada nombre divino podría hacerse derivar la *nisba* sustantivada que designaría a quienes participan de sus respectivas Presencias y adoptan sus caracteres[108]. No obstante, con excepción de los casos antes mencionados -y tal vez algún otro caso aislado-, Ibn ᶜArabī ha preferido prescindir de tales denominaciones empleando en su lugar otras más descriptivas como *mutajalliq al-ism* 'el que reviste con los rasgos del nombre' -empleada frecuentemente en *Kašf-* o la rección nominal (*iḍāfa*) de *ᶜabd* antepuesto a los nombres -*ᶜAbd Allāh, ᶜAbd al-Raḥmān*, etc.- empleada metódicamente en su *Kitāb al-ᶜAbādila*, donde trata precisamente de la moradas correspondientes a cada nombre, considerado en tanto que Señor del siervo cuya existencia rige. Cada siervo tiene en efecto un íntimo secreto (*sirr*) que gobierna su ser interno: el Señor personal al cual se refiere el dicho "quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor"[109].

---

[108] Así podría denominarse */raḥīnī/** (pl. */raḥīmiyyūn/**) al que participa de la *raḥīmiyya*, o */baṣīrī/** a quien participa de la *baṣīriyya*, etc.

[109] Qāšānī se hace eco del término *ᶜabādila* en el sentido técnico que Ibn ᶜArabī le confirió. Bajo esta entrada pueden consultarse los apartados relativos a las diversas condiciones o moradas de los 'siervos' en sus *Iṣṭilāḥāt* (ed. El Cairo), pp. 107-130. V. Qāšānī, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, pp. 65-85, en traducción de Nabil Safwat.

9. Otros nombres divinos de raíz *r-ḥ-m*: *al-Rāḥim, Arḥam al-rāḥimīn, Jayr al-rāḥimīn*

Un tercer nombre divino de raíz *r-ḥ-m* se menciona en *Fut.*: el nombre *al-Rāḥim*[110], participio activo que puede traducirse por 'el Agraciador', o bien, cuando se refiere al hombre, por 'el que actúa con compasión', 'el que actualiza la compasión'. Este término se considera en el uso general sinónimo de *raḥīm*, aunque a diferencia de éste no puede adoptar el sentido pasivo propio del el paradigma *faᶜīl*.

Refiriéndose a la "gracia de Nos" otorgada a Jiḍr -interpretación tradicional- según la aleya: "Le hemos dado una gracia procedente de Nos (*raḥma min ᶜinda-nā*)" (C. 18:65), comenta el Šayj, "es decir, le hemos agraciado otorgándole la ciencia (*ᶜilm*) que se manifestó en él"[111]. Nuevamente relaciona Ibn ᶜArabī gracia y ciencia. A continuación recuerda los actos de compasión de Jiḍr que en el célebre relato coránico no fueron comprendidos por Moisés ya que, observa el Šayj, "'un acto de compasión' (*raḥma*) únicamente puede apreciarse desde el lado del 'que actualiza la misericordia' (*rāḥim*), y no desde la perspectiva de quien la recibe, pues éste no sabe lo que es más benéfico para él, como en el caso del médico que, por compasión con el paciente, le amputa una pierna infectada por la gangrena para que así pueda sobrevivir. La compasión (*raḥma*) del misericordioso que *verdaderamente* actualiza la compasión (*al-raḥīm al-rāḥim*) es pues extensiva (*ᶜāmma*)" en el sentido de que incluye el daño aparente bajo cuya apariencia se esconde la gracia"[112].

---

[110] Véase por ejemplo *Fut.* IX: 325-329, donde se trata del nombre *al-Rāḥim* y sus "hermanos" (es decir, los otros nombres de compasión).

[111] Cf. *Fut.* XII:254, p. 319.

[112] Cf. *Fut.* XII:254, p. 319.

Esto lo que el maestro llama también *raḥma jafiyya*, la gracia escondida[113], y describe así mismo en otra parte como *al-raḥma al-mabṭūna fī-l-makrūh*[114], la gracia oculta en lo indeseable, que es análoga a la *raḥma* incluida en la ira (*gaḍab*).

En el mismo sentido, tras recordar que la "gracia de Nos" otorgada a Jiḍr precede a la "ciencia procedente de Nos" en la misma aleya (C. 18:65), Ibn ᶜArabī distingue entre la gracia primera (*al-raḥma al-ūlà*), que es "la compasión que está en la naturaleza congénita" (*al-raḥma allatī fī-l-ŷibla*) -es decir, la compasión natural (*ṭabīᶜiyya*) ya mencionada-, por la cual Jiḍr apuntaló el muro (C. 18:77), y "la compasión oculta en lo *aparentemente* reprobable y detestable (*al-raḥma al-mabṭūna fī-l-makrūh*) que confiere la ciencia divina *ladunniyya*, por la cual mató Jiḍr al muchacho (C. 18:74) o averió la nave (C. 18:71)"[115] -y que corresponde a la *raḥma mawḍūᶜa* propia del *jalīfa*-. Según el maestro, sólo distingue estas dos modalidades de la compasión el que actualiza la rememoración (*ḏikr*) de la gracia señorial, la *raḥma rabbāniyya* o misericordia del Señor con el siervo[116], que es "idéntica al estado de servidumbre (*ᶜubūdiyya*)"[117], es decir, a la plena realización de la condición de siervo, la cual puede considerarse otra modalidad de la *raḥma*. A este respecto proclama Jiḍr que cuanto según el relato coránico hizo fue "...muestra de misericordia venida de tu Señor. No lo hice por propia iniciativa" (C. 18:82).

Así pues, la *raḥma ṭabīᶜiyya*, natural, es la misma *raḥma allatī fī-l-ŷibla*, congénita, correspondiente a la *šafaqa*, el sentimiento humano de piedad, y análoga

---

[113] P. ej., en el medicamento de sabor desagradable. Cf. *Fut.* XIII:550 y 564.

[114] V. nota *infra*.

[115] *Fut.* IV, p. 153, líneas 5-8.

[116] Asociada en este contexto a "la rememoración de la misericordia de tu Señor con Su siervo Zacarías" (C. 19:2). Cf. *Fut.* IV, p. 153.

[117] Cf. *Fut.* IV, p. 153, líneas 11-13.

a la *raḥmat al-majlūq*, 'la gracia propia de lo creado' o 'gracia humana', así mismo derivada de la *šafaqa* y contrapuesta a la gracia absoluta (*raḥmat Allāh al-muṭlaqa*) -cf. *Fut.* III, p. 553- así como la 'compasión de lo contingente' -el hombre- (*raḥmat al-muḥdaṯ*) se opone a la 'compasión de lo eterno' -Dios- (*raḥmat al-qadīm*)[118].

Sobre un cuarto nombre de raíz *r-ḥ-m*, 'el más Clemente de los clementes', 'el Más Compasivo de los compasivos', 'la Suma Misericordia', *Arḥam al-rāḥimīn*[119], trata Ibn ᶜArabī, entre otros pasajes de *Fut.*[120], en uno referido a la intercesión de los nombres divinos ante Allāh. Esta cita reviste ahora particular interés porque nos informa de la función salvífica de este nombre con relación a la cesación del castigo del fuego: "Sabe que Allāh acoge la intercesión por mediación de Sus nombres. Así pues, Su nombre *Arḥam al-rāḥimīn* intercede ante el nombre 'el Dominador' (*al-Qahhār*) y el nombre 'el Severo en el castigo' (*Šadīd al-ᶜiqāb*) para que levantar su castigo (*ᶜuqūba*) respecto a aquellas comunidades [ángeles, enviados, profetas, allegados, creyentes, animales, plantas y minerales (cf. XII:333 -donde se cita el hadiz *qudsī* sobre *Arḥam al-rāḥimīn*-)], de modo que 'el más Clemente de los clementes' hace salir del fuego (*nār*) *incluso* a quien no ha obrado bien alguno" (*Fut.* XII:334, pp. 395-96). Quienes se cuenten entre los *muttaqūn* (cf. C. 19:85), aquéllos en cuyos corazones hay temor (*jawf*), serán reunidos ante al-Raḥmān que los liberará de aquello que temían en virtud de Su Palabra: "El día que congreguemos hacia el Compasivo a los temerosos de Allāh... (C. 19:85)"[121].

---

[118] Cf. *Fut.* III, p. 551.

[119] Elativo más part. act. en pl., mencionado en C. 7:151, 12:64, 12:92 y 21:83. V. también el nombre coránico *Jayr al-rāḥimīn*, 'el Mejor de los agraciadores', 'el Mejor de quienes tiene misericordia', mencionado en C. 23:109 y 23:118, del que trata Ibn ᶜArabī en *Fut.* III, p. 553, línea 13.

[120] Cf., p. ej., *Fut.* III, p. 550, línea 29.

[121] Cf. *Fut.* XII:334, pp. 395-96.

10. LA PRESENCIA DE LA DIVINA COMPASION SUPERLATIVA (*ḤADRAT AL-RAḤAMŪT*): EL NOMBRE *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM*[122]

"Hacia el Compasivo (*al-Raḥmān*) *se orientan* mi parada
y mi marcha (*irtiḥāl*)[123]
a fin de alcanzar *las divinas Presencias de* la Majestad y la Belleza (*ŷamāl*).

El Verdadero (*al-Ḥaqq*) fue con nosotros misericordioso (*raḥīm*)
y benévolo (*ra'ūf*), el día en que me llamó *diciendo* ¡desciende! (*nazāl*)[124].

El término 'Compasión Superlativa' (raḥamūt) es una forma intensiva (*mubālaga*) *cuyo significado* comprende tanto la 'misericordia obligatoria' (*raḥma wāŷiba*) *-que Allāh se ha impuesto a Sí mismo-* como la 'misericordia de gracia' (*raḥma imtināniyya*). Ha dicho *el Señor* -Enaltecido sea-: "Mi misericordia es omnímoda"[125]. Uno de los nombres de Allāh -Enaltecido sea- es *al-Raḥmān al-*

---

[122] Traducción íntegra comentada. V. *Fut.* IV, p. 200.

[123] En árabe se emplea esta fórmula para significar 'todas las acciones'. El término *ḥall* significa aquí 'hacer alto', 'detenerse', 'establecerse' -en contraposición a *irtiḥāl*, 'viaje', 'partida'-, aunque también pudiera significar 'desatar (la traba)' de la montura sobre la cual se viaja. Nótese que una posible correspondencia de este par de términos con el par del siguiente hemistiquio, la Majestad y la Belleza, ofrecería cierta ambigüedad. Si se entiende *ḥall* como 'descenso' o 'acaecimiento', corresponde entonces a la noción de Belleza, mas si se entiende como 'desatadura' acaso corresponda a la de Majestad. El orden de los términos responde a esta segunda posibilidad. También la idea de 'viaje' o 'partida' es susceptible de una doble interpretación, pudiendo entenderse la 'marcha' como 'manifestación' o como 'ocultación'.

[124] Dos versos en metro *wāfir* que, como sucede con cierta frecuencia y según se aprecia con claridad en el manuscrito autógrafo, han sido añadidos con posterioridad a la redacción de la prosa.

[125] El texto completo de la aleya dice así: ""Destínanos [lit. 'prescríbenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímoda". Destinaré a ella a quienes teman a Allāh y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos..." (C. 7:156). Trad. Cortés.

Raḥīm, 'el Omnicompasivo Misericordioso', que forma parte de los nombres compuestos (*murakkab*) tales como Baʿal-Bak o Rām-Hurmuz[126].

Este nombre adoptó esta forma compuesta únicamente cuando Su compasión hacia Sus siervos se dividió en *raḥma* obligatoria (*wāŷiba*) y *raḥma* de gracia (*imtinān*)".

[Considerar *al-Raḥmān al-Raḥīm* como un único nombre compuesto es un hecho insólito en la tradición del comentario sobre los nombres. Creo que esta perspectiva sólo puede hallarse en la obra del Šayj. En sus respectivos tratados, Qušayrī, Gazālī, Rāzī, Qāšānī, Ŷīlī o Ŷurŷānī, por citar algunos, tratan de ambos nombres separadamente, considerándolos independientes[127]. Por otra parte, el mismo Ibn ʿArabī los comenta por separado en su *Kašf*[128] y en otros lugares de sus obras. Desde la perspectiva del *raḥamūt* -que otros autores no contemplan- ambos nombres de gracia constituyen un único nombre compuesto. Tan sólo Qūnawī[129], que en su comentario sigue el que de Ibn ʿArabī aquí se traduce, comenta ambos nombres conjuntamente, como dos aspectos de una única realidad, aunque sin especificar que de un sólo nombre se trate].

"Por la compasión de gracia (*raḥmat al-imtinān*) se manifestó el cosmos (*ʿālam*) y por ella la Gente de la desdicha (*ahl al-šaqā'*) alcanzan finalmente la dicha

---

[126] Según M. Sobernheim, la etimología del nombre de la ciudad de Baalbek (que transcribe Baʿlabekk) no ha sido claramente explicada. En su artículo sobre Baalbek, comenta: "According to the Greek designation "Heliopolis" it was the site of the cult of a sun-god". V. 'Baalbek' en *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, vol. I, p. 543. En su artículo sobre Rām-Hormuz, V. Minorsky comenta que "according to Ḥamza [...], the town was built by Ardashīr I and its name was Rām-(i) Hurmizd Ardashīr, which Marquart explains as 'the delight of Ahura Mazda is Ardashīr'". Cf. *FEI*, vol. VI, p. 1114. Sobre estos nombres véase también W. Chittick, *SPK*, p. 390, nota 1.

[127] Sobre otros autores, v. D. Guimaret, *Noms*, pp. 375-382, y S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, p. 528.

[128] V. *Kašf al-maʿnà*, 2 y 3. Cierto es, no obstante, que ambos comentarios están en esta obra estrechamente vinculados.

[129] V. *Ḥaqā'iq*, ms. Asir Efendi 431, ff. 36-37. V. *infra* la traducción del inicio de su comentario.

(*naᶜīm*)[130] en la *misma* Morada en que residen y permanecen[131], y en ella se originan las obras que obligan (*aᶜmāl mūŷiba*) a la actualización de la misericordia necesaria (*raḥma wāŷiba*)[132]".

[Respecto al destino final de los siervos, dice el Šayj en un apartado de *Fut.* sobre el auxilio (*nuṣra*) de los ángeles que piden a Dios[133] el perdón para todos cuantos están en la tierra, sean creyentes o no[134]: "El destino final (*ma'āl*) de los siervos de Allāh [aquí en sentido lato] es la gracia (*raḥma*) ya que, incluso quienes residan en el fuego (*nār*) hallarán en él una gracia (*raḥma*) desconocida para otros y de tal condición que probablemente, en caso de que pudiesen oler alguna de las fragancias del Paraíso, [esta *raḥma*] haría que sintiesen rechazo hacia ella y les resultase nociva, así como el aroma de las rosas (*ward*) y el grato perfume (*ṭīb*)[135] provocan rechazo y causan perjuicio a los temperamentos coléricos"[136]].

---

[130] El castigo no es eterno y la dicha es el destino final. De hecho, la Gente de la desgracia encuentra su dicha en su propio castigo y, como aquí se dice, en la misma Morada en que les corresponde permanecer. Sobre el tema de la *raḥma* y el destino último (*ma'āl*) de los desgraciados, v. p. ej. *Fut.* XIII:550 -donde dice Ibn ᶜArabī que "las gentes del fuego, aunque no salgan del fuego, encuentran la dicha en él" (p. 498)- o *Fut.* XIV: 441, parcialmente traducido *infra*. V. así mismo *Fut.* III, p. 550, líneas 24 y 34-5.

[131] Es decir, ya sea en el Paraíso o en el Fuego al que están destinados, o bien, en la Morada que *ellos mismos* edifican (*yaᶜmurūna-hā*). Véanse en este sentido las reflexiones presentadas por H. Corbin acerca de la noción del cuerpo espiritual como tierra de la propia resurrección según la Escuela šayjí. Cf. *Cuerpo espiritual*, pp. 243-258.

[132] V. sobre *al-raḥma al-wāŷiba*, *Fut.* XII:252.

[133] V. *supra*, nota 102, la referencia a la petición (*duᶜā'*).

[134] V. C. 42:5. Este apartado forma parte de un capítulo más amplio sobre la tutela angélica (*walāyat al-malā'ika*) en general.

[135] Alusión al rechazo que los ejercicios espirituales (*wird*, pl. *awrād*) y la bondad (*ṭīb*) provocan en el alma compulsiva dominada por el ardor de las pasiones, análoga al temperamento colérico, objeto de enojo (*maġḍūb ᶜalay-hi*).

[136] Lit. 'ardientes'. Cf. *Fut.* XIV: 441, p. 535. Sobre la *raḥmat al-nār*, v. Fut. II, p. 254.

"Ésta es la misericordia *general* sobre la cual ha dicho Allāh a Su Profeta -Allāh le bendiga y salve- a modo de merced (*imtinān*): "Por una misericordia de Allāh has sido condescendiente con ellos (C. 3:159)"[137] *y también* "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia (*raḥma*) para los mundos (*li-l-ᶜālamīn*)[138]" (C. 21:107), *es decir,* como misericordia de gracia (*imtinān*) en la cual está el sustento (*rizq*) de todo el universo (*ᶜālam*), de modo que *esta gracia de la profecía general* es extensiva *a todos los seres.*

Por otra parte, la misericordia necesaria (*wāŷiba*) depende de la descripción (*naᶜt*) y de los atributos intrínsecos (*ṣifāt*) que Allāh menciona en Su Libro, y es una misericordia incluida en Su Palabra: "¡Señor nuestro! Tú abarcas todas las cosas con [Tu] misericordia (*raḥma*) y con [Tu] ciencia (*ᶜilm*)" (C. 40:7)[139]. De modo que -*según se desprende de esta aleya-* el alcance o comprensividad (*muntahà*) de Su ciencia es igual al alcance de Su misericordia en quien puede acoger la misericordia y, *de hecho,* todo lo que no es Allāh (*mā siwà Allāh*) *-es decir, todo en el cosmos-* es susceptible de recibirla (*qābil*) sin duda alguna.

Parte de la totalidad de Su misericordia (*raḥma*) y de Su superlativa compasión (*raḥamūt*) [obsérvese la distinción] son el Hálito del Omnicompasivo (*nafas al-Raḥmān*) y el hecho de que haya separado de él la Ira *divina* (*gaḍab*), *acerca de la cual ha dicho el Profeta* que "nadie se ha encolerizado antes de Él ni se encolerizará después de Él como cuando Él se encolerice"[140], según el testimonio de quienes han comunicado de Su parte la misión profética (*irsāl*) -sobre ellos sean la bendición y la paz- cumpliendo con la auténtica transmisión.

---

[137] Mencionado también en *Fut.* III, p. 550.

[138] V. esta expresión en *Fut* XIII:121.

[139] O bien, "como misericordia y como ciencia". Es decir, que la *raḥma wāŷiba* está contenida en la *imtināniyya.* V. también *Fut.* XII:400.

[140] V. *Kašf,* 3-3 (*al-Raḥīm*).

He designado esta Presencia con un nombre intensivo (*mubālaga*) por su carácter universal (*ᶜumūm*), porque en ella están incluidas todas las cosas, y por la relación (*taᶜalluq*) que guarda con la diversidad (*ᶜadad*) [lit. 'número'] de los posibles (*mumkināt*) es decir, con los ejemplares únicos *en su clase* (*afrād*) de cada posible, y con la diversidad de las relaciones (*munāsabāt*) que requieren la composición (*mūŷiba li-l-tarkīb*), las cuales no tienen fin, de modo que la misericordia de Allāh (*raḥmat Allāh*) es infinita: en ella se originan los posibles y de ella procede *también* la Ira divina (*gaḍab ilāhī*), la cual se origina en ella pero no retorna a ella, porque sale de ella separándose de ella (*ṣudūr firāq*) para que la *raḥma* quede libre y pura (*jāliṣa maḥḍa*), por lo cual se oponen mutuamente [lit. 'están en pugna'] *la misericordia y la ira*, únicamente para distinguirse (*tamayyuz*) y aislarse (*infirād*) la una de la otra. Todo cuanto existe, salvo la ira divina, ha sido creado de la *raḥma* en la misma entidad de la *raḥma* (*ᶜayn al-raḥma*), sin que se haya separado de ella".

[Como en un parto, la *raḥma* -de la raíz de 'matriz' (*raḥim*)- 'da a luz' al *gaḍab* que se separa de ella como el recién nacido se separa de su madre tras el alumbramiento: el niño sale de su madre pero no vuelve a ella. Esto se refiere a la *raḥma sābiqa,* que es pues la *raḥma* libre y pura a la cual se opone el *gaḍab lāḥiq.* No obstante, desde una perspectiva inclusiva, el *gaḍab* está contenido en la *raḥma šāmila*].

"La gracia de Allāh no tiene límite,
mas todo cuanto comprende está predispuesto (*muᶜadd*)[141].

[141] Lit. 'contado'. Es decir, contenido en la ciencia divina en tanto que 'cifra' (*ᶜadad*). Este término, de la raíz de *ᶜadad*, remite a la expresión empleada antes con relación a las individuaciones de los posibles que, en su infinitud, están sin embargo perfectamente 'registradas' o 'contabilizadas' en el saber preeterno. En el orden aritmético, no puede, de hecho, concebirse una cifra que no se cuente en el registro de las cifras posibles.

A todo el que se extravía de la dirección (*hudà*) que a ella conduce,
hacia ella se le hace volver.

La cercanía (*qurb*) a ella consiste en la mutua aproximación (*tadānī*),
y lo que hay ante ella tras esto es alejamiento (*buᶜd*)[142].

No digas entonces que tiene fin,
pues no tiene en la existencia[143] límite alguno.

Por ella[144] te has distinguido de Él -¡considéralo![145]-
de modo que el Señor es Señor y el siervo siervo[146]".

"Quien conoce la causa de la existencia del universo (*ᶜālam*) y sabe que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) ha hablado de Sí mismo diciendo que quiso [lit. 'amó' (*aḥabba*)] ser conocido -por lo cual creó a las criaturas (*jalq*) y se dio a conocer a ellas, de modo que éstas le han conocido y por ello "todas las cosas celebran Su

---

[142] O bien, "y no hay junto a ella tras esto distancia".

[143] En el ms. autógrafo Ibn ᶜArabī parece haber cambiado *wuŷūd* por *ḥudūd*, con lo cual se traduciría: 'pues no tiene entre los límites límite alguno'.

[144] Es decir, por la *raḥma*.

[145] Hay una sutil alusión en el paralelismo entre la distinción de la gracia y la ira y la distinción entre Señor (*Rabb*) y siervo. Como hemos visto al tratar de los *raḥmāniyyūn*, las nociones de *rabbāniyya* y *raḥmāniyya* son coincidentes en cuanto a la inclusividad de la donación que no considera distinción alguna.

El siervo se separa del Señor que lo genera del mismo modo en que la ira se separa de la *raḥma* que la da a luz. Entre ambas realidades hay un vínculo de sangre (*raḥim*): la realidad creatural concebida se separa de la realidad matricial. En el siervo confluyen la *raḥma fī ᶜayn al-raḥma* y la ira que no retorna a la *raḥma*, la *raḥma sābiqa* y la *raḥma ᶜāmma*.

[146] Cinco versos en metro *basīṭ*. Compárese al verso del prefacio de *Fut.* I, p. 2.

alabanza" [o bien, "toda cosa (Le) glorifica con su particular alabanza"][147]-, sabe *así mismo*, por medio de esto, a qué se vinculó la *raḥma* en primer lugar..." [es decir, cuál es el primer ente relacionado con la gracia (*awwal mutaᶜalliq taᶜallaqat bi-hi l-raḥma*)].

[Según el hadiz *qudsī* del Tesoro Oculto[148] al que aquí se alude, la causa de la creación es el 'amor' de Allāh por darse a conocer. El verbo empleado es *aḥabba*. El part. act. de la misma forma verbal es *muḥibb*, 'amante', término que Ibn ᶜArabī emplea a continución en el texto para dar a entender que, de hecho, en tanto que 'amante', el Dios deseante[149] es el primer ente en que la *raḥma* se actualiza, el primer 'sujeto-objeto' de compasión, la primera determinación del Ser relacionada con la gracia. Así pues, la primera manifestación de la *raḥma* es la voluntad de Dios por darse a conocer: la auto-compasión divina que origina la creación].

Sigue diciendo el Šayj: "... pues el amante [que aquí es Allāh mismo] es agraciado (*marḥūm*) por los atributos necesarios del amor (*lawāzim al-maḥabba*) y sus marcas características (*rusūm*). Y has de saber que esta disposición (*ḥukm*) se refiere siempre a Allāh cualquiera que sea la forma en la cual se epifanice, pues lo que tal forma pueda ser procede parte del atributo que recibe. Este atributo puede atribuirse al Verdadero, pues Él se lo atribuye a Sí mismo. Y esto es así en general.

Cuando alguien ve al Verdadero durante el sueño (*manām*) en una forma particular, cualquiera que sea, le adscribe los atributos (*ṣifāt*) que requiere/impone la forma en que Le ve. Y esto es algo que nadie ignora con respecto al sueño (*nawm*).

---

[147] Alusión a la aleya: "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente" (C. 17:44). Trad. Cortés.

[148] V. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1266.

[149] Por emplear la expresión del poeta J. R. Jiménez "Dios deseante y deseado".

Entre los hombres de Allāh hay quienes perciben esta clase de imagen (*ṣūra*) en estado de vigilia (*yaqẓa*), pero [tal forma] está *de hecho* en la *misma* presencia en que el durmiente la contempla [e. d. en la presencia de la Imaginación] y no en otra. En este grado (*martaba*) [que brinda la contemplación de formas imaginales en estado de vigilia] coinciden[150] los profetas -la paz sea con ellos- y los *awliyā'* -Allāh esté satisfecho de ellos- y aquí [en la presencia de la Imaginación] es donde realmente se verifica el hecho de que la *raḥma* "comprenda todas las cosas (C. 7:156)". Esta forma divina *manifestada* en esta presencia [de la Imaginación autónoma], al ser cosa está, en tanto que cosa, necesariamente comprendida en la *raḥma* de Allāh, si bien se piensa. *En el mismo sentido*, la represalia (*intiqām*) es parte de la *raḥma* del Castigador (*al-Muntaqim*) hacia Sí mismo en la creación (*jalq*)".

[A continuación introduce el Šayj tres citas coránicas y un hadiz relacionados con su discurso sobre la ira. Dice:] ""Y Allāh es poderoso (*ᶜazīz*)..." con respecto a algo semejante a esto, "...Vengador (*dū intiqām*)" (C. 3:4 y 5:95). "E imprecando una quinta [vez] la ira de Allāh sobre sí misma si él fuera verídico (C. 24:9)[151]. "[Y quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá el infierno como retribución, eternamente]. Allāh se irritará (*gaḍiba*) con él, le maldecirá y le preparará un castigo terrible" (C. 4:93). Y cuando Allāh favorece a Su siervo con el arrepentimiento [e. d. permitiéndole que se vuelva hacia Él] (*tawba*), le favorece con aquello que Le da alegría (*farah*), ya que según el hadiz "Allāh se solaza con la conversión (*tawba*) de

---

[150] Lit. 'este grado reúne...'.

[151] La aleya completa dice así: "Quienes difamen a sus propias esposas sin poder presentar a más testigos que a sí mismos, deberán testificar jurando por Dios cuatro veces que dicen la verdad, / e imprecando una quinta la maldición de Dios sobre sí si mintieran. / Pero se verá libre la mujer que atestigüe jurando por Dios cuatro veces que él miente / e imprecando una quinta [vez] la ira de Dios sobre sí si él dijera la verdad /. Si no llega a ser por el favor de Dios y Su misericordia para con vosotros y porque Dios es indulgente, sabio..." (C. 24: 6-10).

Su siervo"[152], lo cual procede de la *raḥma* de Allāh y las tradiciones proféticas sobre esto son innumerables". (Fin del apartado).

11. Definiciones de Qāšānī y Qūnawī

Los comentarios de Qāšānī sobre los nombres al-Raḥmān y al-Raḥīm, los siervos de estos dos nombres y las dos clases de *raḥma* son someros y se ajustan por completo a las nociones akbaríes que sintetizan[153].

Sobre ᶜAbd al-Raḥmān dice: "Es el lugar epifánico (*maẓhar*) del nombre al-Raḥmān y es una gracia (*raḥma*) para todo el universo (*ᶜālam*), pues nadie queda excluido de su misericordia (*raḥma*) [que todos reciben] en la medida de la receptividad (*qābiliyya*) de su predisposición (*istiᶜdād*)".

Sobre ᶜAbd al-Raḥīm dice: "Es el lugar epifánico (*maẓhar*) del nombre al-Raḥīm, y es el que hace objeto especial de su misericordia (*raḥma*) a aquellos que tienen temor *de Allāh* y obran con virtud y de quienes Allāh está satisfecho, y toma represalias con aquel con quien Allāh está enojado"[154].

El comentario de Qūnawī sobre los nombres *al-Raḥmān al-Raḥīm*, tratados conjuntamente en un mismo apartado, comienza así:

---

[152] "Más se alegra Allāh del arrepentimiento (*tawba*) de uno de Sus siervos de lo que se alegraría cualquiera de vosotros al encontrar su camello perdido en el desierto". Muslim, *Tawba* 1-9; Bujārī, *Daᶜawāt* 4; etc. V. *Concordance* I, p. 284.

[153] La traducción inglesa de Nabil Safwat no resulta fidedigna, ya que no reproduce el significado técnico de los términos empleados por Qāšānī. El traductor comete además graves errores. Por ejemplo, en la definición nº 458 (p. 101), donde dice sobre la perdición (*al-radà*): "This is when an individual declares the attributes of Truth to be false...", debiera decir: "Consiste en que el siervo exteriorice los atributos del Verdadero con falsedad". Este tratado requiere a mi parecer una nueva traducción basada en la edición crítica de Muḥammad Kamāl Ibrābīm Ŷaᶜfar, *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, 1981.

[154] Cf. *Iṣṭilāḥāt*, El Cairo, p. 108.

"El Compasivo (*al-Raḥmān*) es el que produce la efusión de la existencia y la perfección formal (*al-kamāl al-ṣūrī*) en el todo según las receptividades de las esencias (*qābiliyyāt al-aᶜyān*), tal como la *divina* sabiduría (*ḥikma*) requiere.

El Misericordioso (*al-Raḥīm*) es el que produce la efusión de la perfección ideal (*al-kamāl al-maᶜnawī*) restringida a aquello que Él se ha prescrito a Sí mismo con relación a los que tienen temor de Él (*muttaqūn*) [...]"[155].

Un estudio comparativo detallado mostraría hasta qué punto los comentarios de Qāšānī y Qūnawī son en realidad síntesis de pensamiento akbarí, glosas de la obra del Šayj, eso sí, caracterizadas por el estilo más sistematizador de ambos autores.

[155] *Ḥaqā'iq al-asmā'*, ms. Asir Efendi 431, fol. 36.

III. EL NOMBRE *AL-ŶAMĪL* Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA

III. EL NOMBRE *AL-ŶAMĪL* Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA

1. Introducción

Trata este estudio de la concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza.

En primer lugar, siguiendo la detallada exposición de una obra de Ibn ᶜArabī que se titula *Libro de la Majestad y la Belleza*, se definen las nociones contrapuestas de Majestad -correspondiente a los atributos del Poder- y Belleza -correspondiente a los atributos de la Gracia-, estableciendo su respectiva correlación con los estados de 'intimidad' y 'temor'.

A continuación se traduce y analiza un amplio comentario de *Futūḥāt makkiyya* sobre el Nombre divino 'el Hermoso' (*al-Ŷamīl*) y la Presencia de la Belleza (*ḥaḍrat al-Ŷamāl*). Este apartado versa, entre otras cosas, acerca de la Belleza manifiesta en el cosmos, del amor a ella y del embellecimiento del espíritu.

Finalmente, en otro texto de *Futūḥāt* sobre el divino Amor a la Belleza, Ibn ᶜArabī explica en síntesis el proceso de la existenciación por efusión de la Luz divina y la realidad esencial del Amor, cuya unicidad no anula la dualidad en virtud de la cual Dios es, a la par, Amante y Amado.

He añadido un apéndice de textos lulianos relativos a la belleza para que pueda compararse el discurso akbarí al de Ramon Llull.

«El mundo -dice Llull- ha sido creado, principalmente, para que Dios sea conocido, recordado y amado»[1].

"Cuando se muestre mi Amado,	*Iḏā taŷallà ḥabībī*
¿con qué ojo Le veré?	*bi-ayyi ᶜayn*^{in} *arā-Hū?*
Con el Suyo que no el mío[2],	*Bi-ᶜayni-Hī lā bi-ᶜaynī,*
pues no Le ve sino Él"[3].	*fa-mā yarā-Hū siwā-Hū.*

Voy a tratar, como se ha dicho, no propiamente de una teoría filosófica de la estética o del arte, sino de una concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza: una estética del espíritu, un arte de la contemplación.

2. La Majestad y la Belleza

Para intentar comprender qué es lo que Ibn ᶜArabī u otros autores sufíes han llamado Belleza, en árabe *ŷamāl*, conviene familiarizarse con algunos de los conceptos que aparecerán con frecuencia en los textos aquí traducidos. Ibn ᶜArabī,

---

[1] Cfr. Llul, R., *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978. V. "De la creación", 36:6. Este proverbio luliano evoca la tradición profética del Tesoro oculto, en la cual Dios mismo -se trata de un hadiz *qudsī*- manifiesta Su voluntad de darse a conocer. V. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1266.

[2] Lit. '¿con qué ojo yo Le veo? Con Su ojo y no mi ojo'. La palabra 'ojo' (*ᶜayn*) significa también 'entidad individual'. A este respecto, v. las consideraciones de J. A. Pacheco, "Sobre la traducción de textos sufíes árabes", *PHILOLOGIA HISPALENSIS*, VII, 1992, p. 146.

[3] V. el comentario de Ibn ᶜArabī a estos versos de *Futūḥāt* (cap. 63), traducido por J. Morris, "Divine Imagination...", *POSTDATA*, XV, Murcia, 1995, p. 107.

en sus glosarios sobre terminología técnica del sufismo[4], explica el significado de dos pares de términos contrapuestos: Si la palabra *ŷamāl* designa la 'divina Belleza', es decir, «los atributos extrínsecos de la misericordia (*rahma*) y de la gracia que dimanan de la divina Presencia en virtud de Su Nombre *al-Ŷamīl*, 'el Hermoso [...]», la voz *ŷalāl*, por otra parte, designa la 'Majestad divina', es decir, «los atributos extrínsecos (*nuᶜūt*) del irresistible Poder (*qahr*) que dimana de la divina Presencia y en virtud del cual acontece la existencia (*wuŷūd*)».

«[...] A esta Belleza (*ŷamāl*) [de los atributos de la gracia] (v. *infra* núm. 2.2) corresponde y se opone la Majestad que puede contemplarse en el cosmos (v. *infra* núm. 2.1) [e. d., la Majestad de la Belleza]», y no la pura Majestad trascendente e incondicionada (v. *infra*, núm. 1) de la Esencia incognoscible, a la cual se opondría - si cabe hablar de oposición- la Belleza absoluta (núm. 2) que integra ambos aspectos de Belleza (2.2) y Majestad de la Belleza (2.1).

A continuación, al describir dos estados espirituales correlativos y así mismo contrapuestos entre sí, el 'temor reverente' (*hayba*) y la 'intimidad' (*uns*), explica el Šayj al-Akbar que «la intimidad es el efecto de la contemplación de la Majestad[5] de la Presencia divina en el corazón; es decir, la Majestad de la Belleza (*ŷalāl al-ŷamāl*, núm. 2.1), en relación a la cual no hay temor», ya que, por otro lado, «el temor es el efecto de la contemplación de la Belleza (2.2) de Dios en el corazón, [aunque

---

[4] Traduzco las definiciones que figuran en *Futūḥāt makkiyya* (ed. O. Yahya) El Cairo, 1990, vol. XIII, pp. 221-223, dentro del apartado dedicado a la terminología técnica del sufismo (pp. 160-235), añadiendo entre corchetes algún fragmento de un tratado anterior independiente sobre el mismo tema. Cfr. Ibn ᶜArabī, *Istilāḥāt al-Šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Ibn al-ᶜArabī: Muᶜjam istilāḥāt al-sūfiyya*, introd. y ed. de Bassām ᶜAbd al-Wahhāb al-Jābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, pp. 58. En cualquier caso, el texto de la edición de *Futūḥāt* es más correcto y responde plenamente a la clasificación que más abajo se expone.

[5] En la edición de O. Yahya dice *jamāl*, 'Belleza', lo cual es correcto pero resulta confuso.

puede darse también -según figura en otro texto[6]- respecto a la Belleza de la Majestad (*ŷamāl al-ŷalāl*, núm. 2)]». Añade Ibn ᶜArabī que «la mayoría de los sufíes [que tratan el tema] considera que tanto la intimidad como la expansión (*bast*) son producto [de la contemplación] de la Belleza (2.1), lo cual -bien entendido- no es así», como se explicará más adelante.

En primer lugar, y para ahondar en el estudio de las correspondencias entre los dos pares de términos que se han contrapuesto, traduzco y comento seguidamente unos fragmentos del *Libro de la Majestad y la Belleza*[7]. Ibn ᶜArabī -tras una concisa pero densa introducción en prosa rimada- comenta así el significado de estos términos:

«La Majestad y la Belleza -dice- son dos nociones que han suscitado, entre los sufíes, el interés de los verificadores y de los conocedores de Dios. Cada uno de ellos ha hablado acerca de ambos aspectos divinos según correspondía a su estado (p. 3, l. 10)».

Quienes han tenido autoridad para hablar de estas realidades místicas han sido, así pues, aquellos que las han verificado en su propia experiencia cognitiva (*al-muhaqqiq*) o los sabios que las conocen por instrucción divina, por su directo saber de Dios (*al-ᶜālim bi-Llāh*). A cada modalidad de conocimiento, propia de un rango espiritual específico, corresponde un modo particular de expresión.

«La mayoría de ellos -sigue diciendo Muhyī-l-Dīn- ha establecido una correspondencia entre la intimidad y la Belleza, por un lado, y entre el temor reverente y la Majestad, por otro. Ahora bien, aunque en un sentido esta correlación sea cierta, [en otro sentido] la cuestión no es tal como la han expresado.

---

[6] Véase *supra* nota 2.

[7] Ibn ᶜArabī, *Kitāb al-Ŷalāl wa-l-ŷamāl*, vol. I, Hyderabad, 1948, 2° tratado, 17 pp. Este breve tratado ha sido traducido al inglés por R. Terri Harris, *JMIAS*, VIII, 1989, pp. 5-32. Para una nueva traducción íntegra a otra lengua, sería conveniente contar con una previa edición crítica del tratado.

Cierto es que la Majestad y la Belleza son dos cualidades divinas, mientras que el temor y la intimidad son dos cualidades humanas. Dícese también que cuando las realidades esenciales de los gnósticos contemplan la Majestad, éstos sienten entonces reverencia y apretura, y sin embargo, cuando contemplan la Belleza se solazan y expanden. Por ello han establecido que la Majestad corresponde al divino Poder coercitivo y la Belleza corresponde a la Misericordia, basando su juicio sobre tal relación en su propia vivencia interior».

En efecto, otros autores sufíes anteriores a Ibn ᶜArabī -entre ellos, por ejemplo, el persa Huŷwīrī (m. entre 1063 y 1076) en su célebre *Kašf al-mahŷūb*[8]- se han referido en sus obras a tal correspondencia dando a entender, sin explicar mucho más al respecto, que la percepción de la divina Belleza produce en el contemplativo un estado de intimidad y expansión, mientras que, por el contrario, al encontrarse con el aspecto de la Majestad, el místico experimenta un estado de temor y apretura del ánimo, todo lo cual, aun siendo cierto, puede no obstante inducir a error. De una primera lectura parece desprenderse que ante la manifestación de lo grato y amigable por parte del Amado, el sufí reaccionaría con familiar afabilidad y amorosa ebriedad, mientras que ante lo temible e imponente adoptaría, sin embargo, una actitud de sobriedad y respeto reverente. Tal interpretación, según veremos, es precipitada.

Tras estas aclaraciones previas que remiten a las definiciones arriba expuestas -y antes de adentrarse en el comentario de las alusiones esotéricas contenidas en ciertos pasajes coránicos, a cuyo estudio dedicará la mayor parte del tratado- Ibn ᶜArabī explica, en lenguaje expresivo (*ᶜibāra*) y en una perspectiva más amplia, el significado propio de estas dos realidades:

---

[8] Véase, sobre *uns* y *hayba*, la traducción francesa de esta obra de Huŷwīrī, *Somme spirituelle*, Sindbad, París, 1988, pp. 426-27.

«La Majestad -dice- en tanto que aspecto divino, es un significado que procede de Él (de Dios) y sólo a Él retorna, y cuyo conocimiento Él ha hecho inaccesible para nosotros. Por otro lado, la Belleza es un significado procedente de Él, pero dirigido a nosotros, y este aspecto es el que nos permite acceder al conocimiento que de Él tenemos, haciendo posibles los descendimientos, las contemplaciones y los estados que nos brinda.

A su vez, este aspecto divino de Belleza se manifiesta en nosotros de dos maneras: o bien como temor reverente, o bien como intimidad. Esto se debe a que esta Belleza tiene [dos modos de manifestación]: 'elevación' y 'proximidad'. A la elevación (v. *infra* núm. 2.1) la denominamos la **Majestad de la Belleza** y a ella se refieren los gnósticos cuando hablan [sin más] de Majestad, ya que, al manifestarse a ellos [esta epifanía], imaginan que se trata de la Majestad primera que hemos mencionado antes, aunque en realidad se trate de la Majestad de la Belleza, a la cual está asociada, por parte nuestra, la intimidad. Por otro lado, [a la proximidad (núm. 2.2) la denominamos **Belleza**], y a esta Belleza, que es la proximidad, está asociada por nuestra parte el temor reverente (p. 3)».

Esquemáticamente, esto podría expresarse con una doble dicotomía:

A. 1. Majestad (de Él a Él). [**Majestad absoluta** (*al-Ŷalāl al-mutlaq*), la Ipseidad de la Esencia incognoscible o /Majestad de la Majestad*/.
-Incomparabilidad].
2. Belleza (de Él a nosotros) [**Belleza absoluta** (*al-Ŷamāl al-mutlaq*), la Existencia cognoscible de las haecceidades o 'Belleza de la Majestad'.
-Similaridad]:

B. 2.1. Majestad/**Majestad (de la Belleza)**: Atributos de Poder. Elevación (*ʿulū*)
-Intimidad.
2.2. **Belleza**: Atributos de Gracia. Proximidad (*dunū*). /Belleza de la Belleza*/.
-Temor.

Considerando lo anteriormente expuesto, ha de tenerse en cuenta que «cuando se nos revele la teofanía de la Majestad de la Belleza -sigue diciendo Ibn ʿArabī en pleno ejercicio de su magisterio- hemos de responder con intimidad, ya que si así no fuera pereceríamos, pues la Majestad y el temor conjuntamente no permiten que nada subsista. Siendo esto así, a la Majestad procedente de Él necesariamente ha de hacerse frente -por parte nuestra- con una actitud de intimidad, gracias a la cual podamos mantenernos en estado de equilibrio durante la contemplación, de modo que seamos capaces de aprehender lo que vemos sin quedar pasmados y desconcertados.

Por el contrario -siendo la Belleza el trato abierto y afable (*mubāsata*) de la divina Verdad (*al-Haqq*) con nosotros, y la Majestad Su glorioso poder (*ʿizza*) respecto a nosotros-, cuando en la contemplación se nos revela una teofanía de la Belleza hemos de recibir entonces Su expansión (*bast*) con nosotros en Su Belleza con temor reverente, dado que la expansión recibida con expansión conduce a la falta de cortesía, y la conducta inadecuada en la [divina] Presencia es la causa del distanciamiento y la lejanía [que, respecto a ella, se impone a quien no sabe comportarse].

Por ello dijo uno de los verificadores, de entre quienes conocen este significado: "Siéntate [a contemplar la Belleza] sobre esta alfombra (*bisāt*), pero ¡guárdate de la laxitud (*inbisāt*)![9]"».

El juego de palabras contenido en esta última sentencia merece que hagamos un inciso, ya que, como síntesis de lo precedente, reviste particular interés. La palabra *bisāṭ*, 'alfombra', -de la misma raíz léxica (*b-s-ṭ*) que *bast*, 'expansión', 'regocijo'-, al par que alude al lugar por excelencia -ya sea físico o simbólico- en donde el místico se sienta a contemplar, evoca también las cualidades de la

[9] Esta sentencia alusiva aparece en la *Risāla* de Qušayrī, ed. Beirut, 1990, p. 59, sin mención del autor. *Qālū qifʿalā-l-bisāṭ*... "Dijeron: Párate sobre esta alfombra...".

'sencillez', la 'modestia' y la 'llaneza' (*basāta*), las cuales previenen al contemplativo de un estado de euforia o excesiva 'laxitud' en la expansión (*inbisāt*) que podría conducirle a la descortesía y, por tanto, al alejamiento.

Hasta alcanzar la cima, tan necesaria para el vuelo es el ala del temor como el ala de la esperanza. Conviene, en este sentido, compensar los excesos de la ebriedad con la moderación de la sobriedad, ya que -continúa Ibn ᶜArabī- «tal como al revelarse Su Majestad [la Majestad de la Belleza] nuestra intimidad nos protege de la falta de cortesía en la [divina] Presencia[10], así mismo nuestro temor reverente nos guarda de un inapropiado proceder en [la contemplación] de Su Belleza y Su expansión con nosotros».

ᶜAbd al-Razzāq Qāšānī de Samarcanda (m. 1330), define la Majestad y la Belleza en su tratado de terminología sufí siguiendo las pautas de Ibn ᶜArabī:

«La Majestad -dice refiriéndose a la Majestad absoluta- es la ocultación de Dios respecto a nosotros por medio de Su Gloria, de manera que no podamos conocerLe por Su realidad esencial y Su Ipseidad del modo en que Él conoce Su Esencia, ya que nadie conoce Su Esencia tal cual es excepto Él mismo».

Por otra parte, dice refiriéndose a la Belleza absoluta, «la Belleza es la manifestación de Dios a Su Esencia por medio de Su Rostro. Esta Belleza absoluta tiene una Majestad -que es Su Poder de sometimiento sobre todo lo existente al manifestarse por Su Rostro-, por cuyo efecto no subsiste nadie que pueda verLe, lo cual corresponde a lo que se llama la elevación de la Belleza, mas tiene también Su Belleza una proximidad por la cual se acerca a nosotros, que es Su exteriorización en el todo».

---

[10] Corrijo el texto de la edición, obviamente erróneo, para dar sentido a la expresión. Donde dice *fa-inna ŷalāla-Hu fī anfusi-nā* (p. 4, l. 6), leo *fa-inna unsa-nā fī ŷalāli-Hi*, en correspondencia con la expresión *kamā anna haybatanā fī ŷamāli-Hi*... que sigue a continuación (lss. 6-7).

Con relación a esto cita Qāšānī un verso (de al-Šaybānī):

"Se muestra Tu Belleza
en toda realidad;
nada ocultarla puede
sino Tu Majestad".

«Esta Belleza -añade Qāšānī- tiene una Majestad que es su ocultación en las determinaciones de los seres existenciados, de modo que a toda belleza corresponde una majestad y detrás de toda majestad hay una belleza».

Hasta aquí refleja el autor, con la concisión propia de un glosario, las ya expuestas ideas de Ibn ᶜArabī. Sin embargo Qāšānī, sin hacerse eco de la inversión de términos que el Šayj al-Akbar propone, persiste en la contraria formulación de sus correspondencias:

«Dado que hay en la Majestad y sus atributos extrínsecos -dice- una idea de ocultación y fuerza, esto implica elevación y poder por parte de la divina Presencia, humildad y temor reverente por la nuestra. Inversamente, dado que hay en la Belleza y sus atributos una idea de proximidad y develación, esto implica gracia, misericordia y simpatía de parte de la divina presencia e intimidad de nuestra parte»[11].

Volvamos al texto de Ibn ᶜArabī, que explica esta disparidad entre formulaciones diciendo:

«La develación mística de nuestros compañeros [e. d., los sufíes, ya sean anteriores, coetáneos o, como es el caso de Qāšānī, posteriores al Šayj] es correcta -

[11] Qāšānī, ᶜAbd al-Razzāq, *Istilāḥāt al-sūfiyya*, ed. Kamāl Ibrāhīm Ŷaᶜfar, El Cairo, 1981, (en *ᶜabādila*).

afirma-, pero se equivocan, según lo expuesto, al considerar que la Majestad constriñe y la Belleza expande. No obstante, al ser su develación verídica, este error [de formulación] no nos preocupa».

Esta última observación, tan característica del magisterio akbarí, aunque expresa una idea de suma importancia para la comprensión de varios aspectos del sufismo y, más concretamente, de su lenguaje alusivo, podría -por lo breve- pasar desapercibida. La relativa imprecisión terminológica de algunos de sus compañeros en el tratamiento teórico del punto que nos ocupa no invalida la realidad de su experiencia directa, auténtico fundamento de su conocimiento vivencial, eminentemente práctico, que se nos presenta, ante todo, no como mero ejercicio intelectualizante, sino como realización espiritual efectiva.

«Y esto son pues la Majestad y la Belleza según lo que las realidades [de ambas] manifiestan (pp. 3-4)», -concluye Muhyī-l-Dīn.

Más adelante dice: «No existe cosa alguna sin que exista otra que sea su opuesto (p. 4)». Aplicando este principio de oposición (*muqābala*) a los Nombres de Dios, Ibn ᶜArabī explica que si un Nombre indica un aspecto de la Majestad -e. d., la Majestad de la Belleza-, otro Nombre se contrapone a él indicando un aspecto de la Belleza y, análogamente, si una aleya del Corán o una tradición profética contiene una misericordia (*rahma*), habrá siempre otra aleya u otra tradición emparentada, de signo contrario, que contenga un castigo (*naqma*) opuesto a aquélla (Cfr. pp. 4-5).

Tras mencionar siete ejemplos de aleyas (*āyāt*) de Majestad y Belleza opuestas entre sí y citar algunas más como fundamento escriturario de tal duplicidad, Ibn ᶜArabī describe el contenido de la segunda parte del *Libro de la Majestad y la Belleza*, explicando al mismo tiempo cómo se aplican estas nociones a la lectura del Corán, aplicación que puede hacerse extensiva a la interpretación de los signos (*āyāt*)

en general, tanto en el interior de las almas como en los horizontes[12], en la lectura de ese otro Alcorán de la existencia.

«Quiero ahora citar -dice el maestro- algunas de las aleyas que a los respectivos aspectos de la Majestad y la Belleza corresponden, comentándolas en el estilo propio de la alusión simbólica (*išāra*)» -y no en el lenguaje expresivo (*ᶜibāra*) que hasta aquí venía empleando-, «según la comprensión propia de los entendimientos que, liberados de las pasiones animales y las turbulentas distracciones mundanas, están libres para la búsqueda de significados místicos [...]».

El Šayj titula los diversos apartados 'alusiones' (*išārāt*) y en cada uno comienza con uno o varios comentarios alusivos de una aleya de Majestad, añadiendo a continuación los respectivos comentarios de su correspondiente Belleza, y así sucesivamente.

Ha de tenerse en cuenta que, en principio, cada aleya contiene a su vez ambos aspectos de Majestad y Belleza, siendo por tanto -al integrar en sí tal ambivalencia- susceptible de dos comentarios opuestos y complementarios, de cuya unión resulta un tercer aspecto, la perfección (*kamāl*), nexo y síntesis de los anteriores, que vincula y equilibra lo antitético, completando la dialéctica de los contrarios en la unicidad.

Esta secuencia *ŷamāl-ŷalāl-kamāl* es frecuente en los escritos akbaríes. No obstante, en este tratado de hermenéutica coránica, Ibn ᶜArabī ha preferido poner énfasis en la dualidad y la ambivalencia, sin recurrir al tercer factor implícito de la tríada para resolver el conflicto de la duplicidad.

«Si la Belleza de una aleya se revela al corazón del verificador -insiste el Šayj más adelante (p. 7)-, su estado responderá en ese momento, por el contrario, a los significados relativos a Su Majestad, mientras que, inversamente, si se revela a su corazón la Majestad de aquella misma aleya, en ese momento su estado ha de responder al significado de Su Belleza, y así mismo en toda revelación».

---

[12] Alusión a C. 41: 53.

Casi al final del opúsculo (p. 17), hay una observación (*tanbīh*) acerca de los dos diferentes modos en que Dios se dirige a los hombres en el texto revelado:

(1) Las aleyas en las cuales se dirige a nosotros -dice el Šayj- para darnos a conocer los estados de otros y lo que a ellos se refiere, cuál es nuestro origen, cuál nuestro fin, y cuestiones semejantes, y por otra parte, (2) las aleyas en las cuales se dirige a nosotros directamente para que, a nuestra vez, sepamos cómo dirigirnos a Él por medio de ellas. Estas últimas se dividen en dos categorías, según se refieran a la acción o a la dicción, es decir, (2.1) a los actos que han de realizarse, o bien (2.2) a las palabras que han de decirse.

Ahora, en una segunda parte, vamos a centrarnos específicamente en el estudio del Nombre *al-Ŷamīl* siguiendo para ello, paso a paso, el comentario que sobre él escribió Ibn ʿArabī en un apartado -traducido aquí íntegramente- de su obra *Futūhāt makkiyya*. No obstante, quiero antes, a modo de introducción, insertar un texto sufí precedente que, desde una perspectiva más limitada, esclarece algunos términos de referencia implícitos en el discurso akbarí.

3. Comentario de Gazālī sobre el Nombre *al-Ŷamīl*

En su tratado sobre los 99 Nombres de Dios, Abū Hāmid al-Gazālī (1058-1111) comenta también el Nombre *al-Ŷamīl*, al igual que Qušayrī y otros autores anteriores, en el apartado correspondiente al Nombre *al-Ŷalīl*, que dice así: «El Majestuoso (*al-Ŷalīl*) es el que está caracterizado por los atributos de la Majestad. Tales atributos son la fuerza, la soberanía, la santificación, el conocimiento, la riqueza, el poder y otros anteriormente mencionados. Aquel que los reúne en su totalidad es el absolutamente Majestuoso (*al-Ŷalīl al-mutlaq*), mientras que la majestad de quien está caracterizado por sólo algunos de tales atributos depende de la medida en que los haya recibido. Así pues, únicamente Dios es absolutamente Majestuoso.

Con relación a la percepción de la visión interna (*basīra*) -facultad que Dios comprende sin que ésta a su vez pueda aprehenderLe- Su Nombre "el Grande" (*al-Kabīr*) se refiere a la perfección de la Esencia y Su Nombre "el Majestuoso" (*al-Ŷalīl*) a la perfección de Sus atributos, mientras que Su Nombre "el Inmenso" (*al-ʿAẓīm*) se refiere a la perfección de la Esencia y de los atributos conjuntamente».

Hasta aquí lo que trata, en un estilo explícito que no requiere comentarios, acerca de la Majestad. A continuación, Gazālī comenta el Nombre *al-Ŷamīl*:

«Por otra parte -dice-, cuando los atributos de la Majestad están relacionados con la percepción intelectual que los aprehende se llaman entonces 'Belleza', y se denomina 'bello' (*ŷamīl*) a quien se caracteriza por tales atributos.

En su origen, el término 'hermoso' se aplicaba a cualquier forma externa perceptible por medio de la vista (*basar*) y que estuviera en armonía con ella. Luego se transfirió a la forma interna que aprehende la percepción intelectual, de modo que puede hablarse de una conducta "buena y hermosa" o decirse del carácter de alguien que es "bello", todo lo cual es percibido por la visión interior, no por el sentido de la vista.

Así pues, la forma interna, si es completa, proporcionada y reúne todas las perfecciones que son apropiadas para ella, según le combiene y en la manera adecuada, es entonces bella con relación a la visión interior que la aprehende, guardando con ella tal armonía que, al observarla, quien la percibe experimenta mucho más gozo, júbilo y emoción que quien mira una forma bella sólo con la vista externa.

Claro está que el absoluta y verdaderamente Bello es únicamente Dios, dado que toda la belleza, la perfección, el esplendor y la bondad que hay en el universo procede de las luces de Su Esencia y de las huellas de Sus atributos. Salvo Él, no hay nada en la Existencia, ni en la actual ni en la potencial, que tenga absoluta perfección sin duplicidad. Por ello, quien Le conoce y quien percibe Su Belleza experimentan tal delicia, alborozo, placer y regocijo que, en comparación con esto,

la dicha del Jardín [del Paraíso] y la belleza de la formas sensibles son considerados desdeñables. Es pues evidente que no hay comparación entre la belleza de las formas externas y la belleza de los significados aprehendidos por la percepción interior [...].

De este modo, al quedar establecido que Él es Majestuoso y Bello, y dado que todo lo bello es amado y deseado por quien percibe su belleza, Dios es amado -aunque sólo por los gnósticos-, así como las bellas formas externas son amadas (y deseadas) por los que pueden verlas, mas no por los ciegos que no las ven».

Como en los demás casos, Gazālī concluye este apartado con una observación (*tanbīh*) acerca de la participación del ser humano en este Nombre: «El siervo majestuoso y bello -dice- es aquel en cuyos atributos, por su inherente bondad, se complacen los corazones dotados de discernimiento. Por lo demás, la belleza aparente tiene menos valor[13]».

Volvamos con el Šayj al-Akbar, cuyo comentario se titula:

4. Sobre el Nombre 'el Hermoso' (*al-Ŷamīl*): La divina Presencia de la Belleza (*Hadrat al-ŷamāl*)[14]

Introduce Ibn ᶜArabī su comentario a este Nombre con dos versos que, como en otros casos, anticipan en clave poética los elementos esenciales de su posterior desarrollo teórico: La Belleza está asociada a la 'perfecta realización' -es decir, la divina 'beneficiencia' (en sentido etimológico)- y corresponde al aspecto manifiesto de la existencia fenoménica, en la cual contempla el Hombre, por la gracia del amor, la inherente sabiduría divina. Dice así:

---

[13] Cf. Gazālī, *al-Maqsad al-asnà*, ed. Beirut, 1971, pp. 126-127.

[14] V. *Futūḥāt makkiyya*, ed. El Cairo/Beirut, 1911, IV, pp. 269-270.

(1) "El Hermoso es Aquél cuya natura (*šīma*)
es realización perfecta (*ihsān*);
Aquél cuyo valor (*qīma*)
conocen bien los seres engendrados (*akwān*);

(2) y cuando aquel Le ve
-a quien de entre nosotros
con Su amor agració-,
ve el ser (*wuŷūd*) de tal manera
que en él se muestra Su sabiduría (*hikma*)".

Mantengo la polivalente ambigüedad del último hemistiquio: el amante agraciado con el divino amor (ya sea el Enviado, los profetas, los gnósticos en general o el Hombre Perfecto en tanto que síntesis microcósmica) contempla en el cosmos y en *sí* mismo la divina sabiduría que en ambos se refleja.

A continuación, tras aludir concisamente -como en cada uno de los apartados relativos a las divinas Presencias- a la indigencia ontológica del siervo respecto a su Señor, Ibn ᶜArabī cita y explica brevemente, como fundamento escriturario de sus comentarios, algunos de los pasajes del Corán y de la Tradición islámica (*sunna*), directa o indirectamente relacionados con la Belleza, que a lo largo del texto serán constante referencia.

"Al partícipe de esta Presencia -señala- se le llama 'Siervo del Bellísimo' (*ᶜabd al-Ŷamīl*).

Según refiere Muslim, dijo un hombre a Mahoma: «¡Oh, Enviado de Dios! A mí me gusta que mi calzado y mi vestido sean hermosos (*hasan*)», y en respuesta a sus palabras, éste contestó: «Ciertamente Dios es Bello (*ŷamīl*) [y] ama la belleza» [...].

En otra tradición se refiere que Muḥammad dijo: «Allāh es el más merecedor de cortesía y embellecimiento». Por esta divina Presencia Dios Se adscribe a Sí mismo adorno y atavío (*zīna*), y nos ha ordenado que nos embellezcamos y engalanemos para Él. En este sentido Allāh ha dicho: «...¡Atended a vuestro atavío...! (C. 7:31)»[15], es decir, el atavío de Allāh, «...en todo lugar de prosternación (*ʿinda kulli masŷid*)», es decir, 'en el momento de Su Confidencia', que es el alivio de Mahoma y de todo creyente por el anhelo y la pasión que entraña, pues «Dios está en la quibla del que hace la oración». Y dijo también el Profeta [cuando Gabriel le preguntó acerca del *ihsān* ('la adoración perfecta')]: «Adora a Dios como si Le vieras»".

Con estas palabras, el Šayj al-Akbar reitera la legitimidad del amor a lo bello, es más, no sólo postula la licitud, sino también la necesidad de embellecerse para Dios, cuidando la conducta y las maneras con tanto esmero y respeto (*hayba*) «como si Le vieras». He aquí, en este breve indicación, «como si Le vieras», una técnica fundamental de embellecimiento espiritual y contemplación de la Belleza.

"Si a la Belleza -sigue diciendo el Šayj-, sin duda amada por sí misma, se añade además la belleza del atavío (*zīna*), tórnase entonces Belleza sobre Belleza (*ŷamāl ʿalà ŷamāl*) así como «Luz sobre Luz (C. 24:35)», siendo así mismo Amor sobre Amor (*mahabba*)". Nótese la afinidad de la Belleza, la Luz y el Amor. Al igual que la Luz, en tanto que existencia, la Belleza es y hace perceptible, a un tiempo es y torna amable, cognoscible.

Dice Ibn ʿArabī: "Quien ama a Dios por Su Belleza -la cual no es sino la belleza que del universo puede contemplarse- [recuerde que] Dios le ha dado existencia según Su forma, así pues, quien ama el mundo por su belleza únicamente a Dios ama, dado que la divina Realidad no tiene más lugar epifánico que el cosmos.

---

[15] «¡Hijos de Adán! ¡Atended a vuestro atavío siempre que oréis!...[Lit. 'en todo lugar de prosternación' (*ʿinda kulli masŷid*)».

He aquí un divino secreto con cuyo conocimiento -propio del rango de la dignidad profética- se me ha distinguido, a pesar de no ser yo profeta sino heredero (*wārith*)".

El autor hace aquí un juego de alusiones entre Dios, el hombre y el cosmos. Con la expresión 'le dió existencia según Su forma' se refiere al universo (macrocosmos), pero también al Hombre (microcosmos), creado así mismo a imagen de Dios.

Al declarar la singularidad de su conocimiento, el Šayj al-Akbar alude a su privilegiada condición de pleno heredero espiritual y sello de la santidad mahomética, a cuya realización está consagrada su espiritualidad y su enseñanza. Dice en unos versos:

(1) "Con un secreto (*sirr*) he sido distinguido
que no conoce nadie más que yo
y aquel a quien seguimos
de la Ley revelada en cumplimiento,

(2) es decir, el Profeta,
el Apóstol de Dios,
Su mejor Caballero, a quien seguimos
en todo lo prescrito".

Luego continúa en prosa afirmando, como Gazālī y otros sufíes anteriores, que éste mundo, creado por Dios a imagen Suya, es el mejos de los mundos posibles, espejo en que Dios se contempla y se ama:

"Dios -dice- existenció el universo en el colmo de la belleza y la perfección (*kamāl*) como creación e invención (*jalq wa-ibdāᶜ*) Suya. Él ama la Belleza, de modo que, al no haber otro Hermoso más que Él, sólo a Sí mismo en realidad Se ama; pero

ha querido verse a Sí mismo en otro que no sea Él. Por ello ha creado el universo a imagen de Su belleza y lo ha mirado, amándolo [al contemplarlo] con el amor de quien queda prendado por la mirada".

Desde una nueva perspectiva, Muhyī-l-Dīn hace una distinción fundamental entre la eterna Belleza absoluta, y la belleza relativa y accidental. Sigue luego hablando del divino amor a la Belleza y explica cómo embellecerse para Dios siguiendo al Profeta en la vía del amor:

"En la Belleza absoluta e incondicionada difundida en el universo -dice- Dios dispuso luego una belleza accidental, relativa y condicionada, en virtud de la cual algunos seres son más bellos que otros, según Dios mismo observa en la Palabra que nos ha transmitido Su Profeta. En el mencionado relato recogido por Muslim, dice el Enviado que «Dios es Bello». Por tanto, Él es el más digno de que lo ames, ya que, como bien sabes por ti mismo, amas la belleza.

También «Dios ama la belleza», de modo que, si te embelleces para tu Señor, Él te ama, y no te embelleces para Él sino siguiendo al Profeta, pues el seguirle es tu atavío, según estas palabras de Muḥammad: «Dios ha dicho: "Dí: «Si amáis a Dios, seguidme y Dios os amará»." (C. 3:31)», es decir, engalanaos con mi atavío y «Dios os amará», ya que «Dios ama la Belleza». Diciendo esto ha excusado a los amantes, porque el amante no ve a su amado sino como lo más bello del mundo a sus ojos, y no ama, en razón de una ineludible disposición, sino la belleza que en él encuentra".

Con relación a una aleya coránica y recreando una situación imaginal del Día del Juicio, ilustra el Šayj esta divina dispensa otorgada a los amantes de la belleza del atavío:

"¿No has considerado la palabra de Dios, cuando dice: «¿Acaso aquél cuya mala conducta ha sido engalanada y la considera buena, etc...? (C. 35:8)»?. Pues bien, no quiere decirse que haya considerado bueno su incorrecto proceder, sino que

únicamente ha visto el adorno que se lo hermoseaba. Siendo así, cuando llegue el Día del Juicio y vea la fealdad de su obra, la rehuirá. Entonces se le dirá: "Esto es lo que tan ardientemente amabas". A esto responderá el creyente: "No tenía esta forma cuando lo amé, ni tampoco esta apariencia. ¿Dónde está el atavío que la revestía haciendo que yo la amara? Rehúso tal cosa. Yo sólo estaba prendado del atavío y no de esto. Aunque cierto es que cuando éste era el lugar en que se mostraba, mi amor era suyo según la disposición de la naturaleza". Entonces, Dios responderá: "Mi siervo ha dicho la verdad. Si no fuera por su atavío, no lo habría considerado bueno, así que devolvedle su atavío". De esta manera, Dios tornará la mala obra del creyente sincero en obra buena, devolviéndole el amor que por ella tenía. No ha dicho Dios estas palabras «ha sido engalanada su mala conducta», sino para hacer comprender a Su siervo -si es perspicaz- este argumento, y no conviene que el creyente despierto descuide o pase por alto ningún aspecto de la Palabra de Dios o la palabra de quien acerca de Él informa".

Tras esta curiosa escena dialogal, en la cual se reflejan la magnanimidad y el pudor de Dios, Ibn ᶜArabī cambia de tono para matizar su posición doctrinal y, distinguiendo entre la amorosa pasión por la belleza y la frivolidad de lo superficial, advierte que (cito) "habla Dios en el Corán, sin referirse con ello a la pasión, censurando a quienes «toman su religión como distracción y diversión (C. 7:51)», que son, en nuestro tiempo, los que se dedican a la llamada 'audición' (*samāᶜ*), la gente del pandero y la flauta. Dios nos guarde del error y el desengaño".

Refiriéndose a quienes llama despectivamente "gentes del pandero y la flauta", Ibn ᶜArabī describe en otra obra suya de modo pintoresco una sesión de falsa 'audición' en estos términos:

«Por lo que toca a los sufíes que [...] practican el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimiento. No les oyes decir otra cosa que "¡He visto a Dios y me ha dicho esto y me ha hecho lo otro!". Pero si a seguida le preguntas, a ese tal, cuál sea la realidad

mística que Dios le otorgó o el misterio que le reveló en su trance extático, no encontrarás en él sino un deleite sensible y una voluptuosidad satánica: el demonio es, en efecto, quien por medio de su lengua lanza gritos; y mientras el otro iluso, el cantor, sigue rebuznando sus versos, él pierde el sentido»[16].

Tras este inciso en tono de parodia y volviendo al texto que ahora nos ocupa, traduzco los versos que siguen a lo anterior, en los cuales trata Ibn ʿArabī de la verdadera 'escucha' mística:

"No está la religión en el adufe,
el son del caramillo, ni la música;
está la religión en el Corán,
está en la cortesía y la conducta (*adab*).

Al escuchar el Libro
de Dios, aquella escucha me movió
y aproximó a los velos;

a tal proximidad
que pude contemplar a Quien no ven
los ojos, sino aquellos que contemplan
las luces en los libros revelados.

Él es quien, en mi espíritu,
ha hecho descender el Alcorán,
sin fatiga ni esfuerzo, el quinto día.

[16] Ibn ʿArabī, *Vidas de santones andaluces*, trad. de M. Asín Palacios, Madrid, 1935, p. 23. Véase la trad. de R. Austin, *Sufis of Andalusia*,

Si por aquel cuidado
de mi Señor no fuera,
cuando a mi entraña así se los transmite,
de cerca, más de cerca me hablaría.

Tú eres el Guía que, sobre el culpable,
el velo tiende de su intercesión.
Tú en los ídolos eres el secreto,

y si por Ti no fuera, [los idólatras]
ni al árbol ni a la estrella adorarían,
ni harían cuantas buenas obras hacen[17]".

Hasta aquí el poema. Continúa luego el Šayj hablando acerca del carácter benéfico de la Palabra revelada (gracia divina en favor del ser humano y no castigo en contra suya) en cuyos signos se contemplan las luces de los significados, y explica luego la función que, respecto a la Belleza y a la audición, desempeña el temor reverente:

"Por otro lado -dice-, la palabra de quien nos ha informado acerca de Dios [es decir, el Profeta], no ha llegado a nosotros sino como misericordia para quien escucha: si éste fuera sagaz, sabrá que la palabra profética es para él, mas si fuera un burro, será sólo una carga sobre él.

[Sabemos que] la Belleza es por sí misma reverenciada con temor; [por otra parte, sabemos también que] Dios no tiene temor a nada y que el sabio Profeta Le ha descrito diciendo que «Él es Bello». Pues bien, el respeto reverente cumple la función de hacer que quien lo experimenta abandone aquello que le rondaba en el

[17] Como los cuatro anteriores, estos siete versos están también en metro *basīt*.

momento del diálogo interno del alma, previniendo la descortesía con su Amado en la reunión y el encuentro íntimo con él. Entiéndase pues que el temor reverente de la Belleza (*haybat al-ŷamāl*) le protege de las sugestiones que su propia alma le transmite.

Dios se ha adscrito a Sí mismo el atributo del pudor con Su siervo cuando se encuentra con él. El pudor o reparo divino es, con relación a Dios, análogo al temor reverente con relación al ser humano. De esta manera, aunque algo en el estado del siervo requiera que Dios le castigue por ello, cuando Dios se encuentra con él siente pudor y deja su castigo. Por eso ha dicho [Dios] acerca de aquellos a quienes castigará: «Ese día serán separados de su Señor por un velo (C. 83:15)», de modo que no puedan verLe, pues si tuviera lugar la visión, también tendría lugar el pudor, que es con relación a Dios como la belleza con relación al hombre o la creación. De modo que la propiedad es única, mas la causa difiere".

Finalmente, Ibn ᶜArabī recomienda al peregrino que se embellezca con la adopción de los atributos que cada situación del viaje requiera, de modo que el divino amor hacia él sea merecido en virtud de esta asunción de la belleza, dejando así de ser efecto de la gracia y el favor gratuito recibido por la llamada "vía especial"[18]:

"Verifica y realiza -dice- esta Presencia [de la Belleza]; adórnate y embellécete unas veces con tus atributos extrínsecos de pequeñez, indigencia, humildad, sumisión, prosternación y reverencia, y otras veces con Sus atributos de nobleza, gracia, compasión, tolerancia, perdón, magnanimidad, indulgencia u otros de los atributos de Dios y de Su atavío que a Sus siervos no ha vedado. Pues si llegas a ser de este modo, Dios te amará por cuanto de tales atributos te embellece. Este es el amor [necesario] en el cual no hay divino favor (*minna*), ya que la belleza

[18] Sobre las diversas acepciones de este término técnico (*al-waŷh al-jāss*) véase S. Hakim, *al-Muᶜŷam al-sūfī*, Beirut, 1981, pp. 1139-1141.

lo requiere, así como el arrepentimiento del contrito requiere el perdón. También se da el perdón de gracia a quien no se arrepiente [o el amor gratuito a quien no se hermosea], mas en el perdón al arrepentido no hay gracia [sino justicia], ya que la contrición del siervo exige el perdón de parte de Dios, mientras que el [divino] perdón a quien no se arrepiente es pura gracia divina.

Dios ha dicho acerca de Su obligado perdón: «Destinaré a ella [a Su misericordia que todo lo comprende] a quienes temen a Dios y dan de lo que tienen (C. 7:156)».

Aquellos que no son los temerosos de Dios ni los arrepentidos han de pedir la misericordia de Dios y Su perdón por vía de la gracia misma. Embellécete pues, si quieres que se te retire el divino favor recibido de este modo especial (*al-waŷh al-jāss*), de manera que te baste con el don merecido por el grado de embellecimiento que con el atavío divino hayas alcanzado, lo cual sólo es posible por la misericordia de Dios, según Su palabra [referida a Muḥammad]: «Por una misericordia venida de Dios has sido suave con ellos (C. 3:159)»".

Como en tantas otras ocasiones concluye Ibn ᶜArabī con estas palabras: «Y Dios dice la verdad y guía por el camino (C. 33:4)». No hay en esta aleya exclusión alguna: Dios dice la verdad -de modo que todas las cosas, en tanto que divinas palabras, son verdaderas- y guía por el camino -el camino recto inclusivo- a todos los seres[19].

Tras estas lecturas previas, resultará más fácil comprender la doctrina akbarí del divino amor a la Belleza, expresada con maestría en un pasaje de *Futūhāt*[20] donde se explica en sístesis el proceso de existenciación de las haecceidades o

---

[19] Cf. R. L. Nettler, "The Wisdom of Divine Unity", *JMIAS*, XVI, 1994, pp. 39-49.

[20] *Futūhāt makkiyya* (OY), XIII:498, pp. 557-8.

individualidades inmutables por efusión de la Luz divina. Hay que tener presente que la palabra *ʿayn*, 'entidad', también puede significar 'ojo'. El autor se sirve a la par de ambos significados para entretejer una red de alusiones simbólicas que permitan intuir la realidad del Amor y la Belleza en su unicidad esencial:

5. El divino amor a la Belleza

«El amor divino dimana de Su Nombre "el Hermoso" y de Su Nombre "la Luz"[21]. "La Luz" avanza hacia las entidades [inmutables] de los posibles y [al iluminarlas] las libera de la oscuridad de su ensimismamiento[22] y de su [estado de] posibilidad, confiriéndoles una vista que es Su propia vista, ya que no puede verse sino por medio de Él. Entonces la divina Realidad se revela ante aquella entidad/ojo por medio de Su Nombre "el Hermoso", con lo cual la entidad de aquel posible queda prendada de amor por Dios, convirtiéndose en receptáculo de Su epifanía.

Al absorberse en Él, la entidad del posible se aniquila, desapareciendo respecto a sí misma, sin saber que este amor es Suyo -Exaltado sea-, o bien, por el contrario, se aniquila con relación a Él por sí misma -a pesar de estar en esta circunstancia-, considerando que a sí misma se ama y sin saber que es en realidad un receptáculo de manifestación teofánica.

Todas las cosas están naturalmente inclinadas al amor propio. Aunque, bien entendido, no hay nada que se manifieste exteriormente en la entidad del posible más que "Él", la divina Realidad. Así pues, [puede afirmarse que] no ama a Dios sino Dios mismo".

---

[21] Es decir, de las onomatofanías de *Nūr* y *Ŷamīl*.

[22] Lit. "su mirada a sí mismas".

Se refiere Ibn ʿArabī en este texto a dos modos de aniquilación: la desaparición de la propia identidad en la divina o la ocultación de la divina en la propia. En cualquier caso, la realidad vivenciada por el místico, descrita como prodigioso entramado de luces y espejos, es única: la experiencia y el conocimiento de la realidad esencial cuya unicidad no anula, sin embargo, la realidad de lo múltiple, en cuyo insondable misterio, Amor, Luz, Belleza, Palabra, Sabiduría y Existencia se tornan manifiestos, dando a conocer, según la predisposición de cada cual, la infinita riqueza del oculto Tesoro guardado en el corazón del Hombre Universal. Como propuesta 'estética' y metafísica, la concepción akbarí de la Belleza, indisociable del universo de referencias del discurso propio del autor, no es a mi parecer, aunque puedan establecerse comparaciones, asimilable a ninguna otra concepción filosófica o religiosa. No obstante, veamos hasta qué punto es posible hablar de un pensamiento akbarí fundado en el discurso del Šayj.

6. Sobre el *Libro de las epifanías* (*K. al-Manāẓir al-ilāhiyya*)

La obra *K. al-Manāẓir al-ilāhiyya*, de ʿAbd al-Karīm Ŷīlī (*ob.* 1428), considerado el más original autor de entre los pensadores de estirpe akbarí, está compuesto de 101 capítulos relativos a sucesivas revelaciones, epifanías y presencias divinas que corresponden a la develación, la contemplación y la realización de los respectivos grados de conocimiento.

Cada capítulo consta de dos partes: la primera, el *manẓar*, consiste en la exposición del significado, las características, las experiencias y los contenidos de una epifanía; la segunda, llamada *āfat hāḏā-l-manẓar*, presenta una sucinta explicación del 'defecto' que la acompaña, es decir, la deficiencia que entraña esta manifestación particular en relación a la siguiente, el *manẓar* considerado en tanto que velo que impide contemplar, vivenciar o conocer el próximo *manẓar* de este ascenso espiritual.

A cada *manẓar*, revelación de un aspecto divino, corresponde pues un obstáculo que a la par oculta y preludia un peldaño más alto.

El término *manẓar* había sido ya empleado por Ibn ʿArabī[23], pero Ŷīlī es el primero en utilizarlo de manera sistemática en la composición de esta obra. Ŷīlī emplea en este mismo texto varios términos análogos -aunque no sinónimos idénticos- para referirse a los estadios de esta secuencia de experiencias místicas y nociones metafísicas. El significado de *manẓar* coincide ampliamente con el significado de *mašhad*, 'visión contemplativa', y, hasta cierto punto, con las nociones de *taŷallī*, 'teofanía', o *ḥaḍra*, 'Presencia'. Citaré algunos ejemplos que ilustran lo dicho:

En varios capítulos (v. IX, XI, XX y otros), tras el título, '*manẓar* [de tal y cual]', el autor comienza diciendo: "En este *mašhad* se realiza en ti [tal y cual cosa]...(v. XI)" o fórmulas parecidas, identificando ambos términos. También dice el autor refiriéndose al *manẓar*: "En esta Presencia...(v. XX)", y más abundantemente emplea el término *taŷallī* diciendo, por ejemplo, que tal *manẓar* es una expresión referida al divino *taŷallī* en el cual Dios te hace contemplar [tal y cual cosa] (v. XXI)".

En el capítulo LI, *manẓar al-ṣiddīqiyya*, explica Ŷīlī que este *manẓar* "es la morada espiritual (*maqām*) en la cual encuentras las realidades esenciales de los Nombres divinos y los atributos señoriales, [conociéndolas] desde ti y en ti, según el modo propio de la develación divina, es decir, como saber acompañado de visión directa y verificación".

---

[23] V., p. ej., *Fut.*, XIII, núm. 318, p. 246, l. 9. "La forma es única, pero difiere lo que de ella se considera (*al-manẓūr min-hā*) en virtud de la diferencia entre los observadores (*ijtilāf al-nāẓirīn*), debido a lo cual cada perspectiva (*manẓar*) tiene una entidad propia (*ʿayn*) que la distingue de las demás".

Así pues, el término *manẓar* puede traducirse de maneras tan diversas como 'punto de vista', 'perspectiva', 'visión teofánica', 'estado contemplativo', 'morada espiritual', 'Presencia', 'aspecto', etc., dependiendo del contexto. Con este ejemplo, quienes no estén familiarizados con la terminología del sufismo podrán hacerse una idea de la dificultad que entraña traducir textos de esta índole, escritos en una lengua rica en asociaciones y polisemias cuyas sutilezas denotativas -tan significativas en el discurso metafísico- no pueden reflejarse en otra lengua.

En cualquier caso, el término *manẓar* alude, por un lado, a la manifestación de un aspecto de la divina Realidad, y por otro, a la percepción mística -ya sea visual, auditiva o intelectual- que implica la develación de tal aspecto y al estado que esta experiencia produce en el contemplativo.

El Dr. Naŷāḥ Maḥmūd al-Ganīmī, especializado en Ŷīlī, ha señalado ya en el estudio que introduce la edición crítica de la obra -uno de los más completos trabajos publicados acerca del maestro- algunos de los tratados sufíes precedentes cuyo influjo puede detectarse en la concepción, la estructura, la terminología y el estilo de los *Manāẓir*. Entre ellos menciona *al-Mawāqif* y *al-Mujāṭabāt* de Niffarī, *Manāzil al-sā'irīn* de Anṣārī[24] y, especialmente, el *K. al-Taŷalliyāt* de Ibn ᶜArabī. La analogía entre el *mawqif* o la *mujāṭaba* de Niffārī, el *manzil* de Anṣārī, el *taŷallī* de Ibn ᶜArabī y el *manẓar* de Ŷīlī, *mutatis mutandi*, resulta evidente, lo cual no resta originalidad a la obra Ŷīlī que, insertándose en la tradición literaria del sufismo inspirado permanece, por así decirlo, fiel a su propio diseño y cometido. Quisiera añadir a los precedentes mencionados otro título de Ibn ᶜArabī cuyo influjo manifiesto ha pasado inadvertido. Me refiero al *K. Mašāhid al-asrār al-qudsiyya*, una de sus obras andalusíes de juventud -redactada entorno al 590 H. y relacionada con el género del *miᶜrāŷ*-, en la cual se narran catorce sucesivas contemplaciones.

---

[24] Abū Ismāᶜīl ᶜAbd Allāh al-Anṣārī al-Harawī, (*ob.* 481 H.).

Como se observará en el breve capítulo que a continuación se traduce, Ŷīlī alterna en su exposición definiciones y consideraciones de caráter teórico con comentarios y descripciones relativos a la vivencia efectiva que experimenta el místico en cada jornada interior. Este texto, como toda obra sufí genuina, no se presenta como recopilación erudita, ni como pura especulación, sino como enseñanza de carácter iniciático derivada de la realización "personal" de un heredero espiritual.

La introducción precedente permitirá entender mejor el capítulo LVIII, relativo a la Belleza, que ahora traduzco:

7. La epifanía de la Belleza según Ŷīlī

"Las teofanías de la divina Realidad (*al-Ḥaqq*) en la Presencia de la Belleza (*manẓar al-ŷamāl*) se manifiestan de modos distintos en diversas ocasiones, bajo los aspectos de la gracia, la misericordia, el saber, el favor, la generosidad o infinidad de teofanías semejantes. Todas las manifestaciones de Dios en los corazones de Sus siervos corresponden a dos modalidades: o bien a la **Belleza de la Majestad**, o bien a la **Majestad de la Belleza**. Pero ya hemos tratado detenidamente esta cuestión en el libro *al-Insān al-kāmil*.

Sabe que cuando Dios -Enaltecido sea- se teofaniza a Su siervo en la Presencia de la Belleza, éste ve y considera todas las cosas integradas en Dios (*mulḥaqa bi-Llāh*), de modo que no se fija en una piedra, un pedazo de arcilla, un animal o cualquier otra cosa, sin que aparezcan ante él las consiguientes teofanías de la Belleza de tales cosas, según la adecuada perspectiva trascendente, lo cual no tiene relación alguna con las nociones de 'encarnación' y 'unificación'[25].

[25] El texto dice lit.: "...y esto sin 'encarnación' (*ḥulūl*), ni 'unificación' (*ittiḥād*)".

Esto se debe a que Dios -Enaltecido sea- le devela la limitación de los seres de modo que [quien experimenta esta Presencia] no se fija en ser alguno sin que se le devele su limitación respecto a la divina Belleza.

En este estado contemplativo (*manẓar*), el siervo escucha de Dios la aleya coránica que dice: «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios (C. 2:115)».

Quien alcanza esta morada (*manẓar*), reconoce en todas las criaturas la Unidad de la divina Realidad. En este estado, los ángeles de las realidades esenciales le inspiran las diversas ciencias de la Unidad (*tawḥīd*) y no dejan de guiarle hacia la divina Verdad (*al-Ḥaqq*) hasta que asciende por encima de ellas, de sí mismo y de sus ciencias, aniquilándose con respecto a todo ello, y luego con respecto a la aniquilación misma, tras lo cual subsiste en la divina subsistencia. Y si llega a tornarse subsistente en Dios, entonces aspira la fragancia de la Majestad y avanza desde el estado de la contemplación de la Belleza hacia la teofanía de la Majestad.

El defecto de este estado consiste en que la contemplación de la Belleza te vela y oculta la Majestad" (pp. 191-193).

Según Naŷāḥ Maḥmūd, Ŷīlī denomina *ʿilm tawḥīd al-Ḥaqq fī sā'iri-l-majlūqāt*, e. d., 'la ciencia de la Unidad de la divina Realidad en todas las criaturas', a la unicidad de la Belleza (*waḥdat al-ŷamāl*). Tal denominación le parece peligrosa (*jaṭīra*), mas no explica el porqué de su recelo. La atribución a Ŷīlī de la creencia en la 'condición señorial' de todas las cosas (*rubūbiyyat kulli šay'*) deriva a mi parecer de una deficiente y errónea comprensión de sus postulados, debida a la fragmentaria descontextualización de sus palabras. Tal doctrina de la 'función señorial', en cualquier caso mal comprendida, difiere sin duda de la idea de unicidad de la Belleza que se expresa en este texto, idea claramente matizada por el autor que, refiriéndose a ella como percepción y experiencia contemplativa propia de un estadio espiritual determinado, explica que tal fenómeno ha de entenderse a la luz del sentido trascendente que requiere (*ʿalà-l-tanzīh al-lā'iq bi-hi*), sin confusión con las ideas de

'encarnación' o 'unificación', nociones que sí entrañan, desde la perspectiva del sufismo y de la tradición islámica, un evidente "peligro" doctrinal.

8. La belleza en Ramon Llull

En este texto de R. Llull sobre la belleza encontraremos notables confluencias y semejanzas, sobre todo en cuanto se refiere a los aspectos éticos de la belleza, pero también percibiremos significativas disparidades en las concepciones metafísicas que caracterizan el discurso akbarí y el discurso luliano.

8. 1. De la belleza[26]

1. Si el "eternar" en la eternidad fuese cosa fea, la ociosidad sería, en la misma, cosa bella. (Belleza-eternidad)
2. La belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar. (Belleza-bondad-amor)
3. No hay ociosidad que sea bella[27]. (Belleza/ociosidad)
4. No hay flor en la que el color sea tan bello, como el amar lo es en el amor, y el saber lo es en la sabiduría. (Belleza-amor-sabiduría)
5. Es muy bella la lealtad entre el amigo y el amado. (Belleza-lealtad)
6. Feo es el señor que es odiado de su pueblo. (Belleza/gobierno odiado)
7. Bello es el hombre que alimenta bellos pensamientos. (Belleza-pensamiento bello)
8. No hay belleza mayor que la belleza de la santidad. (Belleza-santidad) (Poema del amigo allegado y el brocado)

---

[26] Cf. LLUL, Ramon, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, cap. XXXIV.

[27] En el cap. XIX, 8, dice: "Si el poder de la eternidad no "eternara", no habría otro tan ocioso", p. 94.

9. No hay virtud fea, ni vicio bello. (Virtud-belleza/vicio)

10. Los blancos dientes no son, en la boca, tan bellos como decir la verdad. (Belleza-verdad)

11. Nadie tiene un Hijo tan bello, como Dios Padre; ni una Madre tan bella, como Dios Hijo. (Belleza suprema-belleza divina)

12. El alma buena es más bella que el sol. (2)

13. No hay corona bella, en la frente del rey malo. (Belleza/maldad-mal gobierno 6, 8)

14. No hay vestido del hombre bueno que sea feo. (Bondad/fealdad)

15. Vale más la belleza de dentro que la de fuera. (Belleza interior)

16. La narración de lo feo, nunca es bella. (Mahoma: no hablar de lo indigno)

17. Belleza y desamor se contradicen. (Belleza/desamor)

18. La alegría embellece el rostro. (Alegría-belleza. Rostro-esencia)

19. No hay cámara bella, si algo le falta. (Belleza/carencia-deficiencia)

20. No hay más feo que el pecado. (Belleza/fealdad-pecado).

Véase también el cap. "De bellea", *Cent noms de Déu*, (c. XXXII, ed. cit., p. 109), donde se refiere más a Dios que en este capítulo de los *Proverbis*.

8. 2. Análisis del texto de Ramon Llull sobre la belleza

Para estructurar una teoría de lo bello a partir del texto en cuestión, resulta indispensable hacer un análisis que nos permita establecer sinonimias y analogías. En este análisis se perfilará una definición de la belleza, según la concepción luliana, a partir de estos escritos sobre el Nombre "el Bello".

Primero, veamos que adjetivos son compatibles con *bello*, en la fórmula '*x* (algo o alguien) es bello'. Siguiendo el orden de las sentencias del cap. XXXIV

encontramos estos términos afines o análogos: x es eterno (1), bueno (2, 12, 13, 14), amante (2, 3, 17), sabio (4), leal (5), amado (6), bienpensado (7, 16), santo (8), virtuoso (9), verídico (10), alegre (18), completo (19).

¿De qué se predica la belleza? A la pregunta ¿qué es bello?, el texto de Llul da las siguientes respuestas: Es bello "eternar" en la eternidad (1), bonificar -belleza de la bondad- (2), amar -belleza del amor- (2, 4, 17), saber -belleza de la sabiduría- (4). Es bella la lealtad entre el amigo y el amado (5), la santidad (8), la virtud (9), el alma buena (12), la completud (19). Es bello el hombre que alimenta bellos pensamientos (7), decir la verdad (10), el vestido del hombre bueno (14), el rostro alegre (18).

Ramon Llul compara cosas bellas a cualidades o acciones bellas: El color de la flor no es tan bello como el amor o el saber (4). "Los blancos dientes no son en la boca tan bellos como decir la verdad" (10). "El alma buena es más bella que el sol" (12). Lo externo es bello en virtud de lo interno, así: "No hay corona bella en la frente de rey malo" (13), "ni hay vestido del hombre bueno que sea feo" (14), ya que "vale más la belleza de dentro que la de fuera" (15), y así como la belleza interior determina la exterior, la fealdad interna determina la externa.

¿Qué es feo? La ociosidad (3), [la ignorancia (4), la deslealtad entre el amigo y el amado(5)], "feo es el señor que es odiado de su pueblo" (6), [alimentar malos pensamientos (7)], el vicio (9), la corona en la frente del rey malo (13), la narración de lo feo (16), el desamor ("Belleza y amor se contradicen", 17), la cámara a la que falta algo (19), el pecado (20). Como puede apreciarse, Llull insiste en la fealdad del mal gobernante (6, 13).

¿Qué es la belleza? "Belleza -dice Llull- es la proporción de la forma y la materia" ("Del "formador" (XXXII), 4). Esto se refiere a la hermosura o armonía en el orden sensible de la "formación", la belleza formal. No obstante, "la belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar" (2) y la de la sabiduría, en saber (4).

"No hay belleza mayor que la belleza de la santidad" (8), "ni hay más feo que el pecado" (20).

¿Quién es bello? El que bonifica, el que ama, el que sabe, el amigo leal, [el señor amado de su pueblo (6)], el hombre que alimenta bellos pensamientos, el santo, el virtuoso, el verídico, el alma buena, [el rey bueno (13)].

IV. EL NOMBRE *AL-MUŶĪB*:

LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

IV. EL NOMBRE *AL-MUŶĪB*: LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

Introducción

En uno de los versos de su célebre poema sobre el vino, la *jamriyya*, el llamado 'Sultán de los amantes', Ibn al-Fāriḍ (1182/1235 d.C.) declara:

"Si no fuera por su aroma, no habría encontrado el camino a sus tabernas; si no fuera por su brillo, la imaginación no podría concebirlo"[1].

ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī (1641/1731 d.C.) comenta así el primer hemistiquio del verso:

"Al decir 'su aroma', *Ibn al-Fāriḍ* se refiere al Mundo del Espíritu Supremo que «procede de la orden de Allāh (C. 17:87)» [...] y, al mencionar 'sus tabernas', hace alusión a las Presencias de la Sublime Esencia (*ḥaḍarāt al-ḏāt al-ᶜaliyya*), es decir, a Sus diversos Nombres y Atributos.

Si no fuera por *la guía de* los aromas (*rawā'iḥ*) que estas Presencias exhalan - dice el poeta- yo no habría sabido encaminarme hacia los Bellísimos Nombres y los Altísimos Atributos. Mas estas huellas (*āṯār*), portadoras de aquel oculto secreto, han exhalado sus fragancias, impregnando con su perfume a los seres engendrados [...]"[2].

Para mejor entender las consideraciones que acerca de la noción de 'respuesta' expondré, conviene tener presente esta transfiguración de la Presencia de la divina Respuesta en Taberna de la Satisfacción.

---

[1] V. nota *infra*.

[2] ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī, *al-Ṣūfiyya fī šiᶜr Ibn al-Fāriḍ (šarḥ ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī)*, ed. Ḥāmid al-Ḥaŷŷ ᶜAbbūd, s.l., 1988, 375 pp.: *wa-lawlā šaḏāhā mā-htadaytu li-ḥānihā...*, p. 270. Traducción al francés del poema de Ibn al-Farīḍ y el comentario de al-Nābulusī por É. Dermenghen, *L'Éloge du Vin (al-Jamriyya)*, París, 1980, pp. 151-154.

Este capítulo está dedicado, principalmente, al estudio del Nombre divino *al-Muŷīb*, "el Respondiente", a partir de las explicaciones que Ibn ᶜArabī y otros autores sufíes nos brindan en sus comentarios sobre los Bellísimos Nombres.

La noción de *iŷāba* -'escucha primordial', 'respuesta divina a la invocación y la súplica' o 'satisfacción de las necesidades'- constituye una clave de suma importancia para comprender algunos aspectos fundamentales de la comunicación entre Dios y el hombre desde la perspectiva del Šayj. Intentaré desentrañar lo que esta relación de 'llamada y respuesta' implica en el seno del sufismo y, a la par, entender el significado de la *duᶜā'*[3], la oración personal supererogatoria.

En primer lugar, presentaré algunos textos de autores sufíes anteriores a Ibn ᶜArabī, cuyas obras él conocía. Seguidamente, citaré amplios extractos de varias obras del Šayj al-Akbar[4], tras lo cual, finalmente, nos referiremos a otros comentarios análogos escritos por autores posteriores de estirpe akbarí. En este contexto comentaré brevemente sus respectivas obras sobre los Nombres, con un punto de referencia común -el Nombre *al-Muŷīb*- que nos permitirá familiarizarnos con diferentes estilos o tratamientos de la cuestión y, hasta cierto punto, comparar diversos tratados entre sí.

---

[3] Ya que no podemos abordar ahora un comentario detallado del término *duᶜā'*, lo cual requeriría un estudio pormenorizado de múltiples cuestiones, remito al correspondiente artículo de L. Gardet (*EI*², II, pp. 632-634) donde se esboza y resume, en líneas generales, la problemática que la noción de *duᶜā'* ha suscitado en diversos sectores. Me limitaré aquí a citar un estudio de Paul Nwyia dedicado a un opúsculo de al-Jarrāz que versa sobre terminología mística, el *Kitāb al-Ḥaqā'iq*, traduce así su definición de la plegaria individual supererogatoria: *Duᶜā'* es «la pérégrination du coeur et l'âme sur la voie de la fidélité aux engagements».

A continuación, refiriéndose a las condiciones que comportan la escucha y aceptación de la *duᶜā'*, añade al-Jarrāz: «Celui qui garde le pacte et s'en acquitte sur le tapis de la sincérité et de la pureté, dans la crainte et l'espérance, celui-là, les portes de l'exaucement de la prière lui seront ouvertes sous trois formes: ou bien il obtient immédiatement ce qu'il a demandé; ou bien sa prière expie son péché; ou bien il est élevé par là à un degré supérieur. De toute manière, personne n'est perdant en servant Dieu, le Roi très généreux.»

[4] En particular, *Futūḥāt*, cap. 558 y *Kitāb al-ᶜAbādila*. Véanse referencias más adelante.

Conviene tener presente que, alternativamente, aparecerán dos tipos de comentarios diferentes, aunque íntimamente relacionados: (1) los que se refieren propiamente al Nombre *al-Muŷīb*, en tanto que Nombre divino, y (2) los que definen la relación del hombre con dicho Nombre y la asunción de sus rasgos (*tajalluq*).

El Nombre *al-Muŷīb* se encuentra en tres de las cuatro enumeraciones tradicionales de los Nombres de Dios[5]. Por otra parte, el par coránico *qarīb muŷīb* está unido en la de Zuhayr[6] y separado en la de ᶜAbd al-ᶜAzīz[7], mientras que Walīd[8] prefiere *muŷīb* a *qarīb* y Aᶜmaš[9] se queda con *qarīb* y descarta *muŷīb*[10].

Entre las hipótesis relativas a la cuestión del Nombre Supremo, Bagdādī[11] menciona en su *Tafsīr* la que considera que tal nombre está expresado en el par *al-Qarīb al-Muŷīb*[12]. Numerosas observaciones de esta índole podrían incluirse aquí, pero prefiero centrarme, sin más preliminares, en el estudio de los autores que ahora nos conciernen.

---

[5] Aparece en la lista de al-Walīd (nº45), en la de ᶜAbd al-ᶜAzīz (nº61) y en la de Zuhayr (nº38), pero no en la lista de al-Aᶜmaš. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 51-83.

[6] Zuhayr b. Muḥammad al-Tamīmī (m. 162/779), *Noms*, p. 59.

[7] ᶜAbd al-ᶜAzīz b. al-Ḥusayn al-Tarŷamān (fecha desconocida), *Noms*, p. 58.

[8] al-Walīd b. Muslim al-Dimašqī (m. 195/810), v. *Noms*, p. 56.

[9] Sulaymān b. Mihrān al-Aᶜmaš (m. 148/765), *Noms*, p. 61.

[10] V. *Noms*, p. 63.

[11] Abū Manṣūr al-Bagdādī (m. 429/1037), teólogo aš^ᶜarī, autor del *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnà*, ms. British Library, Or. 7547. Sobre esta cuestión, v. f. 72a, 15-20 (cf. Guimaret, *Noms*, p. 92).

[12] Términos asociados directa o indirectamente en la aleya: «[...] *Innā Rabbī Qarīb*^{un} *Muŷīb*» (C. 11:61) y en C. 2:186.

1. LOS PREDECESORES DE IBN ʿARABĪ

El mismo Muḥyī-l-Dīn nos informa, en varios pasajes de *Futūḥāt*, acerca de algunas obras sobre los Nombres de Dios, escritas por autores anteriores a él, cuya lectura -implícitamente recomendada- hubiera podido influir en la redacción de sus propios tratados sobre el género.

Cito textualmente:

"[...] La 'segunda ciencia' de la anatomía -dice el Ḥātimī- consiste en saber lo que de los Divinos Nombres y las relaciones señoriales hay en la forma humana (*ṣūra insāniyya*). Sabrá esto quien llegue a conocer la adopción *de los rasgos* de los Nombres (*tajalluq bi-l-asmā'*) y los divinos conocimientos (*maʿārif ilāhiyya*) que de tal adopción resultan. Esto también ha sido tratado, al explicar los Nombres de Dios, por *algunos de* los Hombres de Allāh, tales como [por orden cronológico] Abū-l-Qāsim al-Qušayrī, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Abū-l-Ḥakam ʿAbd al-Salām Ibn Barraŷān de Sevilla y Abū Bakr b. ʿAbd Allāh al-Maʿāfirī [...][13]".

En otro pasaje de la obra, Ibn ʿArabī se refiere a otro erudito en el tema:

"Has de saber -dice- que, en el problema de los Nombres de Dios, el principio fundamental es éste: los Nombres de Dios serán aquellos con que Dios a Sí mismo Se nombre o en Sus Libros revelados o por lengua de Sus profetas [...] Nosotros no hemos visto, entre los tradicionistas eruditos que hemos estudiado, ninguno que los haya investigado tan escrupulosamente como el erudito Abū Muḥammad ʿAlī [b. Aḥmad] b. Saʿīd Ibn Ḥazm *de Córdoba (994/1064 d. C.)*[...], el cual decía: «Tan sólo deben tomarse los Nombres divinos del Alcorán y de las tradiciones auténticas del Profeta [...]»[14]".

---

[13] Cf. *Fut.* II, cap. 290, p. 649, lss. 27-30.

[14] Cf. M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, I, pp. 313-314, donde cita, abreviándolo, un pasaje de *Fut.* (ed. El Cairo, 1293 H., II, p. 400).
Sobre esta misma doctrina de Ibn Ḥazm v. también su *Fiṣal*, I, 39; II, 149 y 161-165, ed. El Cairo,

Seguidamente, el Doctor Maximus recoge la enumeración que Ibn ᶜArabī hace de los Nombres, consignándolos en el mismo número y orden que el erudito teólogo *ẓāhirī*, cuyo catálogo, según explica más adelante en el citado pasaje, le fue transmitido por varios maestros. Pero veamos otra referencia más precisa: Ibn ᶜArabī enumera esta misma lista, que suma un total de ochenta y tres Nombres, en el prólogo a uno de los poemas de su *Dīwān*[15], una caṣida en la cual dedica un verso a cada uno de estos 83 Nombres divinos. "He recogido en esta casida -dice el Šayj- los Nombres que menciona Ibn Ḥazm en el capítulo sobre la fe (*bāb al-īmān*) de su obra *Kitāb al-Muḥallà*[16]". Entre estos 83 nombres consta *al-Muŷīb* -más adelante se citará el correspondiente verso-, precedido de otros dos Nombres asociados a él, *al-Aqrab* ("el Más Próximo") y *al-Samīᶜ* ("el Oyente").

Por su parte, Gazālī (1058/1111 d.C.), en su obra sobre los Nombres de Dios, *al-Maqṣad al-asnà*[17], declara lo siguiente: «No es posible conocer la totalidad de los Nombres sino por medio del estudio del Alcorán y de la tradición (*sunna*) [...]. De entre los sabios, no he conocido a ninguno que se haya ocupado de buscarlos y reunirlos, a excepción de un erudito del Magreb, llamado ᶜAlī Ibn Ḥazm, quien afirma[18]: "He verificado la autenticidad de unos ochenta Nombres, contenidos en

---

1317 H. (Cf. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 314).

[15] Cf. Ibn ᶜArabī, *Dīwān*, ed. Bombay, pp. 107-110. V. *Kašf*, "Introducción", nota 2. Lista y poema han sido editados también por M. Maḥmūd al-Gurāb en una compilación de textos titulada *al-Fiqh ᶜinda-l-Šayj al-Akbar*, Damasco, 1981, pp. 109-113. La referencia al orden de los nombres mencionados en esta lista -y, por tanto, en la casida de Ibn ᶜArabī- puede hallarse en la lista alfabética de los nombres (columna correspondiente a las siglas de Ibn Ḥazm: IḤ).

[16] *K. al-Muḥallà bi-l-āṯār fī šarḥ al-muŷallà bi-l-iqtiṣār*, El Cairo, 1347-52. Obra del período de su adscripción šāfiᶜī (cf. *EI²*, III, pp. 814-822), compendiada por Ibn ᶜArabī (cf. Asín, *op. cit.*, p. 313).

[17] Abū Ḥāmid al-Gazālī, *al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà*, ed. e intr. por F. A. Shehadi, Beirut, 1971, p. 190.

[18] D. Guimaret considera que Ibn Ḥazm escribió un libro sobre los Nombres divinos de título desconocido y desaparecido. Se basa en una cita de Ḏahabī, quien atribuye a Gazālī, sin precisar la fuente, estas palabras: «He encontrado un libro sobre los Nombres de Dios que compuso Abū

el Corán y la tradición fidedigna; los otros han de buscarse en las tradiciones (*ajbār*) por vía del esfuerzo y el estudio personal (*iŷtihād*)». Creo yo -añade Gazālī- que no tuvo conocimiento del hadiz en que figura la relación de los *99* Nombres, y si lo tuvo, parece que hubiera considerado dudosa su cadena de transmisión (*isnād*)"[19].

Otro de los autores mencionados por Muḥyī-l-Dīn es el qāḍī mālikī Abū Bakr Muḥammad b. ᶜAbd Allāh Ibn al-ᶜArabī al-Maᶜāfirī de Sevilla (1075/1148 -ó 1151- d.C.)[20], quien compuso una obra sobre los Bellísimos Nombres, titulada *al-Amad al-aqṣà*. Aunque se conservan copias en varias bibliotecas[21], la obra sigue inédita y, que yo sepa, no se ha publicado ningún estudio sobre ella. Probablemente, esta obra siga de cerca a la de Gazālī, cuyo título evoca, pues, de hecho, es bien sabido que el qāḍī Ibn al-ᶜArabī introdujo en Al-Andalus, tras su viaje al Oriente, las obras de Abū Ḥāmid, bajo cuya dirección estudió en Bagdad[22].

Por otro lado, Muḥyī-l-Dīn menciona con cierta frecuencia a Abū-l-Ḥakam ᶜAbd al-Salām Ibn Barraŷān de Sevilla (m. 1141 d.C.)[23], llamado "el Gazālī de al-Andalus", de quien toma algunos términos técnicos como *al-jalq al-majlūq bi-hi*[24]

Muḥammad Ibn Ḥazm al-Andalusī...». V. Guimaret, *Noms*, p. 20. Al tratarse de una cita indirecta que no precisa títulos ni fuentes resulta, no obstante, poco fiable para determinar la existencia de tal obra.

[19] No cabe duda, dada su amplísima formación, de que Ibn Ḥazm tenía conocimiento del hadiz atribuido a Abū Hurayra, cuyas diversas versiones y variantes debieron suscitar su investigación personal.

[20] V. *EI²*, III, p. 729.

[21] Ms. Selīm Agā 499; ms. Rāmpūr I, 329/37; y otras. Cf. *GAL-SI*, pp. 732-735. Título completo de la obra: *al-Amad al-aqṣà fī asmā' Allāh al-ḥusnà wa-ṣifātihi l-ᶜulyā*.

[22] V. *EI²*, III, p. 729.

[23] V. *EI²*, III, pp. 754-5.

[24] Véase W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York, 1989, p. 133.

o *ḥamd al-ḥamd*[25].

La obra de Ibn Barraŷān sobre los Nombres -titulada, como tantas otras, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*[26]- tuvo, según muestra la abundancia y diversidad geográfica de las copias conservadas, una considerable difusión en áreas tanto orientales, como occidentales del Islam[27].

A mi parecer, este tratado de Ibn Barraŷān, en el cual comenta más de 130 Nombres, ha ejercido una significativa influencia en la obra de Ibn ᶜArabī, quien parece haber tomado de él, entre otras cosas, algunos de los Nombres "inéditos" que, insertados en la lista de Walīd, incluye en su comentario a las cien divinas Presencias (cap. 558 de *Futūḥāt*).

La lista de Ibn Ḥazm ya recogía con anterioridad algunos de estos Nombres "inéditos", es decir, no mencionados en ninguna de las cuatro listas tradicionales, y parece haber influido en la composición de sendos tratados, el de Ibn Barraŷān primero y el de Ibn ᶜArabī después, determinando, al menos, la elección de algunos de los Nombres comentados[28].

---

[25] V. la referencia de Ibn ᶜArabī en *Kašf*, 57-3 (*al-Ḥamīd*).

[26] V. *Kašf*, 57-3 (*al-Ḥamīd*) y nota *infra*.

[27] Tan sólo en la Biblioteca Suleymaniyye de Estambul, por poner un ejemplo, existen cuatro antiguas copias fechadas, en excelente estado de conservación: Ms. Laleli 1551, 198 pp., 933 H.; ms. Ayasofya 1869, 340 pp., 708 H.; ms. Fatih 766, 283 pp., 879 H.; ms. Sehid Ali Pasa 426, 221 pp., Alepo, 598 H. Otras dos copias se encuentran en Topcapi: A. 1495 (595 H.) y A. 1591. V. la tesis doctoral de Purificación de la Torre, dirigida por la Profª. Mª. Jesús Viguera y presentada en la U. C. M. en 1996, aún inédita, que incluye estudio y edición crítica de esta obra.

[28] Así, por ejemplo, entre los inéditos de Ibn Barraŷān, se cuentan *al-Sayyib*, *al-Muḥsin* y *al-Dahr*, todos ellos recogidos a su vez por Ibn ᶜArabī, entre cuyos Nombres "originales" se cuentan además, entre otros, *al-Musaᶜᶜir*, *al-Rafīq* y la variante *al-Muḥsān*: pues bien, todos los mencionados -salvo *Muḥsin*- aparecen con antelación en la lista de Ibn Ḥazm. Por otra parte, en sus tratados monográficos sobre los nombres, Ibn ᶜArabī no recoge nombres como al-Akbar (nº. 68) o al-Aᶜazz (nº. 69) presentes en la lista de Ibn Ḥazm. De cuantos figuran en la lista alfabética de los nombres (v. índice), aquellos que Guimaret no recoge en su ensayo se han marcado con un asterisco.

Ibn Barraŷān divide cada sección en tres partes: (1) un estudio léxico preliminar, (2) un amplio comentario del significado del Nombre en cuestión (*iᶜtibār*) y, por último (3) una parte dedicada a explicar en qué consiste la participación del siervo, o más exactamente, la realización de su servidumbre, respecto a tal Nombre (*taᶜabbud*).

Sobre esta obra remito a la edición y estudio de la Drª. Purificación de la Torre[29]. Me centraré ahora en el estudio de dos de las obras más antiguas y significativas -de entre las vinculadas al sufismo- en la tradición del comentario a los Nombres: la de al-Qušayrī y la de Gazālī.

1. 1. El significado del nombre al-Muŷīb en la obra de al-Qušayrī

Dice al-Marrākušī[30], en su repertorio biográfico, que Ibn ᶜArabī era llamado "al-qušayrī" por su seguimiento de la *Risāla*, la célebre epístola a los sufíes de al-Qušayrī[31] (986/1074 d.C.), y por la aplicación que ponía en su lectura y estudio.

Parece, en efecto, que al-Qušayrī es uno de los autores que más influyeron en la formación intelectual de Ibn ᶜArabī.

---

[29] V. *supra* nota 27.

[30] Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Marrākušī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. Iḥsān ᶜAbbās, Beirut, 1973, p. 493, nº. 1277.

[31] Abū-l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī (986/1074 d.C.), autor de la *Risāla ilà ŷamāᶜat al-ṣūfiyya bi-buldān al-Islām*, escrita en 1046 d.C. y publicada en El Cairo, en 1290 H., con el comentario de al-Anṣārī, en IV vol. También puede consultarse la edición titulada *al-Risāla al-qušayriyya*, Beirut, 1990, 477 pp.

En otra de sus obras, *al-Fuṣūl fī-l-uṣūl*[32], sucinto, pero completo sumario de teología dogmática aš^{c}arī, en la cual cada sección *faṣl*) -85 en total- se reduce a una concisa frase, al-Qušayrī consagra el *faṣl* n° 59 (pp. 65-70) -única excepción en cuanto a su extensión se refiere- a la explicación de los Nombres divinos, definidos con sentencias breves, siguiendo, con algunas variantes, el orden de la lista de Walīd.

En este opúsculo, al-Qušayrī define *al-Muŷīb* como "Aquel que da lo requerido" (*allaḏī yu^{c}ṭī mā yus'al*)[33].

Mayor interés reviste el capítulo dedicado al Nombre *al-Muŷīb* en su "Comentario de los Bellísimos Nombres de Dios"[34], en el cual al-Qušayrī hace una exégesis de los 99 Nombres siguiendo, otra vez, el orden de la lista de Walīd[35]. Cada sección contiene una definición, acompañada de algún comentario escriturario, y dos o tres relatos que ilustran diversos aspectos del Nombre considerado. El "Capítulo sobre el significado del Nombre *al-Muŷīb*" nos servirá de muestra de su estilo, incluyendo las tres bellas historias que ejemplifican sus comentarios. Dice al-Qušayrī:

---

[32] Véase la edición de R. M. Frank en *MIDEO*, n°. 16, 1983, pp. 59-94.

[33] *Ibid.*, p. 68.

[34] *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*. He empleado la edición de Aḥmad ^{c}Abd al-Mun^{c}im al-Ḥulwānī, al-Azhar, El Cairo, 1970, pp. 278-281, cotejándola con la copia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b, fechada en el 865 H. (v. *al-Muŷīb*, ff. 88b-89b), copia precedida, por cierto, de la obra titulada *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà* de Ibn ^{c}Arabī (Yeni Cami 705/1b-19a), que no es sino una copia más de su *Kašf al-ma^{c}nà* aquí editado. Sobre la mencionada obra de al-Qušayrī, v. Guimaret, *Noms*, pp. 22-25.

En la introducción al *Šarḥ*, además de exponer los principios y métodos del *ḏikr*, al-Qušayrī comenta sucesivamente seis aleyas coránicas referidas a los Nombres, la fórmula *lā ilāha illa-Llāh* y el nombre *Hū*, "Él", que designa la Ipseidad divina.

[35] Es decir, la más difundida de las diferentes listas; la lista de los 99 Nombres que se hace remontar a la autoridad de Abū Hurayra, citada por Tirmiḏī en sus *Sunan* (Da^{c}awāt 82) y definitivamente consagrada por el uso (cf. Guimaret, *Noms*, pp. 55-57 y 73-77); lista que emplearon también en sus respectivos comentarios, con pocas variantes, Gazālī, Rāzī, Ibn ^{c}Arabī -en su *Kašf*-, Qūnawī, Ibn ^{c}Abbād de Ronda o Ŷurŷānī, entre otros autores sufíes cuyas obras aquí se citan.

"El Respondiente es uno de los Nombres de Allāh -Enaltecido sea-. Él ha dicho [...]: «[Cuando Mis siervos te preguntan por Mí, estoy cerca y escucho la súplica del que ora cuando Me invoca [...] (C. 2:186)». El Nombre *al-Muŷīb*, referido a Allāh como cualidad Suya, significa, por tanto, que Él responde a la plegaria de los que Le imploran y apacigua[36] la necesidad de quienes recurren a Él.

Ha dicho Allāh [...]: «Vuestro Señor ha dicho: "InvocadMe y os escucharé" (C. 40: 60)». Una de las características de Su benevolencia consiste en que da con anticipación al requerimiento y hace realidad el deseo de Su siervo, tras su petición, con el favor de Su don.

Faṣl I

Por otra parte, se refiere en una tradición profética que Allāh -Enaltecido sea- «se avergüenza de rechazar la mano de Su siervo vacía» después de la petición, y también que Él -Exaltado sea- «cuando hace llegar ruegos y necesidades a las mentes de Sus amigos (*awliyā'*), satisface sus deseos antes incluso de que los formulen con sus lenguas», aunque es posible que les haga pasar estrecheces hasta que, cuando ya desesperan y renuncian considerando que Él no les escucha, les repara con la excelencia de Su afirmación[37] y el favor de Su asistencia.

[La historia de la harina y el serrín
ilustra lo que acaba de explicarse]

Se cuenta acerca de ᶜAṭā' al-Azraq -*narra al-Qušayrī*- que cierto día los suyos le dieron dos monedas de plata y le dijeron: "Ve y cómpranos harina con este

---

[36] En ms. *yusakkin*.

[37] Según ms. *iŷāb*. V. *infra* nota 40 y nota 60.

dinero". *Pero sucedió que, de camino al mercado* vió a un esclavo que lloraba y, al preguntarle por qué se encontraba en ese estado y lloraba *de aquel modo, el esclavo* le respondió: "Mi señor me dió dos monedas *de plata* para una compra *urgente* y se me han perdido". *Al escuchar aquello* ᶜAṭā' le dió las dos monedas que llevaba y se fue a hacer oración hasta el atardecer, esperando que sucediera algo que le sacara del apuro. Pero nada ocurrió.

Fue luego a sentarse junto a la tienda de un serrador amigo suyo que cortaba tablas con la sierra y le contó lo que le había sucedido, tras lo cual el hombre, como era pobre, le dijo: "Ya que no tengo otra cosa que ofrecerte, llévate un poco de este serrín, pues a lo mejor os viene bien para encender la lumbre". Cogió ᶜAṭā' el serrín que su amigo le ofrecía, lo puso en su talega y regresó a su casa.

Una vez allí abrió la puerta, dejó la talega con el serrín en el interior de la casa y se fue a la mezquita para hacer la oración de la noche, tras lo cual pasó la primera parte de la noche rogando que sus familiares ya estuvieran dormidos a su regreso, para que no le reprendieran y discutieran con él. Mas ocurrió que al entrar en su casa, les encontró haciendo pan. Sorprendido, les preguntó: "¿De dónde habéis sacado la harina?". "La hemos cogido -le respondieron- de la que traías en la talega, *que por cierto es buenísima*, ¡cómprala siempre en la misma tienda!.

***Faṣl* II**

Es posible que un hombre se esfuerce en obtener algo para alguno de los amigos de Allāh (*awliyā'*) y no lo consiga; tras lo cual Él -Enaltecido sea- brinda y provee por otra vía aquello *que se procuraba*, para que se sepa que Él se ocupa de los asuntos de Sus amigos por Sí mismo, sin encomendarlos a ningún otro, y para hacer saber que Él no humilla a Sus amigos.

[La historia del pan caliente

ejemplifica lo que acaba de decirse]:

Se cuenta que al-Jawwāṣ relataba lo siguiente: "Estando yo en la mezquita, vi a un hombre pobre que permaneció en silencio durante tres días seguidos sin moverse, comer, ni beber. Mientras tanto estuve observándole y aguardaba con él, *pero al cabo de los tres días ya no podía más* y, asombrado por su perseverancia, me acerqué a él y le pregunte: -¿Qué deseas? A lo cual respondió: -Un pan caliente y un asado.

Salí, pues, y me dediqué durante el día entero a intentar conseguir lo que había pedido, pero sin resultado. De modo que volví a la mezquita *con las manos vacías y después de entrar* cerré la puerta por dentro.

Cuando había transcurrido buena parte de la noche, alguien llamó a la puerta. Fui a abrir y hete aquí que encontré a un hombre que llevaba consigo un pan caliente y un asado. Al preguntarle la causa de aquello, dijo: *-Pues verás*, mis niños me importunaron con caprichos, así que discutimos y decidí que no comería esto más que la gente de esta mezquita.

Al oír aquello me dije: -¡Dios mío! En verdad, si hubieras querido hacerle llegar este alimento con anterioridad, no me habrías tenido dando vueltas durante todo el día.

Faṣl III

También puede suceder que uno de los amigos de Allāh procure *la satisfacción de una necesidad* con un requerimiento aparentemente dirigido a lo creado (*jalq*) *-al hombre-*, y que, en realidad, su requerimiento esté dirigido al Real (*al-Ḥaqq*), *tal como ilustra esta historia*:

[Historia de Ḥaḏīfa al-Marʿašī y la conversión del joven cristiano]

Se cuenta que Ḥaḏīfa al-Marʿašī relataba lo siguiente:

«Estaba yo con Ibrāhīm b. Adham en el transcurso de cierto viaje, cuando llegamos a la ciudad de Kufa, entrados en la cual, fuimos a refugiarnos a una mezquita en ruinas. *Una vez allí, Ibrāhīm* me miró y exclamó: -"¡Ḥaḏīfa! Veo que tienes hambre". A lo cual respondí: -"Pues cierto es, en efecto, lo que ve el maestro". -"Traeme -dijo entonces- tintero y papel". Se lo llevé en seguida y escribió lo siguiente:

"En el Nombre de Allāh, el Compasivo, el Misericordioso:

Tú eres Aquel a quien se procura en cualquier estado y Aquel a quien alude cualquier significado.

(1) Yo soy el que alaba, agradece y rememora;

yo soy el que está hambriento, desfallecido de sed y desnudo:

(2) De estas seis condiciones, yo soy responsable de la mitad,

¡sé Tú el garante de la otra mitad, oh Creador!

(3) Mi alabanza y loor a otro que no fueras Tú, sería

una llama de fuego que prendieras]

¡Libra a tus siervos de la entrada en el fuego!"

A continuación me dió la hoja escrita y dijo: -"Ve y dásela al primero que te encuentres". -"Fui -dice Ḥaḏīfa- y vi a un joven de bello rostro y limpio ropaje que montaba sobre una mula y le di la hoja. Al leerla se echó a llorar y me preguntó: -"¿Dónde está el autor *de este escrito*?". -"En aquella mezquita" -respondí-. Dióme entonces una bolsa con seiscientos dinares diciendo: "Llévasela". Pregunté a otro hombre *que por allí pasaba* quién era el que iba montado en aquella mula y dijo que se trataba de un cristiano.

Asombrado por lo sucedido, llevé la bolsa a Ibrāhīm y le conté lo que había pasado. "Bien, deja eso ahora -dijo él- pues el joven vendrá al momento". Y, en efecto, no tardó en llegar el hombre, besó la cabeza del maestro y exclamó: "¡Con qué acierto y rectitud me has aconsejado! ¡Someteme al Islam!". Y de esta manera el joven se convirtió y, dado que la alusión del maestro era correcta y verídica, obtuvo de sus bendiciones lo que obtuvo" (Fin de la cita).

1. 2. El nombre *al-Muŷīb* en el *Maqṣad* de Abū Ḥāmid al-Gazālī[38]

Ibn ᶜArabī, en la conclusión de su *Kašf* afirma que este tratado suyo, del que hablaremos más adelante, es un resumen (*mujtaṣar*) de la mencionada obra de Gazālī. Aunque tanto la estructura como la terminología y el contenido de ambas obras son completamente distintos, Ibn ᶜArabī manifiesta así, a mi parecer, la idea de una fuente de inspiración común. Además, parece aludir al hecho de que, al igual que Gazālī, sigue en su tratado el mismo orden de la lista de Walīd.

En su *Maqṣad*, el *Libro del más Sublime Designio*, Gazālī divide el comentario de cada Nombre en dos secciones. En la primera explica y define el significado del Nombre *a lo divino* y, en la segunda, llamada *tanbīh*, -que significa

---

[38] Gazālī, *Maqṣad*, Beirut, 1971, p. 129 (p. 85 de la edición de El Cairo, 1904). Hay una edición chipriota posterior, pero es sólo una reimpresión de la de Beirut desprovista de aparato crítico y notas.

En su estudio sobre la obra de al-Gazālī, Asín Palacios resume el contenido de este tratado, el *Libro del más sublime designio, que explica el sentido de los Bellísimos Nombres de Dios*. Del nombre 'el Complaciente' (*al-Muŷīb*) dice: "Dios escucha y atiende los ruegos y peticiones de sus criaturas; es más, se adelanta a satisfacer sus necesidades". Cf. M. Asín Palacios, *Teología dogmática de Algacel*, Apéndice III, pp. 435-471. Especial interés entraña, por lo que concierne a nuestro tema, el artículo cuarto de los prolegómenos, sobre "La perfección y felicidad del hombre *la cual* consiste en adquirir por imitación las virtudes divinas y en revestirse con las perfecciones significadas por los atributos y nombres de Dios, en la medida de lo posible" (p. 436), cuyo principio resume Asín Palacios en estos términos: "Triple fruto que los profanos pueden sacar de los nombres divinos: oír su sonido; entender su sentido literal; creerlos con fe muerta. Triple y más preciado fruto que sacan los místicos: penetrar por la meditación en su sentido esotérico; desear adquirir la perfección espiritual que el nombre divino implica; esforzarse por adquirirla de hecho". Cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 42-44.

'advertencia', 'admonición' o 'consejo'-, avisa al hombre para que tome conciencia de su situación y sus deberes respecto al Nombre en cuestión. Veamos, sin más preámbulos, lo que -haciéndose eco, directa o indirectamente, de la definición de Qušayrī- dice Gazālī sobre *al-Muŷīb*:

"El Complaciente (*al-Muŷīb*) es Aquel que acoge y responde con *Su* asistencia al ruego del que pide, *atiende* la súplica de los que oran con *Su* respuesta, y *satisface* la necesidad de los afligidos *por alguna carencia*, confiriéndoles la suficiencia. De hecho, *al-Muŷīb* otorga incluso antes de la llamada y concede Su favor con antelación a la súplica; *todo* lo cual no puede atribuirse sino a Allāh -Enaltecido sea-, pues Él conoce la carencia de los necesitados con anterioridad a sus requerimientos: *en relidad*, ya la conocía desde la eternidad, de modo que ha dispuesto y concertado las causas *secundarias requeridas* para satisfacer las necesidades, creando las comidas y alimentos, y facilitando las causas y los instrumentos que conducen a la consecución de todos los requerimientos".

A continuación, en el 'consejo' (*tanbīh*), Gazālī comenta algunos aspectos de la relación del hombre con este nombre. Dice así:

"El siervo debe ser 'complaciente' (*muŷīb*), en primer lugar, con su Señor -Exaltado sea- con respecto a lo que le ha ordenado o le ha prohibido hacer, y con respecto a lo que le ha encargado y solicitado; después *ha de ser también 'complaciente'* con los siervos en virtud de la capacidad con que Allāh le ha favorecido, asistiendo a todo el que pida, en cuanto solicite, si tuviera la capacidad de hacerlo, y siendo cortés y benevolente al responder, en caso de que no le fuera posible *satisfacer el requerimiento*. Allāh -Enaltecido sea- dice: «Al que pide, pues, ¡no le rechaces! (C. 93: 10)»; y el Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- ha dicho: «Si fuera invitado a comer pezuñas de res, accedería; y si se me ofreciera una

zanca, la aceptaría»[39]. Su asistencia a las invitaciones y la aceptación de los ofrecimientos *-incluso cuando no son deseables-* representan, por su parte, el colmo del honor y la *debida* conformidad (*ī̂yāb*)[40].

¡Cuántas personas viles y orgullosas se consideran *en su engreimiento* demasiado elevadas para recibir todo presente *que se les ofrezca* y no condescienden *en su desdén* a asistir a toda invitación! *Tales personas*, por el contrario, preservan su 'dignidad' y su orgullo, sin cuidarse de *la repercusión de su rechazo en* el corazón de quien les invita, aunque de ese modo hieran *sus sentimientos*. Una persona tal no participa en modo alguno del significado de este nombre"[41]. (Fin de la cita).

2. OBRAS DE IBN ᶜARABĪ SOBRE LOS NOMBRES

He hablado hasta aquí de los predecesores de Ibn ᶜArabī. Analizaré ahora algunas obras del Šayj, traduciendo los correspondientes apartados que en ellas dedica al nombre *al-Muŷīb*.

2. 1. 1. El *Kitāb al-ᶜAbādila*

El *Kitāb al-ᶜAbādila*, "Libro de los llamados ᶜAbd Allāh (siervos de Dios)" es una obra muy peculiar que requiere especial consideración. Tras un breve prólogo,

---

[39] Hadiz recogido por Muslim, *Nikāḥ* 104.

[40] Parece sugerirse la relación semántica entre la raíz *ŷ-w-b* y la raíz *w-ŷ-b*. V. *supra* nota 37.

[41] Gazālī, *Maqṣad*, p. 129. Existe una traducción parcial en inglés realizada por R. Ch. Stade, *Ninety-nine Names of God in Islam*, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp., correspondiente al capítulo primero de la segunda parte (*fī-l-maqāṣid*) del *Maqṣad* (pp. 63-181 de la ed. de Beirut) que contiene la explicación de los 99 nombres (v. *al-Muŷīb* en pp. 87-88 de la traducción y p. 129 de la edición libanesa). Más recientemente ha aparecido la traducción inglesa completa: al-Gazālī, *The Ninety-nine Beautiful Names of God*, trad. y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992 (v. pp. 115-16).

a modo de introducción, en el cual se alude al propósito, contenido y estructura del tratado, Ibn ᶜArabī presenta una serie de comentarios y sentencias esotéricas de diverso tema, atribuidos a una sucesión de personajes simbólicos, llamados todos ellos, de nombre propio, ᶜAbd Allāh, el nombre *totalizador* (*ism ŷāmiᶜ*). La genealogía de estos personajes precisa dos grados sucesivos de filiación ("hijo de...hijo de..."), haciendo mención, por lo general, de un Nombre divino y un nombre de profeta o *walī*, respectivamente o a la inversa, precedidos siempre del término *ᶜabd*.

Cada uno de estos *ᶜabādila* encabeza -y titula, por así decirlo,- la serie de máximas y dichos de sabiduría que se le adscriben, en los cuales se manifiesta su carácter específico. En vano buscaremos correspondencias o identidades históricas: cada 'ᶜAbd Allāh' representa -como ha señalado M. Chodkiewicz[42]- una modalidad particular de conocimiento espiritual y de santidad.

Puede decirse que las diversas tipologías espirituales, con relación al nombre ᶜAbd Allāh, son análogas, en otro orden, a lo que son los Nombres divinos con relación al nombre Allāh que a todos los demás comprende.

En el texto del *K. al-ᶜabādila*, la relación entre un Nombre divino y el nombre de un *walī* o un profeta constituye una suerte de alusión esotérica (*išāra*) cuyo significado, en la mayoría de los casos, resulta difícil desentrañar[43].

Veamos ahora la sección en que se trata de la *iŷāba*. En mi copia del ms. Ayasofya 4817/1-61b de Estambul, que consta en total de 117 secciones, la número 76 corresponde a ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb (ff. 44-44b).

---

[42] Cf. *Un océan sans rivage*, París, 1992, p. 107.

[43] Esta relación tiene en ocasiones un claro fundamento escriturario, es decir, un referente textual contenido en el Corán o la Sunna. En algunos casos tal relación tiene un origen semántico y proviene de la asociación léxica, por ejemplo, de una raíz trilítera común (v. el apéndice "Lista de capítulos del *Kitāb al-ᶜAbādila*: nº. 39, Muḥammad / ᶜAbd al-Ḥamīd; nº. 59, Mawhūb / ᶜAbd al-Wāhib). No obstante, en numerosos casos, la naturaleza alusiva de esta relación parece ligada a una intuición cuyo fundamento resulta difícil establecer.

El nombre propio Alyasa^{c} -identificado con Eliseo- se menciona dos veces en el Corán[44] -tras la previa mención de Ismā^{c}īl en ambos casos-, sin que se diga nada específico acerca de él. Sobre Eliseo hijo de Safat, que acompañaba a Elías cuando este fue arrebatado al cielo, puede consultarse en la Biblia el libro II de Reyes[45]. Cabe señalar aquí que algún autor ha asociado a Eliseo con Jaḍir[46] quien, según Ibn ^{c}Arabī, que reconoce su condición de 'enviado' (*rasūl*), es uno de los cuatro seres -junto con Jesús, Elías e Idrīs- que subsisten corporalmente en este mundo, en el cual ellos cuatro son los Pilares (*awtād*)[47]. En esta obra aparece el nombre de Alyasa^{c} en otras tres ocasiones[48], asociado a los nombres *al-Gafūr*, *al-Salām* y *al-Hādī*, además de *al-Muŷīb*, y por tanto, a las nociones de 'perdón', 'paz', 'guía' y 'respuesta'.

---

[44] «Y a Ismael, a Eliseo, a Jonás y a Lot. A cada uno de ellos le distinguimos entre todos los hombres [de su tiempo] (C. 6: 86)». «Y recuerda a Ismael, Eliseo y Dū-l-Kifl, todos ellos de los mejores (C. 38: 48)».

[45] Véase *II Reyes* 2 -donde se relata la ascensión de Elías y su relación con Eliseo, sobre quien, según los hijos de los profetas que había en Jericó, reposa el espíritu de aquél (versículo 15)-, y *II Reyes* 3-13, donde se cuentan su historia y sus prodigios.

[46] Véase el artículo "al-Khaḍir" de A. J. Wensinck en la *EI*^{2}.

[47] Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, París, 1986, p. 119. Ibn ^{c}Arabī distingue así a Elías y a Jaḍir, a quienes además menciona separadamente en varias de las genealogías de los *^{c}abādila* (v. "Lista...", nº. 2 y nº. 40), con lo cual queda también descartada la posibilidad de que el nombre Alyasa^{c} se refiera al mismo Jiḍr.

[48] El nombre de este personaje coránico aparece dentro de las genealogías simbólicas de los siguientes ^{c}abādila: 1. ^{c}Abd Allāh b. Alyasa^{c} b. ^{c}Abd al-Gafūr (nº. 42; f. 28b); 2. ^{c}Abd Allāh b. Alyasa^{c} b. ^{c}Abd al-Salām (nº. 52; f. 34b); 3. ^{c}Abd Allāh b. Alyasa^{c} b. ^{c}Abd al-Hādī (nº. 95; f. 52).

Con el estudio de esta obra puede establecerse, como en este caso, qué nombres divinos asocia Ibn ^{c}Arabī a cada modalidad espiritual e, inversamente, qué modalidades asocia a cada nombre. Por ejemplo, al nombre *al-Muṣawwir* se asocian los nombres de Adán (nº. 56) -alusión al hadiz que se refiere a la creación de Adán 'según la forma (*ṣūra*)' de Dios- y ^{c}Abd Allāh (nº. 100) -nombre que se refiere a Muḥammad en tanto que Hombre Perfecto y siervo *totalizador* cuya realidad muḥammadiana, según un conocido hadiz, precede a la creación de Adán, y cuya profecía y completa actualización de la forma (*ṣūra*) culmina el ciclo profético iniciado por aquél-. Resulta evidente que tales relaciones no son gratuitas, ni son el resultado de vagas asociaciones. Un ejemplo obvio es de la significación de tales asociaciones puede observarse en la asociación del nombre de Jesús a los nombres *al-Bāri'*, *al-Rafī^{c}*, *al-Wārit̲* y *al-Mugīt̲* (v. nº. 5, 66, 78 y 103, respectivamente) que aluden tanto a sus carismas como a sus funciones escatológicas.

El apartado del que traduzco a continuación, correspondiente a ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb, puede considerarse un comentario de la noción de *iŷāba* basado, principalmente, en aleyas coránicas de diversos pasajes, directa o indirectamente relacionadas con el tema. Traduzco las ocho sentencias de que consta esta sección:

2. 1. 2. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb

1. Dice[49]: «¿Quién *sino Él* escucha al necesitado cuando Le invoca? (C. 27: 62)» y *al decir esto* no distingue una religión de otra[50], ya que la escucha y respuesta se debe sólo al estado de necesidad *de quien invoca, independientemente de cuál sea su religión particular* [...].

2. Dice: La mirada *o consideración* del Real (*al-Ḥaqq*) hacia los estados, no es *igual a* Su mirada *o consideración* hacia las palabras y las obras.

3. Dice también: No se concibe una negativa del verdadero siervo, restringido a su servidumbre, con respecto a lo que le solicita su señor (*sayyid*); y *del mismo modo* a la realidad *esencial* de nuestra servidumbre *con respecto a nuestro Señor* no corresponde libertad alguna, ni la suprime la manumisión, pues no hay liberación *posible* de ella en modo alguno.

4. *Con respecto* al siervo asociador, *puede decirse que* se de él se emancipa lo que *de él* corresponde a la existencia engendrada, pero no lo que pertenece a la

---

[49] Se entiende que es el siervo que da título a cada sección, ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb en este caso, quien habla desde el conocimiento particular que su específica modalidad espiritual le confiere.

[50] Sino que se refiere al necesitado en general, cualquiera que sea su religión.

divina Realidad (*al-Ḥaqq*); ya que, en realidad, cuando muera su señor (*sayyid*)[51], ha de retornar a Allāh cuanto de él corresponde a la existencia engendrada, tal como dispone el estatuto de la herencia, *según Su Palabra*: «Nosotros heredaremos la tierra y a quien la habita [lit. 'y a quien hay sobre ella'] (C. 19: 40)», en cuyo texto dice "quien" (*man*), *no "lo que"*, y *el pronombre personal indeterminado* "quien" hace referencia a seres dotados de intelecto *no a animales o cosas. A continuación añade la aleya*: «Y a Nosotros serán devueltos (C. 19:40)». Así pues, el siervo y lo que posee pertenecen a su señor, y *también* su gobierno le pertenece, puesto que la servidumbre es total"[52].

5. Dice *además*: A quien responde a la llamada del Real (*al-Ḥaqq*) cuando Él le llama por medio del lenguaje de la Ley revelada (*lisān al-šarᶜ*) -y Allāh no le llama *de hecho* sino por medio de ella[53]-, Allāh le responde *y satisface* en cuanto Le pide[54]. Así pues, di a sus siervos creyentes: «Escuchad a Allāh y al Enviado cuando os exhortan...(C. 8: 24)», ya que ni Dios -Exaltado sea- ni Su Enviado os exhortan sino a «aquello que os vivifica (C. 8: 24)».

---

[51] Es decir, el cuerpo elemental -comparado a un dominio territorial en usufructo- se emancipa al desobedecer, siguiendo sus tendencias, al señor que temporalmente lo gobierna como delegado -el espíritu- y a cuya partida el cuerpo ha de volver necesariamente a la tierra que Dios, según la aleya, "hereda".

[52] Sobre la noción de *ᶜubūdiyya*, 'servidunbre', y otros términos afines como *ᶜibāda*, 'servicio', y *ᶜubūda* 'servitud', en la obra de Ibn ᶜArabī, véanse W. Chittick, *SPK*, pp. 310-311; M. Chodkiewicz, *Océan*, pp. 152-153, y S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 774-778.

[53] Otra posible traducción, a falta de una edición crítica, sería: "Quien escucha la llamada de Dios cuando le llama por la lengua de la revelación, y no Le pide sino por Él...". En este sentido podría compararse a la sentencia de R. Lulio: "Nada pide quien no pide por Dios" (V. *infra* C-3).

[54] Aquí se reitera la preposición *fī*, de modo que la expresión *fīmā daᶜāHu fīhi*, puede significar también "[Dios le satisface] en lo que Le pide en la lengua de la Ley", si entendemos que el pronombre se refiere a 'lengua'.

6. Y dice: Como ya sabéis, y según está dispuesto en vuestra doctrina, «en Su mano -Enaltecido y Alabado sea- está la Soberanía (*malakūt*) de todas las cosas (C. 23: 88)», y Él tiene *total* autoridad sobre todas ellas.

7. Dice: «A Él vuelve todo (*al-amr kullu-hu*). SírveLe, pues...», oh, tú que escuchas, «y confía en Él (C. 11: 123)» en cuanto te solicita, pues Él no está desatento con respecto a las obras de sus siervos.

8. Y dice *así mismo*: Quien responde cuando se le llama, es escuchado cuando llama; y *Allāh* le responde cuando Le invoca, y le responde por la lengua de Su Enviado -Allāh le bendiga y salve-.

Esta breve traducción refleja bien el estilo y la estructura de la obra. Sin detenernos en el análisis de las sentencias traducidas, veamos ahora el extenso comentario a este nombre en el cap. 558 de *Futūḥāt.*

Tanto en lo expuesto como en la concisa definición que figura en la llamada "Presencia de las Presencias que congrega los más bellos nombres" (*Ḥaḍrat al-Ḥaḍarāt al-ŷāmiᶜa li-l-asmā' al-ḥusnà*)[55] de *Futūḥāt* -cuya traducción puede consultarse más adelante[56]- o en el capítulo nº. 45 de *Kašf al-maᶜnà,* dedicado al nombre *al-Muŷīb*, se perfila el concepto de *iŷāba* que, según revelan estos textos, incluye tres nociones: 'escucha', 'respuesta' y 'satisfacción'. Así pues, al decir que Dios es *muŷīb*, se hace referencia a tres aspectos diferentes y complementarios: (1) Dios escucha la llamada o la plegaria; (2) Dios responde a la petición o la súplica; (3) Dios satisface la necesidad. En la traducción, según el contexto en que aparezca

[55] Cf. *Futūḥāt*, IV, p. 324, lss. 9-11.

[56] V. "Comentario a los más bellos nombres divinos", nº. 47.

el término, se pone énfasis en una de estas acepciones; no obstante, conviene no olvidar que todas ellas se implican mutuamente, por lo cual, en ocasiones, se traduce *iŷāba* por el par 'escucha y respuesta'.

2. 3. LA *DIVINA* PRESENCIA DE LA SATISFACCION[57]
(*HADRAT AL-IŶĀBA*)

[Poema preliminar][58]

(1) Sé complaciente cuando Dios te llama;
escucha Su llamado y obedece.
(2) ¡Preserva el secreto! ¡Oh amigo *de Allāh*!
¡No divulgues aquello con lo cual os ha distinguido!
(3) Y cuando te llame por algo que concierna a *otra* persona,
atiende y responde a lo que pide.
(4) No seas como quien llega a Él lleno de codicia
y cuando obtiene beneficio *lo* dilapida.
(5) Todo aquél cuyas cosas échanse a perder
ha de llegar a un encuentro temible *para él*.

[Sobre la receptividad (*infiᶜāl*)]

Se llama a quien accede a esta *Presencia* 'Siervo del Complaciente', y *esta Presencia* se denomina Presencia de la Pasión o Receptividad (*infiᶜāl*), pues el que de ella participa recibe incesantemente, como paciente (*munfaᶜal*), *las impresiones del agente* -y a esto se refiere lo que dicen *los filósofos* sobre los predicamentos

[57] Traducción íntegra del apartado titulado "La Presencia de la Satisfacción", correspondiente al Nombre divino *al-Muŷīb*. Véase Ibn ᶜArabī, *Fut.*, ed. El Cairo, 1911/1329 h. (reed. Beirut, s. f.) vol. IV, pp. 255-56; ed. Dār al-kutub al-ᶜarabiyya al-kubrà, El Cairo, 1876/1293 h., vol. IV, pp. 327-29; ms. Evkaf Müzesi 1876 (vol. 32) -manuscrito autógrafo, Damasco, 636 H.-, ff. 118a-120a.

[58] Metro *jafīf*.

(*maqūlāt*)[59] *cuando afirman* que *algo* es pasivo-, lo cual es una propiedad que no se afirma y demuestra con relación a la razón (*ᶜaql*), sino únicamente con relación a la Ley revelada (*šarᶜ*), ya que sólo se acepta por el atributo de la fe, a cuya luz se manifiesta y por cuyo ojo se percibe.

[Ahora continúa el Šayj hablando acerca de la receptividad y alude a la obligatoriedad de Su respuesta. Luego comenta el carácter mediador del Profeta:]

Dice Allāh -Enaltecido sea-: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca...», es decir, *cerca* de vosotros, y no hay nada más próximo que la relación de la pasión (*infiᶜāl*), pues la creación *-y el hombre como criatura-* (*jalq*) es por esencia paciente y receptiva (*munfaᶜal bi-l-dāt*) y el Real (*al-Ḥaqq*) es aquí paciente y receptivo respecto a *otro ente* paciente (*munfaᶜal ᶜan munfaᶜal*), ya que responde complaciente (*muŷīb*) a la demanda (*su'āl*) y la llamada (*duᶜā'*), *pues dice*: «...y escucho la oración del que ora (*dāᶜī*) cuando Me invoca...» *-con lo cual* Él *mismo* se prescribe la escucha y la respuesta (*huwa-l-mūŷib li-l-iŷāba*)[60]*- y añade*: «...¡Que Me escuchen, pues (C. 2: 186)» cuando les llamo! Y *entiéndase que* Dios no les llama hacia Él sino por medio del lenguaje de la Ley revelada (*lisān al-šarᶜ*) y no les llama sino por ellos mismos (*bi-him*).

En efecto, al decir: «Quien obedece al Enviado obedece a Allāh (C. 4: 80)», Dios se reviste del Enviado y establece que *la Ley* no ha venido de él *-del Profeta-*,

---

[59] En lenguaje filosófico, este nombre se aplica, con distintos matices, a los conceptos que permiten una primera clasificación, en grupos muy amplios, de todos los seres reales y mentales. Para Aristóteles las categorías eran las diez nociones siguientes: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. La pasión (*infiᶜāl*, lat. *passio*), opuesta a la acción (*fiᶜl*, lat. *actio*), es definida por Avicena como "la relación de la substancia con una disposición que hay en ella por esta cualidad, como la de ser cortada o calentada". Con relación al predicamento 'cualidad', la pasión designa las cualidades cambiantes por oposición a las cualidades durables. Cf. A. M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sīnā*, París, 1938, pp. 277-278.

[60] V. *supra* nota 37.

sino por medio de él; ya que no hay quien haya distinguido *la Ley*, ni haya contemplado la creación enviada (*jalq mabᶜūṯ*) a ellos -*el Corán*- sino el Enviado, cuyo exterior manifiesto es creación -*ser humano creatural*- (*jalq*), mas cuyo oculto interior es *divina* Realidad *esencial* (*Ḥaqq*). *En el mismo sentido* refiriéndose al Pacto *o juramento de fidelidad al Profeta* (*bayᶜ*) ha dicho: «[Los que te juran fidelidad], sólo juran, en realidad, a Allāh (C. 48: 10)».

[Agente y paciente]

En la existencia engendrada (*kawn*) no hay más que agente y paciente (*fāᶜil wa-munfaᶜal*): (A) el agente (*fāᶜil*) es (1) la Realidad, el Verdadero (*al-Ḥaqq*), según Su Palabra: «[...] Dios os ha creado a vosotros y lo que hacéis (C. 37: 96)», mas *también* (2) la criatura (*jalq*) es agente, según Su Palabra: «¡Qué grata es la recompensa de los que obran [bien]! (C. 3: 136)», y *Su Palabra*: «¡Haced lo que queráis! Él ve bien lo que hacéis (C. 41: 40)».

Por otra parte, (B) el *ente* paciente (*munfaᶜal*) es *o la* (1) creatura (*jalq*), lo cual es sabido *y manifiesto*, *o la* (2) creación en *la* Realidad (*jalq fī Ḥaqq*)[61], como es el caso de la respuesta (*iŷāba*), *o la* (3) Realidad en *la* creación (*ḥaqq fī jalq*), por aquello que los artículos de fe contienen (*ᶜaqā'id*) acerca los atributos de Allāh, o bien, *por último*, (4) creación en creación (*jalq fī jalq*), por la acción que ejercen las energías espirituales (*himam*) en las criaturas, produciendo movimiento o reposo, reunión o separación.

[61] Sobre la oposición establecida entre el término *ḥaqq* -nombre y adjetivo que designa "*lo* Real", la "Verdadera Realidad", Dios en tanto que entidad de la existencia, empleado con frecuencia como sinónimo de 'Allāh'-, y el término *jalq* -"creación", "criaturas", el hombre en tanto que ser creatural-, análoga a la contraposición de los términos 'Allāh'/'ᶜabd' -Dios/siervo-, v. W. C. Chittick, *SPK*, pp. 132-133, y S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 426 (4).

[Esquemáticamente, ésta es la clasificación que el Šayj propone:

A. Fāᶜil:	*1. Ḥaqq*	*B. Munfaᶜal:*	*1. Jalq*
	2. Jalq		*2. Jalq fī ḥaqq*
			3. Ḥaqq fī jalq
			4. Jalq fī jalq

Sigue diciendo el Ḥātimī sobre **los dos tipos de *iŷāba***:]

Tras esto, has de saber que hay dos clases de respuesta:

(1) La respuesta de acatamiento (*iŷābat imtiṯāl*) que es la respuesta de las criaturas (*jalq*) con respecto a la exhortación o requerimiento del Real (*al-Ḥaqq*);

(2) y la respuesta de gracia (*iŷābat imtinān*) que es la respuesta del Real al requerimiento de las criaturas.

A la primera, la respuesta de las criaturas, es inteligible (*maᶜqūla*), mientras que *la segunda*, la respuesta del Real, es transferida (*manqūla*), al ser Allāh mismo [...] quien por medio de ella -*la revelación*- nos informa acerca de Sí mismo.

[Sobre la proximidad de Dios
y la inmediatez de la escucha]

En cuanto a Su atribución *a Sí mismo del atributo de* la proximidad (*qurb*) con relación a la escucha-respuesta (*iŷāba*) *cuando dice: «...estoy cerca (qarīb) y respondo...(C. 2: 186)», esta* es análoga a la descripción que de Sí mismo hace cuando dice que Él está más próximo al hombre «que la vena yugular (C. 50: 16)», *descripción* en la cual compara Su proximidad con respecto a Su siervo, con la proximidad del hombre respecto a sí mismo cuando éste se propone hacer una cosa

cualquiera y la realiza, sin que medie entre la solicitud[62] y la respuesta, que es la escucha (*samāᶜ*), lapso de tiempo alguno, ya que el instante de la llamada (*duᶜā'*) es el instante *mismo* de la escucha-respuesta (*iŷāba*)[63].

Así pues, la cercanía de Allāh al atender a Su siervo es *igual a* la cercanía del siervo al atenderse cuando a sí mismo se dirige.

[Acerca de la correspondencia entre el requerimiento del siervo hacia sí mismo y hacia Dios]

Asimismo, *inversamente*, lo que *el siervo* a sí mismo se pide semeja, de forma inmediata, aquello que el siervo requiere de su Señor con respecto a una necesidad precisa, y puede que *su Señor* realice lo requerido, o puede que no lo haga, así como el siervo, al impelerse a sí mismo *a hacer algo* con respecto a un asunto cualquiera, en ocasiones lleva a cabo lo requerido y a veces no lo realiza debido a algún motivo accidental *que lo impida*"[64].

[Sobre la divina renuencia comparada a la vacilación humana y sobre la suspensión de la respuesta]

Esta semejanza (*šibh*) únicamente tiene lugar *en el caso del Hombre* por haber sido creado según la Forma *divina* (*ṣūra*), y se funda en *el hecho de que* que Él se ha descrito a Sí mismo[65], atribuyéndose la renuencia o vacilación (*taraddud*)

---

[62] En este caso, la formulación interna del propósito de actuar.

[63] La *iŷāba* es pues 'comunicación efectiva inmediata'.

[64] Más adelante se verá cómo Qūnawī parafrasea y comenta estas ideas en su tratado sobre los Nombres.

[65] V. *infra* el hadiz relativo a la vacilación (*taraddud*).

respecto a *las* cosas, lo cual explica el significado de la dependencia en la respuesta (*tawaqquf fī-l-iŷāba*) *pues la respuesta depende* de lo que Allāh requiere de Sí mismo con relación a lo que hace en el caso particular del siervo *que pide algo contrario al divino decreto.*

Esto -*la vacilación divina y, por ende, la suspensión de la respuesta*- ha sido afirmado *por Él* al referirSe a Su acción de tomar con el puño (*qabḍ*) el ánima o soplo vital (*nasama*) del creyente [según se relata en el hadiz que dice[66]: «Nunca vacilo en cosa alguna que haga, del modo en que vacilo al tomar el alma del creyente que aborrece la muerte, pues Yo aborrezco causarle daño»][67].

De modo que *ante esta situación, en la cual* el creyente (*mu'min*) aborrece la muerte y Dios aborrece afligir al creyente, dice Allāh de Sí mismo -Exaltado sea-: «Nunca he vacilado en cosa alguna que haya hecho [tanto como vacilo...]», con lo cual Se atribuye la vacilación respecto a las cosas (*taraddud fī ašyā'*) y, a continuación, establece un parangón con la divina renuencia (*taraddud ilāhī*) al decir -Enaltecido sea- «*Nunca he vacilado...* con *una vacilación comparable a* Mi renuencia a tomar el alma de un hombre de fe...». Esto es semejante *a lo que sucede* a quien se dispone a hacer algo, *pero* luego vacila, hasta decidirse por alguna *de las posibilidades* que le hacen vacilar.

[Sobre las clases de petición o plegaria (*duᶜā'*)]

Hay dos clases de petición:

(1) La petición por medio del lenguaje articulado y la palabra (*duᶜā' bi-lisān*

---

[66] Inserto aquí la cita completa de esta tradición profética -en que Dios mismo habla-, cuyo previo conocimiento se da por supuesto en el texto, para facilitar la comprensión del pasaje que alude a varios fragmentos.

[67] V. Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *Riqāq* 38. Cf. W. Graham, *Divine Word and Profetic Word in Early Islam*, La Haya, 1977, pp. 173-175.

nuṭq wa-qawl), (2) y la petición por vía de la expresión tácita del estado (lit. 'por medio del lenguaje del estado', *duᶜā' bi-lisān ḥāl*).

La petición de palabra (1) es propia del Verdadero (*al-Ḥaqq*) y de las criaturas (*jalq*) *que hablan lenguaje articulado*; por otro lado, la petición tácita del estado (2) es propia de las criaturas (*jalq*), pero no es propia de Allāh, a no ser en un sentido trascencente.

La respuesta a la petición tácita por vía del estado es de dos tipos:

(2.1) La respuesta de gracia al solicitante (*iŷābat imtinān ᶜalà-l-dāᶜī*) y (2.2) la respuesta de gracia a quien es objeto de la solicitud (*iŷābat imtinān ᶜalà-l-madᶜū*).

En cuanto a Su gracia, *el favor divino que recae* sobre el suplicante (2.1) consiste en la satisfacción (*qaḍā'*) de la necesidad por la cual ha pedido; *por otra parte*, Su gracia *recae también* sobre a quien se ha suplicado (2.2), pues gracias la necesidad *del que pide*, Su poder (*sulṭān*) se pone de manifiesto al satisfacerle con respecto a lo que había requerido.

Al ser humano (lit. 'la criatura'), por su parte, al recibir lo que manifiesta en él la omnipotencia divina (*iqtidār ilāhī*), corresponde un aroma (*rā'iḥa*) de gracia, y a tal poder determinante correponde el favor de quien agració[68] al Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- con el Islam; pues Él -Enaltecido sea- ha dicho *dirigiéndose al Profeta* con familiaridad: «[Los beduinos] te recuerdan su conversión al Islam como si, con ello, te hubieran agraciado...», tras lo cual le ordena que les diga: «Di: "¡No me recordéis vuestra conversión al Islam como si con ella me hubiérais agraciado! ¡Al contrario! Es Allāh quien os ha agraciado dirigiéndoos hacia la fe, si es que sóis verídicos [en vuestra conversión] (C. 49: 17)».

Así pues, aquella merced (*minna*) a ellos dispensada sólo es debida a Allāh, no a Su Apóstol -que Allāh le bendiga y salve-, pues ellos, *los beduinos convertidos*, no se dejan llevar sino hacia Allāh, ya que el Mensajero no les ha llamado hacia sí

[68] En ms. *mann man manna*, f. 119b, lss. 10-11.

mismo, sino únicamente hacia Él; de modo que al decirles «...si sóis verídicos...», quiere significar '*verídicos* en vuestra fe en lo que he transmitido', parte integrante de lo cual es *la afirmación de* que la guía (*hidāya*) está en la mano de Allāh que guía con ella a quien quiera *guiar* de entre sus siervos, y no está en manos *del hombre o* de criatura alguna.

Por otra parte, el Profeta -que Allāh le bendiga y salve- ha explicado, refiriéndose a lo que hemos mencionado, que a ellos corresponde un perfume en la *concesión de la* gracia. [...] Y mencionó la victoria de los aliados medineses del Profeta (*nuṣrat al-anṣār*), quienes le protegieron cuando su *propio* pueblo le perseguía y le obedecieron cuando su gente le desobedecía, emulando con su proceder lo que el Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- establecía. A aquello Se refiere -Enaltecido sea- al decir a Su Profeta: «¿Acaso no te encontró huérfano y te recogió?; ¿no te encontró extraviado y te dirigió?; ¿no te encontró pobre y te enriqueció? (C. 93: 6-8)».

Dado que las bendiciones *divinas* (*niᶜam*) son gratas y deseables de por sí, y la *gracia* que predomina *sobre las otras y supera a las demás* es el amor al Benefactor (*ḥubb al-munᶜim*) -por lo cual algunos afirman por intelección que el agradecimiento al Benefactor es necesario-, Allāh ha estatuido la comunicación de los favores (*taḥaddut bi-l-niᶜam*) *divinos* como forma de agradecimiento. De este modo, cuando el necesitado escucha la rememoración del Benefactor, siente inclinación hacia Él por natural simpatía y Le ama. Así pues, *Allāh* le encomienda que hable de los favores con que le ha agraciado, diciendo: «Y la gracia (*niᶜma*) de tu Señor, ¡comuníçala! (*fa-ḥaddiṯ*) (C. 93: 11)» para que pueda llegar *a todos*, al próximo y al distante; y ha dicho refiriéndose al ser humano: «Al huérfano, ¡no le

oprimas!...» y «al que inquiere[69]» -es decir, *al que procura* conocimiento (*ʿilm*)- «...¡no le rechaces! (C. 93: 9-10)».

Por este mandato divino, la Gente de Allāh rememora los favores con que Él les ha agraciado *por el don* de los conocimientos y la sabiduría acerca de Él y de los carismas espirituales. Las gracias *divinas* son externas e internas, manifiestas y ocultas, y Allāh ha colmado de ellas a Sus siervos, según Su Palabra: «...y Él os ha colmado de Sus gracias, visibles y ocultas (C. 31: 20)».

Cuanto he comentado *-dice el autor para concluir-* es sólo una parte de lo que brinda esta Presencia de la Pasión, «y Allāh dice la verdad y guía por el Camino (C. 33:4)».

---

[69] Siguiendo su proceder hermenéutico característico, que permite diversas interpretaciones de un mismo pasaje siempre que cada una de ellas se ajuste a la letra del texto, con lo cual legitima todos los sentidos posibles autorizados por la lengua, Ibn ʿArabī interpreta el término coránico *sā'il* con el sentido de 'el que procura sabiduría'. En árabe, la raíz *s-'-l* significa, en efecto, 'preguntar', pero también 'pedir', por lo cual, en esta aleya, el part. act. 'sā'il' se entiende generalmente como 'mendigo': «Al mendigo, ¡no le rechaces!»; sin embargo, Ibn ʿArabī la interpreta aquí, al referirse a la comunicación, enlazándola con la aleya siguiente, con el sentido de 'inquirir conocimiento'.

3. LA POSTERIDAD DE IBN ᶜARABĪ

Dedicaremos ahora nuestra atención al estudio de algunas obras sobre los nombres divinos, escritas por autores posteriores al Šayj, herederos y continuadores más o menos directos de su enseñanza.

3. 1. 1. Comentario de Qūnawī sobre el nombre *al-Muŷīb*

En su obra sobre los Nombres de Dios, *Ḥaqā'iq al-asmā' fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*, cuya edición crítica preparo, el šayj Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 1274), heredero espiritual de Ibn ᶜArabī, sigue también el orden de la lista de Walīd, a la cual nos hemos referido antes, con pocas variantes[70].

Como puede apreciarse al leer la explicación dedicada en su *Ḥaqā'iq al-asmā'* al Nombre *al-Muŷīb*, Qūnawī sigue muy de cerca, a veces casi al pie de la letra, la exposión de Ibn ᶜArabī sobre el mismo tema, en la correspondiente sección del capítulo 558 de *Futūḥāt*. Aunque esta obra de Qūnawī es también muy extensa, las secciones dedicadas a cada Nombre son más breves que los apartados de este comentario akbarí. Los temas principales entorno a los cuales se estructura este apartado son los tipos de *iŷāba* -paráfrasis del texto de *Fut.*-, y las nociones de conformidad o discordancia entre la petición y la respuesta. Traduciré sólo la primera parte, sobre los tipos de *iŷāba*, para que pueda apreciarse que éste es, principalmente, un comentario al comentario de Ibn ᶜArabī.

---

[70] Variantes comunes tales como la adición de *al-Muᶜṭī* antes de *al-Māniᶜ*, o el comentario conjunto de *al-Wāḥid* y *al-Aḥad*, donde Walīd menciona sólo *al-Wāḥid*.

3. 1. 2. Traducción (parcial) del Nombre *al-Muŷīb*[71]

[Definición]

"El Respondedor (*al-Muŷīb*) es Aquel a quien se dirige, en virtud de Su proximidad y de Su escucha, la invocación (*duᶜā'*) de Sus siervos; Él es quien responde al siervo antes de que éste exprese su requerimiento, otorgándole más de lo que le corresponde o merece.

[Dos clases de *iŷāba*]

Sabe que hay dos tipos de *iŷāba*: (1) la respuesta de acatamiento u obediencia (*iŷābat imtiṯāl*) y (2) la respuesta de gracia (*iŷābat imtinān*).

La primera es (1.1) respuesta del siervo a los mandatos del Real o (1.2) respuesta de las criaturas (*jalq*) entre sí, unas a otras.

La segunda es la escucha-respuesta del Real al requerimiento (*duᶜā'*) de las criaturas (*jalq*), la cual es semejante (*šibh*) a la respuesta del ser humano a sí mismo, es decir, a su propia alma, cuando ésta le inquiere, sin que medie entre la llamada interior del hombre y su escucha-respuesta lapso alguno de tiempo, ya que el instante de la llamada coincide con el instante mismo de la escucha.

Análogamente, la proximidad del Real respecto a la escucha del siervo es como la proximidad del siervo respecto a su propia escucha de sí, según ha manifestado el Real, al describir esta proximidad Suya, diciendo -Enaltecido sea-: «Estamos más cerca de él [del hombre] que su misma vena yugular (C. 50:16)», con

---

[71] Sigo principalmente, para esta traducción, la versión del ms. Asir Ef. 431/21a-113a (v. ff. 73a-74a), fechado en el 865 H., cotejando también la copia Carullah 1001/1a-58a (ff. 32b-33b), del 1022 H.

lo cual asemeja Su proximidad respecto al siervo con la proximidad del siervo respecto a Sí mismo.

Así como lo que el siervo requiere de sí mismo, con respecto a una necesidad específica, a veces es realizado por él y otras veces no lo realiza, debido a algún incidente *que lo impida* o bien, a *una rectificación por* una necesidad *más perentoria*, de igual manera, cuando el siervo requiere algo a su Señor con respecto a una necesidad específica, puede que Él realice lo que Le pide o puede que no.

Mas lo expuesto se refiere única y exclusivamente a la respuesta del requerimiento o petición (*iŷābat al-su'āl*) y no a la respuesta de la llamada o invocación (*iŷābat al-duᶜā'*), puesto que la invocación (*duᶜā'*) es el llamamiento (*nidā'*) hacia Allāh diciendo: «¡Oh Allāh», llamado al cual necesariamente comparece el Real para responder «Heme aquí» (*labbayk*), según corresponde a todo el que Le invoca. Luego, lo que sigue después difiere ya de la llamada (*duᶜā'*) *propiamente dicha.*

En efecto, a continuación de la invocación o llamamiento, se enlaza con *la expresión de* las necesidades y ruegos (*ḥawā'iŷ*), es decir, *la expresión* de lo que alberga el pensamiento o ánimo *del suplicante*, que constituye la motivación de su llamada, y cuya satisfacción no ha sido garantizada por el Respondedor, de modo que si quiere lo decreta *y entonces se realiza* y, si no, pues no, en virtud de la fuerza del vínculo (*rābiṭa*) o la carencia de tal". (Fin de la cita).

3. 2. El Siervo del Satisfaciente: Comentario de Qāšānī al nombre *al-Muŷīb*

Según explica ᶜAbd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 730/1330) en el capítulo consagrado a la letra *ᶜayn* de su obra *Terminología técnica del sufismo* (*Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*), los *ᶜabādila*, los *que reciben el nombre de* Siervos de Allāh "son quienes

actualizan las *onomatofanías*[72]; los cuales, al realizar la realidad *esencial* (*ḥaqīqa*) de uno de Sus Nombres -Enaltecido sea- y revestirse de la cualidad (*ṣifa*) que constituye la realidad *esencial* de tal Nombre, se remiten a Él por su servidumbre (*ᶜubūdiyya*), contemplando el Señorío (*rubūbiyya*) de aquel Nombre *particular*, de modo que su servidumbre *y adoración* a la Realidad (*al-Ḥaqq*), por lo que se refiere a Su Señorío sobre ellos, depende virtualmente de este Nombre específico; debido a lo cual se llama a uno de ellos 'Siervo del Proveedor' (ᶜAbd al-Razzāq) y a otro 'Siervo del Poderoso' (ᶜAbd al-ᶜAzīz), o bien, 'Siervo del Agraciador' (ᶜAbd al-Munᶜim) y así sucesivamente."

Si *ᶜAbd Allāh* es "el siervo en quien Allāh se epifaniza por medio de todos Sus Nombres...", síntesis de los *ᶜabādila*, ᶜAbd al-Muŷīb es, más específicamente, el siervo en el cual la *divina* Realidad se *auto*revela por medio de Su Nombre *al-Muŷīb*. Según Qāšānī, el 'Siervo del Respondedor' (ᶜAbd al-Muŷīb) es "quien ha respondido al llamamiento del Real (*al-Ḥaqq*) y Le ha obedecido al escuchar Su Palabra: «Responded al que llama a Allāh (C. 2:186)»; y aquél a cuya llamada ha respondido Allāh autorevelándose para él por medio de la *onomatofanía* de al-Muŷīb.

De modo que *ᶜAbd al-Muŷīb* responde a todo el que, de entre Sus siervos, llama a Allāh por una necesidad, ya que él es *parte y canal* del cumplimiento de la respuesta general que Allāh se ha impuesto a Sí mismo [...] -Exaltado sea- al decir: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y escucho la llamada del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen, pues...! (C. 2: 186)»; ya que, en efecto, *ᶜAbd al-Muŷīb* considera las llamadas de los otros como llamada suya propia en virtud de la proximidad y la unidad (*tawḥīd*) necesaria para la fe testimonial (*imān šuhūdī*), según Su Palabra: «¡...y que crean en Mí! (C. 2:186)». (Fin de la cita).

---

[72] Es decir, 'los partícipes (lit. 'señores') de las *auto*revelaciones de los Nombres divinos (*arbāb al-taŷalliyāt al-asmā'iyya*). He considerado oportuna la creación del neologismo 'onomatofanía' para traducir el término *taŷallī asmā'ī* o *taŷallī ism* empleado por los pensadores akbaríes.

3. 3. El Libro de las Epifanías de Ŷīlī

En el *Kitāb al-manāẓir al-ilāhiyya*[73] o *Libro de las Epifanías*, el sufí ᶜAbd al-Karīm b. Ibrāhīm al-Ŷīlī de Bagdad (m. 832/1428 d.C.), maestro también de estirpe ḥātimī, dedica al tema de los Nombres y Atributos divinos tres secciones sucesivas, las cuales, como las restantes secciones de la obra, constan de dos partes: A cada *manẓar*, manifestación de un aspecto divino en el hombre, corresponde un 'perjuicio' (*āfa*) derivado de él, un obstáculo que el *viator* ha de superar.

Traduzco a continuación, intentando respetar al máximo el estilo de al-Ŷīlī, dos de estas secciones -dedicadas, respectivamente, a la teofanía de los Atributos y al dejamiento de sí mismo-, en las cuales se tratan dos aspectos sumamente relevantes de la *iŷāba*, ya formulados antes de otro modo, a saber, (1) la respuesta divina a quien ruega por los Atributos divinos y (2) la respuesta, a quienes invocan a Allāh por Sus Nombres, por parte de aquel en quien se realiza el dejamiento de sí.

3. 3. 1. La visión de la teofanía de los Atributos (*Manẓar taŷallī al-ṣifāt*)

En esta epifanía se contemplan los Atributos esenciales del Real (*ṣifāt al-Ḥaqq al-nafsiyya*)[74] -Enaltecido sea-, y siempre que se te manifiesta uno de Sus

---

[73] El término *manẓar*, pl. *manāẓir*, tiene también las siguientes acepciones: 'vista panorámica, espectáculo, perspectiva, escena(rio); mirador, atalaya, altura, observatorio'. El título de la obra podría traducirse, así pues, como *Tratado de las divinas Perspectivas*. Los *manāẓir* son, en este contexto, los lugares de manifestación de las epifanías divinas que revelan diferentes perspectivas del conocimiento de la Realidad. Los capítulos están ordenado como grados progresivos de realización espiritual.

Para la traducción del pasaje aquí citado he empleado dos copias manuscritas de la obra, pertenecientes ambas a los fondos de la Indian Office Library: Ar. Loth, ms. 666 (v. 38b-39a) y ms. 1038 (v. 185a-185b).

L. Massignon editó dos de estos *manāẓir* -*manẓar al-talwīn* y *manẓar jalᶜ al-ᶜiḏār*- en su obra *Recueil de textes inédits*, París, 1929, p. 149.

[74] Es decir, los atributos *personales* de la divina Realidad.

Atributos esenciales, se extingue uno de los atributos de tu 'yo' (*ṣifāt nafsiyya*) hasta que se extingan todos los atributos propios de ti. De este modo, cuando contemples Su descripción (*waṣf*), entonces sabrás que tu vida, tu ciencia, tu voluntad, tu poder, tu oído, tu vista y tu palabra, todo ello está adscrito a Él así como se te había adscrito a ti. Así pues, tú no tienes atributo propio, ya que tus atributos son los atributos de Allāh -Enaltecido sea-.

De esta manera verificas que, en realidad, tu no tienes vida propia, pues la vida es Su Vida, y no tienes ciencia alguna, pues la ciencia es Su Ciencia, ni tienes voluntad en absoluto, ya que la voluntad es Su Voluntad, ni poder, pues el poder es Su poder, ni oído, vista o palabra, pues el oído, la vista y la palabra son Su Oído, Su Vista y Su Palabra.

Cuando se manifiesta esta epifanía[75], **Allāh responde a quien suplica por tales atributos**, cuya actualización (*wuqūᶜ*) no se contempla sino en Él, de modo que tú quedas libre de la pretensión (*daᶜwà*) de atributos propios, al contemplar y dar testimonio, por develación mística (*kašf*) y por *divina* providencia (*ᶜināya*), de que pertenecen únicamente a Allāh -Enaltecido sea-, con lo cual se te revela en esta teofanía el conocimiento de la verdadera existencia, y esta ciencia constituye para ti una de las ciencias de la profesión de la Unidad divina (*tawḥīd*).

3. 3. 2. Obstáculo de esta epifanía
(*Āfat hāḏā-l-manẓar*)

Su deficiencia consiste en ese residuo que resta (*baqiyya*) *en ti* y por el que se te atribuyen los atributos esenciales propios, lo cual constituye un velo, al ser tal resto residual una pervivencia de tu 'yo personal'. Ya nos hemos referido a la

[75] Lit. 'En este lugar epifánico (*fī hāḏā-l-manẓar*)'.

teofanía de los atributos, atributo por atributo, en nuestro libro *al-Insān al-kāmil*[76], y también hemos indicado la manera en que esto tiene lugar (*kayfiyya*) en otro libro nuestro titulado *Quṭb al-ᶜaŷā'ib wa-fulk al-garā'ib*, de modo que, si quieres verificarlo, consulta cualquiera de ellos.

3. 3. 3. La epifanía de *la frase*: «Deja tu 'yo' y ven» (*Manẓar «utruk nafsaka wa-taᶜāl»*)[77]

El dejamiento del 'yo personal' (*nafs*) consiste en la denegación del principio de individuación, la haecceidad, (*ŷuḥūd al-anniyya*), y la afirmación de la Ipseidad (*huwiyya*) divina en lugar de tu haecceidad, en razón de lo cual tú no eres tú, sino que tú eres Él, aunque *en última instancia* tú no eres Él porque *sólo* Él es Él.

Pues bien, en este lugar de contemplación (*mašhad*)[78], los Nombres del Real -Enaltecido sea- se te adscriben a ti, de manera que **tú respondes a los que invocan por por medio de ellos**, y así, cuando alguien dice: «Oh Allāh», tú le respondes: «¡Heme aquí a tu disposición! (*labbayka wa-saᶜdayk*)»; **mas *en realidad* no eres tú mismo el que responde (*muŷīb*), sino que es Allāh el que responde a quien Le invoca en virtud de una sutileza divina** (*laṭīfa ilāhiyya*) que sólo conoce el *gnóstico* que la descubre por vivencia gustativa directa y auténtica develación.

---

[76] V. Ŷīlī, *al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1929.

[77] Célebre sentencia del sufí Abū Yazīd al-Basṭāmī (m. 874 d. C.). V. Badawī ᶜAbd al-Raḥmān, *Šaḥaṭāt al-ṣūfiyya*, Beirut, Dār al-Qalam, 1978, 3ª ed., 230 pp.

[78] Nombre de lugar, análogo a *manẓar*, que significa 'contemplación', 'visión teofánica'. Cf. *Contemplaciones*, I, nota 1. Los nombres de lugar tales como *mašhad* pueden originar diversas traducciones: 'lugar de contemplación' o 'lugar epifánico' si se considera el lugar en sí desde las perspectivas humana o divina respectivamente; 'contemplación' o 'visión teofánica', si se considera el término, no en tanto que lugar sino en tanto experiencia, desde la perspectiva humana de tal fenómeno.

En este lugar de contemplación (*mašhad*) los Nombres divinos descienden sobre ti, revelándose nombre por nombre, y asimismo se revelan los Atributos del Compasivo (*ṣifāt raḥmāniyya*), atributo por atributo, y tú recibes de ellos según tu estado lo requiera, en conformidad con la capacidad de tu receptividad (*qābiliyya*) y la realización de la develación *que hayas verificado*, de modo que conoces así, de entre las ciencias de las divinas Presencias (*ladunniyya*)[79], la ciencia de la Presencia de Sí mismo (*Ḥaḍrat nafsiyya*) y cuanto depende de ella, ya se trate de cometidos (*šu'ūn*), requerimientos, atribuciones, relaciones, lo externo y lo interno, la prioridad o la posterioridad, u otras cosas relacionadas.

3. 3. 4. Obstáculo de esta epifanía:

Su deficiencia consiste en tu ocultamiento o aislamiento (*iḥtiŷāb*) con las luces de los Nombres y Atributos, al describirte por medio de ellos, con respecto a Sus Presencias y a las alocuciones entre unas y otras acerca de lo que contiene el interior de Sus realidades esenciales, de cuanto pertenece y corresponde a Allāh -Enaltecido sea-. Y esto constituye un velo (*ḥiŷāb*); no obstante, si lo atraviesas eres *entonces* transportado a las disertaciones (*muḥāḍarāt*) de los Nombres y Atributos y escuchas los discursos o alocuciones de los unos a los otros en la medida en que lo permita la capacidad de tu receptividad. Y Allāh es el Auxiliador, no hay más Señor que Él". (Fin de la cita).

---

[79] «...y le hemos enseñado [a Jaḍir] una ciencia de Nosotros (C. 18:65)». Como expresión hecha *ladunnā* significa 'entre nosotros'. Para traducir la expresión 'min ladunnā' en este contexto, en el cual Ŷīlī trata de los Nombres, he tenido en cuenta las palabras de Ibn ᶜArabī en la primera sección del *Kitāb al-ᶜabādila* (f. 2a), en donde dice: «Cuando Allāh se designa a Sí mismo por el plural, empleando por ejemplo *innā* ('ciertamente, Nosotros') o el pronombre *naḥnu* ('Nosotros'), se refiere a las realidades *múltiples* de los Nombres divinos». Así pues, entiendo que las ciencias *ladunniyya*, 'de junto a Nosotros' son aquí las ciencias de las *ḥaḍarāt*, las Presencias de los Nombres.

3. 4. Sobre el comentario a los nombres de Ŷurŷānī

El célebre naqšbandī, ᶜAbd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Ŷāmī Qiwām al-Dīn, nacido en 1414 d.C., falleció en Herat el 10-11-1492. Recientemente ha tenido lugar pues el quinto centenario solar de su muerte.

A Ŷāmī se atribuye un opúsculo en árabe sobre los Nombres de Dios, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà*[80], el cual no ha sido objeto de estudio hasta el momento. En un total de sólo cinco páginas, el autor resume el significado esencial de los noventa y nueve Nombres divinos siguiendo también el orden de la lista de Walīd. Algunos Nombres dan lugar a un comentario más amplio que incluye diversas acepciones o distintas interpretaciones, como en el caso de 'Allāh' o *al-Fattāḥ*, mientras que otros -en su mayor parte- son objeto de una definición extremamente concisa, como sucede en el caso de *al-Muŷīb*, del cual se dice únicamente que «responde los ruegos» (*al-Muŷīb yuŷību-l-aḏ'iya*).

Al consultar el ms. de Berlín tuve ocasión de descubrir que no se trata de un escrito de Ŷāmī. He comprobado que el autor del opúsculo es en realidad ᶜAbd Allāh b. Muḥammad al-Šarīf al-Ŷurŷānī cuyo texto sobre los nombres -que no figura entre los mencionados por Brockelmann[81]- es idéntica al ms. de Berlín erróneamente atribuido a Ŷāmī. La falsa atribución se debe a mi juicio a que el ms. berlinés fue copiado de otro ms. en que sólo figuraba el patronímico del autor *al-Ŷurŷānī* cuyo comienzo no se leía bien, de modo que el copista sólo copio *ŷānī* -sin punto sobre la letra *nūn*-, que es la única referencia al autor que consta en el *incipit* de la copia berlinesa. De ahí que en la catalogación se leyera *Ŷāmī* interpretando la *nūn* sin punto

---

[80] Ms. 2237 de Berlín (Mq. 427/ff. 20a-22b) Cf. *GAL*, II, p. 207. Comienzo del ms.: *hāḏā šarḥ asmā' [Allāh] al-ḥusnà li-Mawlānā ᶜAbd al-Raḥmān al-Ŷāmī*. Fin: *fa-haḏihi hiya-l-asmā' al-ḥusnà al-wārida fī-l-riwāya al-mašhūra*...(siguen súplicas y bendiciones).

[81] V. *GAL* II, 216-217. Puede apreciarse la tendencia del autor del *K. al-Taᶜṯīfāt* a los resúmenes y a los comentarios de otros comentarios (*šarḥ šarḥ*), de los cuales menciona Brockelmann hasta cinco diferentes (v. 18, 19, 26, 28 y 30).

diacrítico como *mīm*, lo cual dio lugar a la atribución de autoría a ᶜAbd al-Rahmān al-Ŷāmī.

En este opúsculo, Ŷurŷānī menciona a varias autoridades con cuyas obras parece familiarizado. Entre quienes sostienen la tesis de que el nombre Allāh es un nombre propio consolidado o estacionario (*ᶜalam ŷāmid*) que no tiene etimología, es decir, que no deriva de otro nombre (*lā ištiqāq la-hu*) se cita a al-Jalīl, a Sībawayhi[82], a un tal Marwatī[83], transmisor de Abū Ḥanīfa[84] y el imām al-Šāfiᶜī[85], a Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī[86] y a *Abū Ḥāmid* al-Gazālī. De entre todos ellos Ŷurŷānī no vuelve a mencionar a lo largo del texto más que a Gazālī, a quien cita al menos en cuatro ocasiones, lo cual parece sugerir que la obra *al-Maqṣad al-asnà* pudo ser fuente de inspiración, punto de partida o referencia para la redacción de esta somera explicación de los Nombres.

No obstante, la mención de otro autor, Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 1233 d.C.), en un par de ocasiones, nos incita a considerar la posibilidad de que una obra suya

---

[82] Sībawayhi, Abū Bišr ᶜAmr b. ᶜUṯmān b. Qanbar, cliente (*mawlà*) de la tribu árabe de al-Ḥāriṯ b. Kaᶜb, nació probablemente en al-Bayḍā', en el distrito de Šīrāz. Siendo joven marchó a Basora, donde estudió bajo la dirección de renombrados eruditos de la lengua, entre los cuales destaca al-Jalīl b. Aḥmad, fallecido en el año 175 H./791 d.C. La fecha de muerte de Sībawayhi no se sabe con certeza: diversos autores la sitúan en el año 177 o en la década de los ochenta. (Cf. *EI*[1], IV, p. 397-8; *GAL*, I, p. 100-102).

[83] No he identificado a ningún autor que responda a este patronímico, derivado quizá de Marwa, una de las rocas que sirven de referencia para la realización del *saᶜy* o marcha, durante la *ᶜumra* o peregrinación menor.

[84] La grafía es confusa en el ms. de Berlín, pero clara en el de Estambul. Sobre Abū Ḥanīfa al-Nuᶜmān b. Ṯābit, teólogo y epónimo de la escuela jurídica ḥanafī (699/767 d.C.), véase *EI*[2], I, pp. 123-4.

[85] Sobre al-Imām Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs (767/820 d.C.), fundador y epónimo de la escuela jurídica šāfiᶜī, véase *EI*[1], IV, pp. 252-4.

[86] Al-Jaṭṭābī (m. 998 d.C.) escribió un tratado sobre los Nombres de Dios, hoy desaparecido, cuyo contenido ha quedado recogido, en gran parte, en el *K. al-Asmā' wa-l-ṣifāt* de Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 1066 d.C.). Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 18-19).

inédita, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn*[87], haya sido la que ha servido de soporte y referencia para esta reflexión de Ŷurŷānī sobre el significado de los Nombres, ya que en esta obra al-Āmidī sigue, también él, la lista de Walīd y, por otra parte, su comentario de los Nombres se inspira a su vez en la mencionada obra de Gazālī.

Próximamente presentaré una edición crítica del opúsculo acompañada de un estudio comparativo que muestre hasta qué punto este texto puede considerarse una síntesis del comentario a los Nombres incluido en la citada obra de al-Āmidī.

[87] Ms. Aya Sofya 2165, ff. 291b-297b. Cf. Guimaret, *Noms*, p. 34.

4. El nombre *Muŷīb* entre los moriscos

Mohamad Rabadán, natural de Rueda de Jalón (en Zaragoza, España), villa en la que vivió en calidad de morisco hasta 1610 aproximadamente -fecha en que su comunidad fue exiliada- escribió, entre otras notables obras en verso, el poema titulado *Los Nombres de Dios*[88], en el cual dedica a cada Nombre una "declaración por modo de rogatiua y petiçion ad Alla", como la que -referida al nombre *al-Muŷīb*- citamos a continuación:

"ye muchibu: Respondedor a las uoçes
de los congoxados ruegos
que a los tales ba tu arahma
mas presto que el pensamiento"[89].

Veamos ahora una súplica dirigida al nombre *al-Muŷīb*, contenida en la "Letanía de los nombres de Dios" -capítulo dedicado a los Nombres en una obra morisca aljamiada[90]-, que dice así:

"¡*Oh Respondedor*! Responde a quien te ruega con tus nombres santos, y haz que yo sea de los que responden a tus mandatos y siguen a tus profetas"[91].

Este opúsculo de súplicas correspondientes a los 99 Nombres de Dios constituye en realidad la traducción íntegra de un tratado de Ibn ᶜAbbād de Ronda,

---

[88] M. Rabadán, *Poemas de Mohamad Rabadán*, ed. de J.A. Lasarte López, Zaragoza, 1991, pp. 303-318.

[89] *Ibid.*, p. 314, versos 331-334.

[90] Manuscrito nº. 5223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ff. 24-33v.

[91] A falta de una transliteración correcta de la aljamía, cito la versión de P. Longás Bartibás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, ("Letanía de los nombres de Dios", pp. 111-121). Tengo noticia de una próxima edición de este...

llamado *al-Aḍ'iya al-murattaba ᶜalà al-asmā' al-ḥusnà*[92], erróneamente atribuido a la pluma de Ibn ᶜArabī en una edición egipcia bajo el título *al-Nūr al-asnà*[93].

5. Los nombres del Profeta

Entre los musulmanes se practica una forma de *ḏikr* consistente en la repetición, a modo de jaculatoria, de los llamados "nombres del Profeta", o pronunciados en voz audible o bien evocados en silencio, internamente. Las listas que recogen estos nombres figuran con frecuencia en los devocionarios y son recitadas tanto en privado como en las reuniones de las cofradías.

Con frecuencia estos nombres se enumeran con ayuda de la *ṣubḥa* -especie de rosario, en general de de 33 o 99 cuentas- también empleada para la recitación de los 99 Bellísimos Nombres de Dios. Las letanías de los nombres de Muḥammad -las cuales contienen un número variable de nombres- constituyen un modo de bendición al Profeta y, por otro lado, contribuyen a interiorizar su función modélica ideal, brindando al devoto la posibilidad de participar de la "luz mahomética" (*nūr muḥammadiyya*).

Entre los nombres del Enviado que aparecen en una de estas listas, la cual figura en un "Libro de oraciones al Profeta"[94], cuatro están particularmente

---

[92] Cfr. P. Nwyia, *Ibn ᶜAbbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut, 1961, p. 86. Aprovecho la ocasión para responder a la pregunta formulada en la nota 2 de la pág. citada: esta versión morisca del opúsculo de Ibn ᶜAbbād es en efecto anónima y en el original manuscrito -según he podido comprobar- no aparece mención alguna de su nombre, ni referencia a su autoría.

Véase la ed. árabe de este opúsculo, realizada por P. Nwyia, en Ibn ᶜAbbād, *Lettres de direction spirituelle*, Beirut, 1973 (nueva ed.), "Appendice D: Méditation sur les Noms divins", pp. 204-212.

[93] Ibn ᶜArabī, *al-Nūr al-asnà bi-munāŷāt Allāh bi-asmā'i-Hi-l-ḥusnà*, El Cairo, 1924. Edición realizada -según supongo- a partir de un ms. cairota cuya referencia no se menciona.

[94] Cf. Ibrāhīm, Muḥammad Ismāᶜīl, *Kitāb al-salawāt alà al-nabī*, Dār al-Ṯaqāfa al-ᶜarabiyya li-l-ṭibāᶜa, El Cairo, s.a. Remito para más referencias biográficas sobre el tema al artículo de M. Epalza, "Los Nombres del Profeta en la Teología Musulmana", *MISCELANEA DE COMILLAS*, XXXIII, 1975, nº. 63, pp. 149-203.

relacionados con nuestro tema: Muḥammad recibe, entre otros, los nombres de Apóstol, Llamado, Dispuesto y Atendido.

Dos de ellos, participios activo y pasivo respectivamente de la raíz *d-ᶜ-w* en forma I, están realacionados con la noción de *duᶜā'*:

(1) **Apóstol** (*dāᶜī*) es -según explica el autor del manual- "el que invita a ir a Dios". Como participio activo de la raíz *d-ᶜ-w* significa "predicador, el que invita a seguir a Dios, apóstol de una causa". Aparece siete veces en el Corán.

(2) **Llamado** (*madᶜū*), "Dios le llamó en el Corán -comenta el autor- al decirle: ¡Oh, Profeta!". Se trata del participio pasivo de la misma raíz y tiene el significado de "llamado, invitado". No es término coránico, pero, ciertamente, en el Corán, Dios se dirige al Profeta, en numerosas ocasiones, con la advocación "¡Oh Profeta!".

Otro par de nombres, participios activo y pasivo de la raíz *ŷ-w-b* está directamente relacionado con el término *iŷāba*, nombre de acción de la misma forma verbal (forma IV):

(3) **Dispuesto** (*muŷīb*): "está siempre dispuesto, a las órdenes de su Señor". Participio activo, cuyo significado es "el que da una respuesta", "el que está dispuesto". En el Corán se aplica a Dios y también a los hombres, cuando Noé invoca a Dios (C. 37:75).

(4) **Atendido** (*muŷāb*) es un participio pasivo, con el significado de "escuchado, que obtiene respuesta". No es término coránico, pero ha sido empleado abundantemente en las obras hagiográficas y en diccionarios biográficos tales como la *Takmila* de Ibn al-Abbār, en los cuales se dice que alguien es *muŷāb al-daᶜwa* cuando, en virtud de su santidad, Dios responde a sus llamadas y sus ruegos[95].

---

[95] Otra lista de nombres del Profeta, sacada de la muy difundida *Dalā'il al-jayrāt* del šayj ᶜImrān al-Zannātī, recoge también estos cuatro epítetos. Cito la versión inglesa de Tosun Bayrak:

"*Daᶜī*: The one who calls to faith and Islam.

Madᶜū: The one who heard and accepted the divine call.

6. La petición y la plegaria en la obra de Raimundo Lulio

Presentaré a continuación algunos textos de Ramon Llull sobre las nociones de petición y respuesta con la intención de que pueda establecerse una comparación efectiva entre las ideas lulianas y el estilo empleado en las dos obras en que, paralelamente, en prosa y prosa rimada, trata de los Nombres divinos y, por otra parte, las ideas de Ibn ᶜArabī y el estilo de sus respectivas obras sobre el mismo tema. Una profunda investigación sobre esta cuestión pondría de manifiesto que, de hecho, si se aceptara la hipótesis de una posible influencia del Šayj sobre Llull -la cual resulta sumamente improbable a pesar de ciertas confluencias doctrinales- , habría que considerarla muy superficial, presumiblemente indirecta y limitada a los posibles préstamos de estructura que Asín Palacios menciona en su estudio al respecto.

Creo, no obstante, que las pruebas por él aducidas -p. ej., el empleo del término luliano *dignitates* considerado análogo al del término akbarí *ḥaḍarāt*, lo cual es discutible, o el hecho de que el cap. 558 de *Fut.* dedicado a los Nombres conste, como la obra luliana, de cien secciones- no bastan para mostrar que pueda hablarse de un influjo akbarí en particular, aunque desde luego apunten a un evidente influjo de la tradición islámica, tal como el propio Llull indica al comienzo de su obra sobre los nombres. Un estudio comparativo revelaría las mismas conclusiones planteadas en el capítulo III. 8.

Muŷīb: The one who accepts prayers. (He brought man Alla's ordinances and warned them against sins. He became an example of acting in accordance with His teaching, and he interceded for the good and the sinner alike).

Muŷāb: The answered one, the answer to our prayers".

Cf. Bayrak, Tosun, *The Most Beautiful Names*, Putney, Vermont, 1985, p. 155.

(A) De la petición: El Implorado[96]

(*De reclamar: O Reclamat*)

1. Dios es implorado por los pecadores, * cuando están en peligro y *sufriendo* dolores, * y a Dios piden socorro *en sus temores.*
2. Es Dios implorado por el hombre arrepentido, * que al buen obrar atenido, * con satisfacción está sometido.
3. Pues Dios a los hombres ha creado, * y buena voluntad les ha otorgado, * quiere por ellos ser implorado.
4. Que nos ayude a Dios implorar, * para virtud poder ganar, * es por Dios muy querido rogar.
5. Tan pronto como Dios es implorado, * es el hombre por Él ayudado, * si con lealtad Le ha llamado.
6. Quien pide a Dios por *material* haber, * por vivir y honor tener, * *su* petición no es de mucho complacer.
7. Aquel que a Dios en *el momento* pide *de* la muerte, * gran pena le perdone, errada suerte, * conviene que su petición sea fuerte, muy fuerte.
8. Mucho mejor es a Dios rogar, * por aquello que Le pueda mucho honrar, * que por sólo quererse salvar.
9. Con seguridad puede implorar * a Dios quien mucho Le quiere honrar, * pues Dios no Se le puede negar.
10. Tú, Señor Dios, eres mi recurso, * por lo cual te pido, con humilde discurso, * que me prestes para honrarTe tu concurso.

---

[96] Traduzco del original de R. Llull, *Cent noms de Déu*, ed. A. Galmés, 1936, XIX, cap. LXIX, pp. 141-142. V. también el texto en prosa correlativo a éste. A título de ejemplo cito las cuatro primeras sentencias de las veinte de que consta esta sección: 1. Dios es reclamo de los hombres buenos. 2. El pecador no puede apelar a Dios. 3. La petición que va acompañada del vituperio no es petición verdadera. 4. Si desamas a Dios, no debes invocarle. Cf. R. Llull, "De la petición", *Proverbis de Ramon (Liber proverviorum)*, Ed. de S. Garcías Palou Madrid, pp. 157-158.

(B) De la plegaria: El Suplicado[97]

(*De pregueres: O Pregat*)

1. No quiere *la* justicia injuriar, * aquel que ruega a Dios tanto por juzgar, * como Le ruega por pecados perdonar.
2. Rogar a Dios que nos de voluntad, * con la que honrarLe *en verdad*, * es plegaria de mucha santidad.
3. Aquel que sus preces sabe ordenar, * más ruega a Dios por *poder*Le honrar, * que por *poderse* a sí mismo salvar.
4. Quien bien sepa a Dios orar, * bien nos podría extenuar * *si declarara* cuanto Le quiere rogar.
5. Puesto que el hombre es pecador, * debe rogar a nuestro Señor * que sea gran Perdonador.
6. Dios se deja del hombre rogar * que Le ruega concédale amar * con lo cual Le pueda honrar.
7. Quien suplique a Dios ante la muerte * que culpa le perdone y equivocada *suerte*, * conviene que Le haya amado muy, muy fuerte.
8. Más vale orar a Dios cuando sano se está * que no hacerlo cuando enfermo se caerá, * pues mucho mejor así te escuchará.
9. Incurre en gran maldad, * quien ruega a Dios sin piedad, * airado el corazón, sin caridad.
10. A aquel que ruega a Dios para mal obrar, * *lo que* hace, con sus preces, *es* a Dios deshonrar, * con lo cual Dios no Se deja rogar.

---

[97] Traduzco al castellano de la obra *Cent noms de Déu*, ed. Galmés, 1936, cap. LXXIII, pp. 144-145. V. también el texto correlativo en prosa, cuyas tres primeras sentencias -de 21- cito a continuación: 1. Poco se ruega a Dios, comparado con lo mucho que le corresponde. 2. Dios debería ser invocado de todos los hombres, ya que de todos es el Señor. 3. Nada pide, quien no pide por Dios. (Cf. R. Llull, "De la plegaria", *Proverbis de Ramon*, pp. 161-162).

En la casida a los 83 nombres de la lista de Ibn Ḥazm, incluida en el *Dīwān al-kabīr* al que ya se ha hecho referencia, dice Ibn ᶜArabī:

"Cuando llamo a Allāh con sinceridad me dice:
«Complaciente soy Yo, así que pídeme, pues soy Allāh»"[98].

Y ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī, en otro poema sobre los nombres -que no parece inspirado en el de Ibn ᶜArabī- dice dirigiéndose a Dios: "Respóndeme a mi súplica, oh Respondedor, graciosamente"[99].

Cerraré esta exposición de textos relativos a la noción de *iŷāba* con las palabras con que Ibn ᶜArabī concluye su comentario al nombre *al-Muŷīb*: "cuanto he comentado es sólo una parte de lo que brinda esta Presencia de la Pasión".

---

[98] *Iḏā mā daᶜawtu Allāha ṣidqan yaqūlu lī / muŷībun anā fa-s'al fa-innī ana Allāh*. V. *supra* nota

[99] *Aŷib lī duᶜā'ī yā Muŷību tafaḍḍul*ᵐ. V. P. Beneito, "El Poema de los Nombres divinos de al-Nābulusī", *AEA*, II, Madrid, 1991, p. 221, v. 29a.

V. COMENTARIO

A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS

(ŠARḤ AL-ASMĀ' AL-ḤUSNÀ)

V. COMENTARIO A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS (ŠARḤ AL-ASMĀ' AL-ḤUSNÀ)

I. INTRODUCCIÓN

En este capítulo -al cual se remite en otros apartados con el término *Šarḥ*-, se presenta la traducción íntegra de un texto del cap. 558 de *Futūḥāt* sobre los Nombres de Dios[1]. En este sucinto comentario, Ibn ᶜArabī sigue básicamente la lista tradicional de los 99 Nombres transmitida por Walīd b. Muslim al-Dimašqī, según la versión de Tirmiḏī[2], pero no ajustándose a ella estrictamente, como en el caso del *Kašf al-maᶜnà*, sino insertando algunos nombres más que no figuran en ella (*al-Rabb, al-Gāfir, al-Ŷawād, al-Sajī, al-ᶜĀlim, al-ᶜAllām*), suprimiendo otros (*Mālik al-mulk, Ḏū-l-ŷalāl wa-l-ikrām*), agrupando en pares asociados nombres que se cuentan independientemente en la lista de Walīd (*al-Muᶜizz al-Muḏill, al-Qawī al-Matīn, al-Wāḥid al-Aḥad, al-Muqaddim al-Mu'ajjir, al-Awwal al-Ājir, al-Ẓāhir al-Bāṭin, al-Ḍārr al-Nāfiᶜ*), o bien cambiando su posición respecto al orden más habitual (*al-Wālī, al-Mutaᶜālī, al-Badīᶜ, al-Māniᶜ*), a menudo para agrupar nombres sucesivos de la misma raíz o análogo significado (tal es el caso de *al-Gafūr* y *al-Karīm*). Especialmente relevantes -como variante a la lista de Walīd- resultan las secuencias de los nombres de raíces *g-f-r* y *ᶜ-l-m* y la agrupación de los nombres relacionados con la noción de 'don divino' (*al-Wahhāb, al-Karīm, al-Ŷawād, al-Sajī, al-Razzāq*).

---

[1] Cf. *Fut.*, IV, pp. 322-326. Puede también consultarse la ed. de M. Maḥmūd al-Gurāb, *al-Fiqh ᶜinda-l-Šayj al-Akbar...*, Damasco, 1981, pp. 102-109, tomada directamente de la anterior, aunque con errores y omisiones, la cual, de hecho, no aporta más que la puntuación -que facilita la lectura- y el entrecomillado de hadices y citas coránicas -cosa que omite en varios apartados (v., p. ej., nº. 48 y nº. 54) y, en ocasiones, equivoca (v. *al-Ḥakīm*, p. 105)- sin referencia alguna, pues no tiene anotaciones. Este texto se ha cotejado también con el manuscrito autógrafo de *Fut.* conservado en el Türk Islam Eserleri Müzesi (Evkaf Musesi 1845-1881), libro 33, ff. 119a-127a, a cuyas numeración remito en ocasiones.

[2] Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 73-77.

Si en los siete pares de nombres asociados se contara cada par como un solo nombre tendríamos 96 nombres y, si se contaran los dos nombres de cada par separademente, 103 en total. El cómputo general se resuelve si se cuenta cada una de las dos secuencias de tres nombres de raíz *g-f-r* y *ᶜ-l-m* como un único nombre. El resultado total, contando los nombres asociados en pares independientemente, es entonces de 99 (103 - 4 = 99), y éste es el método que -en conformidad con la tradición de los 99 nombres- se ha seguido aquí para la numeración[3].

En esta aportación akbarí se pone de manifiesto el celo de Ibn ᶜArabī por diferenciar los matices de los rasgos que caracterizan cada nombre. Aunque desde la perspectiva de la Unidad esencial todos los nombres designan un mismo 'nombrado', desde la perspectiva de la diversidad no hay dos sinónimos idénticos.

A las traducciones de los nombres pueden añadirse en muchos casos adjetivos, advervios, sufijos o prefijos que expresen superioridad, perfección, excelencia, etc., tales como Super-, Omni-, el superlativo -ísimo, supra-, Todo..., Más..., Infinitamente..., Muy..., Perfectamente..., Auto... etc. También puede expresarse el significado de un Nombre con sintagmas o frases verbales complejas de carácter explicativo, pero aquí se ha optado por buscar nombres simples que se aproximen lo más posible al contenido semántico y la forma gramatical del nombre árabe original.

Diversas acepciones de un nombre requieren varias traducciones castellanas. Aunque se añaden otras que amplían la comprensión de su significado, se ha procurado que las variantes de traducción de un nombre se ajusten a la explicación dada por Ibn ᶜArabī en este texto, a lo largo del cual el Šayj al-Akbar responde a una misma cuestión subyacente, implícita en la propia estructura de la respuesta.

A la doble pregunta tácita "¿cuáles son Sus Nombres y por qué tiene -e. d. qué significa con relación a Él- cada uno de estos Nombres?", Ibn ᶜArabī responde: "Él es '*tal nombre*' por *tal y cual cosa*". Generalmente introduce la explicación con

---

[3] La numeración no coincide con la del *Kašf*. La correspondencia ha de hallarse pues consultando el índice alfabético de correspondencias.

expresiones afines como 'por', 'porque', 'en cuanto a', 'con relación a' (*bi-*, *li-*, *bi-kawni-Hi*, *min ḥayṯu*, *bi-nisba*...), etc., aunque en ocasiones sigue al nombre una definición directa. Así que esta fórmula omitida "¿Por qué Se llama [nombre]? Se llama [nombre] porque..." podría -con ciertas variantes- anteponerse a cada explicación. Las traducciones propuestas se han añadido en negrita tras la transcripción de los términos árabes. Otras posibilidades pueden consultarse en los correspondientes capítulos del *Kašf al-maᶜnà*.

II. ÍNDICE

(1) *Allāh* (2) *al-Raḥmān* (3) *al-Raḥīm* (4) *al-Rabb* (5) *al-Malik* (6) *al-Quddūs* (7) *al-Salām* (8) *al-Mu'min* (9) *al-Muhaymin* (10) *al-ᶜAzīz* (11) *al-Ŷabbār* (12) *al-Mutakabbir* (13) *al-Jāliq* (14) *al-Bāri'* (15) *al-Muṣawwir* (16.1) *al-Gaffār* (16.2) *al-Gāfir* (16.3) *al-Gafūr* (17) *al-Qahhār* (18) *al-Wahhāb* (19) *al-Karīm* (20) *al-Ŷawād* (21) *al-Sajī* (22) *al-Razzāq* (23) *al-Fattāḥ* (24.1) *al-ᶜAlīm* (24.2) *al-ᶜĀlim* (24.3) *al-ᶜAllām* (25) *al-Qābiḍ* (26) *al-Bāsiṭ* (27) *al-Rāfiᶜ* (28) *al-Jāfiḍ* (29-30) *al-Muᶜizz al-Muḏill* (31) *al-Samiᶜ* (32) *al-Baṣīr* (33) *al-Ḥakam* (34) *al-ᶜAdl* (35) *al-Laṭīf* (36) *al-Jabīr* (37) *al-Ḥalīm* (38) *al-ᶜAẓīm* (39) *al-Šakūr* (40) *al-ᶜAlī* (41) *al-Kabīr* (42) *al-Ḥafīẓ* (43) *al-Muqīt* (44) *al-Ḥasīb* (45) *al-Ŷalīl* (46) *al-Raqīb* (47) *al-Muŷīb* (48) *al-Wāsiᶜ* (49) *al-Ḥakīm* (50) *al-Wadūd* (51) *al-Maŷīd* (52) *al-Bāᶜiṯ* (53) *al-Šahīd* (54) *al-Ḥaqq* (55) *al-Wakīl* (56-57) *al-Qawī al-Matīn* (58) *al-Walī* (59) *al-Ḥamīd* (60) *al-Muḥṣī* (61) *al-Mubdi'* (62) *al-Muᶜīd* (63) *al-Muḥyī* (64) *al-Mumīt* (65) *al-Ḥayy* (66) *al-Qayyūm* (67) *al-Wāŷid* (68-69) *al-Wāḥid al-Aḥad* (70) *al-Ṣamad* (71) *al-Qādir* (72) *al-Muqtadir* (73-74) *al-Muqaddim al-Mu'ajjir* (75-76) *al-Awwal wa-l-Ājir* (77-78) *al-Ẓāhir al-Bāṭin* (79) *al-Barr* (80) *al-Tawwāb* (81) *al-Muntaqim* (82) *al-ᶜAfū* (83) *al-Ra'ūf* (84) *al-Wālī* (85) *al-Mutaᶜālī* (86) *al-Muqsiṭ* (87) *al-Ŷāmiᶜ* (88) *al-Ganī* (89) *al-Mugnī* (90) *al-Badīᶜ* (91-92) *al-Ḍārr al-Nāfiᶜ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Māniᶜ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wāriṯ* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Ṣabūr*

III. TRADUCCIÓN

En el Nombre de Allāh, el Omnicompasivo, el Misericordioso

(1) Él es ***Allāh*** -ensalzado y exaltado sea- por cuanto se refiere a Su Ipseidad (*huwiyya*) y a Su Esencia (*dāt*).

(2) *al-Raḥmān*, el **Omnicompasivo**, por la universalidad de Su omnímoda gracia (*raḥma*) que todas las cosas comprende.

(3) *al-Raḥīm*, el **Misericordioso**, en virtud de aquello a lo cual Se obliga en favor de Sus siervos contritos [119b][4].

(4) *al-Rabb*, el **Señor**, por los bienes que ha existenciado para Su creatura (*jalq*).

(5) *al-Malik*, el **Rey**, con relación a Su soberanía sobre los cielos y la tierra, en tanto que Dueño (*malīk*) y Señor (*rabb*) de todas las cosas.

(6) *al-Quddūs*, el **Santísimo**, por Su Palabra: "Y no han valorado a Allāh en Su verdadero valor (C. 39:67)"[5], y por Su transcendencia (*tanzīh*) respecto a todo cuanto se Le atribuye.

(7) *al-Salām*, la **Paz**, la **Salud**, por Su incolumidad respecto a todo lo que se refiere a Él, de cuanto es execrable que Sus siervos Le adscriban.

---

[4] He añadido entre corchetes la numeración que corresponde al ms. autógrafo de *Fut.* cuyo texto se reproduce más adelante en edición facsímil.

[5] V. *infra* la nota sobre esta aleya en nº. 25, a cuyo texto alude también lo que sigue.

(8) *al-Mu'min*, el **Fiel**, el **Salvaguarda**, con relación a lo que Sus siervos declaran fidedigno[6], y por la salvaguardia (*amān*) que les otorga cuando cumplen Su pacto *primordial* (*ᶜahd*).

(9) *al-Muhaymin*, el **Celador**, el **Amparador** de Sus siervos en la totalidad de los estados en que se encuentren, ya sean favorables o adversos[7].

(10) *al-ᶜAzīz*, el **Poderoso**, el **Triunfador**, por Su victoria sobre quien trata de vencerLe o enfrentarse a Él, ya que es invencible e incombatible, y por la imposibilidad de oponerse a Él, dada la elevación de su santidad.

(11) *al-Ŷabbār*, el **Avasallador**, el **Constrictor**, por aquello a lo que compele a Sus siervos tanto en sus necesarias obligaciones como en la elección de su albedrío, pues ellos están en Su puño.

(12) *al-Mutakabbir*, el **Altivo**, por lo que ocurre a las almas débiles como resultado de Su descenso (*nuzūl*) a ellas, *cuando desciende* ocultando sus sutiles bondades a quien pretende aproximarse *a Él* por medio de la definición y la cantidad *recurriendo a referencias tales como* palmo (*šibr*), codo, braza, premura (*harwala*), deferencia[8], contento, admiración, risa y cosas semejentes a éstas[9].

---

[6] O bien, 'porque es verídico con Sus siervos'.

[7] Lit. 'ya sean a su favor o en contra de ellos'. Expresión referida especialmente a la cualidad de los estados con relación a su valor en la Balanza donde se pesarán las obras.

[8] El texto dice *tabšīš* en lugar de *tabaššuš*. Sobre esta noción v. Maḥmūd Gurāb, *al-Fiqh...*, p. 129.

[9] Sobre estos términos, todos ellos referidos a Dios en diversos hadices o pasajes coránicos, v. los comentarios de Ibn ᶜArabī recopilados por Maḥmūd Gurāb, *Ibid.*, pp. 126-134. Se refiere aquí el autor a la actitud de los antropomorfistas.

(13) *al-Jāliq*, el **Creador**, por la predeterminación (*taqdīr*)[10] y la existenciación (*īŷād*) *de cuanto existe.*

(14) *al-Bāri'*, el **Productor**, por las creaturas[11] que ha existenciado a partir de los elementos.

(15) *al-Muṣawwir*, el **Modelador**, el **Formador**, el **Artífice**, por las formas que revela en el Polvo *primordial* (*habā'*) y por las formas de la teofanía (*taŷallī*) que revela a los ojos de aquellos ante quienes se epifaniza[12] y que a Sí mismo atribuye, tanto las que se ignoran como las que se conocen, tanto las que son comprensibles y como las que son inabarcables.

(16.1) *al-Gaffār*, el **Velador**, por aquellos, de entre Sus siervos, a quienes protege[13] y vela.

(16.2) *al-Gāfir*, el **Dispensador**, porque a Él se refiere la afable facilidad (*yasīr*) [120a].

---

[10] V. Chittick, *SPK*, p. 389, nota 16. La predeterminación consiste en establecer y predefinir los estados de las cosas antes de que cobren existencia. Cf. S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, pp. 426-27.

[11] Los seres elementales engendrados por composición de los cuatro elementos (*muwalladāt al-arkān*).

[12] Aquí el pronombre, en masc. pl., parece referirse no obstante a las 'formas' (fem. pl.), en tal caso, 'formas humanas' a imagen, entiéndase, de la forma divina (v. el hadiz relativo a la 'forma' en *Kašf*, 4-3 y 9-3). El Formador es el que 'abre' o 'ilumina', es decir, el que hace aflorar las formas en la Materia Prima y revela las formas teofánicas a [lit. 'en'] los ojos de quien -según otra lectura- se revela ante tales formas *humanas*, es decir, en Sus propios ojos. V. el hadiz citado en *Kašf*, 4-3 y 69-3, según el cual Él es el ojo con que el siervo al que ama ve.

Hay una alusión implícita al hadiz de la Transformación, comentado en la introducción de *Kašf*.

[13] Con la idea implícita de protegerles cubriéndoles con una cortina.

(16.3) *al-Gafūr*, el **Perdonador, el Que cubre**, por los velos (*sutūr*) que deja caer, tanto *por medio* de seres *compuestos* engendrados (*akwān*) como de lo no engendrado (*gayr akwān*).

(17) *al-Qahhār*, el **Opresor**, el **Dominador** de quien por ignorancia disputa con Él y no se arrepiente.

(18) *al-Wahhāb*, el **Magnánimo**, el **Dador**, por los dones con que graciosamente ha favorecido *a Sus siervos* para agraciar*les*, no como remuneración, ni con el objeto de ser agradecido o recordado por ello.

(19) *al-Karīm*, el **Generoso**, el que concede a Sus siervos lo que Le han pedido.

(20) *al-Ŷawād*, el **Próvido**, el que da antes de la solicitud para que Le agradezcan, de modo que *-en retribución a su agradecimiento-* aumente *la provisión*, y Le rememoren, de manera que les retribuya *por ello acordándose de ellos.*

(21) *al-Sajī*, el **Cumplidor**, el **Pagador**, porque otorga a cada cosa su creación (*jalq*) y cumple con su derecho (*ḥaqq*).

(22) *al-Razzāq*, el **Proveedor**, el **Provisor**, el **Sustentador**, por las provisiones y el sustento que brinda a cuantos requieren alimento, ya sean minerales, vegetales, animales o seres humanos, independientemente de cuál sea su condición, ya sean creyentes o incrédulos.

(23) *al-Fattāḥ*, el **Revelador**, el **Que abre**, porque abre las puertas de las bendiciones, del castigo y de la pena.

(24.1) *al-ᶜAlīm*[14], el **Sapientísimo**, el **Omnisciente**, por la abundancia de Sus conocimientos[15];

(24.2) *al-ᶜĀlim*, el **Conocedor**, el **Sabedor** de Su propia Unidad esencial (*aḥadiyya*);

(24.3) *al-ᶜAllām*, el **Omnisapiente**, el **Omniscio**, el **Conocedor** de lo oculto (*al-gayb*)[16], lo cual es un vínculo específico privativo (*taᶜalluq jāṣṣ*) *de este nombre. El invisible reino de* lo oculto es infinito, mientras que *el reino de* lo manifiesto (*šahada*) es finito, ya que la existencia (*wuŷūd*), según el parecer de algunos pensadores especulativos, es la causa del testimonio presencial (*šuhūd*) y de la visión (*ru'ya*). Sea como fuere, el mundo del testimonio (*šahāda*) tiene un carácter particular (*juṣūṣ*). Así pues, quien postula que la causa de la visión es la predisposición (*istiᶜdād*) de lo visible, el objeto de la visión (*mar'ī*), *tenga en cuenta que* no puede contemplarse (*mašhūd*) sino la *divina* Realidad (*al-Ḥaqq*), los posibles existenciados y los que aún no han sido existenciados, y aparte queda lo imposible (*muḥāl*) que, en tanto que conocimiento omiso no manifestado, no entra en el dominio de la visión y del testimonio.

---

[14] El esquema morfológico *faᶜīl* es ambivalente y puede tener tanto un sentido activo correspondiente al expresado por el part. act. *fāᶜil* (v. *infra* '*ᶜālim*') como un sentido pasivo, correspondiente a la forma *mafᶜūl*. Como pone de manifiesto M. Chodkiewicz: "De cette ambivalence des Noms divins en *faᶜīl* mentionnés dans le Coran, Ibn ᶜArabī tirera d'ailleurs des conséquences doctrinales majeures en montrant que, par example, *al-ᶜAlīm* (...) désigne Dieu en tant qu'Il est à la fois *al-ᶜālim* (Celui qui sait) et *al-maᶜlūm* (Celui qui est su): le seul Connaissant et le seul Connu en toute chose connue" (*Océan*, p. 37). Cf. *Fut.* III, p. 300. V. *infra*, nº. 59 (*al-Ḥamīd*). El tercer nombre de la raíz, *al-ᶜAllām*, es forma intensiva.

[15] Lit. 'por la abundancia de las cosas sabidas por Él' o, forzando la lectura, 'de Él' (*kaṯrat maᶜlūmāti-Hi*).

[16] V. C. 59:22.

(25) *al-Qābiḍ*, el **Ceñidor**, el **Perceptor**, así llamado (1) por hallarse las cosas en Su puño (*qabḍa*) *según Su Palabra*: "... y la tierra toda entera será Su puño *el Día de la Resurrección* (C. 39:67)"[17], y porque "la limosna (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo (*yad al-Raḥmān*) *antes de llegar a la mano del mendicante*"[18], de modo que *el Perceptor* la recoge.

(26) *al-Bāsiṭ*, el **Abastecedor**, el **Munificente**, por cuanto sustento abastece -cuya provisión no conlleva iniquidad- que es la consabida cantidad predeterminada (*qadr maᶜlūm*)[19], pues Él -Enaltecido sea- toma y retiene de ella [120b] lo que quiere, por lo que de prueba *y estímulo* (*ibtilā'*) implica y por el beneficio (*maṣlaḥa*) implícito *de tal retención*, y provee de ella lo que quiere, por lo que de prueba y utilidad *tal provisión* contiene.

(27) *al-Rāfiᶜ*, el **Exaltador**, porque está en Su mano -Enaltecido sea- la Balanza cuya justa medida (*qisṭ*) alza y hace descender: *el Exaltador* eleva para otorgar soberanía, exaltar y enriquecer a quien Él quiere.

(28) *al-Jāfiḍ*, el Humillador, el **Degradador**, porque destituye y aparta la soberanía de quien quiere, abate a quien quiere y empobrece a quien quiere; en Su mano está el Bien (*jayr*) -que es la Balanza- y cumplidamente satisface los derechos de los merecedores, lo cual en esta circunstancia no deriva del proceder operativo del don gratuito (*muᶜāmalat al-imtinān*), sino del cumplimiento y pago de lo debido (*istīfā' al-ḥuqūq*), que es un aspecto parcial de la gracia general (*imtinān*) cuyo

---

[17] La aleya completa dice: "No han valorado a Allāh debidamente. El día de la Resurección, contendrá toda la tierra en Su puño, los cielos estarán plegados en Su diestra. ¡Gloria a Él! Está por encima de lo que Le asocian". Trad. Cortés. V. *supra* nº. 6.

[18] V. la nota a este mismo hadiz en *Kašf*, 21-2.

[19] V. *infra* nº. 86.

alcance es más universal.

(29-30) *al-Muᶜizz al-Muḏill*, el **Ennoblecedor** y **Envilecedor**, el **Honrador** y **Humillador**, pues ennoblece *a Su siervo* con la obediencia (*tāᶜa*) a Él y *le* envilece con la oposición (*mujālafa*) a Él. En este mundo (*dunyā*) honra con la riqueza que da a aquel a quien la da, con lo que de certeza (*yaqīn*) a los Suyos otorga y con la autoridad (*ri'āsa*), el gobierno (*wilāya*) y la capacidad de disposición (*taḥakkum*) con que agracia *a sus siervos* en el cosmos (*ᶜālam*) en la ejecución de la palabra y del poder. *Y llámase al-Muḏill* por aquello con lo cual humilla a los tiranos opresores y a los soberbios, y por aquello con lo cual humilla en la vida mundana a algunos de los creyentes (*mu'minūn*) para honrarles *después* en la Última Vida (*ājira*) y con lo cual rebaja también a aquellos a quienes, por su fe y su obediencia, hace herederos de la modestia y de la humildad (*ḏilla*) en este mundo[20].

(31) *al-Samīᶜ*, el **Oidor**, el **Omnioyente** que escucha las súplicas de Sus siervos cuando Le invocan y ruegan en sus necesidades, de modo que *necesariamente* les responde en virtud de Su nombre el Oyente, pues Él mismo -Enaltecido sea-, al referirse a la escucha, aludió *a la obligación de responder, sancionando a quienes, en realidad, no escuchan*, con estas palabras: "No seáis como los que dicen "Hemos escuchado" y no escuchan (C. 8:21)"[21]. Sabido es que, *en el contexto al que se refieren estas palabras,* aunque sí habían oído la llamada de Dios (*daᶜwat al-Ḥaqq*)

---

[20] Se refiere aquí a la perfecta realización de la servidumbre (*ᶜubūdiyya*), morada espiritual propia de los "herederos" espirituales. Alude el Šayj a una sentencia que cita en varios pasajes: "Abū Yazīd, quien se cuenta entre la Gente de la Develación, refirió que en una de sus visiones Dios le dijo: "Acércate a Mí por medio de aquello que Yo no tengo: humildad (*ḏilla*) y pobreza". *Fut.* III, p. 316. Sobre otras referencias a comentarios de Ibn ᶜArabī acerca de esta sentencia, v. Chittick, *SPK*, p. 387, nota 11.

[21] J. Cortés traduce: "No hagáis como los que dicen: "¡Ya hemos oído!", sin haber oído"".

con sus oídos, no obstante, no respondieron a la convocatoria[22]. Así es como el Verdadero, en tanto que Oyente, trata con Sus siervos recíprocamente[23].

(32) *al-Baṣīr*, el **Veedor**, el **Omnividente**, es el que ve todo lo concerniente a Sus siervos, según manifestó cuando dijo a Moisés y Aarón: "Yo estoy con vosotros, escuchando y viendo (C. 20:46)", y *antes* les dijo "¡No temáis!"[24] [121a], ya que Su vista (*baṣar*) confiere la salvaguardia (*amān*) *al siervo cuando le mira*, pues este es el significado de *al-Baṣīr*, y no sólo que lo contempla y ve sin más: Ya lo asista o desampare, tanto si se cuida de él con solicitud como si *en apariencia* le descuida y abandona, Él está viendo *al siervo* en su realidad esencial (*ḥaqīqa*).

(33) *al-Ḥakam*, el **Juez**, el **Árbitro**, por las sentencias con que dispone y distingue entre los siervos en el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*), y por cuantas disposiciones prescritas *en la revelación* (*aḥkām mašrūᶜa*) y cuantas confidencias instituidas como ley ha revelado al mundo; todo ello es parte del nombre *al-Ḥakam*.

(34) *al-ᶜAdl*, el **Justo**, el **Equitativo**, porque decide según la justa verdad (*ḥaqq*) y por haber establecido la religión monoteísta *primigenia* (*al-milla al-*

[22] O bien, 'exhortación'. De este texto se desprende que, tal como el autor la entiende -basándose en el pasaje coránico-, la verdadera escucha integra también la consiguiente respuesta, sin la cual no es escucha completa.

[23] Ibn ᶜArabī emplea aquí la forma de reciprocidad de la raíz *ᶜ-m-l* para significar que la escucha y la respuesta son mutuas: si el siervo responde, Dios responde.

[24] Parte de la misma aleya: "Dijo: "¡No temáis! Yo estoy con vosotros, oyendo y viendo" (C. 20:46)". Trad. Cortés.

ḥanīfiyya)[25]. *Según Su Palabra* "dijo [el Enviado]: "¡Señor mío, decide según la justa verdad (*ḥaqq*)!" (C. 21:112)"[26], con lo cual toma partido por Él[27] ya que, *por otro lado,* ha establecido una disposición con relación al deseo pasional (*hawà*) en virtud de la cual quienquiera que se deje llevar por éste se extravía de la Senda de Allāh.

(35) *al-Laṭīf*, el **Sutil**, el **Bondadoso**, el **Benevolente** con sus siervos, a quienes hace llegar la curación (*ᶜāfiya*) *cuando están enfermos* por medio de remedios *que en ocasiones son* desagradables. No hay nada más velado, a título de ejemplo, que el sutil principio curativo contenido en aquellos remedios que, siendo dolorosos, producen sin embargo salud (*šifā'*) y descanso. No hay huella alguna *de su efecto benéfico* en el momento de emplear el remedio (*dawā'*) ya que, aunque sepamos que su empleo produce la sanación, no podemos sentir, debido a su sutileza (*laṭāfa*), ese imperceptible principio sanador. *Esto con relación al aspecto de la sutileza.*

Por otra parte, al aspecto de Su benevolencia (*lutf*) corresponde Su 'oculta presencia efectiva' (*sarayān*) en los actos de *todos* los seres existentes (*mawŷūdāt*), a la cual se refiere Su Palabra: "Allāh os a creado a vosotros y [ha creado todo]

---

[25] Emplea aquí el Šayj el término *ḥanīfiyya* "la religión de Abraham, que fue *ḥanīf* y no asociador (C. 2:135)". Dice otra aleya: "¡Profesa la Religión como *ḥanīf*, según la naturaleza primigenia (*fiṭra*) que Dios ha puesto en los hombres! [...] (C. 30:30)". Para consultar otras ocurrencias coránicas del término -doce en total-, v. Cortés, *El Corán*, p. 768.

[26] Cambio en traducción la expresión *qul*, 'di', que aparece tanto en el ms. autógrafo como en ambas ediciones citadas *supra*, por *qāla* 'dijo', según el texto coránico: "Dice [o.i. 'dijo' Muḥammad]: "¡Señor, decide según justicia! Nuestro Señor es el Compasivo, Aquél Cuya ayuda se implora contra lo que contáis [de Dios]" (C. 21:112)". Trad. Cortés.

[27] O bien, lit. 'lo cual es una inclinación (*mayl*) hacia ella'. La ambigüedad del pronombre permite ambas lecturas. En definitiva, la justa verdad (*ḥaqq*) es Él, el Verdadero (*al-Ḥaqq*).

cuanto hacéis (C. 37: 96)"[28]. Nosotros, sin embargo, no vemos las obras sino como obras de las criaturas mismas, aunque sepamos que *en realidad* el autor (*ʿāmil*), el único agente que realiza tales obras, es sólo Allāh, lo cual, si no fuera por Su benevolente gracia (*lutf*) *que por cortesía lo vela*, podría presenciarse.

(36) *al-Jabīr*, el **Sagaz conocedor**, el **Informado**, el **Examinador**, por lo que sabe de Sus siervos por experiencia al ponerles a prueba. A esta prueba experiencial (*ijtibār*) se refiere Su Palabra: "*Hemos de probaros* de modo que sepamos (C. 47:31)"[29]. De esta manera comprueba si Le atribuimos el acontecer del saber (*ḥudūṯ al-ʿilm*) o no[30]. Observa también esta otra gentileza (*lutf*) divina: *por la analogía entre ambas cortesías* Allāh ha unido el nombre *al-Jabīr* al nombre *al-Laṭīf*, diciendo *en el Corán* "el Sutil, el Informado (*al-Laṭīf al-Jabīr*) (C. 6: 103)"[31].

(37) *al-Ḥalīm*, el **Clemente**, el **Indulgente**, el **Manso**, es el que concede un plazo *con indulgencia y mansedumbre* (*amhala*), sin ser descuidado o negligente (*mā ahmala*) ni apresurarse a castigar a quien obra mal por ignorancia, aunque tenga capacidad para saber *acerca de su error* [121b] y pueda preguntar y observar para aprender.

---

[28] Dice el pasaje: "¿Servís lo que vosotros mismos habéis esculpido, / mientras que Dios os ha creado, a vosotros y lo que hacéis? (C. 37: 95-96)". E. d., 'los ídolos, obra de vuestra manos', o bien, 'a vosotros y vuestra obras'. Trad. Cortés. Aleya citada en *Kašf*, 7-3.

[29] V. *Kašf*, 32-2.

[30] E. d., si reconocemos en el acaecer del conocimiento un ejercicio cognitivo de Dios, o bien nos atribuimos a nosotros mismos la facultad y el acto de conocer, usurpando así la atribución del divino atributo del saber (*ʿilm*), atributo del cual, en tanto que siervos ontológicamente indigentes, los creyentes sólo pueden considerarse investidos, nunca dueños.

[31] Así también en C. 67: 14 y, sin artículo, en C. 22:63, 31:16 y 33:34. Vemos que la contigüidad de dos términos coránicos es, según los criterios hermenéuticos del Šayj, razón suficiente para considerar que entre ambos hay alguna suerte de vínculo especial, ya que en la Palabra revelada todo ha de ser necesariamente significativo y consciente.

(38) *al-ᶜAẓīm*, el **Inconmensurable**, *que está* en los corazones de los gnósticos[32], aquéllos que verdaderamente Le conocen.

(39) *al-Šakūr*, el **Agradecido**, el **Reconocido**, por la petición (*ṭalab*) a Sus siervos de que incrementen (*ziyāda*) de entre sus obras aquéllas por las cuales Él les agradece y se acuerda de ellos[33], permaneciendo, con obediencia a Él, dentro de los límites, los derechos, los mandatos y las prohibiciones que Él ha prescrito *en la Ley revelada*. Al decir "Si sois agradecidos, os daré más [de Mi gracia] (C. 14:7)"[34], establece un trato de reciprocidad con Sus siervos, por lo cual les pide, en virtud de Su nombre el 'Agradecido' (*al-Šakūr*), que se esfuercen por realizar aquello que Él les agradecerá.

(40) *al-ᶜAlī*, el **Altísimo**, el **Excelso**, el **Sublime**, tanto en Su ocupación (*ša'n*)[35] como en Su Esencia (*ḏāt*), respecto a todo cuanto se relaciona con las características (*simāt*) de la contingencia (*ḥudūṯ*) y los atributos de los accidentes (*muḥdaṯāt*).

(41) *al-Kabīr*, el **Grandísimo**, el **Magnífico**, el **Supremo**, **Superior** a los *ídolos* que los asociadores (*mušriqūn*) habían eregido como dioses (*āliha*).

---

[32] O también, 'el que es Grandioso en los corazones de los conocedores'. V. el hadiz citado en *Kašf*, 5-3.

[33] Alusión a la aleya "¡Acordaos de Mí, que Yo Me acordaré de vosotros! ¡Dadme las gracias y no Me seáis desagradecidos!" (C. 2: 152). Trad. Cortés. La rememoración (*ḏikr*) tiene por tanto un carácter de reciprocidad.

[34] Citada en *Kašf*, 36-2. La forma verbal de la expresión 'os daré con creces' es de la misma raíz (*z-y-d*) del término *ziyāda*, 'incremento', antes empleado.

[35] El término *ša'n* remite a un versículo coránico, frecuentemente citado por Ibn ᶜArabī con relación a la idea de la permanente renovación de la creación a cada instante, en el cual se dice que "cada día Él tiene una [nuena] ocupación (*ša'n*)" (C. 55:29).

Por ello dijo *Abraham*, el Íntimo (*al-Jalīl*) *de Allāh* -en el pasaje en que muestra a su pueblo la prueba fehaciente (*ḥuŷŷa*)[36]- que Allāh, según su verídica afirmación, es el que *realmente* había quebrado los ídolos (*aṣnām*), adoptados como dioses *por los idólatras*, hasta hacerlos pedazos (*ŷudād*), a pesar de la pretensión de sus adoradores *que, según otro pasaje, se excusaban* diciendo: "No los adoramos sino para que nos aproximen a Allāh en grado (C. 39:3)"[37], con lo cual *los mismos asociadores* Le atribuyeron de hecho la supremacía (*kubr*) -Enaltecido sea- sobre sus dioses.

Así pues, Abraham -con el sea la Paz- dijo: "¡No! El Superior (*kabīr*) a ellos es quien lo ha hecho (C. 21:63)"[38]. En este punto hay una pausa (*waqf*)[39] y luego sigue diciendo: "¡Preguntadles al respecto, si es que son capaces de hablar!"". Si hubieran tenido la capacidad de hablar, habrían reconocido su condición de siervos manifestando que Allāh es el Grande, el Altísimo, el Inconmensurable.

(42) *al-Ḥafīẓ*, el **Conservador**, el **Preservador**, porque es omnicomprensivo

---

[36] Para una mejor comprensión este comentario es aconsejable la previa lectura del pasaje C. 21: 51-73.

[37] Aleya citada íntegramente en *Kašf*, 2-2.

[38] Es decir, quien ha destruido los ídolos. Tras referirse a la destrucción de los ídolos (*aṣnām*) por parte de Abraham que "los hizo pedazos (*ŷudād*) (C. 21:58)" dice el pasaje citado: "Dijeron: "¡Abraham! ¿Has hecho tú eso con nuestros dioses?" / "¡No!" dijo. "El mayor de ellos (*kabīru-hum*) es quien lo ha hecho. ¡Preguntádselo, si es que son capaces de hablar!" (C. 21:62-63)". Trad. Cortés. Obsérvese que la interpretación que Ibn ᶜArabī hace de esta aleya en este contexto difiere de la habitual. No considera el Šayj que la respuesta de Abraham sea un engaño y se refiera al ídolo grande mencionado en C. 21:58, como refleja la traducción de Cortés, sino que entiende que Abraham proclama la verdad, la doctrina correcta (*iᶜtiqād ṣaḥīḥ*), al manifestar que verdaderamente ha sido Dios, el Grande, el Superior (*kabīr*) a los ídolos y no él -en tanto que mero instrumento- quien los ha hecho pedazos.

[39] Precisa el Šayj que en este punto hay una pausa para señalar la conveniencia de su lectura: el texto dice luego 'preguntadles', con pronombre plural, y no 'preguntadle', lo cual indica que se refiere a los ídolos rotos y no al que había quedado indemne.

y rodea[40] todas las cosas para preservar su existencia; pues las cosas son susceptibles de ser o no ser[41]. A aquel a quien Él -Exaltado sea- quiere existenciar y a quien *Sus nombres* dan existencia, Él se la preserva, y a quien no quiere que exista y quiere que quede en la inexistencia (*ᶜadam*), le preserva la inexistencia, de modo que, en tanto que la preserve, no puede existir de manera efectiva, y puede suceder que la preserve por siempre o bien hasta un plazo determinado.

(43) *al-Muqīt*, el **Alimentador**, el **Determinador**, el **Proveedor**, por los alimentos que determina y asigna en la tierra y por las cosas que inspira (*awḥà*) en el cielo, pues Él -Exaltado sea- da [122a] el alimento (*qūt*) a todo lo sustentado[42] en conformidad con la medida predeterminada[43].

(44) *al-Ḥasīb*, el **Contador** (1), el **Suficiente** (2), pues (1) enumera las gracias (*niᶜam*) que te brinda para hacerte ver Su favor y Su bondad (*minna*) contigo cuando de ello reniegas con ingratitud y, sin embargo, por Su benevolencia y generosidad, no toma represalia contigo; y (2) porque Él te basta y es Suficiente (*kāfī*) para ti con respecto a todo. No hay más dios que Él, el Omnisciente, el Juicioso (*al-ᶜAlī al-Ḥakīm*)[44].

---

[40] Esta comprensividad (*iḥāṭa*), la idea de cerco que abarca y contiene todas las cosas, se representa mediante un círculo que encierra todas las esferas.

[41] En el sentido de que pueden cobrar existencia (*wuŷūd*) o permanecer en estado latente en la inexistencia (*ᶜadam*).

[42] Lit. 'da el alimento de todo el que se alimenta (*mutaqawwit*)', ya sea el de los cuerpos o el de los corazones -que da título a la célebre obra de Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* (El Alimento de los corazones)-, a lo cual se refiere la inspiración celeste.

[43] Alusión a C. 15:21. V. *supra* nº. 26 e *infra* nº. 86.

[44] Ambos nombres aparecen aparejados en el Corán en más de veinte ocasiones.

(45) *al-Ŷalīl*, el **Majestuoso**, porque es inaccesible y no pueden percibirLe ni la vista (*baṣar*), ni la visión interior (*baṣīra*). Él está elevado *en este sentido*, mas *por otra parte* desciende -puesto que está entre Sus siervos "dondequiera que ellos estén (C. 58:7)"- del modo que a Su gloria (*ŷalāl*) corresponde. Hasta tal punto *es esto cierto* que *según el hadiz* llega a decir en Su descendimiento (*nuzūl*): "Estaba enfermo y no Me visitaste, estaba hambriento y no Me alimentaste, tenía sed y no Me diste de beber"[45], y se revela a Sí mismo entre Sus siervos en la situación (*manzila*) de Sus propios siervos, *poniéndose en el lugar del enfermo, el hambriento y el sediento*, lo cual corresponde a la propiedad (*ḥukm*) de este nombre divino.

(46) *al-Raqīb*, (1) el **Guardián**, el **Vigilante**, (2) el **Observador**, el **Controlador**, (1) por la *permanante* ocupación de preservar Su creación (*jalq*)[46] que a Sí mismo se ha impuesto, lo cual no resulta una carga para Él en absoluto; y (2) porque hace saber a Sus siervos que, dado que Él les observa, ellos han de tener reparo y pudor de Él, de modo que no les vea en aquello que les ha vedado y no les pierda *de vista* en aquello que les ha mandado.

(47) *al-Muŷīb*, el **Satisfaciente**, el **Complaciente**, el **Respondedor**, es Aquel a quien, en virtud de Su proximidad y de Su escucha[47], se dirige la invocación de Sus siervos, según *se desprende de* lo que ha comunicado acerca de Sí *-según Su Palabra*: "Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, [di que] estoy cerca y respondo

---

[45] Sobre este hadīz, v. *Kašf*, 42-2 (*al-Ŷalīl*), nota 5. Esto corresponde al aspecto de Belleza del nombre 'el Majestuoso', en el cual está implícito su opuesto, el nombre 'el Hermoso'.

[46] O bien, 'cuidar del hombre'.

[47] Allāh es Oyente (*samī'*) y está Cercano (*qarīb*). A ambos Nombres hacen alusión Sus atributos de cercanía y 'receptividad'. Con esta misma definición introduce Qūnawī su comentario al nombre *al-Muŷīb*. Cf. *Ḥaqā'iq*, ms. Asir Efendi 431, fol. 73a.

(*uŷību*) a la llamada del que ora cuando Me invoca (C. 2: 186)"[48]-, al describirSe a Sí mismo como Hablante (*Mutakallim*), dado que el 'Respondedor' es quien tiene la capacidad de la respuesta (*iŷāba*), la cual consiste en atender el llamado (*talbiya*)[49]".

(48) *al-Wāsiᶜ*, el **Inmenso**, el **Vasto**, el **Omnicomprensivo**, el **Abarcador**, el **Liberal** que da con largueza[50], por cuanto despliega de Su gracia (*raḥma*) *omnímoda* que todo lo comprende, la cual ha sido creada (*majlūqa*), y en razón de la cual tiene compasión de todas las cosas y retira Su cólera (*gaḍab*) de Sus siervos. Observa con atención, pues hay un maravilloso secreto (*sirr*) *contenido* en Su Palabra: "Mi gracia (*raḥma*) comprende (*wasiᶜat*) todas las cosas (C. 7:156)"[51] y en Su Palabra: "Todo [122b] es perecedero (*hālik*) salvo Su Faz (C. 28:88)"[52].

(49) *al-Ḥakīm*, el **Doctísimo**, el **Sapientísimo**, el **Prudente**, el **Juicioso**, el que dispone y ordena haciendo que cada cosa descienda y se manifieste según su propio rango (*manzila*), situándola en su correspondiente grado (*martaba*). *Ha dicho -Enaltecido sea-:* "Aquel a quien se da la sabiduría (*ḥikma*) ha recibido mucho bien

---

[48] Dice la aleya completa: "Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y escucho la oración del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen y crean en Mí! Quizás, así, sean bien dirigidos (C. 2:186)". Trad. Cortés. La misma aleya se cita en *Kašf*, 45-2 (*al-Muŷīb*).

[49] El término *talbiya*, *maṣdar* o nombre de acción de la forma verbal *labbà*, significa "responder 'heme aquí (*labbayk*)', acudir al llamamiento, comparecer". El término alude a la plegaria islámica que comienza diciendo: "¡Señor mío, heme aquí ante ti (*labbayk*)!".

[50] Lit. 'el que extiende el don (*'aṭā'*)'. Se trata, por tanto, de otro de los nombres de 'don', con los significados de 'Liberal' y 'Enriquecedor'. Pero también significa 'el que contiene lo que despliega'.

[51] Citada también en *kašf*, 46-1 y nota 2.

[52] Dice la aleya completa: "¡No invoques a otro dios junto con Dios! ¡No hay más dios que Él! ¡Todo perece, salvo Él [lit. 'salvo Su faz (*waŷh*)']! ¡Suya es la decición! ¡Y a Él seréis devueltos!" (C. 28:88). Trad. Cortés.

(*jayr*) (C. 2:269)"[53], y ha dicho también refiriéndose a Sí mismo que en Su mano está el Bien (*jayr*)[54]. *El Profeta* -Allāh le bendiga y salve- dijo *a este respecto*: "todo el Bien (*jayr*) está en Tus manos por entero", de modo que no resta aparte ningún otro bien *distinto que no esté en Sus manos*, mas "el daño (*šarr*) no procede de Ti"[55].

(50) *al-Wadūd*, el **Amoroso, El de amor constante**, el **Amigo afable** que mantiene *con constancia* Su amor a Sus siervos, sin que sus faltas de obediencia hagan mella en el precedente amor (*maḥabba*) hacia ellos, ya que *tales rebeldías* no les han sobrevenido sino por efecto de una disposición del *divino* decreto (*qaḍā'*) y de la predestinación (*qadar sābiq*), mas no para producir la expulsión (*ṭard*) y el alejamiento *de la Presencia divina, pues ha dicho*: "para que Allāh perdone tus faltas precedentes y últimas (C. 48:2)"[56], de modo que el perdón (*magfira*) a los amados (*muḥabbūn*)[57] prevalece.

---

[53] Dice la aleya completa: "Concede la sabiduría a quien Él quiere. Y quien recibe la sabiduría recibe mucho bien. Pero no se dejan amonestar sino los dotados de intelecto (C. 2:269)". Trad. Cortés. El término *ḥikma* es de la misma raíz léxica que el nombre *al-Ḥakīm*.

[54] Alusión a C. 3:26, en donde se dice: "En Tu mano está el bien".

[55] Lit. 'no remite a Ti', 'no se remonta a Ti'. Explica Ibn ᶜArabī que "el mundo de la creación y la composición requiere el mal (*šarr*) por su misma esencia; [... mientras que] el Mundo de la Orden es el *puro* Bien (*jayr*) en el cual no hay mal *en absoluto*". Cf. *Fut.* II, p. 575, lss. 25-26. Sobre estas nociones de bien y mal -entendido éste como ausencia de bien e inexistencia- v. también Chittick, *SPK*, "Good and Evil", pp. 290-91.

[56] En traducción de J. Cortés, la aleya completa dice: "Para perdonarte tus primeros y tus últimos pecados, perfeccionar Su gracia en ti y dirigirte por una vía recta (C. 48:2)".

[57] Especifíca el Šayj en el texto que este término -que podría confundirse gráficamente con el part. act. 'amantes' (*muḥibbūn*), más común en esta forma- es aquí participio pasivo (*ism maf'ūl*). Probablemente usa el autor la forma cuarta en lugar del part. pas. de la primera (*maḥbūb*), más frecuente, como alusión al hadiz en que Dios dice: "Y el siervo no cesa de acercarse a Mí [...] hasta que Yo le amo y cuando Yo le amo..." (v. *Kašf*, 4-3 y 69-3), en el cual se emplea la forma cuarta.

(51) *al-Maŷīd*, el **Noble**, el **Glorioso**, el **Honorable**, porque a Él pertenece la nobleza (*šaraf*) de todo cuanto puede calificarse con *el atributo de* la nobleza, pues la nobleza del universo reside en aquello que a Allāh remite, a saber, en que Él lo creó y lo realizó, de modo que su nobleza no es propia, no es noble por sí mismo dado que, en realidad, el *verdaderamente* Noble (*šarīf*) es Aquél cuya nobleza es inherente a su propia esencia y sólo Allāh es noble por Sí mismo.

(52) *al-Bāᶜiṯ*, el **Resucitador**, el **Expedidor**, el **Que envía**, en sentido universal (*ᶜumūm*) o particular (*juṣūṣ*).

En sentido general (*ᶜumūm*), porque "envía" los posibles de la inexistencia (*ᶜadam*) a la existencia (*wuŷūd*), y es éste un envío (*baᶜṯ*) que no consideran sino aquéllos que postulan que los posibles (*mumkināt*) tienen entidades inmutables (*aᶜyān ṯubūtiyya*), aunque quien lo afirme no ponga de manifiesto lo que aquí hemos indicado; y dado que el Ser (*wuŷūd*) es la misma entidad del Verdadero (*ᶜayn al-Ḥaqq*)[58], *queda claro que* no los[59] ha enviado, *es decir, no ha enviado a los*

---

[58] Es decir, la Existencia es idéntica al Verdadero; la Existencia-encuentro es la misma Realidad divina, la entidad de Dios en tanto que Realidad. Para una correcta interpretación de esta formulación, que no ha de confundirse con la doctrina panteísta, v. W. Chittick, "La Unidad del Ser", *POSTDATA*, XV, verano 1995, pp. 30-41. S. H. Nasr aclara este punto en términos inequívocos: "La doctrina esencial del sufismo, especialmente en la interpretación de Muḥyī-l-Dīn y su escuela, es la de la unidad trascendental del Ser (*waḥdat al-wuŷūd*), por la que muchos estudiosos modernos le han acusado de ser un panteísta, un panenteísta y un monista existencial y, más recientemente, de seguir lo que se denomina como misticismo natural. Sin embargo, todas estas acusaciones son falsas, ya que confunden las doctrinas metafísicas de Ibn ᶜArabī con la filosofía, y no tienen en cuenta el hecho de que el camino de la gnosis no está escindido de la gracia y de la santidad. Las acusaciones de panteísmo contra los sufíes son doblemente falsas ya que, en primer lugar, el panteísmo es un sistema filosófico, mientras que Muḥyī-l-Dīn y otros como él jamás declararon su adhesión o creación de ningún tipo de "sistema" y, en segundo lugar, porque el panteísmo implica una continuidad sustancial entre Dios y el Universo, mientras que el Šayj sería el primero en sostener la absoluta trascendencia de Dios sobre todas las categorías, incluida la de sustancia. Los críticos que acusan a los sufíes de panteísmo pasan por alto la diferencia fundamental entre la identificación *esencial* del orden manifestado con su Principio ontológico y su identidad y continuidad *sustancial*. Este último concepto resulta metafísicamente absurdo y contradice todo lo dicho por Muḥyī-l-Dīn y otros sufíes respecto a la Esencia divina. [...] Es cierto que Dios mora en las cosas, pero el mundo no "contiene" a Dios, y cualquier término que implique este último sentido no es apropiado para describir la doctrina de *waḥdat al-wuŷūd*". Cf. "Ibn ᶜArabī y los sufíes", *POSTDATA*, XV, verano 1995, pp. 17-18.

posibles de la existencia potencial a la efectiva sino Allāh mismo por medio de este nombre *al-Bāᶜiṯ* en especial.

Luego está, en sentido particular (*juṣūṣ*), el envío de un estado a otro[60], como en el caso de la misión *profética* de los mensajeros (*baᶜṯ al-rusul*), el envío desde el mundo al Itsmo (*barzaj*), *es decir, desde este mundo hacia el mundo intermediario*, tanto en el *trance del* sueño como en *el tránsito de* la muerte, y desde el Itsmo hacia la Resurrección (*qiyāma*). Todo envío a un *nuevo* estado (*ḥāl*) o *a otra nueva condición de* una entidad (*ᶜayn*)[61] que se da en el universo depende del nombre *al-Bāᶜiṯ*, que es uno de los nombres más extraordinarios con que el Real (*al-Ḥaqq*) Se ha llamado a Sí mismo para darse a conocer a Sus siervos.

(53) *al-Šahīd*, [123a] el **Testigo (universal)**, el **Que a Sí mismo Se presta testimonio** de que no hay divinidad sino Él y da testimonio, en favor de Sus siervos, de aquello en lo cual reside el Bien (*jayr*) y la Felicidad (*al-saᶜāda*) para ellos, de cuanto han transmitido *Sus enviados* acerca de la obediencia a Allāh y a Su Enviado y de cuantos nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) han manifestado. Así mismo *es el Testigo que* en contra de ellos da testimonio de las transgresiones (*mujālafāt*), las desavenencias y los fútiles rasgos de carácter (*safsāf al-ajlāq*) en que han incurrido, para así hacerles ver la merced (*minna*) y la generosidad (*karam*) divinas en virtud de las cuales les dispensa, cubriendo y borrando sus faltas, de modo que finalmente, en su retorno (*maᶜād*) junto a Él alcanzan la gracia general (*šumūl al-*

---

[59] Ibn ᶜArabī concuerda con frecuencia un plural femenino (en este caso *mumkināt*), al cual correspondería un pronombre de referencia en singular femenino (*-hā*) con un pronombre en plural masculino (*-hum*) que alude a la condición vital y consciente, no puramente objetual, de lo denominado.

[60] Lit. 'el envío a los estados' (*al-baᶜṯ fī-l-aḥwāl*). Por ejemplo, como a continuación se explica, del estado de hombre común a la condición de enviado.

[61] Es decir, su envío del estado latente a la existencia efectiva o viceversa.

raḥma), cuya amplitud (*saᶜa*) les acoge, ya que son parte de la totalidad de las cosas *que la divina compasión abraza*[62].

Estas cosas llamadas 'transgresión' (*mujālafa*), Allāh no las hace salir de la inexistencia (*ᶜadam*) para hacerlas aflorar en la existencia (*wuŷūd*) sino por medio de Su gracia (*raḥma*), pues son creadas (*majlūqa*) de la gracia (*raḥma*) y el lugar (*maḥall*) en que se realizan es causa (*sabab*) de su existencia, ya que no se manifiestan por sí mismas sino únicamente por medio del transgresor (*mujālif*)[63]. Ya sabes, pues, que son creadas de la gracia y que, *como todas las cosas*, celebran la alabanza[64] de su Creador (*Jāliq*). *Pues así como glorifican a su Creador, así también*, sabiendo que no tienen lugar por sí mismas, piden perdón[65] para el lugar (*maḥall*) en que -a fin de que la existencia de sus entidades (*ᶜayn*) se torne manifiesta- se actualizan.

(54) *al-Ḥaqq*, la **Verdad**, el **Ser**, el **Verdadero**, la *divina* **Realidad**, el **Real**, es el *verdadero* Ser (*wuŷūd*) "al que no alcanza lo falso (*bāṭil*)" -que es la

---

[62] En la edición de M. Gurāb, p. 106, se omite el resto del comentario a este nombre, tal vez porque el autor trata con audacia en estas líneas la polémica cuestión del origen de la naturaleza de las obras transgresivas (*mujālafāt*).

[63] El *mujālif* es el lugar (*maḥall*) y la causa *secundaria* (*sabab*) de la manifestación de la transgresión (*mujālafa*).

[64] Alusión a C. 17:44. V. *infra* nº. 55 (*al-Wakīl*).

[65] Las transgresiones, a fin de poder manifestarse, piden a Dios que perdone (*istigfār*) y 'cubra' (v. *supra*, en nº. 16, los nombres de raíz *g-f-r*) al lugar en que se actualizan, es decir, al hombre por quien se realizan.

Según el autor, "...la desobediencia (*maᶜṣiya*), cuando en ella *el gnóstico* está presente con Allāh, está viva (*ḥayya*) y dotada de un divino espíritu (*rūḥ ilāhī*) que hasta el Día del Juicio pide *a Allāh* que le perdone *por haberla realizado*, y Allāh transforma lo que de ella era malo en bueno (*ḥasan*), así como sustituye su *correspondiente* castigo por recompensa". Cf. *Fut.* II, p. 652. Sobre esta perspectiva de la desobediencia y sobre la noción de 'inmunidad del lugar *de manifestación*' (*ᶜismat al-maḥall*), es decir, del Hombre, exento de toda culpa (v. C. 48:2, donde tal exención se refiere a Muḥammad), v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 806-811.

inexistencia (*ᶜadam*)[66]- "ni por entre Sus dos manos, ni por detrás (*jalf*) de Él (C. 41:42)"[67]. La expresión "por entre Sus dos manos (*min bayna yaday-Hi*)"[68] está relacionada con Su Palabra "... ante lo que he creado con Mis dos manos (C. 38:75)"[69]; y la expresión "por detrás de Él (*min jalfi-Hi*)" remite al dicho del Enviado de Allāh -que Él le bendiga y le salve-: "No hay detrás de Allāh (*warā' Allāh*) lugar al que apuntar"[70], dicho en el cual *literalmente* atribuye a Allāh un 'detrás' (*warā'*) que es lo que viene después, la parte de atrás (*jalf*). De modo que Él es Ser real (*wuŷūd ḥaqq*) que no procede de no-ser (*ᶜadam*) y al que no sucede *el* no-ser, a diferencia de la creación (*jalq*) que procede de la inexistencia (*ᶜadam*) y a la que sigue la inexistencia[71] de un modo imperceptible, pues la Existencia y la existenciación (*īŷād*) no se interrumpen, y no hay en el cosmos *nada propio* del

---

[66] V. el comentario del Šayj al verso de Labīd que el Profeta celebraba (*Kašf*, 52-3, *al-Ḥaqq*, nota 4). Las nociones de *ḥaqq*, la 'verdad', y *bāṭil*, lo 'falso' se oponen recurrentemente en el Corán (v. C. 8:8, 13:17, etc.).

[67] El pasaje, en traducción de J. Cortés, dice así: "Los que no creen en la Amonestación [el *Corán*] cuando ésta viene a ellos... Y eso que es una *Escritura* excelente, / completamente inaccesible a lo falso (*bāṭil*) [lit. 'lo falso no viene a ella ni por delante ni por detrás'], revelación procedente de uno Que es sabio, digno de alabanza (C. 41:41-42)". No obstante, en este contexto Ibn ᶜArabī entiende, a diferencia de la interpretación usual, que la frase se refiere a Dios, a quien 'lo falso no Le viene ni por delante [lit. 'entre Sus manos'] ni por detrás de Él', y a continuación justifica su interpretación con dos referentes escriturarios que demuestran que las expresiones "Sus dos manos" y "detrás de Él" pueden referirse a Dios. En cualquier caso, en razón de la interpretación más habitual de este pasaje coránico -reflejada en la traducción de Cortés-, el nombre *al-Ḥaqq*, 'la Verdad', definido aquí como el *wuŷūd* "completamente inaccesible a lo falso", se refiere también de modo alusivo al *Corán*, a la *Escritura* de la Existencia. Cf. S. Ḥakīm, 'al-Qur'ān al-kabīr', *Muᶜŷam*, p. 908.

[68] La expresión se ha traducido *al pie de la letra* para que se entienda el comentario, aunque en general se traduciría 'ni por delante de él', pues tal es su significado en el uso común de la lengua. Sirva este pasaje como un ejemplo más de la práctica akbarí de lectura, no ya literal, sino literalísima, lectura -valga la expresión- *ultraliteral*, 'al pie de la letra'.

[69] Aleya citada en *Kašf*, 4-3 (v. nota 5).

[70] V. *Concordance*, 'marmà'.

[71] En la incesante renovación de la creación a cada instante. Lo que se dice de la creación (*jalq*) entiéndase también del hombre, la creatura (*jalq*) por excelencia.

cosmos, ya sea en este mundo o en la Morada Postrera, sino existencia (*wuŷūd*) y testimonio (*šuhūd*)[72] sin término [123b] o interrupción alguna, entidades (*aᶜyān*)[73] que se tornan manifiestas y se contemplan.

(55) *al-Wakīl*, el **Procurador**, el **Abogado**, el **Valedor**, a quien Sus siervos confían el cuidado de sus intereses (*maṣālih*): en virtud de esta misma atención (*naẓar*) a sus necesidades, Él les ordena que empleen en dádivas (*infāq*) determinada proporción *de sus riquezas.* Después de que Le hayan tomado *y reconocido plenamente* como Valedor (*wakīl*), Él delega en ellos, encomendándoles *el cuidado de sus intereses*: en un sentido, los bienes (*amwāl*) Le pertenecen, mas les ha encargado -en tanto que vicerregentes- que se ocupen de ellos; en otro sentido, los bienes pertenecen *a los siervos*, de modo que son ellos quienes delegan en Él su custodia. Los bienes son de los siervos sólo en virtud del beneficio (*manfaᶜa*) que les deparan, mas son de Él pues, *como todas las cosas*, están inmersos en una *permanente* glorificación (*tasbīh*) en alabanza Suya[74]. Siendo así, quien alcanza a considerar la glorificación (*tasbīh*) afirma que Allāh no ha creado el cosmos sino para que se Le adore[75], mas quien dirige su atención al provecho (*manfaᶜa*)

---

[72] El *wuŷūd* corresponde a Dios y el *šuhūd* corresponde al siervo. "God is present and finds Himself in all things, and man witnesses this presence and finding to the extent of his capacity. *Wuŷūd* as such belongs to the Nonmanifest, though its reverberations fill the cosmos. In contrast, *šuhūd* is the vision of self-disclosure and belongs to the manifest realm". Cf. Chittick, *SPK*, pp. 226-227.

[73] Apréciese una vez más la interacción alusiva de dos significados del término *ᶜayn*: pl. *aᶜyān*, 'entidad'; pl. *ᶜuyūn/aᶜyun*, 'ojo'.

[74] Alusión a C. 17:44: "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación (*tasbīh*). Él es benigno, indulgente". Trad. Cortés.

[75] Lit. 'para adoración Suya (*li-ᶜibādati-Hi*)'. Alusión a la aleya: "No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan (*li-yaᶜbudūnī*)" (C. 51:56). Trad. Cortés. Es decir, para que el hombre, cumpliendo su función cognitiva, sirva al propósito del cosmos, que es -según el hadiz del Oculto Tesoro (v. *Muᶜŷam*, p. 1266)- conocer a Dios, quien ha manifestado el cosmos por Su voluntad de darse a conocer.

considera que Allāh sólo ha creado el universo para que cada parte de él sea útil y beneficie a la otra[76].

El primer provecho (*manfaᶜa*) mutuo corresponde a la existenciación (*īŷād*), pues *Allāh* ha existenciado los lugares (*maḥāll*) *de manifestación* para que puedan recibir el beneficio de la existencia cuantos existentes (*mawŷūdāt*) no pueden existir *de modo efectivo* sino en un lugar (*maḥall*)[77], y ha existenciado aquello que no existe por sí mismo para que con ello se beneficie aquello que no puede prescindir del acontecer de los accidentes (*ḥawādiṯ*), ni estar libre de ellos[78]. Así pues, la existencia de cada uno de ambos depende de la *existencia* del otro[79], mas de un modo tal que no implica 'encadenamiento causal recíproco' (*dawr*)[80], lo cual imposibilitaría el acontecer (*wuqūᶜ*).

(56-57) *al-Qawī al-Matīn*, el **Fuerte**, el **Firme**, es el que tiene la fuerza (*dū-l-quwwa*) para *vencer* la resistencia (*ᶜizza*)[81] de algunos o de todos los posibles en general, es decir, el hecho de que no aceptan los opuestos[82]. A esta fuerza (*quwwa*) se debe la creación del Mundo de la Imaginación (*ᶜālam al-jayāl*), *creado* para que en él pudiera manifestarse la síntesis de los contrarios (*al-ŷamᶜ bayna-l-aḍdād*), ya

---

[76] La edición damascena de Maḥmūd Gurāb omite el resto del comentario a este nombre.

[77] Es decir, para que puedan manifestarse los accidentes, las propiedades o efectos de los Nombres, que son los fenómenos o creaciones -cosas, entidades, formas- del cosmos, por los cuales los Nombres se tornan manifiestos. V. Chittick, *SPK*, p. 39.

[78] Es decir, el lugar (*maḥall*) donde los accidentes se tornan manifiestos: el Hombre Universal.

[79] Lit. 'de su compañero'.

[80] V. la definición que del término *dawr* hace Ŷurŷānī, *Taᶜrīfāt*, trad. Gloton, p. 200 (nº. 744).

[81] Lit. 'inaccesibilidad'.

[82] Lit. 'la no recepción de los contrarios' (*ᶜadam al-qubūl li-l-aḍdād*). Podríamos llamar a esta resistencia de los posibles *incontrariabilidad*, la tendencia a no acoger y aunar los contrarios, facultad por la cual algo no es su opuesto.

que la percepción sensible (*ḥiss*) o el intelecto (*ᶜaql*) no permiten por sí solos la unión entre dos opuestos, mientras que la Imaginación, sin embargo, no impide tal combinación. Así pues, la autoridad (*sulṭān*) [124a] y la fuerza del Fuerte únicamente se ponen de manifiesto en la creación de la facultad imaginativa (*quwwa mutajayyila*) y del Mundo Imaginal[83], que es -en cuanto a significación (*dalāla*)- aproximado a la *divina* Realidad (*al-Ḥaqq*), pues el Verdadero (*al-Ḥaqq*) "es el Primero y el Último, el Manifiesto y el Oculto (C. 57:3)"[84]. Cuando preguntaron a Abū Saᶜīd al-Jarrāz: "¿Por medio de qué has conocido a Allāh?". Respondió: "Por el hecho de que reúne los contrarios". Luego recitó la citada aleya.

Si todo esto no fuera *dicho* de una Única Entidad (*ᶜayn wāḥid*), no habría provecho alguno *en estas palabras*, pues *de hecho* nadie niega *la diversidad de* las relaciones (*nisab*). Una misma persona puede tener múltiples relaciones, de modo que sea padre, hijo, tío materno o paterno, o cosas semejantes a éstas, pero tal persona sigue siendo ella misma y no otra.

Nada ha logrado verdaderamente hacerse con la Forma *divina* (*ṣūra*)[85] salvo la Imaginación (*jayāl*), lo cual es algo que nadie puede negar, pues quienquiera que sea encuentra *imaginación* en sí mismo y la contempla en sus sueños, viendo en ella como existente (*mawŷūd*) aquello cuya existencia es imposible.

"Allāh es el Sustentador (*al-Razzāq*), el Fuerte (*Dū-l-quwwa*), el Firme (*al-Matīn*) (C. 51:58)".

---

[83] Esta traducción, tomada del latín *Mundus imaginalis*, propuesta por H. Corbin para diferenciar el mundo objetivo de la Imaginación activa de lo meramente imaginario (v. *Imaginación*, p. 15), ha sido adoptada de modo prácticamente unánime tanto en las traducciones francesas e inglesas como, más recientemente, en las españolas. A continuación se señala que la expresión 'mundo imaginal' se aproxima a la significación de la Realidad que designa el nombre *al-Ḥaqq*.

[84] V. *Kašf*, 73/74-2, donde también se citan esta aleya y la célebre frase de al-Jarrāz que a continuación se cita. En su edición, sin indicación alguna, Maḥmūd Gurāb omite, desde este punto, el resto del comentario a este nombre. V. *Fut.* IV, p. 325, lss. 5-9.

[85] Lit. 'tomar posesión de la Forma'. Es decir, nada ha logrado 'adquirir' la capacidad de aunar los opuestos, nada la posee salvo la Imaginación.

(58) *al-Walī*, el **Amigo protector**, el **Defensor victorioso**, el **Auxiliador** que asiste (*al-Nāṣir*) a quien Le asiste[86], pues Su victorioso auxilio (*naṣr*) es remuneración. *De hecho*, a quien cree *firmemente* en Él *atribuyéndoLe toda victoria* ya le ha asistido *y salvado*[87]. Así pues, el creyente (*mu'min*) recibe el auxilio (*naṣr*) de Allāh *necesariamente* por vía de la obligatoriedad (*ṭarīq al-wuŷūb*)[88], según Su Palabra: "Era deber (*ḥaqq*) Nuestro auxiliar (*naṣr*) a los creyentes (C. 30:47)"[89], semejante a la obligatoriedad de la misericordia (*wuŷūb al-raḥma*) que igualmente a *Sí mismo* se prescribe al decir, Enaltecido sea: "Vuestro Señor Se ha prescrito la misericordia (*raḥma*)..." con quien obra mal por ignorancia "...pero luego se arrepiente y enmienda...(C. 6:54)"[90].

¿Qué relación guarda esto con la amplitud (*ittisāᶜ*) *de la gracia que todo lo abarca*? El auxilio (*naṣr*) de Allāh se asemeja a la misericordia obligatoria (*raḥmat al-wuŷūb*)[91], diferenciándose por tanto de la misericordia omnímoda del don de gracia (*raḥmat al-imtinān al-wāsiᶜa*), pues no hemos visto en cuanto nos ha revelado

---

[86] El siervo "auxilia" a Dios obedeciendo con fe Sus preceptos y por el reconocimiento de que sólo Suya es la victoriosa asistencia, pues "[...] La victoria (*naṣr*) no viene sino de Dios..." (C. 3:126). "¿Le asocian dioses [...] que no pueden auxiliarles (*naṣr*) a ellos ni auxiliarse a sí mismos? (C. 7:192)". Trad. Cortés. V. *Kašf*, 56.

[87] Con el auxilio y la victoria de la fe que le ha inspirado.

[88] Dios se ha impuesto a Sí mismo, según la aleya citada a continuación, la obligatoriedad (*wuŷūb*), el deber (*ḥaqq*) de auxiliar a Sus fieles creyentes (*mu'minūn*). Como en el caso anterior, sin indicación alguna, Maḥmūd Gurāb omite en su edición, desde este punto, el resto del comentario a este nombre. V. *Fut.* IV, p. 325, lss. 10-18.

[89] Aleya citada en *Kašf*, 56-2 (*al-Walī*) y nota 2.

[90] La aleya completa, dirigida a Muḥammad y referida a los creyentes, dice: "Cuando vengan a ti los que creen en Nuestros signos, di: "¡Paz sobre vosotros!" Vuestro Señor Se ha prescrito la misericordia (*raḥma*), de modo que si uno de vosotros obra mal por ignorancia, pero luego se arrepiente y enmienda... Él es indulgente, misericordioso" (C. 6:54). Trad. Cortés.

[91] Dios se prescribe a Sí mismo la misericordia con los contritos en esta aleya como se ha prescrito el auxilio a los creyentes en la anterior. Se trata pues de un auxilio y una misericordia prescritos, no generales, sino restringidos a 'creyentes' y 'contritos'.

-Enaltecido sea- *referencia alguna a* un auxilio incondicional (*nuṣra muṭlaqa*). Sólo hemos hallado *referencias al* auxilio restringido (*nuṣra muqayyada*), ya sea por *la condición de* la fe (*īmān*) *-por la cual auxilia a los creyentes-* [124b] o por Su Palabra: "Si auxiliáis a Allāh, Él os auxiliará (C. 47:7)"[92], *en virtud de la cual auxilia a quienes Le auxilian.*

Y he aquí uno de los secretos (*sirr*) de Allāh -Enaltecido sea- *que se manifiesta* en el hecho de que, en ocasiones, los asociadores salgan victoriosos sobre los creyentes. Medita detenidamente sobre ello y darás con él si Dios quiere.

Así pues, no sobreviene *el auxilio* hasta que tenemos fe en Él, mas cuando la fe (*īmān*) se fortalece en quien la tiene por lo que *quiera que* sea, Él le da la victoria (*naṣr*) sobre el *de fe* más débil, según resulte la comparación.

Esto que he dicho no remitía a Su Palabra: "quienes creen (*yu'minūn*) en lo falso (C. 29:52)...", donde llama creyentes (*mu'minūn*) *a los asociadores*. En cualquier caso, *con relación a esta aleya*, se verifica respecto a su fe en lo falso[93] que no tenían fe en ello por el hecho de ser falso, sino que sólo tenían fe en ello porque creían con respecto a ello lo que cree la Gente de la Verdad (*ahl al-Ḥaqq*) con respecto al Verdadero (*al-Ḥaqq*)[94], en virtud de lo cual les atribuyó *en esta aleya la condición de* la fe (*īmān*), y dado que ésta correspondía de hecho a algo distinto de lo que ellos tenían como creencia (*i'tiqād*), el Verdadero la denominó para nosotros 'lo falso', mas no en razón de lo que ellos imaginaron.

---

[92] A esta aleya remite el principio de este comentario: "¡Creyentes! Si auxiliáis a Dios, Él os auxiliará y afirmará vuestros pasos (C. 47:7)". Trad. Cortés. Se aprecia nuevamente el doble sentido activo-pasivo del esquema *fa'īl*: el Auxiliador-Auxiliado. V. M. Chokkiewicz, *Sceau*, p. 37.

[93] En decir, en los múltiples dioses.

[94] La doctrina de la Unidad trascendental de Ser requiere que de hecho toda fe sea en última instancia fe en Él, pues no hay en realidad otro que el Único.

(59) *al-Ḥamīd*, el **Alabador**, el **Alabado**, el **Loable**, porque Él es el que alaba (*ḥāmid*) por la lengua de todo el que alaba y por Sí mismo y porque Él es, *en última instancia, el* alabado (*maḥmūd*) en todo cuanto se ensalza, ya que toda alabanza se dirige finalmente a Él[95].

(60) *al-Muḥṣī*, el **Comprendedor**, el **Contador**, el **Enumerador** que registra y comprende todas las cosas enumerables[96], tanto las letras (*ḥurūf*) como las entidades de la existencia[97], ya que la finitud (*tanāhī*) -que el *divino* cómputo (*iḥṣā'*) comprende- no corresponde sino a los seres existenciados (*mawŷūdāt*), de modo que esta *coseidad* (*šay'iyya*)[98] *de las cosas enumerables* es la *coseidad* de la existencia efectiva (*šay'iyyat al-wuŷūd*)[99] y, según Su Palabra, "Él lleva cuenta exacta de toda cosa (*šay'*) (C. 72:28)"[100].

---

[95] El es el sujeto y el objeto último de toda alabanza, el que en definitiva a Sí mismo Se alaba por Sí mismo (*bi-nafsi-Hi*) o por medio de otro, el único Alabado y el único Alabador. Aquí se manifiesta plenamente el doble carácter activo-pasivo de la forma *faᶜīl*. V. *supra* nº. 24.1.

[96] Lit. 'el que registra el número (ᶜ*adad*) de toda cosa (*šay'*)'. El carácter cuantitativo de este nombre no excluye el carácter cualitativo de esta 'enumeración' (*iḥṣā'*). Cuando dice el hadiz: "Quien los enumere [e. d. 'quien repita los 99 Nombres'], entrará en el Paraíso", resulta evidente que no se refiere a una enumeración puramente mecánica.

[97] Distingue el autor entre las letras, como elementos constitutivos del lenguaje y de la existencia en tanto que *Logos*, de las entidades individuales existentes (*aᶜyān wuŷūdiyya*), las 'palabras' que resultan de la articulación de las letras. No sólo comprende *al-Muḥṣī* las letras, sino también todas sus posibles combinaciones concretas.

[98] La condición de ser cosa u objeto. V. nota *infra*.

[99] La *coseidad* de la existencia efectiva (*šay'iyyat al-wuŷūd*) por oposición a la coseidad de la inexistencia (*šay'iyyat al-ᶜadam*) o coseidad de la existencia inmutable (*šay'iyyat al-ṯubūt*). V. *Muᶜŷam*, pp. 667-669. Por error, la edición de M. Gurāb dice aquí *šay'a*, 'voluntad', en lugar de *šay'iyya* (v. ms. fol. 124b).

[100] En traducción de J. Cortés: "*[...] Abarca todo lo concerniente a ellos [a los enviados]* y lleva cuenta exacta de todo (C. 72:28)".

(61) *al-Mubdi'*, el **Productor**, el **Originador**, el **Iniciador**, es el que da comienzo a la creación-Hombre (*jalq*) con la existenciación (*īŷād*) en el segundo y último grado (*rutba*) -pues no hay un tercero- [125a] que comprende todo lo que del cosmos se haya manifestado o se manifieste. El primer grado es el de la *divina* Realidad, el Verdadero (*al-Ḥaqq*), que es el Primero (*al-Awwal*), de modo que la creación-Hombre (*jalq*), en cuanto a su existencia, no puede jamás estar en el Primero, pues exclusivamente le corresponde el último *grado*. Mas la *divina* Realidad está con él -*con el hombre-creación*- en el último, ya que Él está con el cosmos (*ᶜālam*) -*e. d. con los hombres*- "dondequiera que se encuentren (C. 58:7)"[101], y *también* Se ha llamado *a Sí mismo* el Último. Sábelo pues.

(62) *al-Muᶜīd*, el **Re-creador**, el **Restaurador**, el **Reproductor** de la entidad del acto (*al-Muᶜīd ᶜayn al-fiᶜl*), en tanto que Creador (*Jāliq*), Agente (*Fāᶜil*), Disponedor (*Ŷāᶜil*) y Ejecutor (*ᶜĀmil*), pues cuando Él termina la creación de una cosa vuelve a *crear* otra creación (*jalq ājar*), ya que no hay cosa alguna en el cosmos que se repita *dos veces de manera idéntica*, pues *las cosas* sólo son similitudes

[101] Varias alusiones simultáneas se entretejen en este comentario: Dios es "el Primero y el Último (C. 57:3)" (v. *Kašf*, 73/74-2 y nº. 56-57 *supra*). La divina Realidad (*al-Ḥaqq*) se contrapone a la creación (*jalq*), término que así mismo designa a la criatura por excelencia, el ser humano, lo cual alude aquí a la realidad del Hombre Perfecto (*al-Insān al-kāmil*) en tanto que microcosmos. Un primer grado ontológico de la existenciación -no sujeto a la temporalidad- corresponde a la existencia de Dios, el Primero, en tanto que divina Realidad y Principio original. Un segundo grado corresponde al Hombre-creación, es decir, al cosmos en sus dos aspectos micro y macrocósmico, y al nombre divino 'el Último', Dios en tanto que Fin, copresente en este grado con el Hombre-cosmos, es decir, el siervo o los siervos, "dondequiera que se encuentren (C. 58:7)". Este tránsito inmediato entre un nombre singular (p. ej. *ᶜālam*) y otro nombre, referencia o pronombre plural, o a la inversa, es un recurso alusivo frecuentemente empleado por el Šayj en sus escritos. El término 'cosmos' concuerda con un plural 'donde ellos estén' porque su singularidad, la singularidad del Hombre Perfecto -finalidad y espíritu del cosmos-, integra a la totalidad de los hombres, cuyas múltiples manifestaciones participan de una misma realidad esencial.

(*amṯāl*)[102] contingentes *incesantemente renovadas*, son la nueva creación (*jalq ŷadīd*)[103], entidades (*aᶜyān*) que cobran existencia.

(63) *al-Muḥyī*, el **Vivificador** *es el que vivifica* con la existencia a toda entidad inmutable susceptible de existenciación[104], de modo que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) la hace existir en Su existencia.

(64) *al-Mumīt*, el **Mortificador**, el **Matador** que da la muerte *a la entidad existenciada* al siguiente[105] instante, sin que se exceda el tiempo de su existencia, pues su separación (*mufāraqa*) y su tránsito (*intiqāl*) son propios del estado de existencia al cual corresponde la muerte, de modo que retorna a su condición de inmutabilidad (*ṯubūt*), siendo imposible que vuelva a existir después de aquello hasta que se extinga, y debido a su infinitud (*ᶜadam al-tanāhī*) no puede extinguirse[106]. ¡Comprende pues!

---

[102] Sobre este término y otros de la misma raíz, v. Chittick, *SPK*, p. 117. Las cosas que se suceden en el incesante acontecer, aunque puedan parecer repetidas o idénticas en su aparente continuidad, son siempre en realidad imágenes semejantes (*amṯāl*) -nunca las mismas- recreadas a cada instante en una nueva creación.

[103] La creación perpetuamente renovada a la cual, según la interpretación del Šayj, se refiere la aleya: "¿Es que Nos cansó la primera creación? Pues ellos dudan de una nueva creación (*jalq ŷadīd*)" (C. 50:15). Trad. Cortés. V. también C. 55:29 (v. *supra* nº. 40). Sobre esta doctrina akbarí, v. Chittick, "The New Creation", *SPK*, pp. 96-112.

[104] Lit. 'que tenga la propiedad de ser existenciable (*ḥukm qubūl al-īŷād*)'.

[105] Lit. 'segundo'.

[106] A partir de aquí, omite la ed. de Gurāb el texto que, a modo de inciso, el Šayj introduce en el comentario al nombre *al-Mumīt*. El inciso se produce a consecuencia de la sincronicidad entre la redacción de este apartado y la recitación que Ibn ᶜArabī relata. Por fidelidad al estilo del autor se ha traducido íntegramente.

[Inciso: el recitador invisible]

Estaba poniendo por escrito este capítulo cuando, al llegar a esta cuestión, he escuchado que alguien recitaba unos versos desde un rincón de la casa (*bayt*) *en que me encuentro*. Aunque he escuchado su voz, no he podido ver figura alguna, ni sé a quien dirigía sus versos[107], que así decían:

"Transmite tu legado[108], pues pronto partirás
a una estación (*manzil*)[109] en que hallarás provecho,
ganada al ser de aquellos
que son capaces de aceptar consejo[110].

Al lado de la casa ya clamó
quien de la muerte anuncia *la llamada* [125b].
A Su *presencia* ya te ha convocado,
¡con llantos no respondas *ni lamentos*!

De Él un emisario (*rasūl*) te llegó
con el más grande don[111], en que el encuentro

[107] De no ser por esta observación, habría pensado que el Šayj consideraba que los versos recitados por el invisible "visitante" iban dirigidos a él mismo, tal vez como anuncio de su fallecimiento ya cercano, sólo dos años después de concluir la segunda redacción de *Las Iluminaciones* en 1238 d. C. De hecho, estas páginas concluyen el antepenúltimo capítulo de la obra. No he tenido ocasión de comprobar si el episodio aquí relatado se recoge ya en la anterior redacción o no. En cualquier caso, estos versos -en metro *muŷtatt*- están sin duda íntimamente relacionados con el nombre *al-Mumīt* que el autor comentaba en el momento de escucharlos.

[108] Es decir, lega *tu saber*. Lit. 'haz testamento', o bien, 'da consejo'.

[109] Alusión a la Morada Postrera.

[110] Es decir, merecida por quienes, receptivos a los comunicados, siguen las indicaciones de la revelación profética.

[111] La revelación profética.

de tu Señor está *anunciado*
y en él están los beneficios todos"[112].

Y con relación a la visión de Allāh *el encuentro* está próximo, aunque con relación a nosotros pueda estar alejado, como ha dicho en *la azora llamada* "Las gradas *celestiales*": "Ellos lo ven lejos, pero Nosotros lo vemos cerca (C. 70:6-7)"[113].

(65) *al-Ḥayy*, el **Vivo**, el **Viviente** que vive por Sí mismo y realiza (*taḥqīq*) lo que a Sí mismo Se atribuye -*el atributo de la Vida*-, lo cual no puede atribuirse sino a aquel a quien Él ha condicionado a que sea viviente (*ḥayy*).

(66) *al-Qayyūm*, el **Autosubsistente**, el **Inmutable**, el **Mantenedor**, porque cuida de la subsistencia[114] de toda alma (*nafs*) con lo que le corresponda.

(67) *al-Wāŷid*[115], el **Perfecto**, el **Opulento**, el **Encontrador**, el **Autoexistente**, el **Autosuficiente**, por cuanto busca y alcanza[116], pues es infalible y nada se Le escapa, ni Le falla, así como, *por el contrario,* quien busca conocerLe no puede en realidad alcanzarLe[117].

---

[112] Cf. *Fut.* IV, p. 325, lss. 27-33; ms. ff. 125a-125b.

[113] J. Cortés traduce: "Piensan que está lejos, pero Nosotros pensamos que está cerca".

[114] Lit. 'por Su mantenimiento (*qiyām*)... de toda alma (*nafs*) con lo que haya ganado'. Podría también entenderse 'el mantenimiento de cada aliento (*nafas*)'.

[115] Este nombre tiene la misma raíz léxica que *wuŷūd*, 'existencia-encuentro'.

[116] Es decir, porque siempre consigue lo que procura.

[117] Lit. "...el buscador (*ṭālib*) de Su conocimiento (*maᶜrifa*)", ya que es Dios mismo el que encuentra (*al-Wāŷid*) y, por tanto, el único que verdaderamente puede conocerSe a Sí mismo tal cual es.

(68-69) *al-Wāḥid al-Aḥad*, el **Uno-Único**, en virtud de Su Divinidad *absoluta* (*ulūha*), pues no hay divinidad sino Él.

(70) *al-Ṣamad*, el **Confortador**, el **Amparador**, el **Soporte *universal*** en cuya protección puede confiarse en *todas* las situaciones, por lo cual Le hemos tomado como Valedor (*Wakīl*).

(71) *al-Qādir*, el **Libre**, el ***Todo*poderoso**, el **Capacitador**, es el que infunde el poder determinante (*iqtidār*) en los recipientes (*qawābil*) en los cuales quiere que se manifieste este poder, exclusivamente.

(72) *al-Muqtadir*, el **Poderoso**, el ***Omni*potente *ejecutor***, el **Determinador** que determina lo que hacen nuestras manos[118], ya que la fuerza ejecutora (*iqtidār*) es Suya aunque la acción (*ᶜamal*) se manifieste por medio de nuestras manos, pues toda mano (*yad*) *que opera* en el cosmos es la mano de Allāh, dado que Suyo es en definitiva el poder operativo (*iqtidār*), de modo que Él -Enaltecido sea- es *Libre Capacitador* Todopoderoso (*Qādir*) por Sí mismo y Omnipotente *ejecutor* (*Muqtadir*) por nosotros.

(73-74) *al-Muqaddim al-Mu'ajjir*, el **Aproximador** y el **Alejador**, el **Adelantador** y el **Retardador**, que adelanta a quien Él quiere para lo que Él quiere y retrasa a quien Él quiere con respecto a lo que Él quiere.

(75-76) *al-Awwal al-Ājir*, el **Primero** y el **Último**, *el Primero* por

[118] Es decir, nuestras obras.

necesidad[119] *-en tanto que Ser Necesario preeterno-*, y *el Último* porque a Él retorna todo *finalmente*[120].

(77-78) *al-Ẓāhir al-Bāṭin*, el **Manifiesto** y el **Oculto**, el **Exterior** y el **Interior**, que a Sí mismo Se manifiesta y no cesa de manifestarse, y de su creción (*jalq*) Se oculta sin nunca dejar de ocultarSe, de modo que no puede ser conocido jamás [126a].

(79) *al-Barr*, el **Bueno**, el **Bienhechor**, el **Benefactor**, el **Bondadoso**, por Su beneficencia (*iḥsān*), Sus gracias y Sus favores, con los que ha agraciado a Sus siervos.

(80) *al-Tawwāb*, el **Remisorio**, el **Que *siempre* vuelve**, porque se vuelve contra Sus siervos para que se arrepientan[121] y retorna *a ellos* con la recompensa por su arrepentimiento (*tawba*).

(81) *al-Muntaqim*, el **Vengador**, el **Castigador**, que castiga a quien Le desobedece para purificarlo de aquello en este mundo[122] con la aplicación de los límites *prescritos en la Ley* y con los sufrimientos que se manifiestan en el cosmos

---

[119] En la filosofía peripatética árabe se llama a Dios *wāŷib al-wuŷūd*, término adoptado por Ibn ʿArabī, al cual remite aquí al referirse a la necesidad del Primero, el 'Ser Necesario', concepto que Ŷurŷānī define así: 'Aquél cuya existencia proviene de su esencia y que no tiene necesidad absolutamente de nada'. Cf. *Taʿrīfāt*, nº. 1792.

[120] Alusión a C. 11:123. En traducción de Cortés: "A Dios pertenece lo oculto de los cielos y de la tierra. Él es el fin de todo (*al-amr kullu-hu*) [...]". Con relación a estos nombres, v. *supra* nº. 56-57 y nº. 61.

[121] En el sentido de que 'vuelvan' a su Señor.

[122] De modo que quede purificado de su error con anterioridad al Juicio.

(*ᶜālam*)[123], todo lo cual es *aparente* represalia (*intiqām*) y oculta merced (*ŷazā' jafī*) que no todos perciben, pues incluso el dolor del niño de pecho es una merced (*ŷazā'*)[124].

(82) *al-ᶜAfū*, el **Absolvedor**, el **Indulgente**, el **Que borra** la diferencia en la excelencia (*tafāḍul*) de la dádiva (*ᶜaṭā'*) en cuanto a escasez o abundancia[125]. Y dado que en las diferentes clases de dones ineludiblemente hay escasez o abundancia es preciso que la dispensa (*ᶜafw*) *del Absolvedor* sea extensiva y las comprenda *a ambas* pues, como *sucede en el caso del nombre* el Majestuoso (*al-Ŷalīl*)[126], necesariamente *incluye* los opuestos (*aḍdād*).

(83) *al-Ra'ūf*, el **Benévolo**, el **Piadoso**, por la *actitud de* piadosa bondad (*ṣalāḥ*) y la creciente piedad *en respuesta a ella* que entre los siervos se manifiesta, lo cual es recíproco (*maqlūb*)[127] y constituye un aspecto de la compasión (*šafaqa*).

---

[123] Así según la ed. cairota y el ms. autógrafo (f. 126a). En la ed. de Maḥmūd Gurāb se lee: "y de los sufrimientos que ha de padecer el transgresor (*ẓālim*)", donde el editor ha leído erróneamente *ẓālim* en lugar de *ᶜālam*.

[124] Lit. 'retribución'. Si el lactante no experimentara y expresara su necesidad de alimento, ésta pasaría inadvertida. Este ejemplo ilustra la idea de que todo dolor tiene un aspecto oculto de gracia. En el caso de los tormentos espirituales, según se desprende del texto, el sufrimiento desempeña una doble función purificadora y orientadora: por un lado, el calor del fuego posibilita la sublimación, por otro, los síntomas de una enfermedad ponen de manifiesto su existencia e indican la necesidad de la sanación. En este sentido, el dolor hace de guía en el camino a la felicidad señalando los límites. Si al acercarse un niño al fuego y quemarse no le doliera, podría sin temor consumirse en sus llamas. En la cosmovisión akbarí, necesariamente hay una gracia oculta tras toda manifestación de la majestad divina. Para ilustrar este punto, Ibn ᶜArabī emplea a menudo la imagen del remedio de efecto curativo pero de apariencia desagradable (cf. *Fut.* XII:254 y XIII:550 y 564).

[125] Parece aludir el autor a la aleya 6:160, citada en *Kašf*, 80-30. Maḥmūd Gurāb omite en su edición parte del texto que sigue.

[126] El cual implica 'ascenso' y 'descenso' y tiene dos aspectos contrarios de incomparabilidad y similaridad: en tanto que nombre de Majestad se opone al nombre de Belleza *al-Ŷamīl*. V. *supra* nº. 45 y *Kašf*, 80-3.

[127] En la relación entre siervo y siervo, pero también entre el señor y Su siervo.

(84) *al-Wālī*, el **Gobernador**, el **Abogado** que gobierna por Sí mismo todo aquello que administra. Rige las entidades inmutables produciendo en ellas la existenciación; gobierna a los seres existenciados (*mawŷūdāt*) adelantando o retardando a quien Él quiere; dispone con equidad y justicia, otorga y favorece.

(85) *al-Mutaᶜālī*, el **Altísimo**, el **Sublime**, el **Supremo**, el **Exaltado** sobre quien quiere elevación (*ᶜulū*) en la tierra y pretende aquello que no le corresponde y sobre lo cual no tiene derecho alguno.

(86) *al-Muqsiṭ*, el **Equitativo** es el que da en virtud de la justa distribución (*taqsīṭ*), según Su Palabra: "y no lo hacemos descender sino con arreglo a una medida determinada (*qadr maᶜlūm*) (C. 15:21)"[128] que es la equitativa distribución (*taqsīṭ*).

(87) *al-Ŷāmiᶜ*, el **Reunidor**, el **Totalizador**, el **Congregador** que reúne en Su existencia (*wuŷūd*) a todo ser existente (*mawŷūd*).

(88) *al-Ganī*, el **Rico**, el **Independiente**, el **Autosuficiente**, que puede prescindir de los mundos y está satisfecho con ellos *sin necesidad de ellos.*

(89) *al-Mugnī*, el **Enriquecedor** es el que le confiere *al siervo*[129] el atributo de la suficiencia (*ginà*)[130], haciéndole saber que Su ciencia del cosmos (*ᶜālam*) está

---

[128] La aleya completa, en traducción de J. Cortés, dice: "No hay nada de que no dispongamos Nosotros tesoros. Pero no lo hacemos bajar sino con arreglo a una medida determinada".

[129] Téngase presente en este apartado la correspondencia entre las nociones de 'siervo' y 'cosmos': el siervo en tanto que cosmos, el cosmos en tanto que siervo.

[130] Lit. 'riqueza', entendida como aquello que hace independiente.

subordinada a su objeto[131]. [126b] Así pues, *en este sentido el cosmos* no le da de sí mismo[132] cosa alguna, de modo que *el siervo* es independiente de su influjo y del influjo en él[133], sabiendo que no existe en él sino lo que corresponde que exista.

(90) *al-Badīᶜ*, el **Innovador**, el **Inventor**, el **Incomparable**, que no cesa de introducir novedades en Su creación (*jalq*) permanentemente, pues Él crea las similitudes (*amṯāl*)[134] y las desemejanzas (*gayr al-amṯāl*), dado que necesariamente hay al menos un aspecto (*waŷh*) por el cual se distingue una imagen (*maṯal*) de su semejante (*miṯl*), y Él es el Innovador de este aspecto distintivo.

(91-92) *al-Ḍārr al-Nāfiᶜ*, el **Perjudicador** y el **Benefactor**, el **Contrariador** y el **Propiciador**, el que contraría lo que no concuerda con el propósito final (*garaḍ*) y el que favorece lo que con él concuerda.

(93) *al-Nūr*, la **Luz**, por cuanto de las entidades del cosmos se manifiesta y porque disipa la oscuridad (*ẓulma*) que la atribución de los actos (*nisbat al-afᶜāl*) al

---

[131] Es decir, el saber que tiene Dios del universo depende del objeto de Su saber (*ᶜilmu-Hu bi-l-ᶜālam tābiᶜ li-l-maᶜlūm*), y no a la inversa, pues se trata de una total presciencia de cuanto está predestinado y, por tanto, necesariamente "sigue" a su objeto, del cual no cabe que difiera. También podría traducirse 'su ciencia', en cuyo caso el pronombre se referiría a la ciencia del siervo. El término *ᶜālam* tiene la misma raíz léxica que *ᶜilm*. De hecho, las grafías consonánticas de 'sabedor' (*ᶜālim*) y 'cosmos' (*ᶜālam*) son idénticas, en lo cual hay una alusión a la condición microcósmica del hombre adánico, a quien Dios enseñó los nombres.

[132] Podría entenderse también que "*el Enriquecedor* no le da nada de Sí mismo *al siervo*" o también que "'el saber' no da nada de sí mismo a 'lo cognoscible'". La polivalente ambigüedad de las referencias pronominales, sin duda consciente por parte del autor, se mantiene de principio a fin en este comentario dando lugar a una trama de alusiones que permite una gama de lecturas diversas.

[133] El siervo -o bien, la ciencia- es independiente del influjo del cosmos y del influjo en el cosmos.

[134] En la incesante renovación de la creación. V. *supra* nº. 62 (*al-Muᶜīd*).

cosmos (*ᶜālam*)[135] entraña.

(94) *al-Hādī*, el **Guía**, por cuanto aclara e indica a los que Le conocen[136] acerca de la situación con respecto a Él.

(95) *al-Mānīᶜ*, el **Defensor**, el que retiene *a los posibles*, manteniéndolos en la posibilidad (*imkān*) *antes* de enviarlos *a la existencia efectiva*. Esta retención (*imsāk*) se debe únicamente a una *divina* sabiduría (*ḥikma*) que Su omnisciencia (*ᶜilm*) en Su creación (*jalq*) determina.

(96) *al-Bāqī*, el **Perdurable**, el **Eterno**, el **Permanente**, puesto que -a diferencia de las entidades *manifiestas* de los seres existenciados (*aᶜyān al-mawŷūdāt*) *que pueden dejar la existencia efectiva* después de haber existido- es incesante[137], de modo que a este Nombre corresponden la permanencia de la existencia (*dawām al-wuŷūd*) y la continuidad de la existenciación (*dawām al-īŷād*).

(97) *al-Wārit*, el **Heredero**, por lo que *de cuanto nos había encomendado* Le restituimos, en especial *tras la muerte*, en nuestro tránsito (*intiqāl*) al Itsmo (*barzaj*).

(98) *al-Rašīd*, el **Director**, el **Conductor**, el **Encaminador**, por aquello hacia lo cual orienta y encamina a Sus siervos al darles a conocer que Él -Enaltecido sea- "está en una Vía Recta (C. 11:56)" y tiene cogido por el copete a todo ser que

---

[135] Entiéndase, por extensión, 'al hombre'. Sobre estos y otros significados del nombre *Nūr*, v. *Kašf*, 93-1 y nota 1.

[136] O bien, según una lectura *ultraliteral* que la hermenéutica akbarí legitima: 'a los instruidos por Él (*ᶜulamā' bi-Hī*)'.

[137] Lit. 'No puede acoger término (*zawāl*) alguno', pues su característica específica es la continuidad (*dawām*).

marcha (*dābba*)[138], de modo que no hay nadie que no esté en aquella Vía (*ṣirāṭ*)[139] y el fin al cual conduce la rectitud (*istiqāma*) es la misericordia (*raḥma*). No ha agraciado Allāh a Sus siervos con ninguna gracia (*niᶜma*) tan grande como la gracia de tener cogido por el pelo -*es decir, de guiar*- a todo ser que camina, de suerte que no hay nadie que no marche con Él por la Vía Recta.

(99) *al-Ṣabūr*, el **Paciente**, que soporta y tolera las molestias que, según Su palabra, Le causan "aquellos que molestan a Allāh y a Su Enviado... (C. 33:57)"[140] pues, teniendo el poder (*iqtidār*) para hacerlo, no se apresura a castigarlos, sino que difiere *Su* castigo[141] para que tenga lugar por medio de nuestras manos [127a], *pues a nosotros incumbe* evitarLe aquello tomando represalia de ellos, de modo que al hacerlo nos elogie[142], pues no nos ha dado a conocer esto[143], atribuyéndose el

---

[138] La expresión 'coger por el copete (*nāṣiya*)' se emplea en esta misma aleya cuyo texto completo, en traducción de J. Cortés, dice: "Yo confío en Dios, mi Señor y Señor vuestro. ¡No hay ser que no dependa de Él! [lit. 'No hay animal que no tenga Él del copete'] Mi Señor está en una vía recta (*ᶜalà ṣirāṭ mustaqīm*)" (C. 11:56). Así pues, "no hay ser vivo (*dābba*) que Él no tenga agarrado del copete (*nāṣiya*)". Como expresión figurada significa en el uso común 'tener bien cogido' o 'dominar' pero, en este contexto, 'coger del copete' significa, según la interpretación del Šayj, 'guiar'. El término *dābba*, normalmente 'bestia' o 'acémila', entendido aquí como 'ser vivo que marcha', denota un aspecto de horizontalidad ('reptar, arrastrarse, gatear') contrapuesto a la verticalidad del término *istiqāma*, 'estar derecho, erguido'.

[139] La peculiar sintaxis de esta frase, muy propia del estilo akbarí, permite también leer: 'pues no hay nadie más que quien está en aquella Vía' que puede entenderse en un doble sentido: (1) Desde una perspectiva, todos los seres son guiados, pues Él está en el Camino Recto y los lleva agarrados, (2) por otra parte, en definitiva sólo Él existe verdaderamente y, por tanto, no hay nadie más que Él en el Camino Recto.

[140] Aleya citada en *Kašf*, 7-3 (*al-Mu'min*) y 99-2 (*al-Ṣabūr*).

[141] Según se da a entender en la continuación de la citada aleya.

[142] Aunque en realidad es a Sí mismo a quien alaba, pues Él es el verdadero agente de la acción que se realiza a través de las manos de los siervos. Hay en este texto una alusión implícita a la aleya: "No érais vosotros quienes les mataban, era Dios Quien les mataba. Cuando tirabas, no eras tú [el Profeta] quien tiraba, era Dios Quien tiraba, para hacer experimentar a los creyentes un favor venido de Él. Dios todo lo oye, todo lo sabe (C. 8:17)". Trad. Cortés.

nombre el Paciente, sino para que *nosotros mismos* eliminemos y apartemos de Él aquello.

[143] Es decir, las molestias a que alude la citada aleya.

VI. LA DEVELACIÓN DEL SIGNIFICADO DEL SECRETO DE LOS MÁS BELLOS NOMBRES DE ALLĀH

(KITĀB KAŠF AL-MAᶜNÀ ᶜAN SIRR ASMĀ' ALLĀH AL-ḤUSNÀ)

[PREÁMBULO][1]

[C89b] En el nombre de Allāh, el Compasivo, el Misericordioso

[I]

Alabado sea Allāh que ha investido a Sus siervos -la Gente de la solicitud[2]- con Sus más bellos Nombres, de modo que ocuparan el más noble y sublime lugar de manifestación (*maŷlà*)[3]. Así ha ascendido quien, de entre los elegidos[4], por ellos[5] ascendió, elevándose por la adoración (*ʿibāda*) a Él hasta "una distancia de dos arcos o menos (C. 53:9)"[6]. Y *éstos* han vivido por aquella proximidad divina (*qurb ilāhī*) la vida más dichosa y Él los ha escogido para Sí[7].

Luego les dijo: "*Os he mostrado esto* para que sepáis que a quien es de los Nuestros no corresponde recibir de nadie más que de Nos".

---

[1] Sólo figura este prefacio en el ms. C, fols. 89b-90a.

[2] *Ahl al-ʿināya*, es decir, aquellos que son objeto de la divina providencia (*ʿināya*), o bien, desde otra perspectiva, los verdaderos siervos de Dios, solícitos en el servicio y la adoración.

[3] O bien, 'para que fueran la más noble y sublime forma epifánica'. Obsérvese que la prosa rimada (el texto de este prefacio rima en -ā) da pie a ciertas licencias eufónicas a fin de palabra (ocasional omisión de la *hamza* -v. *inā* por *inā'* en p. 4 del texto ár.-, *ā* en lugar de *fatḥa tanwīn*...).

[4] V. C. 27:59.

[5] Es decir, por la escala de los nombres (*sullam al-asmā'*), mencionada en *Fut.* IV, p. 196, l. 4.

[6] El texto íntegro (aleyas 8 y 9) dice así: "Luego, se acercó [Muḥammad] y quedó suspendido en el aire / estaba a dos medidas de arco o menos". Trad. Cortés. Es decir, a una distancia equivalente a la medida de dos arcos. Este texto, como otras alusiones anteriores, está relacionado con el viaje nocturno del Profeta (*isrā'*) y su ascensión (*miʿrāŷ*) celestial hasta la estación de la proximidad divina "a la distancia de dos arcos o menos". Sobre este tema, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 181-221 (cap. X: La double échelle).

[7] Esta misma expresión, con diferentes personas verbales y pronominales, se usa en C. 20:41, donde Dios se dirige a Moisés diciendo: "Te he escogido para Mí".

Entre ellos está el que sosegada y descansadamente asciende[8], aunque no profetice.

Entre ellos está el que pacientemente sufre (*mukābid*) en su viaje nocturno (*isrā'*), el afligido (*muᶜannà*) a quien nada preocupan las penalidades que ha encontrado cuando el significado (*maᶜnà*) al fin alcanza.

Entre ellos está quien Le toma como amigo sincero (*safī*), confidente (*naŷī*), amado (*ḥabīb*) y compañero (*jidn*).

Todos ellos, en virtud de la preeterna providencia (*ᶜināya*), son de entre la Gente de Su salvaguardia (*amān*) los que están más protegidos y seguros. Allí se distingue al que se detiene (*wāqif*) con el Espíritu divino (*rūḥ ilāhī*) y al que se detiene (*wāqif*) con quien "es de esperma eyaculado (C. 75:37)" -pues no hay más que dos puños (*qabḍa*)[9]: (1) el de la izquierda (*yasār*) a la siniestra[10] y (2) el de la derecha (*yamīn*) a la diestra[11]-, de modo que tenga la fuerza (*quwwa*) *necesaria* para *recibir* lo que se le revela (*ilqā'*), sabiendo que quien alcanza aquello, ya ha alcanzado su fin (*munà*). El Verdadero (*al-Ḥaqq*) le decía en el secreto *de su corazón* (*sirr*) por medio del lenguaje del estado (*lisān al-ḥāl*): "Aquello no era sino por Nosotros"[12], y ha establecido en los pechos (*ṣudūr*) de Sus siervos que la Presencia divina (*ḥaḍra ilāhiyya*) reúne el más alto y el más bajo de los atributos.

---

[8] Lit. 'el que reposa (*mustarīḥ*) en su ascensión (*miᶜrāŷ*)'.

[9] Es decir, dos grupos. Lit. 'dos puños': los puños divinos. El hadiz de los dos puños (en dual *qabḍatān*) está recogido en las recopilaciones de Abū Dā'ūd, *Sunna* 16; Tirmiḏī, *Tafsīr* 2:2; Ibn Ḥanbal 4:176, 177, 323, 177, 400, 406 y 5:68. (Cf. O. Yahya, ed. *Fut.*, II, p. 508, nº 38). Ibn ᶜArabī lo cita en *Fut.* (ed. O. Yahya), II: 109 (y ss.), 329 (alusión) y 331 (alusión). Sobre la derecha y la izquierda, *Fut.*, II: 110-115.

[10] O bien, 'el de la izquierda, al que se hace viajar de noche'. Emplea el Šayj una forma verbal de la misma raíz que el término *isrā'*, 'el viaje nocturno' antes mencionado.

[11] O bien, 'es favorecido'. Obsérvese el juego de palabras entre los términos coránicos *min maniyyⁱⁿ yumnà*, "de esperma eyaculado", los términos *yamīn yumnà* aquí empleados, y el término *munà* empleado a continuación.

[12] Nada de cuanto has conocido existía sino por los nombres divinos.

Le alabo con el loor de quien dijo "Él" (*huwa*) y no dijo "yo" (*anā*), y fue de cuanto se le hizo llegar y en él se reveló bendito preservador y excelso recipiente (*inā'*); y saludo con bendiciones a Su Enviado, el Elegido (*al-Muṣṭafà*) que de entonar el Corán no cesa. Allāh le bendiga en toda unión del signo (*ḥarf*) con el signo y de significado (*maᶜnà*) con significado y siempre que los significados, con la palabra hablada[13] [C90a], en un *mismo y único* sentido se unifican.

[II]

Después de esto, tras la alabanza *de Allāh*, la bendición (*ṣalāᵗ*) *a Su Enviado* y *el agradecimiento* por los generosos dones (*ṣilāᵗ*) que graciosamente nos ha otorgado, refugiándome en Allāh y acogiéndome a Su protección digo[14]: "¡Loado sea Allāh, Que nos ha conducido a esto! No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera guiado Allāh. Los enviados de nuestro Señor trajeron la Verdad (C. 7:43)"[15].

Entre lo que nos ha traído el noble Enviado (*rasūl karīm*) de parte del Altísimo, el Sabio (*al-ᶜAlī al-Ḥakīm*) en el Libro revelado [lit. descendido] (*kitāb munazzal*) -que es el Sublime Corán (*al-qur'ān al-ᶜaẓīm*)-[16] está *la aleya*: "¡Hijos

---

[13] Lit. 'la palabra de quien verbaliza (*lāfiẓ*)'.

[14] Así dirán los destinados a morar en el Jardín eternamente según C. 7:43. V. nota *infra*.

[15] El texto completo de la aleya, referida a "quienes creyeron y obraron bien [...] y morarán en el Jardín eternamente (C. 7:42)" dice así: "Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Fluirán arroyos a sus pies. Dirán: "¡Alabado sea Dios, Que nos ha dirigido acá! No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera dirigido Dios. Los enviados de nuestro Señor bien que trajeron la Verdad". Y se les llamará: "Éste es el Jardín. Lo habéis heredado en premio a vuestras obras". Fin de la aleya - anota Cortés- que invocan los adversarios de la predestinación.

[16] Para mostrar hasta qué punto el discurso akbarí, fundado en el texto y el espíritu del Corán, está entreverado de alusiones a sus aleyas, y con qué profusión emplea el Šayj la terminología del Libro remitiendo incesantemente a pasajes concretos, señalaré a título de ejemplo que las cuatro expresiones de esta frase aluden sucesivamente a cuatro o más aleyas que contienen las respectivas expresiones coránicas, o idénticas o con variantes mínimas (como la ausencia de artículo determinado), que las han

de Adán! Hemos hecho descender para vosotros una vestidura (*libās*) para cubrir vuestra desnudez (*saw'āt*)[17] y para ornato (*rīš*). Pero la vestidura del temor reverente (*libās al-taqwà*), ésa es mejor [...] (C. 7:26)"[18].

La parte imprescindible (*darūrī*) del vestido externo (*libās zāhir*) es la que cubre tu desnudez y esta es la vestidura del temor (*taqwà*) en cuanto a protección (*wiqāya*)[19] se refiere.

El ornato (*rīš*) es lo que, para engalanarla, complementa aquella *parte necesaria* con carácter de adorno (*zīna*). Adorno éste que es el atavío (*zīna*) de Allāh, que Él ha sacado para Sus siervos de los Tesoros (*jazā'in*) de Su ocultamiento

---

inspirado. El autor las ha empleado con el mismo significado que en el Corán se les da. La expresión "noble Enviado" (*rasūl karīm*) figura en C. 69:40 (v. también 44:17) sin determinación gramatical; la expresión "altísimo, sabio" (*ʿalī, ḥakīm*) figura en C. 42:51 y 43:4, también sin determinación; el término *munazzal* aparece una sóla vez en el Corán, 6:114, referido en efecto al Libro (*kitāb*); por último, la expresión "el grandioso Corán" (*al-qur'ān al-ʿaẓīm*) aparece literalmente en C. 6:114.

Esta frase puede servir de ejemplo para reflejar el permanente recurso a la intertextualidad en los escritos de Ibn ʿArabī quien, como puede apreciarse, escoge sus expresiones con sumo cuidado. De este modo, el Šayj se hace eco de la literalidad de la Palabra divina, objeto fundamental de su pensamiento, fuente de donde mana su propio discurso, quibla de su contemplación.

Cuando el lector de Ibn ʿArabī está familiarizado con el texto coránico, cuya íntegra memorización no es inhabitual entre sus lectores, puede acceder directamente en el curso de su lectura a esa dimensión intertextual del discurso akbarí.

[17] El término *saw'a*, pl. *saw'āt*, significa tanto "partes pudendas" como "defecto, torpeza, vicio" y también "vergüenza".

[18] La aleya completa dice: "¡Hijos de Adán! Hemos hecho bajar para vosotros una vestidura para cubrir vuestra desnudez y para ornato. Pero la vestidura del temor de Dios, ésa es mejor. Ese es uno de los signos de Dios. Quizás, así, se dejen amonestar [los hombres] (C. 7:26)". Esta aleya se inserta en el contexto del descenso del paraíso a la tierra, v. C. 7: 19-27. V., especialmente, respecto a la cuestión de la deznudez y el vestido, C. 7:22 y 7:27. V. Ibn ʿArabī, *Dévoilement* (trad. D. Gril), "safar al-ibtilā'" ("Le voyage de l'épreuve"), pp. 30-36.

[19] Los términos *taqwà* "temor reverente de Dios, piedad, devoción", y *wiqāya*, "protección, preservación, precaución", tienen el mismo morfema radical *w-q-y*, que denota las ideas de 'guardar' y 'evitar'.

(*guyūb*), haciendo de él *atavío* purísimo[20] para los creyentes en la vida de este mundo y en el Día de la Resurrección, de modo que se les pedirá cuenta de él.

Mas cuando con él se visten y engalanan sin la intención (*niyya*) y la presencia (*ḥuḍūr*) *de ánimo que corresponden*, poniéndose esta prenda con orgullo y jactancia, entonces visten el adorno de la vida mundana (*zīnat al-ḥayā' al-dunyā*)[21]. El vestido (*ṯawb*) es único (*wāḥid*), *el mismo en ambos casos,* pero el juicio (*ḥukm*) con respecto a su condición difiere en razón de la divergencia de los propósitos (*maqāṣid*) *de quienes con él se visten.*

Luego hizo descender a los corazones de los siervos el vestido del piadoso temor (*libās al-taqwà*)[22], el cual es el mejor de los vestidos y tiene la misma forma del vestido del exterior (*libās al-ẓāhir*). Una parte de él es la parte de vestido necesario (*libās ḍarūrī*) que cubre los defectos de lo vano (*saw'āt al-bāṭil*) y es el temor reverente respecto a cosas ilícitas (*taqwà l-maḥārim*) de manera absotuta. Otra parte corresponde al adorno en el exterior y es el vestido de los nobles rasgos de

---

[20] El término *(zīna) jāliṣa* denota que se trata de un atavío 'verdadero', 'sincero', 'salvífico' y 'libre', en este caso, de culpa.

[21] En el capítulo décimo de *Contemplaciones* se refiere Ibn ᶜArabī, en lenguaje alusivo, a esta misma cuestión: "[Dios] me dijo luego: "Éste es Mi vestido (*ṯawb*). Llévaselo a ellos. Quien se vista con él es de los Míos y Yo de él. Quien no lo lleve, ni está conMigo, ni Yo con él". Luego me dijo: "Arrójalo al fuego. Si se inflama es Mi vestido, si queda intacto no es Mi vestido". Luego me dijo: "Si se inflama, entonces no es Mi vestido, mas si queda intacto es Mi vestido. Quien lleva Mi vestido no está conMigo y quien lo deja (*tark*) está conMigo". Luego me dijo: "La nada ha dado testimonio en favor de la perplejidad. «Yo soy Dios y no hay divinidad sino Yo (C. 20: 14)»"." Cf. *Contemplaciones*, pp. 100-101, *Mašāhid*, pp. 96-97.

Comenta Ibn Sawdakīn que "el vestido de la divina Realidad (*ṯawb al-Ḥaqq*) consiste en Sus nombres y atributos"; "ponerse Su vestido significa adoptar las cualidades (*tajalluq*) de los Nombres divinos", y que el vestido arda significa aquí "ensuciarse con la mancha de la pretensión [al señorío] (*daᶜwà*)". Cf. Ibn Sawdakīn, *K. al-Naŷā'*, ms. Fatih 5322, fol. 211b.

[22] Sobre cuestiones relativas a la "vestidura del temor reverente" (*libās al-taqwà*) y sobre la importancia de esta "vestidura" con relación a la necesidad de revestimiento con los nombres divinos, remito a la lectura del *K. al-Isfār* (ed. y trad. por D. Gril, París, 1995) -obra compuesta por Ibn ᶜArabī durante el periodo de su juventud andalusí, antes de su viaje hacia oriente, en la misma época de la redacción de *Mašāhid*, con la que guarda íntima relación-, y del *K. al-Isrā'*, redactado en Túnez en el 594/1197-98.

cartácter (*makārim al-ajlāq*), como las obras supererogatorias (*nawāfil*) -tales como la indulgencia (*safḥ*)[23] y la piadosa concordia (*ṣalāḥ*)-. Pues aunque el Legislador (*šāriᶜ*) haya declarado lícito para ti que tomes (*ajṯ*) lo que por derecho te corresponde (*ḥaqq*)[24], no obstante, el dejarlo (*tark*) es parte de aquello con lo cual se embellece el hombre (*raŷul*) en su interior (*bāṭin*), pues es el adorno (*zīna*) de Allāh en el interior, que es toda prenda interna (*libās bāṭin*) que indican los legisladores[25]. Así se ha verificado la vestidura del interior (*libās al-bāṭin*) [C90b].

Esquemáticamente:

1. libās al-ẓāhir:

1.1. al-ḍarūrī: libās al-taqwà min al-wiqāya (mā yasturu l-saw'āt)

1.2. al-rīš / al-zīna:

- *1.2.1 zīnat Allāh:*
  - *a. fī l-ḥayāᵗ al-dunyā*
  - *b. fī yawm al-qiyāma*
- *1.2.2 zinat al-ḥayāᵗ al-dunyā*

2. libās al-bāṭin:

2.1. libās ḍarūrī: taqwà l-maḥārim (yuwārī saw'āt al-bāṭil)

2.2. mā huwa miṯl al-rīš fī l-ẓāhir: libās makārim al-ajlāq

(miṯl nawāfil al-ᶜibadāt, tark ḥaqq al-ᶜadb...)

2.2.1. zīnat Allāh

2.2.2. zīnat al-ḥayāᵗ al-dunyā

---

[23] V. C. 2:109, 5:13, 15:85, 24:22, 43:89 y 64:14.

[24] Y cuya loable alternativa sería la indulgencia o la concordia, es decir, perdonar faltas, deudas u ofensas.

[25] Es decir, los enviados cuya profecía tiene carácter legislativo.

[II. 1. INTRODUCCIÓN]

Allāh -Enaltecido sea- ha dicho: "Dios posee los más bellos nombres (*al-asmā' al-ḥusnà*). Empleadlos, pues, para invocarLe [...][1]" (C. 7:180), y esto[2] es una prueba (*dalīl*) de que Él -Glorificado sea- ya nos los ha especificado[3] en Su Libro y *en cuanto nos ha comunicado* por medio de la lengua de Su Enviado -que Allāh le bendiga y salve-; y *los nombres*, tal como verifica el comunicado *profético*[4], "son noventa y nueve".

No obstante, no hemos podido llegar a determinarlos (*taᶜyīn*) en su conjunto de manera perfecta *en ningún texto*[5].

---

[1] La aleya sigue diciendo: "...y apartaos de quienes los profanen, que serán retribuidos con arreglo a sus obras". V. también la expresión "posee los más bellos nombres" en C. 17:110, 20:8 y 59:24.

[2] Es decir, el imperativo de que se Le invoque por medio de Sus más bellos nombres. Tal imperativo supone que el hombre tiene acceso al conocimiento de estos nombres, lo cual indica que han sido formulados expresamente en Su Libro, el Corán, o en la Sunna transmitida por Muḥammad, el Enviado. A este respecto v. la mención que hace Ibn ᶜArabī de la investigación realizada por Ibn Ḥazm de Córdoba en su *K. al-Muḥallà*, donde consigna un total de 83 nombres verificados en el texto de la revelación. Ibn ᶜArabī consagra una casida a esta lista de Ibn Ḥazm, dedicando un verso -acabado siempre con el nombre Allāh- a cada uno de los 83 nombres, entre los cuales se cuentan algunos de los nombres poco usuales -*Muḥsān, Musaᶜᶜir, Sayyid, Rafīq, Witr*, etc.- que Ibn ᶜArabī comentará extensamente en el cap. 558 de *Futūḥāt*. Cf. Ibn ᶜArabī, *Dīwān*, ed. Bombay, pp. 107-110.

[3] Es decir, ya los ha determinado y mencionado (*taᶜyīn*).

[4] Los hadices, tradiciones islámicas relativas a hechos y dichos extracoránicos del Profeta y sus compañeros allegados, que conforman la Sunna o Tradición, se denominan con frecuencia "noticias", es decir, "comunicados" o "informes". El hadiz (*ḥadīṯ*) aquí citado es un comunicado (*jabar*) del Profeta acerca de los 99 nombres. Cf. Muslim, *Dikr* 5 y 6; Bujārī, *Tawḥīd* 16, *Šurūṭ* 17, *Daᶜawāt* 69; Tirmiḏī, *Daᶜawāt* 82; Ibn Māŷa, *Duᶜā'* 10. Sobre los hadices relativos a los nombres en general, v. *Concordance*, II, pp. 550-552. Ibn ᶜArabī cita este hadiz con relativa frecuencia: *Fut.* I: 667; X: 470; XII: 373 y 374; XIII: 579; XIV: 205; etc. Sobre el hadiz de los 99 nombres y las diferentes listas transmitidas, v. *Noms*, Guimaret, pp. 51-68.

[5] En el Corán no figuran de modo explícito los 99 nombres (v. *supra* nota 2). Por otra parte, las diversas listas tradicionales en las cuales se enumeran los 99 nombres difieren entre sí, de modo que las distintas versiones no pueden considerarse definitivas en exclusiva. Según otros mss., "no hemos podido determinarlos en su conjunto sino por medio de una verificada tradición (*ṣaḥīḥ*)", lo cual remitiría al hadiz mencionado en la nota anterior.

Los nombres del Verdadero (*al-Haqq*) -Enaltecido sea- pueden clasificarse en dos categorías:

(1) Los nombres que nos ha enseñado y (2) aquellos que ha reservado para Sí en Su ciencia de lo oculto y no conoce ninguna de Sus criaturas (*jalq*)[6], según se desprende del fidedigno hadiz[7].

Los nombres que nos ha enseñado pueden clasificarse a su vez en dos grupos:

(1.1) Los nombres que pertenecen a la categoría de los nombres propios[8] como Su nombre "Allāh", y (1.2) los nombres que corresponden a la categoría de los epítetos (*nuᶜūt*).

Los nombres que pertenecen a la categoría de los epítetos se dividen a su vez *en cuanto a su significado* en dos categorías, según sean:

(1.1.1) Nombres que designan atributos de incomparabilidad (*ṣifāt tanzīh*) o (1.1.2) nombres que designan atributos de actos (*ṣifāt afᶜāl*).

Los nombres divinos (*al-asmā' al-ilāhiyya*) se dividen *así pues* en *las* dos categorías *mencionadas*[9]:

---

[6] O bien, según C, 'y no ha enseñado a ninguna de Sus criaturas'.

[7] Se refiere a la tradición, citada con frecuencia por el propio Ibn ᶜArabī y otros autores, en la cual el Profeta recomienda a quienes sufren la siguiente invocación: "¡Dios mío! (...) Te pido por cada uno de los Nombres con los cuales a Ti mismo te has llamado, o que has revelado en Tu Libro o has enseñado a alguna de Tus criaturas o Te has reservado para Ti en Tu ciencia de lo oculto (*aw istaṯarta bi-hi fī ᶜilm al-gayb ᶜinda-Ka*), que hagas que el Corán se torne la primavera de mi corazón, la luz de mi pecho, que libere mi tristeza y disipe mi pesar". Cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 182-183. Para otras referencias, v. *Noms*, p. 52. Véanse además las citas de Ibn ᶜArabī en *Fut.* IV: 228; VI: 452; IX: 173; XII: 207 y 434.

[8] Lit. "que siguen el curso (*maŷrà*) de los nombres propios (*ᶜalam*, pl. *aᶜlām*)".

[9] Insiste el autor en esta división para adoptar otra perspectiva. Ahora se trata específicamente de los nombres divinos con relación a los hombres en tanto que siervos de Dios. Sigo la misma numeración de arriba aunque el autor ha invertido el orden de los términos. En la primera clasificación, las subcategorías son de orden lingüístico; en esta segunda, de orden gnoseológico.

(2) Los nombres cuyo exclusivo conocimiento se ha reservado para Sí -Glorificado sea- en Su omnisciencia (*ʿilm*), privando de él a Su creación (*jalq*), y (1) los nombres que ha enseñado a Sus siervos.

Los nombres que ha enseñado a Sus siervos se subdividen *a su vez* en dos categorías:

(1.A) Los nombres que conoce el común (*ʿāmma*) de Sus siervos, que son los que están a la disposición[10] de la mayoría de la gente, y (1.B) aquéllos que no conoce mas que la elite (*al-jawāṣṣ*)[11] de Sus siervos, como el Nombre Supremo (*al-ism al-aʿẓam*)[12] o el conjunto de los *noventa y nueve* nombres de la enumeración (*iḥṣā'*)[13] y otros semejantes o de otra clase.

Allāh ha hecho que se manifiesten externamente las entidades (*aʿyān*) y las propiedades (*aḥkām*) de los nombres que ha enseñado a Sus siervos (1), pero ha mantenido ocultas las entidades de los nombres que ha reservado para Sí sin *darlos a conocer a* Su creación (2) mostrando sólo sus propiedades (*aḥkām*) en las teofanías (*taŷalliyāt*), dondequiera que éstas se manifiesten. A ellas alude el Legislador (*al-Šāriʿ*) al referirse a la metamorfosis (*taḥawwul*) y a la transformación (*tabaddul*)

---

[10] Lit. "en manos de...". Es decir, aquéllos cuyo conocimiento es accesible para la gente común.

[11] Evidentemente, esta elite se distingue del resto de los siervos por la elevación de su condición espiritual, no por factores socio-culturales externos. En la tradición sufí existe en efecto una jerarquía espiritual, pero esta jerarquización, entendida como resultado de la voluntad divina, tiene un carácter funcional y no responde a criterios teóricos extraespirituales. No se trata en definitiva de ningún tipo de clasismo o elitismo socio-político o cultural, ni de una jerarquía pública religiosa o jurídica con poder ejecutivo convencional. La distinción espiritual, desde la perspectiva del sufismo, es efecto de la gracia divina y procura al hombre no el poder arbitrario sino la oportunidad de realizar de manera más profunda y completa su condición esencial de siervo adorador de Dios. Sobre las jerarquías espirituales en el sufismo, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 111-143.

[12] Hadices relativos al Nombre Supremo de Allāh pueden encontrarse en las recopilaciones de Ibn Māŷa, *Duʿā'* 9; al-Dārimī, *Faḍā'il al-qur'ān* 14 y 15; e Ibn Ḥanbal VI, p. 461. Sobre la cuestión del Nombre Supremo, v. *Noms*, pp. 85-94.

[13] Es decir, los mencionados en el hadiz de los 99 nombres (v. *supra* nota 4), transmitido por Abū Hurayra, cuyo texto dice: "Los nombres de Allāh son noventa y nueve, cien menos uno, pues Él es Impar y ama lo impar. Quien los enumere (*aḥṣā*) entrará en el paraíso".

divina en las *diversas y sucesivas* formas (*ṣuwar*) *imaginales en las cuales se mostrará Dios ante Sus siervos* en la teofanía que tendrá lugar en *el Día de* la Resurrección (*al-tayŷallī fī l-qiyāma*), según lo que Muslim ha transmitido al respecto[14].

Los seres humanos (*nās*), con relación a estas teofanías, pertenecen a uno de estos dos grupos: (1) el de quienes tienen conocimiento de que estas teofanías proceden de estos nombres *cuyas entidades no se manifiestan* y (2) el grupo de quienes no tienen conocimiento de esto.

Al siervo competen *tres aspectos* de los Nombres del Verdadero (*al-Ḥaqq*): dependencia, realización y revestimiento:

(1) El nexo o relación *de dependencia* (*taᶜalluq*) corresponde a tu absoluta indigencia *ontológica* respecto a los Nombres, en tanto que estos se refieren a la Esencia *divina*.

(2) La realización *o verificación* (*taḥaqquq*) consiste en el conocimiento (*maᶜrifa*) de los significados de Sus Nombres con relación a Él -Glorificado sea- y con relación a ti.

(3) El revestimiento, *adopción o asunción de los rasgos característicos de Sus Nombres* (*tajalluq*)[15], consiste en que se te atribuyan a ti, según lo que te conviene *en virtud de tu condición*, así como se Le atribuyen a Él -Glorificado sea- según lo que Le conviene.

---

[14] Muslim, *Īmān*, 81: 299 y 302). V. también Bujārī, *Tawḥīd*, 23 y 24, *Riqāq*, 52. Más referencias en Graham, *Divine Word...*, pp. 134-5, y *Concordance*, I, p. 348 (versiones de Ibn Māŷa, Tirmiḏī, Ibn Ḥanbal y Dārimī). Sobre el tema de la visión de Dios y los hadices relacionados con la cuestión, v. el detallado estudio y traducción de J. Morris, "Seeking God's Face", *JMIAS*, XVI, 1994, pp. 1-38 y, sobre esta tradición en particular, pp. 20-24. V. también la nota de O. Yahya en *Fut.* I, p. 498. Ibn ᶜArabī cita o alude a este hadiz con frecuencia en sus obras. Véanse, p. ej., *Fut.* I: 339, IV: 250-51, 289, 411, 582 y 642, V: 289 y VIII: 745. V. *infra*, 83-2, nota 4.

[15] Más adelante, en el apartado dedicado al nombre Allāh (v. 1-3), Ibn ᶜArabī explica que el *tajalluq* es "la adquisición de los atributos extrínsecos *de Dios* (*iktisāb al-nuᶜūt*)". Sobre la 'adopción de los rasgos divinos', v. W. C. Chittick, "Assuming the [Character] Traits of God", *SPK*, pp. 21-22 y 283-86.

Todos Sus nombres -Exaltado sea- son susceptibles de realización y adopción, con la salvedad del nombre Allāh, según el criterio de quien considera que éste pertenece a la categoría de los nombres propios privativos (*mayŷrà ᶜalamiyya*), *pues quien sigue tal parecer* afirma que *el nombre Allāh* es susceptible exclusivamente de *taᶜalluq, es decir, que debe ser considerado únicamente en su aspecto de 'relación de dependencia'*, puesto que, como hemos dicho, significa la Esencia[16] *divina* incluyendo la totalidad de los estadios de la divinidad.

Los Nombres primordiales de la *divina* Realidad (*asmā' al-Ḥaqq al-qadīma*) -Enaltecido sea-, con los cuales Se ha referido a Sí mismo en tanto que Hablante (*mutakallim*) *en la revelación*, no pueden describirse por medio de la derivación etimológica (*ištiqāq*), ni por la anterioridad (*taqaddum*) o la posterioridad (*ta'ajjur*)[17], y no están ni condicionados (*mukayyafa*) ni limitados (*maḥdūda*).

---

[16] Lit. "su significado (*madlūl*) es la Esencia". Si el nombre Allāh se considera sólo en tanto que significante de la Esencia, entonces no es susceptible de *taḥaqquq*, ya que Su significado es incognoscible, ni de *tajalluq*, ya que no tiene cualidades definidas cuyos rasgos puedan adoptarse.

[17] Esto se refiere, por un lado, a que Su palabra eterna y Sus nombres primordiales no dependen de puntos de articulación anteriores o posteriores y, por otro, al hecho de que Su discurso trasciende la temporalidad. Al hablar de la divina palabra, el Šayj se refiere a la Palabra eterna, no a la articulación de la voz ni a la escritura de las letras. Dice en este sentido:

"No ha de atribuirse al Hacedor (*al-Bāri'*) -Glorificado sea- la ejecución de las voces y las letras en sí, pues está por encima de tal atribución. Uno de Sus atributos esenciales es, en efecto, el habla. Pero Él es Hablante (*mutakallim*) en sentido absoluto (*ᶜalà-l-iṭlāq*) por la Palabra eterna (*kalām qadīm*), la cual es atributo intrínseco de un inteligible suprasensorial (*ṣifa maᶜnà*) que Él mismo ha atribuido a Su Esencia y del cual no puede decirse que sea Él, ni que sea otro que Él [...]. Así pues, Su Palabra (*kalām*) está más allá de la articulación de la voz y las letras y por encima de la anterioridad o la posterioridad, al tiempo que, de hecho, toda palabra que se manifiesta en la existencia es contingente y, por ende, creación y producción Suya [...] (*Mašāhid*, ms. Manisa, fol. 61b)". "Estas palabras son en realidad palabras del alma (*kalām al-nafs*), y los vocablos, las grafías, los símbolos y las alusiones son únicamente sus señales indicativas, mas no el discurso (*kalām*) en sí (*Ibid.*, fol. 62b)". [...] "¿Puede alguien considerar inverosímil este discurso sin voz o signo alguno cuando, de análoga manera, sin letra o voz, consigo mismo en sus adentros habla? Ésta es la palabra en realidad, y es la lengua su intérprete tan sólo". [...] Por ello "el árabe [...] dice: «La palabra (*kalām*) está en el corazón y sólo como indicio y prueba de ella está la lengua» (*Ibid.*, fol. 63a)". Cf. *Contemplaciones*, pp. x-xi. Sobre la atribución de este último verso al poeta al-Ajṭal (m. 640) o al poeta Ibn al-Ṣamṣām, v. *Fut.* II (ed. OY), p. 528.

En cuanto a los nombres que nos han llegado[18] y con los cuales Le invocamos, éstos son en realidad los nombres de aquellos Nombres. Éstos nombres sí que son susceptibles de derivación etimológica (*ištiqāq*). Ésta es posible, en efecto, a partir de los nombres de los inteligibles (*asmā' al-maᶜānī*), no a partir de los inteligibles (*maᶜānī*) *en sí*.

En ocasiones es posible que los nombres de los significados (*maᶜānī*) sean derivados (*muštaqqa*) de estos nombres, es decir, de los nombres de los Nombres. Estos nombres que están a nuestra disposición[19] son los que remiten[20] a los significados según la propiedad de la significación (*ḥukm al-dalāla*), y no los Nombres primordiales (*asmā' qadīma*).

Así pues, quien sostiene que el nombre (*ism*) no es lo nombrado (*musammà*) se refiere a éstos, a los nombres de los Nombres (*asmā' al-asmā'*), que son *solamente* vocablos (*alfāẓ*) y sobrenombres (*alqāb*).

Quien por el contrario sostiene que el nombre es lo nombrado se refiere a los Nombres eternos (*asmā' qadīma*), pues *desde la perspectiva* de la unicidad *esencial* (*waḥdāniyya*) de todos los sentidos (*wuŷūh*) no hay pluralidad (*taᶜdād*)[21].

El conocimiento (*maᶜrifa*) de los nombres divinos (*asmā' ilāhiyya*) se aborda aquí desde tres perspectivas: relación de dependencia (*taᶜalluq*), realización o verificación (*taḥaqquq*) y revestimiento o adopción (*tajalluq*).

---

[18] Lit. "que están en nuestras manos".

[19] Lit. 'en nuestra manos'.

[20] Lit. 'buscan'.

[21] Lit. "no hay enumeración", es decir, no hay ninguna pluralidad (*taᶜaddud*) o diversidad real de aspectos de un nombre que puedan enumerarse por separado como distintas realidades, pues cada nombre, si considerado en su unidad esencial (*waḥdāniyya*), es indivisible. No obstante, epistemológicamente, el estudio de los nombres puede abordarse desde tres perspectivas diversas, pues la distinción de tres aspectos no implica una pluralidad de realidades.

[II. 2. ORDEN DE LOS NOMBRES]

(1) *Allāh* (2) *al-Raḥmān* (3) *al-Raḥīm* (4) *al-Malik* (5) *al-Quddūs* (6) *al-Salām* (7) *al-Mu'min* (8) *al-Muhaymin* (9) *al-ᶜAzīz* (10) *al-Ŷabbār* (11) *al-Mutakabbir* (12) *al-Jāliq* (13) *al-Bāri'* (14) *al-Muṣawwir* (15) *al-Gaffār* (16) *al-Qahhār* (17) *al-Wahhāb* (18) *al-Razzāq* (19) *al-Fattāḥ* (20) *al-ᶜAlīm* (21) *al-Qābiḍ* (22) *al-Bāsiṭ* (23-24) *al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ* (25-26) *al-Muᶜizz al-Muḏill* (27-28) *al-Samīᶜ al-Baṣīr* (29) *al-Ḥakam* (30) *al-ᶜAdl* (31) *al-Laṭīf* (32) *al-Jabīr* (33) *al-Ḥalīm* (34) *al-ᶜAẓīm* (35) *al-Gafūr* (36) *al-Šakūr* (37) *al-ᶜAlī* (38) *al-Kabīr* (39) *al-Ḥafīẓ* (40) *al-Muqīt* (41) *al-Ḥasīb* (42) *al-Ŷalīl* (43) *al-Karīm* (44) *al-Raqīb* (45) *al-Muŷīb* (46) *al-Wāsiᶜ* (47) *al-Ḥakīm* (48) *al-Wadūd* (49) *al-Maŷīd* (50) *al-Bāᶜiṯ* (51) *al-Šahīd* (52) *al-Ḥaqq* (53) *al-Wakīl* (54) *al-Qawī* (55) *al-Matīn* (56) *al-Walī* (57) *al-Ḥamīd* (58) *al-Muḥṣī* (59) *al-Mubdi'* (60) *al-Muᶜīd* (61) *al-Muḥyī* (62) *al-Mumīt* (63) *al-Ḥayy* (64) *al-Qayyūm* (65) *al-Wāŷid* (66) *al-Māŷid* (67) *al-Wāḥid* (68) *al-Ṣamad* (69) *al-Qādir* (70) *al-Muqtadir* (71-72) *al-Muqaddim al-Mu'ajjir* (73-74) *al-Awwal al-Ājir* (75-76) *al-Ẓāhir al-Bāṭin* (77) *al-Barr* (78) *al-Tawwāb* (79) *al-Muntaqim* (80) *al-ᶜAfū* (81) *al-Ra'ūf* (82) *Mālik al-mulk* (83) *Ḏū-l-ŷalāl wa-l-ikrām* (84) *al-Wālī* (85) *al-Mutaᶜālī* (86) *al-Muqsiṭ* (87) *al-Ŷāmiᶜ* (88-89) *al-Ganī al-Mugnī* (90) *al-Māniᶜ* (91-92) *al-Ḍārr al-Nāfiᶜ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Badīᶜ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wāriṯ* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Ṣabūr*

III. LOS NOMBRES DIVINOS:

DEPENDENCIA, REALIZACIÓN Y ADOPCIÓN

(1) ALLĀH[22]

Quien considera que este término -la palabra "Allāh"- está dentro de la categoría (*manzila*) de nombre propio (*ism ᶜalam*), argumentando que *la palabra Allāh* puede recibir calificativos (*nuᶜūt*), pero en ningún caso puede calificarse con ella, niega entonces *la posibilidad de* la adopción de sus características, ya que la adopción (*tajalluq*) consiste en adquirir las cualidades (*iktisāb al-nuᶜūt*)[23] *de un nombre*. Quien por otra parte considera que *el término Allāh* es el nombre de la suma de los atributos divinos (*maŷmūᶜ al-ṣifāt al-ilāhiyya*)[24], acepta la posibilidad de que,

---

[22] Excepcionalmente el capítulo correspondiente a este nombre cuenta con una introducción preliminar antepuesta al apartado del *taᶜalluq*. Con la salvedad del breve comentario insertado antes del apartado 83-1, éste es el único caso.

El Šayj, con la actitud conciliadora y comprensiva que caracteriza su magisterio, explica la compatibilidad de los diversos postulados relativos a este nombre -postulados cuya aparente oposición de debe a la diversidad de las perspectivas no excluyentes sino complementarias- y justifica la inclusión del *tajalluq* previniendo así posibles objeciones doctrinales.

[23] Al emplear el término *iktisāb*, alude Ibn ᶜArabī al hecho de que en el revestimiento con los atributos extrínsecos (*nuᶜūt*) de un nombre participa la voluntad del siervo, ya que este revestimiento es "adquirido", logrado con esfuerzo, no infuso.

La traducción del término *naᶜt*, pl. *nuᶜūt* plantea no pocas dificultades. Como término gramatical significa "adjetivo, calificativo, epíteto". El nombre de acción *naᶜt* significa "dar un adjetivo al sustantivo". Como término técnico de la teología, *naᶜt*, pl. *nuᶜūt*, suele traducirse por "atributo extrínseco" en contraposición a *ṣifa*, pl. *ṣifāt*, "atributo intrínseco". En este pasaje se pasa de una noción puramente gramatical "el nombre Allāh no puede funcionar como adjetivo de un sustantivo" a una noción extragramatical: En la expresión *iktisāb al-nuᶜūt*, equivalente aquí a la expresión *tajalluq bi-l-ajlāq*, *nuᶜūt* sería sinónimo de *ajlāq*, 'características, rasgos de carácter, cualidades descriptibles de un nombre'.

Este tránsito de una realidad gramatical a una realidad que pudiera parecer extralingüística no resulta extraño si se considera que, desde la perspectiva de la *logovisión* del sufismo islámico, todos los seres, existenciados por el *fiat* creador (*kun*), son palabras de Dios. No hay en este sentido ninguna realidad puramente extralingüística y todo lenguaje es, en cierto sentido, metalenguaje. La "adquisición de cualidades" implica pues, en cierto modo, una relación gramatical.

[24] Lit. "que es un nombre para la Totalidad (*maŷmūᶜ*) de los atributos divinos". El término *maŷmūᶜ* significa 'reunión', 'suma'. El ms. Y omite el resto de la frase, pero recoge al margen este comentario: "...porque *es el nombre* referente a la Esencia que reúne (*al-dāt al-ŷāmiᶜ*) todos los atributos divinos".

El nombre omnicomprensivo 'Allāh', relativo a la Esencia, reúne y comprende el conjunto de todos los nombres divinos. Es el nombre *totalizador*, "sinónimo" de cada uno de los nombres divinos en tanto que nombres relativos a la Esencia, no en tanto que nombres distintivos. Cf. *Fut.* IV,

como sucede con respecto al resto de los nombres divinos, el siervo se revista de sus características[25].

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

La dependencia de este nombre consiste en que tienes necesidad (*iftiqār*) de Él en cuanto a la suma (*ŷamᶜ*) de todo aquello de lo cual es lícito que te ocupes según el límite prescrito por la Ley (*ḥadd mašrūᶜ*) sin especificación (*tajṣīṣ*) de ninguna cosa en concreto.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La verificación de este nombre consiste en el conocimiento *esencial* (*maᶜrifa*) de aquello que necesariamente corresponde al significado (*madlūl*) de este nombre, de aquello que no puede atribuirse a Él en modo alguno, y de aquello que, según estima quien postula una posibilidad (*imkān*) con respecto a Él[26] -Exaltado sea-, sería lícito *atribuirLe*.

Otro aspecto de la verificación de este nombre es el conocimiento (*maᶜrifa*) de cuanto de esta suma (*maŷmūᶜ*) *de la totalidad de los atributos divinos* que este nombre designa pueda atribuirsenos de la adecuada manera que a nuestra condición convenga.

---

cap. 558, pp. 196-198, sobre el nombre Allāh; trad. parcial de W. Chittick en *Iluminations*, pp. 108-116.

[25] Lit. "acepta el *tajalluq* de este nombre (*ŷawwaza l-tajalluq bi-hā*)", lo legitima.

[26] Aquí 'posibilidad' (*imkān*) parece referirse, según sugiere el recurso del autor a la expresión *bi-l-naẓar ilay-Hi* -donde el término *naẓar* puede significar 'mirada' o bien 'consideración especulativa'-, a una posibilidad especulativa, resultado del juicio racional y el pensamiento discursivo. También pudiera aludirse en esta frase a una posibilidad aprehendida por la experiencia visionaria, lo cual resulta menos probable.

3. Adopción (*tajalluq*):

El revestimiento de este nombre consiste en que realices en *la concentración de* tu comprensividad (*ŷamᶜiyya*)[27] la suma *de todos los aspectos* (*maŷmūᶜ*) del significado (*madlūl*) de este nombre, tanto con respecto a los nombres que se desconocen como con respecto a los nombres que pueden conocerse, de modo que, por una parte, (1) tu cualidades, *condición* y atributos pasen desapercibidos en el mundo (*ᶜālam*)[28]; por otra parte, (2.1) puedas ejercer influjo[29] en todo el cosmos y también (2.2) en lo que no es el cosmos (*gayr al-ᶜālam*)[30] en virtud de una relación especial (*nisba jāṣṣa*) *expresada en el pasaje "Vuestro Señor ha dicho:*

---

[27] Como término técnico *ŷamᶜiyya* -de la misma raíz que *maŷmūᶜ*- puede traducirse según el contexto por "concentración" u "omnicomprensividad". Cf., p. ej., Chittick, *SPK* (v. índice).

[28] Lit. "seas de cualidad (*naᶜt*) y atributo (*ṣifa*) desconocido". Alusión implícita a la célebre sentencia de Abū Yazīd al-Basṭāmī (m. 857 ó 874). "En cierta ocasión le preguntaron: ¿Cómo te encuentras esta mañana?. Abū Yazīd respondió: Para mí no hay ni mañana ni tarde. Mañana y tarde son para quien está condicionado por el atributo (*ṣifa*) y yo no tengo atributo alguno". Cf. *Fut.* I: 684. V. *EI*², I, pp. 166-67.

[29] Emplea el part. act. *mu'aṯṯir*, "el que ejerce influjo". Antes ha emplado el part. pas. *maŷhūl*, "desconocido".

El *tajalluq* del nombre Allāh combina los dos aspectos definitorios de la condición de los llamados malāmíes (o malāmatíes), quienes ocultan su condición de modo que su capacidad para ejercer influjo en el mundo permanezca ignorada. Ibn ᶜArabī considera ésta la más alta forma de santidad. Cf. *Océan*, p. 70-72; Asín, *IC*, pp. 452-55.

[30] El término *ᶜālam*, "cosmos" se opone a *gayr al-ᶜālam*, "otro que el cosmos". El cosmos es denonimado a menudo por Ibn ᶜArabī *mā siwā Allāh*, "lo que es otro que Allāh", pues el cosmos -tanto en sentido macrocósmico, el universo, como en sentido microcósmico, el Hombre Perfecto- es la teofanía de Allāh que a la par Le vela y Le revela. ¿Cabe entender que, inversamente, la expresión "otro que el cosmos" se refiere a Dios? En estilo alusivo, Ibn ᶜArabī sugiere que el siervo que alcanza este revestimiento (*tajalluq*) puede ejercer influjo en su Señor por medio de la petición (*duᶜā'*). El fundamento coránico de esta idea es la aleya 40:60, en la cual el Señor asegura a Su siervo la respuesta a la invocación o súplica (*duᶜā'*). No obstante, esta "relación especial" (*nisba jāṣṣa*) de respuesta o satisfacción inmediata a la demanda -precisa Ibn ᶜArabī más adelante- no es generalizable sino privativa. Esta aleya no generaliza el divino "compromiso" a la respuesta. La obligatoriedad de la respuesta no tiene carácter absoluto porque Dios sólo se comprometa a responder a quienes *verdaderamente* Le invocan, es decir, a quien realiza plenamente la condición de siervo de Allāh, al Hombre Perfecto (*Insān kāmil*). V. 45-2 (*al-Muŷīb*) y *Fut.* IV, pp. 255-56.

"¡InvocadMe y os escucharé! [...]" (C. 40:60)"[31], que no tiene carácter general[32]; y, por otro lado, (3) *en que realices la condición en razón de la cual* eres propósito (*maqṣūd*) del cosmos[33].

Quien alcanza estos grados (*marātib*) se ha revestido, así pues, de las características del nombre Allāh, no en cuanto a su condición de nombre propio (*ᶜalamiyya*) sino con respecto al concepto (*mafhūm*) de aquello con lo cual se describe Su significado (*madlūl*) en tanto que *sustantivo* adjetivable.

Así como es imposible que este nombre sea empleado en la invocación de modo absoluto (*muṭlaq*) sin la restricción (*taqyīd*) de algún estado (*ḥāl*) en particular que la condicione, aunque ésta no se formule explícitamente en el lenguaje articulado (*nuṭq*), así mismo es imposible que alguien se proponga la adopción de los atributos de este nombre de modo absoluto e incondicionado sin la delimitación (*taqyīd*) de

---

[31] La aleya íntegra dice: "Vuestro Señor ha dicho: "¡InvocadMe y os escucharé! Los que llevados de su altivez no me sirvan entrarán, humillados, en la gehena"". Trad. Cortés. V. Mt 7:7.

[32] Lit. "pero no es generalizable", en voz pasiva, o bien "no generaliza", en activa, es decir. Dios no generaliza en esta aleya el compromiso a responder, dirigido sólo a los siervos de su Señor, a quienes se refiere la expresión "vuestro Señor", y no incluye a quienes "llevados de su altivez no Me sirvan". Es pues el Señor (*Rabb*) del siervo el que le responde, lo cual se refiere a la condición del señorío (*rubūbiyya*), no a la función de la divinidad (*ulūhiyya*). Puede entenderse también que la invocación y la respuesta no tienen carácter absoluto y general, es decir, ni aquélla se dirige a la divinidad absoluta (*ulūha*) -o al nombre Allāh en tanto que nombre omnicomprensivo-, ni la respuesta procede de ella, sino que ambas están relacionadas con un atributo específico de la divinidad, con uno de Sus nombres.

[33] Emplea de nuevo un part. pasivo, *maqṣūd*, "propósito, objetivo, sentido, significado". El Hombre Perfecto, el Siervo de Allāh, es lit. "aquello a lo que tiende, lo procurado por el cosmos", *maqṣūd li-l-ᶜālam*, el propósito, el significado y la finalidad de la creación. Sobre la extensión del término 'siervo' (*ᶜabd*), v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 765-771. Sobre las nociones de *ᶜabd*, *ᶜubūda* y *ᶜubūdiyya*, v. también *Océan*, pp. 152-160.

Tres aspectos de la adopción de las características del nombre Allāh. El Siervo de Allāh es:

(1) *maŷhūl (al-naᶜt wa-l-waṣf) fī l-ᶜālam*: desconocido en el cosmos por lo que respecta a sus atributos;

(2) *mu' aṯṯir* (2.1) *fī l-ᶜālam* (2.2) *wa-gayr al-ᶜālam*: capaz de ejercer influjo (2.1) en el cosmos y (2.2) en "lo que no es el cosmos", es decir, en la *iŷāba* o respuesta divina a la súplica;

(3) *maqṣūd li-l-ᶜālam*: el sentido de la creación.

algún estado en particular que la condicione, aunque ésta no se manifieste en una explícita formulación verbal (*nuṭq*)[34] de quien procura (*qāṣid*)[35] *tal revestimiento.*

De hecho, es propio de la condición (*šarṭ*) de quien está revestido de las cualidades de este nombre (*mutajalliq*) que tenga tal conocimiento (*maᶜrifa*) del estado *interno* (*ḥāl*) de cada aspirante (*qāṣid*) que sea capaz de determinar (*taᶜyīn*) *a cuál de los divinos atributos comprendidos en el nombre Allāh se dirige específicamente su invocación*, y si no lo tuviera, entonces es que no está realmente revestido *de las cualidades* de este nombre.

[34] La verbalización no es imprescindible, pues la especificación del propósito puede expresarse por medio de lo que Ibn ᶜArabī denomina la "lengua del estado" (*lisān al-ḥal*).

[35] Es decir, del que invoca a Dios con el nombre Allāh con el propósito de revestirse de alguno de Sus divinos atributos. Tras haber empledo antes el part. pas. de la raíz *q-ṣ-d* en forma I, emplea ahora en esta frase la correspondiente forma verbal y el part. act., *qāṣid*. Esta es una alusión lingüística típica del intrincado estilo akbarí. El Siervo de Allāh, el Hombre Perfecto, la Realidad muhammadí o mahomética, es el sentido del cosmos (*maqṣūd li-l-ᶜālam*). El hombre es por un lado el que procura (*qāṣid*) y por otro lo procurado (*maqṣūd*). Así que en cierto sentido el hombre en tanto que microcosmos (*ᶜālam ṣagīr*) está en procura del Hombre. El hombre es *al-qāṣid al-maqṣud*, el buscador y el objeto de su búsqueda. El Hombre es el sentido del hombre.

(2) AL-RAḤMĀN

EL OMNICOMPASIVO, EL OMNIMISERICORDIOSO[1]

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad (*iftiqār*) de este nombre para actualizar (*taḥṣīl*)[2] el nombre que de ti ignora el mundo de la creación (*ᶜālam al-jalq*) sin *que lo ignore* el Mundo del Mandato (*ᶜālam al-amr*)[3].

---

[1] En árabe, el Nombre *al-Raḥmān*, en tanto que Nombre privativo de Dios, no puede aplicarse, como sucede en el caso del nombre Allāh, a nadie más que a Él. La traducción de este Nombre divino requiere pues el prefijo *omni-* que confiere al nombre en castellano el mismo carácter privativo que tiene en árabe, pues sólo de Dios puede decirse que sea Omnimisericordioso, Omnicompasivo. Estas traducciones de *al-Raḥmān* expresan, por un lado, la pobreza y la necesidad de todos los seres respecto al Hálito creador del Misericordioso (*nafas al-Raḥmān*) y, por otro, la mutua relación de pasión, cordial y compasiva, establecida *ipso facto* con todos ellos sin excepción.

[2] La forma verbal *ḥaṣṣala*, forma II de raíz *ḥ-ṣ-l*, cuyo nombre de acción es *taḥṣīl*, se emplea frecuentemente en este tratado, especialmente en los apartados de *taᶜalluq* y *tajalluq*: significa "adquirir, lograr, alcanzar", pero también "resumir, compendiar", es decir, actualizar algo (verbigracia, una estación espiritual). En la terminología akbarí, como sucede con tantos otros, este término adopta pues un significado técnico. La expresión *taḥṣīl al-ism* designa, según se desprende de su empleo en esta obra, una experiencia efectiva de conocimiento en la cual el contemplativo alcanza la percepción mística del Nombre, (*taḥṣīl al-ism*), es decir, lo actualiza, accede al conocimiento intuitivo, inmediato y directo, de su vínculo (*taᶜalluq*) con el Nombre en cuestión.

[3] O bien '...que el mundo creatural oculta de ti, *al estar* por debajo del Mundo del Mandato'. El mundo de las criaturas o mundo del hombre (*jalq*), en tanto que creatura por excelencia, es ontológicamente inferior al Mundo de la Orden, el reino del *fiat* divino (*kun*), el imperativo existenciador por cuyo efecto los seres cobran existencia. El empleo de la partícula *dūna* que puede significar tanto 'sin' como 'por debajo de' permite las dos interpretaciones propuestas.

Qāšānī define así los dominios del Poder, la Orden y el Reino:

"El Mundo del Poder coercitivo (*ŷabarūt*) es el dominio de los Nombres y los Atributos divinos", mientras que "el Mundo de la Soberanía (*malakūt*), *también llamado* el Mundo de la Orden (*ᶜālam al-amr*) o Mundo del Misterio [e. d. invisible] (*ᶜālam al-gayb*) es el dominio de los espíritus y las espiritualidades (*rūḥāniyyāt*), que existen por la Orden de Dios (*al-Ḥaqq*) sin intermediario material (*mādda*) o temporal alguno (*mudda*)", por oposición al "Mundo de la Creación (*ᶜālam al-jalq*) *llamado así mismo* Mundo del Reino (*mulk*) o Mundo del Testimonio [e. d. visible] (*ᶜālam al-šahāda*), que es el mundo de los cuerpos (*aŷsām*) y las corporeidades (*ŷismāniyyāt*), el cual existe a consecuencia de [lit. 'después de'] la Orden en *extensión de* materia (*mādda*) y tiempo (*mudda*) [o

2. Realización (*taḥaqquq*):

Este nombre, como el nombre Allāh, pertenece -por su significación (*dalāla*)[4]- a la categoría de los nombres propios privativos (*asmā' al-ᶜlām*), de modo que puede recibir calificativos, mas no puede calificarse con él. *Al oír este nombre, los árabes coetáneos del Profeta* "preguntaron: "Y ¿qué es *al-Raḥmān*?" (C. 25:60)"[5], y al hacerlo expresaron su deconocimiento[6], pues si este vocablo (*lafẓa*) hubiera sido propio de su habla, *deducible analógicamente* por derivación etimológica (*ištiqāq*), entonces no lo habrían ignorado; y si les hubiese resultado familiar y conocido como el nombre *Allāh* tampoco lo hubieran desconocido. *En este sentido*, cuando se les dijo: "¡Adorad a Allāh! (C. 7:59)"[7] no preguntaron qué era Allāh, sino que, como es propio de los asociadores (*šurakā'*)[8], dijeron en su defensa: "No los adoramos [e. d., a los ídolos] sino para que nos aproximen a Allāh en grado (C.

---

bien, 'de la Orden *que impone* la materia y el tiempo']". Cf. *Iṣṭilāḥāt*, El Cairo, p. 106, def. 284-286).

Según Ŷurŷānī el *malakūt*, la Realeza absoluta, el Mundo angélico o Mundo del Mandato es "el Mundo del Misterio (*ᶜālam al-gayb*), morada reservada a los espíritus y a las almas", mientras que el *mulk*, el Reino, el Mundo Creatural, "es el mundo del testimonio constituido por las realidades naturales perceptibles, tales como el Trono *divino* o el Pedestal o todo cuerpo (compuesto de calor, frío, humedad y sequedad) que se aprecie por el libre ejercicio de la facultad imaginativa autónoma...". Cf. *Taᶜrīfāt*, p. 402, def. 1652 y 1655.

[4] Sobre la significación y las modalidades de referencia de la expresión a la significación que comporta, v. *Taᶜrīfāt*, p. 198-9, def. 741 y 742.

[5] La aleya dice en su integridad: "Cuando se les dice: "¡Prosternaos ante el Compasivo!", dicen: "Y ¿qué es 'el Compasivo' (*al-Raḥmān*)? ¿Vamos a prosternarnos sólo porque tú lo ordenes?" Y esto acrecienta su repulsa". Trad. Cortés. V. C. 17: 110.

La respuesta interrogativa de estas gentes cuestiona pues sobre la quiddidad o realidad (*māhiyya*) de lo [llamado] *raḥmān* y no sobre quién es, en cuyo caso la pregunta hubiera sido *wa-man*: ¿y quién es?". Cf. Gloton, *Traité*, p. 38, nota 3.

[6] La expresión (*ankarū-hū*) tiene incluso cierto carácter de negación: 'le desmintieron'.

[7] Dice la aleya completa: "Enviamos a Noé a su pueblo. Dijo: "¡Pueblo! ¡Servid a Dios! No tenéis a otro dios que a Él. Temo por vosotros el castigo de un día terrible" (C. 7:59). Trad. Cortés.

[8] Politeístas o idólatras que 'asocian' a la divinidad otros dioses.

39:3)"[9]. Por todo ello hemos incluido este nombre en la categoría de los nombres propios, ya que, aunque se trate de un término derivado del nombre *raḥma*[10], 'compasión', los árabes no conocían esta palabra -*al-Raḥmān como nombre determinado*- precedida de las letras *alif* y *lām* del artículo. Únicamente se ha transmitido esta palabra en rección nominal dentro de la expresión *raḥmān al-yamāma*[11], y no sé si *el impostor Maslama* adoptó este nombre después de que el Profeta transmitiera el nombre al-Raḥmān *en la revelación* o acaso con anterioridad a esto.

Quien refuta la existencia *del nombre al-Raḥmān* con el artículo *alif lām*, *considere no obstante* que en el escrito que Salomón dirigió a Bilqīs se dice: "En el Nombre de Allāh, el Compasivo (*al-Raḥmān*), el Misericordioso (C. 27:30)". Por

---

[9] El texto completo de la aleya dice: "El culto puro ¿no se debe a Dios? Los que han tomado amigos [e. d. deidades paganas] en lugar de tomarle a Él -"Sólo les servimos para que nos acerquen bien a Dios"- ... Dios decidirá entre ellos sobre aquello en que discrepaban. Dios no guía al que miente, al infiel pertinaz". Trad. Cortés.

[10] Sobre la tesis de Ṯa'lab, según la cual este nombre sería de origen hebraico, v. Guimaret, *Noms*, 375-377 y Rāzī, *Traité*, II, pp. 14-18 (argumentación de Ṯa'lab y refutación de Rāzī).

[11] Referencias sobre este apelativo otorgado -al parecer porque predicaba en nombre de al-Raḥmān en Arabia central- al llamado Maslama o Musaylima, coetáneo del Profeta, pueden encontrarse en el estudio de Rodinson, *Mahomet*, 3ª ed., París, 1975, p. 149 y en *Noms*, p. 376.

En efecto, el Nombre al-Raḥmān, en el Corán, se emplea siempre con artículo determinado y, a diferencia de *raḥīm*, sólo para designar o calificar a Allāh.

No obstante, según escribe Rodinson, "c'était là le nom, nous le savons maintenant par les inscriptions, que les Sudarabiques donnaient au Dieu des juifs et au Dieu Père de la Trinité chrétienne, d'après l'usage araméen et hébreu, sous la forme *Raḥmānān*, c'est-à-dire, avec l'article sudarabique agglutiné à la fin du mot: le Clément" (*Mahomet*, p. 92).

Si se acepta que el término estuviera en uso para designar a la divinidad en los medios judíos y cristianos de Arabia, entonces ha de pensarse que el rechazo de los politeístas -como señala Guimaret- "à admettre cette façon de désigner la divinité suprême, ce n'était donc pas qu'elle fût inconnue et incompréhensible; simplement, c'était là un usage étranger, et ils préféraient s'en tenir, quant à eux, au nom d'*Allāh* qu'ils emploaient depuis toujours" (*Noms*, p. 376; cf. J. Jomier, "Le nom divin 'al-Raḥmān' dans le Coran", *Mélamges Massignon*, Damasco, 1975, II, pp. 365-366).

Así como, entre otros autores, Rāzī señala que "Musaylima l'imposteur se faisait appeler *al-raḥmān*" (cf. *Traité*, trad. Gloton, II, p. 17), también Ibn ʿArabī comenta que el impostor (*kaḏḏāb*) Maslama era llamado *raḥmān* (cf. *Fut.* II: 221-23). Sobre este personaje, pretendido profeta de los Banū Ḥanīfa en Yamāma, v. el artículo de F. Buhl en *EI*^{2} y las referencias de O. Yahya, *Fut.* II, p. 524.

tanto, afirmamos que el artículo determina el significado *del Nombre*, de modo que no lo consideramos indeterminado[12]. Lo que a este respecto hemos expuesto se refiere únicamente a la palabra *al-Raḥmān* en la lengua árabe. Así mismo, cuando el Profeta -Allāh le bendiga y salve- redactó el escrito entre él y los asociadores, escribió "En el Nombre de Dios, el Omnicompasivo (*al-Raḥmān*), el Misericordioso", y los asociadores dijeron: "No conocemos a *al-Raḥmān*", y solamente estaban escribiendo en Tu nombre, Señor nuestro.

Entre cuanto confirma que se trata de un nombre perteneciente a la categoría de los nombres propios, se encuentra Su palabra, Enaltecido sea: "Di: "Invocad a Allāh o invocad a al-Raḥmān, a quienquiera que llaméis[13], Él posee los más bellos Nombres" (C. 17:110)". De este modo, *la divina revelación* enseña que el significado (*madlūl*) del nombre Allāh es idéntico al significado del nombre al-Raḥmān, por lo cual dijo "Él posee..." y no "ellos dos tienen..." y, en consecuencia, la relación del siervo con respecto a este nombre en cuanto a la realización es igual a la relación que tiene con respecto al nombre Allāh, sobre el cual ya se ha hablado.

Por otra parte, la verificación del siervo (*taḥaqquq al-ᶜabd*) con respecto a este nombre, aspecto por el cual éste se distingue del nombre Allāh, consiste en que, por vía de la Faz de la divina Realidad (*waŷh al-Ḥaqq*) tenga *conocimiento de* un nombre relativo a lo que entre él y su Señor[14] no puede llegar a conocer otro que Allāh -Enaltecido sea-, ya que si esto apareciera de modo manifiesto recaería sobre ello la negación (*inkār*) como ocurrió en el caso del nombre *al-Raḥmān*.

---

[12] El autor tiene en mente diversas acepciones de una misma forma verbal (forma IV, raíz *n-k-r*) que significa tanto 'desconocer', 'negar' y 'desmentir' como 'considerar indeterminado'.

[13] Es decir, "cualquiera de ambos nombres que empleéis en vuestra invocación".

[14] E. d., en la relación teopática. Sobre la relación del siervo y su Señor v. Corbin, *Imaginación*, pp. 169-170 y 361-362. "Todo lo que se manifiesta para los sentidos es, pues, la forma de una realidad ideal del mundo del Misterio, un rostro (*waŷh*) de entre los rostros de Dios, es decir, de los nombres divinos. Saber esto es tener la visión intuitiva de las significaciones místicas (*kašf maᶜnawī*)". *Ibid.*, p. 262.

Se preguntó a uno de los gnósticos: "¿Cuántos son los sustitutos (*abdāl*)?"[15]. "Cuarenta almas (*nafs*)" -respondió. Entonces se le prenguntó: "¿Por qué no has dicho cuarenta hombres (*raŷul*)?" -"Porque entre ellos puede haber también mujeres (*nisā'*)"[16].

"Cada uno de ellos desconoce *el conocimiento particular* del otro"[17]. *La referencia a este desconocimiento* cuando *uno de ellos* se manifiesta a su compañero (*ṣāḥib*), alude a este nombre privativo (*al-ism al-jāṣṣ*)[18] que hay entre cada uno de

---

[15] Los *abdāl* son siete. En cada uno de los siete Clima terrestres hay un *badal* que lo gobierna como representante de un profeta: Abraham, Moisés, Aarón, Idrīs, José, Jesús o Adán, respectivamente. Los *abdāl* poseen el conocimiento de los planetas y de sus moradas y tienen, en virtud de sus funciones, nombres correspondientes a siete Atributos divinos: ᶜAbd al-Ḥayy (Siervo del Viviente), ᶜAbd al-ᶜAlīm, ᶜAbd al-Wadūd, ᶜAbd al-Qādir, ᶜAbd al-Šakūr, ᶜAbd al-Samīᶜ y ᶜAbd al-Baṣīr. Cf. Ibn ᶜArabī, *La parure des 'abdāl'*, trad. francesa de M. Vâlsan, París, 1992 (1ª. ed. 1950), pp. 40-41.

[16] Esta misma cita puede encontrase en *Fut.* XI: 273 (donde se precisa que el autor es uno de los *abdāl*) y 277; y XIII: 634. V. *Tao*, "Manliness and Chivalry", p. 268, donde también se traduce esta cita de *Fut.* En esta obra se trata ampliamente la cuestión de la masculinidad u hombría (*raŷūliyya*), la caballerosidad espiritual de la cual participan indistintamente hombres y mujeres. Refiriéndose a una mujer sufí, Ibn ᶜArabī comenta: "I had never seen one more chivalrous than her in our time" (Austin, *Sufis*, p. 154, nº 64). Precisa en otros pasajes: "Y respecto a todo lo que hemos mencionado de tales hombres, llamándolos 'hombres' (*riŷāl*), entiéndase que en tal denominación se incluye a las mujeres" (*Fut.* II, p. 7). "En cada una de las categorías que mencionamos se cuentan hombre y mujeres" (*Fut.* II, p. 26). "Hombres y mujeres participan de todos los grados, incluido el de la función de Polo (*quṭbiyya*)" (*Fut.* III, p. 89).

Ibn ᶜArabī señala que "los sustitutos (*abdāl*) propiamente dichos son siete" ... "pero la Gente de Dios también ha llamado *abdāl* a los hombres de Raŷab, que son cuarenta, y así mismo han llamado *abdāl* a los doce ... Quien se refiere a los raŷabíes dice que son cuarenta pues *en cada momento* cuarenta son". Cf. *Fut.* XI: 274 y 277. Para más referencias acerca de los *abdāl*, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 1115-17 y 129-35; y sobre la categoría espiritual de los cuarenta *raŷabiyyūn*, raŷabíes u 'hombres del mes de *Raŷab*', *ibid.*, p. 132.

[17] En las citas que del anterior episodio he encontrado no aparece esta última frase que considero independiente. A juzgar por el texto que sigue, probablemente se trate de un fragmento de hadiz, pero no he podido localizarlo. En esta frase, que el autor introduce de modo abrupto, el verbo está en la recurrente forma IV de raíz *n-k-r*. V. *supra* nota 12.

[18] El nombre privativo del Señor personal que rige el alma (*nafs*) de cada siervo establece con él una relación teopática particular. Por su singularidad, este nombre -o la modalidad espiritual y cognitiva que comporta- puede resultar a otro espiritual de diversa condición irreconocible o incomprensible. Ibn ᶜArabī dedica numerosos comentarios a esta historia de Moisés y a la cuestión del *inkār* entre espirituales, v., p. ej., *Fut.* I: 15, 64 y 79 (v. Jiḍr en índice de otros volúmenes).

ellos y su Señor *personal, en virtud del cual se diferencian unos de otros.* Tal es el caso de la aparición de Jiḍr a Moisés -sobre ambos sea la paz- quien *repetidamente* censuró a aquél *desaprobando, al no comprenderlo, su proceder*[19].

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre es igual a la adopción de los rasgos del nombre Allāh, acerca de la cual ya se ha tratado, salvo que este nombre, en tanto que nombre derivado[20], no pertenece a la categoría del nombre Allāh que no es un nombre derivado *de ningún otro.*

A este nombre corresponde la gracia general (*al-raḥma al-ᶜāmma*) que es la gracia de la existenciación (*raḥmat al-ῑ̂yād*), según Su palabra -Enaltecido sea-: "Y Mi gracia comprende todas las cosas" (C. 7: 156), en la cual hace extensivo su alcance.

De esta gracia universal procede la compasión (*raḥma*) en virtud de la cual los seres existentes (*mawŷūdāt*) sienten en todo momento mutua simpatía y cada existente tiene compasión de sí mismo. *Sin embargo*, Su palabra -Enaltecido sea- "... la destinaré [lit. 'la escribiré'] (C. 7:156)"[21] procede del nombre *al-Raḥīm*, el Misericordioso, cuestión en la cual diferimos del parecer de los muᶜtazilíes.

Es propio de la adopción de los rasgos *de este nombre* que el siervo tenga compasión hacia todo lo que no es Allāh, sin distinción ni separación alguna, del

---

[19] V. C. 18: 60-82, donde se relata la historia del encuentro de Moisés y su compañero, tradicionalmente identificado con Jaḍir/Jiḍr. V. otras interpretaciones en *Corán*, p. 357.

[20] Lit. "...este nombre, al estar impregnado por un aroma (*rā'iḥa*) de derivación...". Se trata, en efecto, de una forma intensiva *faᶜlān* derivada de *raḥma*.

[21] El texto completo de la aleya citada dice: ""Destínanos [lit. 'prescríbenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímoda". Destinaré a ella a quienes teman a Dios y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos..." (C. 7: 156). Trad. Cortés.

modo que la universalidad (*ʿumūm*) requiere de él, sin que ello dependa de ninguna imposición legal (*maḏamma šarʿiyya*). Dijo Abraham -con él sea la paz-: "He aprendido la generosidad (*karam*) de mi Señor"[22]. Y Allāh es el que concede el favor de la rectitud.

[22] No he encontrado esta cita en los repertorios consultados. Pudiera tratarse de una tradición rabínica o de una versión aproximada de un pasaje de la Tora.

(3) *AL-RAḤĪM*

EL MISERICORDIOSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para obtener la gracia especial (*raḥma jāṣṣa*) que consiste en la felicidad eterna (*saᶜādat al-abad*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Esencia *divina* requiere que haya en la existencia corrupción[1] y salud, mas la manifestación del Vengador no tiene prioridad alguna sobre la del Agraciador (*al-Munᶜim*). ¡Comprende pues! Este nombre está relacionado con todo bien (*jayr*) que no conlleva implícito daño (*ḍarar*) y con todo daño *aparente* en cuyo interior hay un bien.

Y es posible *entender* que a este nombre corresponda *Su Palabra* "...y la destinaremos a aquellos que tienen temor reverente... (C. 7:156)"[2], *según lo cual Allāh* manifestó que *esta gracia* es limitada y está restringida (*muqayyada*) tras manifestar la absoluta incondicionalidad universal *de la gracia general*, de modo que su relación (*nisba*) respecto al siervo depende de esta limitación (*hadd*).

---

[1] El término *balā'* significa 'pesar', 'prueba', 'descomposición'. Esta noción de pena o prueba, que con tanta frecuencia se comenta en los textos akbaríes, ha de comprenderse a la luz de su significado y su función alquímica en el proceso de transmutación espiritual.

[2] V. *supra*, 2-2, nota 21.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre consiste en la compasión del siervo (*raḥmat al-ᶜabd*) con todo aquél de quien la *divina* Realidad (*al-Ḥaqq*) le ha ordenado que se compadezca, *mas no con todos y en toda circunstancia, según se manifiesta en Su Palabra:* "Por respeto a la ley de Dios, no uséis de mansedumbre (*ra'fa*) con ellos (C. 24:2)"[3]. *También se ha transmitido que* "cuando *el Profeta* se encolerizaba *en favor de la causa de* Allāh, nada se resistía a su cólera" *y que* "Allāh manifestará cólera (*gaḍab*) el Día de la Resurrección"[4].

[3] Lo cual se refiere en esta aleya a los adúlteros.

[4] Se traduce *yawm al-qiyāma* como 'el Día de la Resurrección'. La expresión se refiere a la reunión de las almas cuyos cuerpos de ultratumba estarán en pie, en posición erguida, a la hora del Juicio.

El hadiz, citado también en *Fut.* V: 324 y *Fut.* VIII: 545, dice: "Allāh manifestará el Día de la Resurrección una Cólera (*gaḍab*) como nunca antes había manifestado ni volverá a manifestar después". V. Tirmiḏī, *Qiyāma* 10; Muslim, *Īmān* 327; Bujārī, *Anbiyā'* 3; Ibn Ḥanbal, 2:493. Cf. *Concordance*, IV, p. 522.

(4) *AL-MALIK*

EL REY, EL SOBERANO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad *de Él* para pedir la ayuda y la confirmación (*ta'yīd*) del Verdadero Rey Soberano -Exaltado sea- en aquello que te ha encomendado *en tanto que vicerregente Suyo según Su Palabra*: "Voy a poner un vicerregente (*jalīfa*) en la tierra" (C. 2:30)"[1], *y según el hadiz:* "y cada uno de vosotros gobierna"[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Rey es Aquél cuyo mandato (*amr*) se cumple eficazmente si a él Su voluntad va unida; aquel a quien nada de cuanto quiere ejecutar en Su reino soberano (*mulk*) resulta difícil.

Esta misma relación guarda *este nombre* con el siervo *en tanto que Rey.*

---

[1] La aleya completa dice: "Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "Voy a poner un sucesor (*jalīfa*) en la tierra". Dijeron: "¿Vas a poner en ella a quien corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?". Dijo: "Yo sé lo que vosotros no sabéis"". Trad. Cortés. V. también la siguiente aleya (2:31), donde se refiere que Allāh "enseñó a Adán todos los nombres...". El conocimiento de los nombres está, en este pasaje, vinculado a la función de *jalīfa*. Sobre la noción de *jilāfa*, 'la función de *jalīfa*', v. *Muʿŷam*, pp. 239-248.

[2] "... y es responsable de su vigilancia". Es decir, está al cuidado de sí mismo y de cuanto se le ha encomendado en tanto que encargado en la tierra de su cuerpo adánico. Sobre la relación entre tierra y cuerpo, v. *Fut.* I, cap. 8, pp. 126-131, traducido por H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 159-167. Sobre este hadiz, v. S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, p. 1260.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando la voluntad del siervo es la voluntad de la *divina* Realidad (*irādat al-Ḥaqq*), necesariamente acontece aquello que quiere (*murād*), de modo que el nombre de Rey verdaderamente le conviene, *pues Él ha dicho:* "*el siervo* no cesa de aproximarse a Mí por medio de obras supererogatorias (*nawāfil*) hasta que Yo soy su oído, su vista, su mano y su sostén"[3].

De aquel que está necesitado de Allāh[4] están necesitadas todas las cosas *en virtud de* la realidad de la vicerregencia (*ḥaqīqat al-istijlāf*) según Su Palabra: "... ante lo que con Mis dos manos he creado (C. 38:75)"[5] y el dicho del Profeta -Allāh le bendiga y salve-: "Allāh creó a Adán según Su forma"[6].

---

[3] Bujārī, *Riqāq* 38; Ibn Ḥanbal, VI: 256. Sobre este hadiz *qudsī*, es decir, Palabra divina -aunque extracoránica- puesta en boca del Profeta, v. *Divine Word*, pp. 98, 173, y Morris, "Seeking God's Face", *JMIAS*, XVI, p. 17 y nota 24. En la versión más difundida dice el hadiz: «El Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- ha dicho: Allāh ha dicho: "A quien se opone a uno de Mis amigos, Yo le declaro la guerra. Y Mi siervo no se acerca a Mí por medio alguno que Me resulte más amable que cuanto le he prescrito. Y el siervo no cesa de acercarse a Mí por medio de las obras supererogatorias de devoción (*nawāfil*) hasta que Yo le amo, y cuando Yo le amo, Yo soy entonces el oído con que escucha, la vista con que ve, la mano con que prende y el pie con que camina. Si Me pide, le doy con creces; si en Mí busca refugio, Yo le amparo. Ante nada de lo que hago vacilo con tanto reparo como tengo, por Mi renuencia a causarle daño, con el alma del creyente que aborrece la muerte"». V. también 69-3.

Ibn ʿArabī cita o alude a diversas versiones de este hadiz con mucha frecuencia. V., p. ej.: *Fut.* II: 166 y p. 512 (68); III: 315; IV: 582; V: 268, 465, 475, 478, 554, 572; VI: 107, 203 215, 309; VII: 109, 306, 425, 738; VIII: 322, 702 (con el término *mu'ayyad* empleado en 4-3); IX: 114, 127, 331, 517; X: 211; XI: 113, 160, 344, 475, 489; XII: 203, 260, 354, 404; XIII: 13, 43, 100, 113, 322, 538, 542, 570; XIV: 3, 4, 8, 54, 118.

[4] E. d., el siervo por excelencia u Hombre Universal, representante o delegado de Dios en la tierra.

[5] La aleya completa dice: "Dijo [el Señor]: "¡Iblis! ¿Qué es lo que te ha impedido prosternarte ante lo que con Mis manos he creado? ¿Ha sido la altivez, la arrogancia?"". Trad. Cortés. V. *Šarḥ*, nº. 54 (*al-Ḥaqq*).

[6] E. d., "a imagen Suya (*ʿalà ṣūrati-Hi*)". Sobre este hadiz *qudsī* y sus fuentes v. *Divine Word*, p. 151, y *Fut.* I (OY), pp. 497-8. Ibn ʿArabī lo cita o alude a él con frecuencia. V., p. ej.: *Miškāt*, p. 16; *Fut.* I: 498 (y 386 donde se cita la versión *juliqa Ādamu ʿalà ṣūrat al-Raḥmān*); II: 122, 199, 207, 208, 363, 460; III: 218B, 291; IV: 230; V: 539; VI: 171, 694; VIII: 573; X: 123, 367, 479; XI: 160, 253; XII: 175, 191, 221, 455; XIII: 87, 98, 99, 101 (comentario), 153, 345, 390 (comentario esotérico), 420,

En ocasiones el nombre *Malik* puede adoptar el significado de *šadīd, es decir, 'Fuerte', 'Implacable', 'Intenso'*, siendo entonces con esta acepción un calificativo especial (*waṣf jāṣṣ*) del Rey con relación a Su dominio (*mulk*) *el reino de la creación*. Ibn al-Jaṭīm *empleó en este sentido una forma verbal de la misma raíz léxica* (*m-l-k*) *cuando* al describir una lanzada dijo en un verso:

"Intensifiqué la fuerza (*malaktu*) de mi mano desgarrando la brecha"[7].

470, 531, 534, 537, 554, 557; XIV: 389, 401.

[7] Se emplea *malaktu* con el sentido de *šadadtu*, "fortalecí". Primer hemistiquio, en metro *ṭawīl*, de un verso del poeta épico Qays Ibn al-Jaṭīm al-Awsī. V. *Dīwān Qays Ibn al-Jaṭīm*, ed. Nāṣir al-Dīn al-Asad, Dār Ṣādir, Beirut, 3ª ed. 1991, p. 46. V. también la obra de al-Marzūqī (Aḥmad b. Muḥammad), *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, ed. de Aḥmad Amīn y ᶜAbd al-Salām Hārūn, IV. vols., El Cairo, 1951-56, vol. I, pp. 183-88 (nº. 36), y en la obra de al-Tabrīzī, *Šarḥ al-ḥamāsa*, al-Maktaba al-Azhariyya, El Cairo, 1913, vol. I, p. 35. V. *Lisān al-ᶜarab*, "m-l-k", vol. X, p. 495, donde se menciona el verso.

El segundo hemistiquio de este mismo verso dice: "*hasta que*
podía verse a través de ella lo que tras ella había" (*yarà qā'imun min dūni-hā mā warā'a-hā*)". V. la explicación de al-Marzūqī, *op. cit.*, p. 184.

Este mismo verso se cita en *Fut.* II: 607 y XII: 17, donde también trata del *tajalluq* del nombre al-Malik con el significado de *šadīd*.

(5) *AL-QUDDŪS*

EL SANTO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para santificar (*taqdīs*) tu esencia (*dāt*) purificándola de aquello que se te ha dicho que trasciendas *con impecabilidad* tanto en disposición de carácter (*juluq*) como en obra (*fiᶜl*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Santo es Aquél cuya excelsa esencia trasciende lo que no se puede atribuir a Él en absoluto.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en la asunción de la trascendencia (*tanzīh*) de tu esencia, tanto en el orden inteligible (*maᶜnà*) como en el sensible (*ḥiss*), tanto en síntesis (*ŷumla*) como en modo distintivo (*tafṣīl*), respecto a lo que conllevan los vanos rasgos de carácter (*safsāf al-ajlāq*)[1], las faltas censurables con relación al cumplimiento de la Ley (*maḏāmm šarᶜiyya*) y las cortas disposiciones espirituales que no aspiran a la posición de la proximidad (*al-makāna al-zulfà*), en razón de Su palabra: "No Me contienen

[1] La expresión *safāf al-ajlāq*, 'malas maneras', 'descortesías', se opone a la noción de *makārim al-ajlāq*, 'nobles rasgos de carácter' y a la noción de *adab*, 'cortesía espiritual'.

ni Mi tierra ni Mi cielo, mas Me comprende el corazón de Mi siervo creyente"[2].

El Santísimo (*al-Quddūs*) no establece vínculo de privilegio (*taᶜalluq ijtiṣāṣī*)[3] sino con el santificado (*muqaddas*). Así pues, santifica tu esencia.

---

[2] Cita Ibn ᶜArabī este hadiz con relativa frecuencia. V., p. ej., *Fut.* III: 291; IV: 238, 441, 444; V: 128, 171, 399, 472; VI: 97 (comentario esotérico), 312, 439; VII: 182; VIII: 696; IX: 86, 314; X: 7, 8, 22.

V. Gazālī, *Iḥyā' ᶜulūm al-dīn*, El Cairo, 1939, (*Bāb aŷā'ib al-qalb*), vol. III, p. 14, donde comenta el editor que desconoce la fuente de este hadiz.

Un hadiz de Ibn ᶜUmar dice así: "Alguien preguntó: "¡Oh Enviado de Allāh! ¿Dónde está Allāh? ¿En la tierra o en el cielo?". Respondió: "En los corazones de Sus siervos creyentes"". Cf. *Fut.* III (OY), p. 325, nota 1.

[3] Término técnico compuesto, netamente akbarí, que significa aquí el especial vínculo exclusivo, la privilegiada relación de codependencia con que Dios, en tanto que Santo -u otro de Sus nombres-, distingue al siervo en quien tal cualidad divina -u otra- se torna manifiesta.

(6) *AL-SALĀM*

LA PAZ, LA SALUD, LA SALVACIÓN

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para salvaguardar la salud o incolumidad (*salāma*) de tu esencia del acontecer de cuanto te vincule con el defecto (*ᶜayb*) y, en caso de que tal cosa sobreviniera, para que te libre y preserve de *la posibilidad de* que perdure y se consolide.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Paz (*al-Salām*) es la exención e inmunidad (*barā'*) de todo lo que no es posible adscribirLe.

3. Adopción (*tajalluq*):

La diferencia entre este nombre y el nombre *al-Quddūs*, el Santo, reside en que *la asunción de* la trascendencia (*tanzīh*), por lo que al siervo respecta, sólo puede tener lugar después de que éste ha llegado a santificarse respecto a aquello de lo cual conviene que se purifique, mientras que la Paz (*al-Salām*) puede ser de este mismo modo, mas también es posible que desde un principio preserve al siervo de la persistencia del defecto. Este aspecto, la salvaguardia (*salām*) que preserva de la continuidad (*istimrār*) del defecto, es el que conviene como revestimiento con los rasgos característicos *de este nombre*, y el que es desde un principio es disposición de carácter (*juluq*) por divina providencia (*ᶜināya ilāhiyya*).

(7) *AL-MU'MIN*

EL FIEL, EL PROTECTOR, EL CREYENTE, EL FIDEDIGNO, EL QUE PROCURA Y CONFIRMA LA FE

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te otorgue la fe sincera (*taṣdīq*) en cuanto Él ha revelado, de modo que seas creyente verídico (*muṣaddiq*), pues el significado de este nombre es *al-Muṣaddiq*, 'el que cree y declara verídico'.

Así mismo, necesitas que *el Protector* te de la fuerza (*quwwa*) por la cual pueda conferirse la seguridad (*amān*) a cada alma (*nafs*)[1] desde ti, según la medida que de honor (*ʿird*), riqueza (*māl*) y sangre (*dam*) corresponda.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Fidedigno (*mu'min*) es el que confirma la veracidad de Sus profetas en cuanto han declarado transmitir de parte Suya con *la realización de* milagros (*muʿŷiza*) por la vía especial (*ṭarīq jāṣṣ*) cuando alcanzan la morada de la veracidad apostólica (*ṣidq rasūlī*).

Así pues, Él es (1) *el* Confirmador (*muṣaddiq*) *que verifica la sinceridad de Sus enviados* y es también (2) el que otorga la seguridad (*amān*) al alma (*nafs*) de quien quiere de entre Sus siervos.

Esta misma relación (*nisba*) guarda *el nombre al-Mu'min* con el siervo.

---

[1] O bien, 'en cada aliento' (*nafas*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo corrobora y declara verídico todo comunicado (*jabar*) *revelado* en el cosmos (*ʿālam*), es entonces fiel creyente (*mu'min*), pues *en virtud de Su Palabra* "...y Allāh os ha creado a vosotros y cuanto hacéis (C. 37:96)", Su confirmación de la veracidad (*taṣdīq*) es universal, y cuando las almas (*nufūs*) están confiadas (*aminat*) en aquello que pudiera causar perjuicio, ya sea por lo que a sí atañe o lo que a otro se refiere, en seguida les brinda la seguridad (*amān*) *protegiéndolas*, por lo cual es así mismo *mu'min*, 'protector' *contra* "aquellos que molestan a Allāh y a Su Enviado... (C. 33:57)"[2].

[2] V. *infra* 99-2 (*al-Ṣabūr*) y *Šarḥ*, nº. 99 (*al-Ṣabūr*).

(8) *AL-MUHAYMIN*

EL CELADOR, EL AMPARADOR, EL PROTECTOR
EL VIGILANTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te incluya en la comunidad (*umma*) de Muḥammad -Allāh le bendiga y salve- *la comunidad de* quienes sinceramente le declaran verídico.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La función del divino amparo (*muhayminiyya*) consiste en la supervisión, en dar testimonio de *todas* las cosas (*al-šahāda ᶜalà-l-ašyā'*) protegiéndolas y cuidando de ellas, en virtud de lo cual están implícitamente contenidos *en éste los nombres* el Preservador (*al-Ḥafīẓ*) y el Vigilante (*al-Raqīb*), ya que 'testimonio presencial' (*šuhūd*) quiere decir preservación (*ḥifẓ*) y atenta observancia (*murāᶜāᵗ*) de cuanto acontece, ya sean movimientos (*ḥarakāt*) o reposos (*sakanāt*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en la asunción de Su palabra "Así hemos hecho de vosotros una comunidad (umma) intermedia, para que seáis testigos (*šuhadā'*) de los hombres (*nās*)" (C. 2:143). Y esto se refiere a todo *hablante* dotado de voz (*muṣawwit*), pues la palabra *naws* ["oscilación, vibración", de la misma raíz léxica que *nās*] significa "voz, sonido" (*ṣawt*), y por ello se ha denominado *nās* a los seres humanos, según se ha dicho.

Pero aún más pleno que esto -*más pleno que ser testigo ante la gente* (*šāhid ᶜalà-l-nās*)- es que llegues a ser testigo verídico de quien es testigo de ti, observando Sus actos (*afāl*) en el cosmos[1], de modo que conozcas las posiciones de Sus sabias disposiciones.

---

[1] Esta frase contiene un intrincado juego de alusiones que permite varias interpretaciones y significaciones simultáneas. El principal referente escriturario es la aleya citada arriba "...para que seáis testigos de los hombres...", cuyo texto continúa diciendo "...y para que el Enviado sea testigo de vosotros" (C. 2: 143). Se ha preferido la traducción "comunidad intermedia" a la también posible "comunidad moderada" porque en este contexto se pone de relieve el carácter mediador de la comunidad que recibe el mensaje profético y da testimonio. Por un lado, los hombres de esta comunidad son testigos ante los demás hombres; por otro lado Muḥammad, en su condición de Enviado de Allāh, es testigo de ellos. Ibn ᶜArabī considera una tercera perspectiva de esta posición intermedia: Más completo que ser testigo de los hombres es ser testigo de quien es testigo de ti. Ahora bien, ¿quién es el "testigo de ti" (*šāhid ᶜalay-ka*)?

Por una parte, la expresión se refiere al Enviado, lo cual resulta evidente al considerar la mencionada aleya. Si perteneces a la comunidad de Muḥammad, él es testigo de ti y, en un grado más completo, también tú eres testigo de él. Esto puede comprenderse de varios modos complementarios según se considere a Muḥammad bajo su aspecto mortal, el Profeta histórico, o en su aspecto universal, la Realidad de Muḥammad, el Hombre Perfecto por excelencia, origen y síntesis microcósmica del cosmos. El que pertenece a la comunidad de Muḥammad, sujeta a la Ley revelada, sigue la *sunna* del Profeta, observando sus actos en el mundo y manteniéndose en el cumplimiento de sus disposiciones, de modo que se torna testigo del Profeta.

Por otra parte, desde la perspectiva de la Unidad esencial, Dios mismo es el testigo de los testigos. Y el testigo de los hombres puede llegar a ser testigo de Él contemplando "...Sus actos en el cosmos, de modo que conozcas las posiciones de Sus sabias disposiciones (*mawāḍiᶜ ḥikami-Hi*)".

Finalmente, falta comentar la dimensión del lenguaje, explícitamente presente en todo el texto. A la palabra divina, al verbo existenciador, a las aleyas, versículos o "signos" (*āyāt*) del Corán se refieren también, desde otra perspectiva, las observaciones de Ibn ᶜArabī acerca del nombre al-Muhaymin. A esta dimensión lingüística se debe la explicación de que *nās* deriva de *naws*. Ibn ᶜArabī lee aquí: "...para que seáis testigos de los dotados de habla...". ¿Cómo? Por medio de la memorización (*ḥifẓ*) y de la recitación del Alcorán con observancia de los movimientos y los reposos, es decir, de las vocales (*ḥarakāt*) y los signos de quiescencia -lo cual se refiere a la lectura de los signos de la existencia-, puede el hombre ser testigo del Corán que es testigo de él, vigilando los actos de Dios en el Corán del cosmos o en las aleyas reveladas del Libro, haciendo pausas en los lugares correctos e informándose de los lugares que ocupan las diversos saberes.

Las 'cosas' del mundo manifiesto son, en este sentido, las divinas palabras, los actos de Dios.

Los fieles confirmadores (*muṣaddiqūn*) son así pues los testigos que leen y transmiten las divinas aleyas y son por tanto comunidad intermedia entre Muḥammad -que comunica lo que Dios revela- y quienes escuchan el mensaje.

(9) *AL-ᶜAZĪZ*

EL PODEROSO, EL TRIUNFADOR, EL INACCESIBLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) sea tu oído y tu vista[1]. Esta morada -*en la cual el Señor es el oído y la vista con que el siervo oye y ve*- reúne en sí *dos aspectos*: la inaccesibilidad (*manᶜ*) y la victoriosa superioridad (*galaba*). Ambos significados son propios de este nombre.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Está expresada en la aleya: "No hay cosa [alguna] como Él (*ka-miṯli-Hi*)" (C. 42:11)[2], *susceptible de dos lecturas* según se considere la *kāf* como mero añadido (*ziyāda*) o como prescripción de la semejanza (*farḍ al-miṯl*)[3].

---

[1] Alusión a la mencionada tradición acerca de la proximidad lograda por medio de las obras de devoción adicionales no obligadas. V. *supra* 4-3.

[2] La aleya completa, en traducción de J. Cortés, dice: "No hay nada que se Le asemeje. Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo ve".

[3] Es decir, según se considere la letra >k< (*kāf*) como preposición impropia prefijada a la preposición propia *miṯl* ("como"), mero añadido repetitivo, con lo cual la aleya niega toda semejanza, o bien como preposición impropia prefijada al sustantivo *miṯl*, "semejante", con lo cual la misma aleya afirma la semejanza.

El término *miṯliyya*, derivado de la palabra *miṯl*, remite siempre a C. 42:11, aleya susceptible, según la hermenéutica akbarí, de dos lecturas complementarias: «No hay cosa [alguna] semejante a Él», o bien, «no hay nada como Su semejante», pues el compuesto *ka-miṯl* puede entenderse como una única preposición, cuyo segundo elemento, de carácter meramente intensivo, sólo refuerza el significado del primero -con lo cual se traduciría por "como"-, o bien, como compuesto de preposición y sustantivo, siendo en tal caso *ka* la preposición y *miṯl* ("semejante"), el sustantivo.

Según Ibn ᶜArabī (segunda lectura), esta aleya afirma la semejanza con relación a Dios, es decir, la existencia de lo semejante a Él, al tiempo que niega cualquier semejanza respecto a Su semejante, al cual nada se asemeja. Y este semejante (*miṯl*) que no tiene semejante es el Hombre

3. Adopción (*tajalluq*):

Expresada en las aleyas: «No hay nada como Su semejante» (C. 42:11); "Voy a poner un vicerregente (*jalīfa*) en la tierra" (C. 2:30)[4]; "...ante lo que con Mis manos he creado" (C. 38:75)[5]; *y en el hadiz:* "Allāh ha creado a Adán según Su forma"[6]. *En esta lectura de C. 42:11* la preposición impropia *kāf* introduce un nombre[7], con lo cual anula la incomparabilidad (*raf*ᶜ *al-tanzīh*)[8], de modo que *la*

Universal creado 'según la forma del Compasivo' (*ᶜalà ṣūrati-l-Raḥmān*).

La realización de este nombre en sus dos aspectos de impedimento (*manᶜ*) y victoria (*galaba*) se cifra en la realización del secreto contenido en la reunión de los significados de esta aleya, correspondientes a las doctrinas de la incomparabilidad y la similaridad, cuya duplicidad -dos contrarios aparentemente inconciliables- se resuelve en polaridad con la unión de los opuestos en el misterio de la unidad -dos polos inseparables de una única realidad-.

El *taḥaqquq* concilia los dos significados del nombre -Inaccesible y Victorioso/Poderoso- con las dos lecturas de la aleya: Él es Inaccesible en tanto que incomparable, pues "nada se asemeja a Él"; y es Poderoso, Victorioso en tanto que creador de Su semejante al cual nada se asemeja.

El *tajalluq* está necesariamente relacionado, por definición, a este segundo aspecto del nombre: *al-ᶜAzīz* en tanto que Victorioso.

[4] V. *supra* 4-1.

[5] Estas dos últimas aleyas se sitúan en el mismo contexto: Dios anuncia a los ángeles la creación de Adán, Su vicerregente en la tierra, a quien enseñó los nombres de todos los seres. Los ángeles se prosternaron ante Adán por orden de Dios, excepto Iblīs, que se rebeló y quedó maldito. V. C. 2:28-39 y 38:71-88.

Sobre las dos manos de Dios, mencionadas en C. 38:75, v. el capítulo "The two hands of God" en el ensayo de S. Murata, *The Tao of Islam*, pp. 81-114 (especialmente pp. 88-92, sobre el significado de las Dos Manos en *Futūḥāt makkiyya* y *Fuṣūṣ al-ḥikam*).

Aquí las Dos Manos están obviamente asociadas a los dos significados del nombre *al-ᶜAzīz*. En *Fut.*, Ibn ᶜArabī explica que "mano" significa tanto poder como bendición (cf. *Tao*, p. 89): el poder corresponde al impedimento (*manᶜ*), es decir, al nombre *al-ᶜAzīz*, el Poderoso, el Inaccesible, el Inabordable, en tanto que nombre de Majestad; la bendición corresponde, por otra parte, al triunfo (*galaba*), al nombre *al-ᶜAzīz*, el Victorioso, el Invencible, el Poderoso, en tanto que nombre de Belleza. Ambas manos corresponden respectivamente a los aspectos de la incomparabilidad y de la similaridad divinas.

[6] V. *supra* 4-3.

[7] Sobre el uso gramatical del término *ṣifa* v. H. Fleisch, *Traité...*, 53h-k, pp. 265-266. En 53j hace una distinción entre el nombre concreto (*ism ᶜayn*) que no es *ṣifa* (nuestro "sustantivo") y el nombre abstracto (*ism maᶜnaⁿ*) que es *ṣifa* (participio o adjetivo).

aleya niega *la existencia de algo* semejante a lo semejante (*al-miṯl ᶜani-l-miṯl*) *es decir, a aquello que se asemeja a Él, Su vicerregente adánico.*

Esta relación de semejanza (*miṯliyya*) es un hecho lingüístico no una concepción racional[9], pues está fundada en la literalidad del texto coránico cuya revelación descendió en la lengua árabe[10].

Y este es pues el modo en que el siervo participa (*ḥaẓẓ al-ᶜabd*)[11] de este nombre.

---

[8] En el ms. F: "...y suprime la incomparabilidad (*wa-rafᶜ al-tanzīẓ*)", pues supone la existencia de lo semejante a Él. En los otros: "...y tiene lugar la incomparabilidad (*wa-waqaᶜa l-tanzīh*)", en cuyo caso, o bien se sobrentiende 'la incomparabilidad *de lo semejante a Él*', o bien se entiende que Él no se asemeja a Su semejante. Obsérvese, en este sentido, que se trata de la existencia de lo semejante a Él, lo cual no implica que Él se asemeje a lo que es semejante a Él en sentido inverso. De hecho, esta posibilidad está explícitamente excluida, pues lo semejante a Él no tiene semejante alguno.

[9] Lit. "La semejanza es lingüística no racional (*lugawiyya lā ᶜaqliyya*)".

El ms. B añade a continuación en el texto: "...pues la semejanza *concebida de modo* racional (*miṯliyya ᶜaqliyya*) supone asociación *dualista*, participación (*ištirāq*) *del hombre con Dios*, y no tiene en cuenta ni el límite (*ḥadd*) ni la realidad que hay por encima del atributo de las personas" (v. texto ár. 9-3, nota 10). Es decir, no tiene en cuenta el límite que distingue la condición señorial de la condición del siervo y por el cual Dios es Dios y el siervo es siervo y permanece como tal, sin participación alguna en la divinidad, pues su atributo es la servidumbre.

[10] El Corán insiste a menudo en el hecho de que la revelación alcoránica ha descendido en lengua árabe: "Así es como te revelamos un *Corán* árabe..." (C. 42:7). V., así mismo, en este sentido, C. 12:2, 13:37, (16:103), 20:113, 26:195, 39:28, 41:3, 41:44, 43:3 y 46:12. En definitiva, todas las menciones coránicas del adjetivo *ᶜarabī*, "árabe, lengua árabe" -11 en total- están directamente relacionadas con el carácter árabe de esta revelación.

[11] Este término, al que Ibn ᶜArabī recurre en este tratado en varios ocasiones, ha sido tomado de Gazālī, quien lo emplea en su *Maqṣad* de modo recurrente al inicio de los apartados llamados *tanbīh*, "consejo", relativos a la participación (*ḥaẓẓ*) del siervo con relación a cada nombre.

(10) *AL-ŶABBĀR*

EL AVASALLADOR, EL CONSTRICTOR, EL DOMINADOR EL REINTEGRADOR, EL RESTABLECEDOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para alcanzar *el estado en el cual se manifieste* la orden influyente (*amr mu'attir*) *que determina* la obediente sujeción (*inqiyād*) a ti, tanto por parte de tus órganos como de tu interior y de todo aquello con cuya carga y transmisión (*ḥaml*) está comprometida tu voluntad (*irāda*) en razón de lo que quieres.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El nombre *al-Ŷabbār* deriva de la forma verbal *ŷabara*, y no de la forma *aŷbara*[1], ya que la forma nominal *faᶜᶜāl* no deriva en lengua árabe de *afᶜala*, forma cuarta, sino de *faᶜala*, forma primera, con la única excepción del término *darrāk*, "afortunado en sus propósitos", que ha derivado de forma cuarta *adraka* "dar alcance, percibir", *a pesar de tener la misma estructura morfológica que ŷabbār*[2].

---

[1] El verbo *ŷabara*, en forma I, al igual que *aŷbara*, en forma IV, significa "forzar, obligar, constreñir a", pero también significa, a diferencia de la forma IV, "restablecer, reintegrar, socorrer, reponer...". Ibn ᶜArabī parece querer indicar con este comentario que el nombre *al-Ŷabbār*, nombre de Majestad, contiene -como por otra parte ocurre con todos los nombres- el correspondiente aspecto de Belleza. La inexorable fuerza (*ŷabr*) que compele al siervo a hacer la voluntad divina es, en última instancia, en su aspecto de misericordia, una gracia divina que *restablece, reintegra* o *socorre*.

[2] En efecto, la forma primera de raíz *d-r-k* */daraka/ no figura en los diccionarios árabes y el significado de *darrāk*, "el que alcanza lo que se propone", se explica recurriendo al uso del part. act. de forma IV de la misma raíz: *mudrik*.

H. Fleisch en su *Traité de Philologie Arabe*, I, p. 358, no comenta nada respecto al caso de *darrāk* o a la hipótesis de que la forma *faᶜᶜāl* pudiera derivar de forma *afᶜala*. En principio, resulta

El Restablecedor (*al-Ŷabbār*) es pues el que socorre a 'lo que no es Él' (*mā siwā-Hu*) en la ejecución de cuanto Él quiere, *o bien, el que le obliga a ello*, ya sea en él o desde él[3], y no hay nada que pueda detener Su fuerza coercitiva (*iŷbār*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Se pone de manifiesto en la capacidad de actuar por medio de la energía espiritual (*himma*)[4], *lo cual está reflejado en las aleyas que dicen: "Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con Mi permiso,* soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso (C. 5:110)". "Llámalos. Acudirán a ti rápidamente (C. 2:260)"[5].

---

evidente que *fa^{cc}āl* no deriva de forma IV, lo cual lleva a pensar que el autor insiste en este punto por una razón de orden semántico y no puramente morfológico. La forma primera, como se ha comentado (nota *supra*) tiene varios significados que no tiene la cuarta. Ibn ^{c}Arabī enfatiza pues esta derivación para señalar el carácter polisémico del término. Sobre la forma *fa^{cc}āl* en este contexto, v., *Traité...*, 78g-h, pp. 365-66.

[3] Entiéndase, tanto si 'lo que no es Él' realiza Su voluntad en sí mismo, en su interior, como si la realiza 'desde sí mismo' en algo exterior distinto. O bien, si 'lo que no es Él' ejecuta Su voluntad inmerso en Él, sin conciencia, o 'de parte de Él' (*min-Hu*), con obediencia consciente a Su orden. Uno de los significados de *ŷabr* es "inexorabilidad, predestinación". En última instancia, en el plano existencial del *amr takwīnī* -diferenciado del *amr taklīfī*- ningún ser puede resistirse a la divina voluntad.

[4] La *himma* -aspiración espiritual creativa o concentración del corazón- es la energía activa que hay en el hombre, el cual puede disponer de ella como medio para actuar, ejercer un efecto o producir algo cuyo mantenimiento depende de ella. A la *himma* se aplican diferentes nombres como 'veracidad' o 'presencia' en virtud de sus diversos aspectos y funciones: la función noética, la función teofánica... Según Ibn ^{c}Arabī, el mejor de los nombres para referirse a ella es 'la divina asistencia' (*al-^{c}ināya al-ilāhiyya*). Cf. S. Ḥakīm, *Mu^{c}ŷam*, 'himma' y 'karāma'.

[5] Ibn ^{c}Arabī cita seguidamente fragmentos de dos aleyas referidas a Jesús, la primera, y a Abraham, la segunda. Como sucede en casi todos los casos de cita coránica en este tratado -lo cual es frecuente en todas las obras del Šayj al-Akbar, ya que éste presupone una profunda familiaridad con el Corán en sus lectores- ambos fragmentos figuran en en el texto de los mss. sin señal o pausa alguna. Lo interesante en este caso es que hay una perfecta coherencia gramatical entre los dos fragmentos descontextualizados, de modo que ambos pueden leerse seguidamente como parte de una misma secuencia lógica. De este modo, al establecer un vínculo de continuidad entre ambos pasajes, el autor alude con énfasis a la correspondencia que hay entre los portentos realizados en situaciones

(11) *AL-MUTAKABBIR*

EL ALTIVO, EL SOBERBIO
EL MAGNIFICADO, EL EXALTADO, EL SUBLIME

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para que te procure este grado (*martaba*)[1] que es realidad (*ḥaqīqa*) para ti y aplicación metafórica (*maŷāz*) con relación a Él.

2. Realización (*taḥaqquq*):

No es Su altivez (*kibriyā'*)[2] *una actitud de soberbia como* reacción a un hecho (*tafaʿʿul*), sino únicamente sublime exaltación con relación a cuanto sobre Sus

---

distintas por Jesús y Abraham, con permiso o por orden de Dios, los cuales ejemplifican -según se desprende del contexto- sendas modalidades de la *himma* propia de estos profetas.

Para mayor claridad, cito a continuación la traducción del texto íntegro de las aleyas en cuestión que no requieren ahora más explicación:

"Cuando dijo Dios: "¡Jesús, hijo de María! Recuerda Mi gracia, que os dispensé a ti y a tu madre cuando te fortalecí con el Espíritu Santo y hablaste a la gente en la cuna y de adulto, y cuando te enseñé la *Escritura*, la Sabiduría, la *Tora* y el *Evangelio*. Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con Mi permiso, soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso. Y curaste al ciego de nacimiento y al leproso con Mi permiso. Y cuando resucitaste a los muertos con Mi permiso. Y cuando alejé de ti a los Hijos de Israel cuando viniste a ellos con las pruebas claras y los que de ellos no creían dijeron: 'Esto no es sino magia manifiesta' (C. 5: 110)". Trad. Cortés.

"Y cuando Abraham dijo: "¡Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos!" Dijo: "¿Es que no crees?" Dijo: "Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón". Dijo: "Entonces coge cuatro aves y despedázalas. Luego, pon en cada montaña un pedazo de ellas y llámalas. Acudirán a ti rápidamente. Sabe que Dios es poderoso, sabio" (C. 2:260)". Trad. Cortés.

[1] El grado correspondiente a la divina presencia del nombre *al-Mutakabbir*.

[2] El término *kibriyā'* -de raíz *k-b-r* como los nombres *al-Kabīr* o *al-Mutakabbir* y el término *takabbur* que aparece más abajo- significa "orgullo, soberbia, arrogancia", pero también "nobleza, sublimidad". J. Venet y J. Cortés lo traducen respectivamente por "señorío, grandeza" y "dominación, majestad". V. las dos menciones coránicas del término en C. 10:78 y 45:37.

sutiles bondades veladas (*alṭāf jafiyya*) nos ha ido revelando, tales -por ejemplo- como Su regocijo (*faraḥ*) por la contrición (*tawba*) de Su siervo[3] u otras semejantes a ella. Tras esto, se te mostró en *la aleya* "Él hace siempre lo que quiere (C. 85:16)"[4], y en *la aleya* "No hay cosa alguna semejante a Él (C. 42:11)"[5] se tornó ante ti demasiado exaltado y sublime (*mutakabbir*) como para que resulte posible contemplar (*mušāhada*) este lugar de contemplación (*mašhad*)[6].

3. Adopción (*tajalluq*):

El engrandecerse o dignificarse (*takabbur*)[7] consiste en adquirir grandeza u orgullo (*iktisāb al-kibriyā'*) y la adquisición (*iktisāb*) sólo corresponde a la condición del siervo, de modo que el enorgullecerse es más propio de él[8]. *Ha dicho el*

---

[3] Referencia a un conocido hadiz, transmitido con algunas variantes en diversas versiones, en el cual se emplean estos términos: "Más se alegra Dios del arrepentimiento de uno de Sus siervos de lo que se alegraría cualquiera de vosotros al encontrar su camello perdido en el desierto". Cf. Muslim, *Tawba* 1-9; Bujārī, *Daʿawāt* 4; etc. V. *Concordance* I, p. 284.

[4] También en C. 11:107, "...Tu Señor hace siempre lo que quiere (*faʿʿāl*^{un} *limā yurīd*)".

[5] V. *supra* 9-2 y 9-3.

[6] Es decir, trascendiendo la posibilidad de que se contemple la manifestación de este nombre en tanto que nombre de Majestad. Se infiere del empleo del término *mašhad* en este contexto que, en principio, todo nombre divino -o toda aleya coránica, en caso de que la expresión se refiera sólo a C. 42:11- es "lugar de contemplación". Este nombre, en tanto que realidad *in divinis* (*taḥaqquq*), en su aspecto de gloriosa exaltación -expresado en la mencionada aleya en su aspecto de incomparabilidad- trasciende la posibilidad de la contemplación. La comtemplación de su onomatofanía está pues restringida a su aspecto de Belleza. Sobre el término *mašhad*, v. *Contemplaciones*, p. 3-4 y 7.

[7] Nombre de acción de forma V del cual se forma el participio *mutakabbir*. Ibn ʿArabī va a tratar del orgullo -o altivez- desde la perspectiva positiva que, en tanto que atributo divino, le corresponde. Por tanto, el término ha de entenderse en este contexto con el sentido de 'dignidad' u 'honroso orgullo', y no con el sentido de arrogante vanidad o ignorante soberbia.

[8] Enorgullecerse o engrandecerse con dignidad, en tanto que adquisición o logro, es más propio de la condición de la servidumbre, ya que Dios, en tanto que Mutakabbir, es la fuente de la dignidad y el orgullo y a la condición señorial no conviene la atribución de ningún proceso de adquisición.

Altísimo: "Así sella Allāh el corazón de todo *digno* orgulloso (*mutakabbir*), de todo dominador (*ŷabbār*)" (C. 40:35)[9]. De modo que se ha calificado al siervo con este nombre. Y la participación (*ḥazz*) que de él tiene el que felizmente adopta sus características[10] consiste en que se engrandezca y dignifique (*takabbur*) en su condición de siervo (*ᶜubūdiyya*) -que es el ámbito de recepción de los efectos *de los nombres* (*maḥall al-āṯār*)-, evitando el influjo de los seres engrendrados (*kawn*) en él, de modo que sea sublime, engrandecido 'respecto a' (*mutakabbir ᶜan*) ellos, no altivo y soberbio con (*mutakabbir ᶜalà*) ellos [lit. 'sobre' ellos]. Pues *esta actitud de exaltación* "respecto a" (*ᶜan*) *lo engendrado* es digna de alabanza, loable (*maḥmūd*), a no ser que esté prescrita por la Ley (*mašrūᶜ*)[11], mas *la soberbia* "sobre" (*ᶜalà*) *los seres engendrados* es reprobable (*maḏmūm*), a no ser que esté prescrita *por la Ley*

---

[9] El texto completo de la aleya, cuyo comienzo se refiere, según la usual interpretación, a los soberbios que usurpan y se arrogan la autoridad, dice así: "Quienes discuten sobre los signos de Dios sin haber recibido autoridad... Es muy aborrecible para Dios y para los creyentes. Así sella Dios el corazón de todo soberbio (*mutakabbir*), de todo tirano (*ŷabbār*)". Ibn ᶜArabī contraviene así, sin abolirla, esta lectura, y nos brinda otra posible interpretación de esta aleya en la que los términos *ŷabbār* y *mutakabbir* no tienen carácter peyorativo, sino positivo, al significar respectivamente 'orgulloso de su condición de siervo', 'dominador de sus pasiones o ejecutador de la voluntad divina'.

Ambos términos están asimismo asociados, esta vez como nombres de Dios, en C. 59:23, cuyo texto cito íntegramente, pues recoge en el mismo orden la secuencia de los nombres comentados hasta ahora, desde *al-Malik* hasta *al-Mutakabbir* (los anteriores figuran en la aleya precedente, v. índice): "Es Dios -no hay más Dios que Él-, el Rey, el Santo, la Paz, el Que da Seguridad, el Custodio [de Sus siervos], el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian!". Trad. Cortés.

Cito también la siguiente aleya, en la cual se mencionan los tres nombres que, también en el mismo orden coránico, se comentarán a continuación: "Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio (C. 59:24)". Trad. Cortés. V. C. 7:180.

[10] Lit. "el adoptador feliz" (*al-mutajalliq al-saᶜīd*). Esta expresión implícitamente establece una distinción entre dos modalidades de *tajalluq*: la 'adopción feliz' de las características loables de un nombre y la 'adopción infeliz', revestimiento incompleto o acaso adopción de rasgos reprobables e indeseables en el siervo. Tal vez la noción de *tajalluq* en este último sentido no esté restringida a los rasgos propios de la cortesía espiritual y las buenas maneras, sino que incluya también lo inadecuado y lo censurable.

[11] Con lo cual, por su carácter de obligación, no sería considerado particularmente digno de alabanza.

revelada, con la consiguiente incolumidad (*salāma*) del interior (*bāṭin*) *del siervo*, lo cual es necesariamente así.

(12) *AL-JĀLIQ*[1]

EL CREADOR, EL DETERMINADOR, EL EXISTENCIADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él (1) para lograr el acierto en la determinación (*al-iṣāba fī-l-taqdīr*) y, por otra parte, (2) para que te ayude con Su divina asistencia (*maᶜūna*) a existenciar[2] las obras (*aᶜmāl*) que se te han prescrito.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Creador (*al-Jāliq*) es el que predetermina (*muqaddir*) las cosas con anterioridad a la existenciación de sus entidades *inmutables* (*īŷād al-aᶜyān*).

Es también el que luego da existencia a sus entidades (*mūŷid al-aᶜyān*) en el segundo estadio (*rutba*) de su predeterminación (*taqdīr*)[3].

---

[1] En el ms. E (nota en el margen del fol. 12a) figura una cita de *Futūḥāt makkiyya* que, según he podido comprobar, ha sido tomada del "Capítulo sobre la peregrinación" (*bāb al-ḥaŷŷ*). Cf. *Fut.* X:378, pp. 377 (lss. 9-10) y 378 (lss. 1-4).

[2] Emplea el término *īŷād*, "existenciación". No puede realizarse obra alguna sin el auxilio de la divina asistencia (*maᶜūna*) en su previa existenciación. En otras palabras, la ayuda en la predeterminación de una obra por parte del Creador (*al-Jāliq*) es requisito indispensable para su realización. Pero obsérvese que el autor no dice "tu necesidad de que haga existir a las obras..." sino "tu necesidad de que te auxilie con la existenciación de las obras...". Puede entenderse que Su socorro consiste directamente en la existenciación de las obras, sin mediación de la voluntad del siervo, pues "Dios hace siempre lo que quiere" (C. 85:16), o bien, que Su socorro consiste en ayudar al siervo a que de existencia a sus propias obras. Desde esta segunda perspectiva -que no está en contradición con la primera-, la predeterminación no anula la realidad del libre albedrío. Como fiel hermenéuta del texto coránico que establece su realidad, Ibn ᶜArabī deja así espacio a la libre elección por parte del siervo.

[3] El proceso de la creación (*jalq*), determinación (*taqdīr*) o existenciación (*īŷād*) tiene tres estadios:

1. Predeterminación de las cosas (*taqdīr al-ašyā'*) -primer grado de *taqdīr*.

Este es el significado del nombre *al-Jāliq*.

3. Adopción (*tajalluq*):

Después de la petición (*su'āl*) *sincera, por parte del siervo,* de lo que hemos mencionado en el apartado de la dependencia, Allāh -Enaltecido sea- le otorga la ciencia de la predeterminación de las cosas (*al-ᶜilm bi-taqdīr al-ašyā'*), de modo que pueda concebirlas en sí mismo (*nafs*) como la mejor y más hermosa creación (*ijtirā'*) con la más portentosa armonía (*niẓām*). Luego, *tras haberlas predeterminado, el siervo* hace que se manifiesten sus entidades exteriormente por su propia mano (*ᶜalà yadi-hi*)[4] dándoles así existencia, de manera que es tanto el que predetermina (*muqaddir*) como el que da existencia (*mūŷid*) a lo que previamente ha determinado; pues si así no fuere -lo cual no es posible- quedaría abolida la realidad última (*ḥaqīqa*) de la sujeción del siervo a prescripciones legales (*taklīf*) y sería invalidada Su palabra -Enaltecido sea-: "Quien obra bien lo hace para sí mismo (*nafs*) (C. 41:46)"[5]. Y *en cuanto a* toda obra (*ᶜamal*) cuya realización (*fiᶜl*) se atribuye a la criatura (*jalq*) *en el Corán*, si no fuera por lo que Allāh sabe acerca de la implicación (*nisba*) que tiene el siervo en la existenciación, no se la habría atribuido, ni le

---

2. Existenciación de las entidades de las cosas (*taqdīr aᶜyān al-ašyā'*) -segundo grado.

3. Existenciación de los accidentes (*īŷād al-aᶜyān*) -tercer grado de *taqdīr*. (V. *infra* 14-2).

A estos grados corresponden los respectivos nombres divinos de C. 59:24, relativos a la creación. En el caso de *al-Bāri'* esta correspondencia no es exclusiva, ya que el nombre *al-Jāliq* participa también del segundo grado, guardando con *al-Bāriᶜ* en este sentido una relación de sinonimia parcial o intersección semántica.

También puede hablarse de sinonimia parcial entre los términos *jalq*, *taqdīr* e *īŷād* tal como los emplea Ibn ᶜArabī en este contexto, con un amplio campo de intersección.

[4] Es decir, por su mediación, por obra suya, por medio del poder que para ello se le ha conferido.

[5] Dice el texto íntegro de la aleya, según traducción de J. Cortés: "Quien obra bien lo hace en su propio provecho. Y quien obra mal, lo hace en detrimento propio. Tu Señor no es injusto, en absoluto, con Sus siervos" (C. 41:46). V. también C. 45:15 en el índice de citas coránicas.

adscribiría *cuantas obras le adscribe*[6], y Allāh es el más verídico y fidedigno en Su Palabra.

La manera más plausible y fácil de entender esta adscripción es considerar que Dios -Enaltecido sea- crea el acto (*fi'l*) para el siervo cuando éste tiene voluntad (*irāda*) de realizar tal acto.

[6] La atribución de las obras al hombre en el Corán es obvia. El Corán es palabra de Dios. Por tanto, infiere Ibn ʿArabī, Dios afirma la implicación del siervo en el proceso de existenciación, su participación activa en la concepción de las obras que realiza. De otro modo no podría explicarse el libre albedrío en virtud del cual es posible la imposición de una Ley revelada que puede, de hecho, ser desobedecida.

(13) *AL-BĀRI'*

EL PRODUCTOR, EL HACEDOR, EL SANO, EL ÍNTEGRO, EL LIBRE *DE DEFECTO*

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tu necesidad de él es como tu necesidad del nombre *al-Jāliq*, con el significado de "el Existenciador" (*al-Mūŷid*) y también, por otra parte, como tu necesidad del nombre *al-Salām*, la Salud, pues reúne *este nombre ambos aspectos.*

2. Realización (*taḥaqquq*):

Como la realización de *al-Jāliq* con el significado de "el Existenciador", y también puede significar 'Aquel a Quien no retorna desde Su creación de lo creado (*jalq*) ninguna característica (*waṣf*) que no hubiera ya en Él' y por ello dice *Allāh en el Corán*: "el Existenciador (*al-Jāliq*), el Íntegro (*al-Bāri'*)" (C. 59:24), es decir, exento de defecto, libre (*sālim*) de lo que hemos mencionado.

Entre los seres humanos[1] ocurre que cuando alguien inventa alguna cosa sin precedente, creándola con extraordinaria originalidad y maestría, normalmente hallará dentro de sí una huella, una impresión (*aṯar*) de alegría y deleite producida por efecto de tal experiencia. Sin embargo, Dios (*al-Ḥaqq*) está libre (*barī*) de esto y es incólume (*bāriᶜ*).

---

[1] Lit. 'las criaturas *humanas*' (*majlūqūn*). El Šayj emplea aquí un plural infrecuente del part. pas. *majlūq* (pl. *-āt*) para especificar que se refiere a los seres racionales y no a la creación global.

3. Adopción (*tajalluq*):

En cierta ocasión entró ʿUmar Ibn al-Jaṭṭāb al lugar en donde se encontraba Abū Bark al-Ṣiddīq -Dios esté satisfecho de ambos-. Dado que Abū Bakr estaba enfermo (*marīḍ*), ʿUmar le preguntó: "¿Cómo has amanecido?". "Sano (*barī*), si Dios quiere, Enaltecido sea" -le respondió Abū Bakr, y al decir "sano" quiso decir libre y a salvo (*sālim*) de la enfermedad.

La adopción de los rasgos de este nombre por parte del siervo consiste en que esté libre (*barī*) del influjo de los seres engendrados (*akwān*) y de los cambios (*agyār*), y sea él, por el contrario, el que influya (*mu'attir*) en ellos por su realización de su Señor[2].

[2] Es decir, por su realización (*taḥaqquq*) *de la condición de siervo* de su Señor (*rabb*) *personal*, cuyo conocimiento implica el conocimiento de sí.

(14) *AL-MUṢAWWIR*

EL FORMADOR, EL MODELADOR, EL ARTÍFICE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para dar forma *imaginal* a los significados (*taṣawwur al-maᶜānī*)[1] que, al manifestarse en ti, te revelan *a la Imaginación activa*[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Formador es el existenciador de los accidentes (*mūŷid al-aᶜrāḍ*), lo cual constituye el tercer grado (*rutba*) de la determinación (*taqdīr*) y de la existenciación de las entidades (*īŷād al-aᶜyān*), es decir, de las esencias (*ŷawāhir*)[3]. Por ello aparece

---

[1] Es decir, concebirlos con el órgano de la Imaginación creativa autónoma y subsistente.

[2] Lit. 'que al alzarse en ti, te hacen descender...', es decir, te revelan las formas concebibles de los significados, o bien, te revelan a ti mismo al darte a conocer las formas imaginales que en ti se manifiestan.

[3] Equipara Ibn ᶜArabī en este contexto los términos "entidad" (*ᶜayn*) y "esencia" (*ŷawhar*). Sostienen los teólogos de la escuela *aš*ᶜ*arī* que el cosmos está compuesto por esencias (*ŷawāhir*) y accidentes (*aᶜrāḍ*) y que las esencias permanecen constantes mientras que los accidentes no permanecen durante dos momentos seguidos.

Ibn ᶜArabī postula, sin embargo, que tanto las esencias como los accidentes son incesantemente recreados. Al exponer la idea de una constante renovación de la creación a cada instante, el Šayj remite con frecuencia a análogas teorías de pensadores aš*ᶜ*aríes cuya visión critica, no obstante, considerándola incompleta. Cf. Chittick, *SPK*, p. 97.

"Los aš*ᶜ*aríes no comprendieron que todo el cosmos (*ᶜālam*) es un conjunto de accidentes (*maŷmūᶜ aᶜrāḍ*) que cambia a cada momento (*zamān*), ya que *según el postulado aš*ᶜ*arí* "El accidente no permanece dos momentos". Cf. *Fuṣūṣ*, p. 125.

En este apartado se entiende que la existenciación de los accidentes es parte de la determinación o existenciación de las entidades concretas (*aᶜyān*), es decir, de las esencias en tanto que accidentes de una única esencia del cosmos, el Hálito del Omnicompasivo (*nafas al-Raḥmān*).

Entiéndase que, en la cosmovisión akbarí, tanto "esencias" como "accidentes" son en última instancia accidentes, es decir, los efectos de las entidades inmutables en el Ser Manifiesto, las entidades individuales manifiestas, irrepetibles, en permanente cambio. Cf. *Fut.* II, p. 677, l. 30, y III,

en el Corán *la secuencia de los nombres* "el Creador, el Hacedor, el Formador" en este orden[4].

3. Adopción (*tajalluq*):

Esta adopción es necesariamente conocida y efectiva en el siervo (*maʿlūm fī l-ʿabd*). No queda pues sino que *este nombre le* haga reparar en *la conveniencia de* existenciar formas específicas (*suwar majṣūṣa*) en las cuales resida su felicidad (*saʿāda*). Y éstas son las formas de las obras de adoración (*ʿibādāt*)[5] y los conocimientos *doctrinales* (*maʿārif*) cuya realización ha sido encargada *por Dios a Sus siervos*[6].

---

p. 452, l. 24. V. Chittick, *SPK*, p. 97.

[4] El orden de estos tres nombres relativos al *proceso* de la creación sirve a Ibn ʿArabī como referente y fundamento escriturario para establecer una correspondencia directa con los tres respectivos grados de determinación (*taqdīr*). V. *supra* 12-2 (*al-Jāliq*), nota 3.

[5] La expresión se refiere aquí a los deberes religiosos propios del culto islámico.

[6] Es decir, impuesta como Ley, ya sea en el Corán y en la Tradición o Sunna del Islam o en otras revelaciones anteriores dotadas de una legislación profética.

(15) *AL-GAFFĀR*

EL VELADOR, EL PROTECTOR[1], EL DISPENSADOR, EL ENCUBRIDOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tu necesidad de Él consiste en *que te cubra con* un velo protector (*sitr*) que te preserve de la desdicha eterna (*šaqāwat al-abad*)[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Al-Gaffār es, con respecto a la existenciación de las criaturas[3] y *de los hombres en particular, el nombre* por medio del cual *Dios* los ha protegido[4] para que sus vidas (*muhaŷ*)[5] y sus entidades (*aᶜyān*) *individuales* no fueran aniquiladas por los gloriosos resplandores de Su Faz[6]. Luego hizo descender sobre todos y cada

---

[1] Con el significado de *al-Sattār*, el Protector, que protege con un velo.

[2] Término opuesto a *saᶜādat al-abad*, "la felicidad eterna", empleado en el apartado *taᶜalluq* del nombre *al-Raḥīm* (3-1).

[3] Lit. "lo creado" (*jalq*). Luego el pronombre *-hum*, referido a *jalq*, concuerda en plural con el significado implícito de "criaturas", los seres humanos.

[4] Lit. "aquello por medio de lo cual les ha protegido (*mā satara-hum bi-hi*)". No dice "quien" (*man*), sino "lo que" (*mā*), poniendo de relieve que un nombre divino no es una entidad individual distinta de Dios, sino uno de los múltiples aspectos en los cuales Él se manifiesta.

[5] Plural de *muhŷa*, que también significa "alma, sangre, corazón". No es término coránico.

[6] Alusión a la tradición profética según la cual Dios tiene setenta velos de luz..."si estos velos fueran descubiertos, las glorias de Su Faz (*subuḥāt waŷhi-Hi*) consumirían a cuantos seres las vieran". Cf. Muslim, *Īmān*, 293; Ibn Māŷa, *Muqaddima*, 13; Ibn Ḥanbal, IV: 104 y 405. V. las alusiones y

uno de ellos un velo protector[7] que su existencia resguarda del daño.

3. Adopción (*tajalluq*):

Es, por una parte, a semejanza de la realización (*taḥaqquq*) y consiste además, por otra parte, en que ocultes de los otros lo que quieres que de ti se oculte, en que te guardes a ti mismo de la oposición y el desacuerdo (*mujālafa*) con el velo protector de conformidad y la concordia (*sitr al-muwāfaqa*) tanto externa como internamente, y en que veles tu estación *espiritual* (*maqām*) en la Morada (*mawṭin*)[8]

---

comentarios relativos a los velos en el cap. III de *Contemplaciones*, donde dice Ibn ᶜArabī:

"Dios me hizo contemplar la luz de los velos (*sutūr*) y la aparición de la estrella de la confirmación (*ta'yīd*) y me dijo: "¿Sabes con cuántos velos te he velado?". "No" -respondí.

Dijo: "Con setenta velos. Aunque los levantes no Me verás, y si no los levantas, no Me verás". Luego me dijo: "Si los levantas Me verás y si no los levantas Me verás". Luego me dijo: "¡Ten cuidado de abrasarte!". Luego me dijo: "Tú eres Mi vista, ten confianza. Tú eres Mi faz, así que cúbrete".

Luego me dijo: "Retira todos los velos de Mí, descúbreMe -ya que te he dado licencia para ello-, y en los tesoros de lo oculto guárdaMe, de modo que no Me vea otro que Yo, y a la gente a verMe invita. Encontrarás detrás de cada velo lo que encontró el Bienamado. [...]" (pp. 27-28).

[7] El verbo empleado en esta frase es *anzala*, que significa "hacer bajar" y también "revelar", es decir, "hacer que descienda la revelación". El "velo" aquí mencionado pudiera ser, entre otras cosas, una alusión al Corán, guía pero también "velo protector". A este doble aspecto -evidencia y velo- del Corán, llamado así mismo *bayān*, "claridad", alude Ibn ᶜArabī en el cap. IV de *Contemplaciones*:

"Dios me hizo contemplar la luz de la intuición y la aparición de la estrella de la trascendencia (*tanzīh*) y me dijo: "En la evidencia (*bayān*) y la intuición Me escondo de quien se contenta con los velos".

Díjome luego: "[...] Si supieran que en la misma claridad de la evidencia están *cifrados juntamente* el símbolo y el enigma de las cosas, entonces seguirían esta vía... Las luminosas aleyas del Corán han sido reveladas como indicios de significados que de otro modo nunca podrían comprenderse" (p. 43). Para más aclaraciones a este respecto, consúltense las notas a este texto en la citada obra.

[8] Sobre el término *mawṭin*, la morada en la cual se permanece, el lugar de asentamiento perdurable, diferenciado de *manzil*, estación de paso, parada en alojamiento transitorio, v. *Fut.* II, p. 578: 7-8.

D. Gril brinda una brillante traducción del término *mawṭin*, "plan d'existence (plano de existencia)". Cf. *Dévoilement*, p. 70. Así, este plano de existencia mundanal impide la develación del otro plano de existencia ultramundana.

Sobre al-Gaffār y otros nombres de forma intensiva *faᶜᶜāl*, v. *Fut.* II 578.15-18; *SPK*, p. 281.

cuya develación (*kašf*) no brinda la realidad (*ḥaqīqa*)[9] *de este mundo.* Esta adopción se necesita en la Morada Postrera (*al-dār al-ājira*) en el momento de la teofanía en la forma de la negación (*taŷallī fī ṣūrat al-inkār*)[10], *pues llegado ese momento,* dado que tú tienes conocimiento de ello, y según obliga la cortesía (*adab*), debes ocultarlo en aquella morada y no llamar la atención de nadie al respecto, de modo que estés en conformidad con lo que Dios (*al-Ḥaqq*) quiere.

---

[9] La realidad de esta morada y el conocimiento de esta realidad no otorgan la develación, el conocimiento directo de la ulterior morada perdurable, *al-Ājira.*

[10] Alusión al hadiz de la transformación comentado en la introducción.

(16) *AL-QAHHĀR*

EL OPRESOR, EL DOMINANTE, EL SUBYUGADOR, EL REDUCTOR, EL DE IRRESISTIBLE PODER

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para *que te ayude a alcanzar* la victoria (*nuṣra*) y la reafirmación (*ta'yīd*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Este nombre está en oposición (*muqābala*)[2] a cuantas pretensiones al señorío (*al-daᶜāwà fī l-rubūbiyya*)[3] ha creado Allāh en Su creatura (*jalq*).

3. Adopción (*tajalluq*):

---

[1] Entre otros sentidos, puede entenderse como la victoria sobre la falsedad y la reafirmación de la verdad.

[2] *Muqābala* significa tanto "encuentro, reunión, correspondencia", como "oposición, antítesis". En este caso, el nombre *al-Qahhār* corresponde, en tanto que antítesis, a las pretensiones del siervo al señorío, a las cuales se opone.

[3] Es decir, a toda pretensión (*daᶜwà*, pl. *daᶜāwà*) por parte del siervo (*ᶜabd*) a la condición señorial de su Señor (*rabb*). El nombre *al-Qahhār* se opone pues a tales requerimientos con su irresistible poder (*qahr*). Por un lado, ayuda al siervo con Su auxilio y confirmación en la realización de su servidumbre; por otro, oprime y reduce sus pretensiones a aquello que no corresponde a su condición, lo cual es así mismo "auxilio" (*nuṣra*) y "confirmación" (*taᶜyīd*), pues previene y combate la pretensión del siervo al señorío, la cual no puede resultar benéfica, ayudándole a conocer y realizar su propia condición. La "fuerza irresistible" (*qahr*) del Dominador ha de entenderse, en cualquier caso, ya se manifieste en términos directa o indirectamente positivos, como una gracia divina. Al ser Dios mismo quien ha creado las pretensiones, éstas han de tener necesariamente un aspecto funcional positivo en el desarrollo humano: la función cognitiva. Si no fuera por su propensión a las pasiones y las pretensiones al señorío el hombre no podría conocer los límites de su condición.

Habiéndose encomendado al siervo que rechace (*radᶜ*) sus pasiones (*šahawāt*) y combata a sus enemigos (*aᶜdā'*) adquiriendo poder sobre ellos[4], si éste los rechaza, los domina y los supera victorioso, considérase entonces que verdaderamente participa de este nombre[5], y es aquél cuyo irresistible poder (*qahr*) se acrecienta en la confrontación (*muqābala*) con quienes disputan (*munāzicūn*)[6].

---

[4] Emplea el término *istīlā'*, "apoderarse", "tomar posesión". Referido al texto: dominar las pasiones, conquistar a los enemigos.

[5] Lit. "tiene una parte de este nombre". El término *naṣīb*, "parte, porción, suerte", se emplea aquí en sentido análogo al término *ḥazz*.

[6] En el margen derecho del mss. I (f. 6b) se lee esta aclaración: "Es decir, que quien adopta los rasgos del nombre *al-Qahhār* domina a todo el que se opone a él en la disputa (*nizāᶜ*)".

La propensión al litigio y a la disputa en temas doctrinales no es a ojos de los sufíes una cualidad análoga al llamado 'sentido crítico', sino una tendencia opuesta al sentido de conformidad y al estilo iluminador que derivarían de una genuina realización del conocimiento.

(17) *AL-WAHHĀB*

EL MAGNÁNIMO, EL DADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para conseguir la supresión de los fines *personales interesados*[1] en la realización de las obras (*aᶜmāl*)[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Él es el que da (*al-Muᶜṭī*) para agraciar, desinteresada y graciosamente, libre de todos los *posibles* fines interesados (*maqāṣid*) que generalmente están asociados al acto de dar (*ᶜaṭā'*) por parte de quien da. Esto es concebible y se da de hecho tanto por parte de Dios como del hombre (*ḥaqqᵃⁿ wa-jalqᵃⁿ*)[3].

---

[1] Este tecnicismo compuesto puede entenderse principalmente de dos maneras, según el significado que se de a sus dos términos. El nombre de acción *raf* significa "elevación, exaltación" o también "recogida, retirada" y de ahí "eliminación, remoción", etc. El sustantivo *garaḍ* significa "objetivo, meta, propósito, fin, inclinación, deseo, interés". La expresión *raf al-agrāḍ* significa así pues:

-la eliminación de los propósitos interesados y segundas intenciones, es decir, la ausencia de intereses personales secundarios por parte del hombre como motivación para sus obras;

-la elevación o exaltación de sus fines en conformidad con la revelación profética.

Se trata en realidad de una misma cosa, pues la eliminación de los propósitos secundarios en las obras permite que se manifiesten más elevadas intenciones y afloren las aspiraciones puramente espirituales como fundamento de la acción.

Puede también traducirse, como tercera posibilidad:

"Tienes necesidad de Él para que te conceda cosechar *los frutos de* tus propósitos en la realización de las obras (*aᶜmāl*)".

[2] Dice un hadiz frecuentemente citado: "Las obras (*aᶜmāl*) dependen de las intenciones (*niyyāt*)". Por ello se ha escogido traducir *nafs* por "intención" en la expresión *fī nafsi l-aᶜmāl* que podría también entenderse como "las obras en sí".

[3] Lit. "adquiere forma", tanto en el plano de la *divina* realidad como en el humano. En el ms. I figura esta aclaración marginal: "Es decir, es concebible que *el Dador, tal como se ha definido* sea el hombre (*jalq*) o sea Dios (*al-Ḥaqq*)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Esta estación (*maqām*)[4] *del don de gracia* es concebible y realizable por parte del siervo. Si éste llega a alcanzarla, llámasele entonces "dador magnánimo" (*wahhāb*), que es aquél cuyos dones (*hibāt*) proliferan según las condiciones que se han definido, es decir, sin recibir a cambio compensación (*ʿiwaḍ*) alguna y sin ningún interés personal (*garaḍ*).

[4] El empleo del término *maqām* es significativo, pues establece una clara relación de correspondencia entre las sucesivas "adopciones" de las características de los nombres y las respectivas "estaciones" del progreso espiritual. Cada *tajalluq* es en este sentido un *maqām*, una estación espiritual, un peldaño de "la escala de los nombres" (*sullam al-asmā'*) "que asciende y desciende" (cf. *Fut.* IV, p. 196, l. 4). El *taḥaqquq* de un nombre, la verificación de su realidad esencial, corresponde a lo que Ibn ʿArabī llama la Presencia (*ḥaḍra*) de un nombre.

(18) *AL-RAZZĀQ*

EL PROVEEDOR, EL SUSTENTADOR, EL PROVISOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para poder mantenerte en el cosmos (*ᶜālam*) por medio de Él, *es decir, de Su sustento*, de modo que *los necesitados* puedan requerir tu ayuda en la subsistencia (*baqā'*) de sus esencias (*ḏawāt*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Al-Razzāq es el que hace llegar a todo lo que existe (*mawŷūd*) aparte de Él (*siwā-Hu*)[2] aquello que necesita para su subsistencia, que es lo que se denomina su "sustento" (*rizq*), ya se trate del alimento de los espíritus (*arwāḥ*) o del alimento de las apariencias corpóreas (*ašbāḥ*)[3].

---

[1] El siervo al cual se dirige el discurso en segunda persona no es sólo un hombre o mujer cualquiera en tanto que persona común o individuo creyente y practicante, sino al ser humano por excelencia, al Hombre Perfecto, creado según la forma de Dios, en su dimensión de síntesis microcósmica y en su función de Polo o Eje del universo. Sin el Hombre Pefecto el cosmos sería aniquilado: las esencias individuales necesitan de él -sustentado a su vez por *al-Razzāq*- para subsistir.

[2] Esta expresión remite a la noción de lo que es "otro que Dios" (*mā siwā Allāh*), todo lo que no es Dios, es decir, el cosmos, todo lo creado. Pues lo creado, en tanto que no es Él aunque sólo por Él subsiste, es "otro", relativa otredad. Pero el término *siwā-Hu* contiene además otra alusión, pues también puede significar "igual a Él", expresando en este caso una relación de relativa igualdad, el aspecto de la similaridad.

[3] Pudiendo haber utilizado los términos *badan* o *ŷism* ("cuerpo"), Ibn ᶜArabī ha preferido emplear aquí el término *šabaḥ*, pl. *ašbāḥ*, "figura, silueta, imagen fantasmal, aparición, espectro", etc., para aludir al carácter imaginal de las apariencias corpóreas, a la "fantasmagoría" de los cuerpos. Sobre el término *šabaḥiyya*, empleado por Ŷunayd de Bagdad (m. 911) en sus *Rasā'il* al tratar del cuarto grado de conocimiento de la Unidad divina (*tawḥīd*), el grado de la 'aniquilación en la Unidad', v. Massignon, *Essai* (índice) y *Contemplaciones*, p. 111, nota 8.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si la palabra del siervo (*kalām al-ᶜabd*) ejerce un influjo *benéfico* en el corazón de quien le escucha por medio de aquello que le brinda felicidad (*saᶜāda*), y le da de lo que está en su mano *darle* de entre lo que se le ha encomendado[4], y si aquel a quien da (*muᶜṭà la-hu*) esto lo emplea efectivamente en sí mismo para el mantenimiento (*baqā'*) de su constitución (*bunya*), y en caso de que esto prolifere[5] en tal siervo y suceda con frecuencia, entonces el siervo ha adoptado los rasgos de este nombre.

---

[4] Es decir, 'de aquello de lo cual está encargado en tanto que representante (*mustajlaf fī-hi*)', como delegado o vicerregente (*jalīfa*) de Dios en la tierra.

[5] El empleo del verbo *katura (min-hu)* en comentarios relativos a la adopción (*tajalluq*) -v. p. ej. 16-3- indica que, junto al aspecto cualitativo, también el aspecto cuantitativo es relevante a la hora de considerar si, en un caso particular, puede hablarse propiamente de "adopción" o no. Entiéndase que la adopción, en tanto que estación (*maqām*), tiene un carácter duradero que se refleja en la profusión de sus efectos. En el caso de que las cualidades o rasgos característicos de un nombre se manifiesten en el siervo por efecto de un estado transitorio, no puede hablarse propiamente de *tajalluq*. Este factor cuantitativo sería pues importante, no por sí mismo, sino como indicador de la relativa estabilidad del aspecto cualitativo.

(19) *AL-FATTĀḤ*

EL REVELADOR, EL QUE ABRE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te de las llaves (*mafātīḥ*) *que revelan los secretos* de las diversas categorías (*ṣunūf*)[1] y te conceda el permiso (*iḏn*) de usarlas[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Es la causa que requiere[3] la exteriorización (*iẓhār*) de lo que estaba *oculto*

---

[1] Es decir, las llaves que abren las puertas de los tesoros que revelan los secretos de las distintas especies, su razón de ser y el motivo de su diversidad.

[2] Es decir, el permiso requerido por el *adab*, la cortesía espiritual, de utilizar el conocimiento de los secretos a los cuales tales llaves dan acceso, el conocimiento de las revelaciones místicas o iluminaciones (*futūḥāt*). La cortesía espiritual de los sufíes requiere el dejamiento de los carismas, el poder personal y las facultades especiales, fruto del conocimiento, en manos de Dios. El sufí, en tanto que siervo, no actúa por sí mismo sin el permiso de su Señor. ¿En qué consiste este permiso? En el uso primero de la lengua *idn* significa *iᶜlām*, "información, instrucción, enseñanza". En el contexto de la Ley, consiste en ser liberado de una interdicción (*fakk al-ḥaŷr*) y dar libertad de acción (*iṭlāq al-taṣarruf*) al respecto a quien estaba legalmente privado de ella. Cf. *Taᶜrīfāt*, 72, pp. 51-52. Así pues, *iḏn* es instrucción y autorización y, por definición, a diferencia de la Orden divina, implica libre albedrío. Entiéndase que, en principio, el uso del conocimiento de las diversas especies que estas llaves confieren no está autorizado y por ello se requiere previo permiso.

[3] La causa que compele (*sabab mūŷib*) a la manifestación exterior es la voluntad que tiene Dios de darse a conocer -lo cual tiene lugar por medio del nombre *al-Fattāḥ*, el Revelador de lo oculto-, expresada en el dicho del Tesoro escondido, muy citado por Ibn ᶜArabī y otros autores sufíes como hadiz atribuido al Profeta, según el cual Dios dice por boca del Profeta: "Yo era un Tesoro Oculto y quise darme a conocer. Así que he creado a las criaturas para que se me conozca" (V. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, p. 1266). Ibn ᶜArabī es consciente de que esta tradición es considerada elaboración inauténtica por los tradicionistas, pero él asegura su validez y autenticidad probada, según su criterio, por develación -entiéndase, en este caso, como ha señalado W. Chittick, por una visión del Profeta que la habría verificado ante el autor en el mundo imaginal. Cf. *SPK*, p. 391, nota 14. Acerca de esto escribe el autor que "este hadiz es válido por develación (*ṣaḥīḥ kašfᵃⁿ*), pero no ha sido establecido por transmisión (*gayr ṯābit naqlᵐ*)" (*Fut.* II, p. 399, i. 28).

detrás de estos candados (*magālīq*) en sus *diversos* grados (*marātib*)[4], para *que puedan contemplarlo* los ojos de los que contemplan (*aʿyun al-nāẓirīn*)[5] según sus diversos grados (*marātib*)[6], tanto en el plano sensible (*ḥiss*) como en el plano inteligible (*maʿnà*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Después de que estas llaves sean procuradas al siervo por parte de un nombre, cualquiera que sea -ya se trate de *al-Wahhāb*, el Magnánimo, *al-Karīm*, el Generoso,

---

Un proverbio luliano evoca esta tradición muslímica del Tesoro oculto, en la cual Dios mismo manifiesta Su voluntad de darse a conocer: «El mundo -dice Ramon Llull- ha sido creado, principalmente, para que Dios sea conocido, recordado y amado». (Cf. LLULL, Ramon, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978. V. "De la creación", 36:6).

[4] Es decir, que impedían la manifestación de la existencia en la multiplicidad -necesaria para que Dios pueda darse a conocer- y el conocimiento distintivo de sus grados. El texto plantea una cierta ambigüedad que, lejos de oscurecer su sentido, lo enriquece. En esta complementariedad de diversos sentidos posibles -recurso característico del estilo akbarí-, no hay ambigua confusión, sino fusión de significados. En este caso, el texto da a entender, por una parte, que las cerraduras están sobre las puertas de los diversos grados de la existencia cuyo acceso impedían, clausurando el conocimiento de las diferentes clases, y, por otra parte, que la manifestación exterior (*iẓhār*) de lo que está detrás de estas cerraduras tiene lugar según sus diversos grados. (V. nota *infra*).

[5] La manifestación ante los ojos (*aʿyun*) va necesariamente acompañada de la revelación de las entidades (*aʿyān*) inmutables de aquello que se manifiesta exteriormente y de aquellos que observan. Aunque los plurales de la palabra *ʿayn* para 'ojos' (*aʿyun* o *ʿuyūn*) y para 'entidades' (*aʿyān*) son distintos, he comprobado que entre ambos significados hay con frecuencia en la obra del Šayj, en particular en contextos relativos a la existenciación o la revelación, una incuestionable interrelación alusiva. Esta interconexión semántica de ambos plurales fractos de la palabra *ʿayn* hace que cada uno de ellos denote simbólicamente, en muchos pasajes, el significado del otro. En esta frase en particular, los ojos-entidades de los que observan contemplan los grados de la existencia que corresponden a sus propias entidades-ojos, o bien, contemplan los grados de sus propios ojos-entidades.

[6] Cabe traducir de dos maneras que no se excluyen mutuamente: "...ante los ojos de los que contemplan o guardan los diversos grados [de la manifestación de la existencia]", o bien, "...para [que contemplen los diversos grados de la existencia] los ojos de los que miran, según los diversos grados de sus ojos", cuyo grado de visión determina los grados de existencia que contemplan.

al-Ŷawād, el Próvido, u otros nombres de la misma categoría[7]-, si con ellas desentraña los significados difíciles de las cuestiones relativas al orden divino, al orden espiritual y al orden natural[8] -tanto las que están relacionadas con los fines (*agrāḍ*)[9] como las que no[10]-, y los revela a los ojos de la visión interior (*baṣā'ir*) y a los ojos del sentido externo de la vista (*abṣār*)[11] en la justa medida de la necesidad[12] de aquel a quien se los revela (*maftūḥ la-hu*), dícese entonces

---

[7] Es decir, cualquiera de los nombres de don (*asmā' al-ᶜaṭā'*). Sobre esta categoría de nombres y su denominación, v. especialmente, *Fut. IV*, p. 263, lss. 22 y 27-29.

Cada uno de los nombres de don, según sus características específicas, puede dar al siervo las mencionadas llaves cuando se cumplan las condiciones necesarias.

Los tres nombres que se citan aquí son comentados en el mismo orden (núm. 20-22) junto con otros dos nombres de don (v. también 23 y 24) en *Fut. VI*, p. 323, lss. 2-5.

[8] Lit. "las dificultades de las cuestiones inteligibles (*umūr maᶜnawiyya*) divinas (*ilāhiyya*), las espirituales (*rūḥāniyya*) y las naturales (*ṭabīᶜiyya*).

[9] V. *supra* 17-1, nota 1.

[10] Lit. "...que dependen de los fines y de otra cosa que los fines (*gayr al-agrāḍ*)". En el mss. E faltan los respectivos puntos diacríticos de la letra *gayn*, con lo cual se lee: "...que dependen de los accidentes (*aᶜrāḍ*) y de lo que no son accidentes..." , con *ᶜayn* en ambos casos.

[11] Sobre la distinción entre ambos v. los textos citados donde se relaciona la visión interna o *intravisión* (*baṣīra*, pl. *baṣā'ir*) con el plano de lo inteligible, el mundo de lo invisible, y la vista sensible (*baṣar*, pl. *abṣār*) con el plano físico de los fenómenos, el mundo de lo visible. V. *Fut.* III, p. 42, l. 5 y ss. y II, p. 241 l. 1 y ss. Cf. *SPK*, p. 223. V. *Fut.* III, p. 65, l. 22 (cf. *SPK*, p. 89).

El término *intravisión* podría emplearse para traducir el inglés *insight*, opuesto a *sight*, muy adecuado para expresar la oposición de *baṣīra*, visión interna, y *baṣar*, visión externa. Podría usarse así pues "vista" respecto al ojo de la vista sensible (*ᶜayn al-baṣar*) e "intravisión" con relación al ojo de la visión interna (*ᶜayn al-baṣīra*). Para traducir *baṣīra* también puede recurrirse a "penetración espiritual", "clarividencia", "visión clarividente", "intuición" o "iluminación" en diversos contextos.

Ambos términos se emplean con relativa frecuencia en el Corán en diversas acepciones y la oposición entre ellos -propia de la terminología técnica akbarí- no siempre resulta evidente. Por ejemplo, la expresión *ulū l-abṣār* (lit. "los dotados de visión") puede significar "videntes", "clarividentes", "poseedores de entendimiento", etc. Cf. *Concordancias*, pp. 128-129. V. también los apartados relativos al nombre *al-Baṣīr*.

[12] Este sentido de la adecuación del discurso, sea del género que sea, a la medida de la necesidad (*qadr al-ḥāŷa*) del interlocutor en un momento dado es un aspecto de lo que se denomina "cortesía espiritual" (*adab*), es decir, las "buenas maneras" requeridas en el trato con las realidades espirituales en todos los órdenes. En este sentido se entiende también el hadiz que recomienda la adaptación del discurso a la lengua del interlocutor. Ibn ᶜArabī emplea a menudo el término *lisān al-ḥāl*, lit. "la

propiamente de aquel a quien es dado alcanzar esta estación (*maqām*)[13] que es "revelador" (*fattāḥ*)[14], no que sea "conquistador" (*fātiḥ*)[15].

---

lengua del estado" (v., p. ej., *Fut.* IV, p. 255), es decir, la inmediata expresión de la necesidad del momento en términos no lingüísticos, el lenguaje no verbal en todas sus dimensiones psicofísicas. En la concepción evolutiva de los sufíes hay sin duda una correspondencia directa entre estado y necesidad: el adoptador de los rasgos de este nombre -o de cualquier otro que se relacione con la posibilidad de un influjo en otra persona- "escucha" con el oído interno de la intuición y la inspiración la expresión interna de la necesidad del interlocutor, expresada por la lengua de su estado de modo con frecuencia inconsciente o subliminal. Así que el hombre o mujer revelador, primero descubre la necesidad del individuo al que se dirige y luego, en conformidad con su capacidad y su disposición, le revela los significados de aquellas cuestiones cuya comprensión pueda resultar práctica y benéfica para él en términos de desarrollo personal, tanto por lo que concierne al ser interno como por lo que concierne al ser aparente.

[13] V. *supra* 17-3, nota 4.

[14] En el texto dice lit. "y él es el Revelador (*al-Fattāḥ*), no el Conquistador". Al emplear el artículo determinado en lugar de la indeterminación confiere al término el carácter de nombre propio, no el de adjetivo calificativo. El siervo que alcanza esta estación no sólo *es revelador*, sino que, en tanto que epifanía y en virtud de la unión simpatética con su Señor, *es* el Revelador.

[15] V. *supra* 10-2, nota 3, donde se remite al pasaje en que Fleisch explica que la forma *fa^{cc}āl* se ha alejado de su base primera. También se ha alejado, como en este caso señalado por Ibn ᶜArabī, del significado del part. act., *fāᶜil*. No funciona pues aquí como intensivo del part. act. *fātiḥ*, sino como nombre de actividad (que no profesión en este caso) diferenciado de aquél.

(20) *AL-ᶜALĪM*

EL OMNISCIENTE, EL SAPIENTÍSIMO, EL SABIO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de *Él para* determinar (*taᶜyīn*)[1] cuáles son los rasgos de este nombre que verdaderamente puedes adoptar.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El paradigma del nombre al-ᶜAlīm es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)[2]. *La verificación* (*taḥaqquq*) *de este nombre* consiste en la conexión (*taᶜalluq*) con las realidades esenciales de las cosas (*ḥaqā'iq al-umūr*) *y en el*

---

[1] Aquí la determinación (*taᶜyīn*) es una función cognitiva, la facultad para especificar qué aspectos de este nombre son susceptibles de revestimiento por parte del siervo.

[2] Así como para crear un lenguaje afectivo en castellano u otras lenguas romances puede recurrirse al sufijo como procedimiento de formación de diminutivos o aumentativos, la lengua árabe recurre a su procedimiento fundamental: la flexión interna. Si en árabe las palabras con una o dos vocales breves en general presentan las nociones según el contenido de su raíz léxica sin más, es decir, sin ninguna intención afectiva particular, la prolongación de la segunda vocal en otras palabras añade un matiz especial a la expresividad en el sentimiento lingüístico. Cf. *Traité...*, I, p. 378, 80a-b.

"Los adjetivos de formas *faᶜīl* y *faᶜūl*, especialmente de ésta última, indican a menudo [...], o bien un alto grado de la cualidad designada, o bien una acción hecha frecuentemente o con gran fuerza, debido a lo cual se han llamado "formas intensivas" (*abniyat al-mubālaga*)". Cf. WRIGHT, W., *Grammar...*, I, p. 136 C.

No obstante, según Fleisch, si bien "la forma *faᶜūl* puede aún dar vigor a la expresión de una cualidad o acción, la forma *faᶜīl* se ha convertido de hecho en el *wazn* simple y habitual para un adjetivo (cuando esta forma existe)". Cf. *Traité...*, I, p. 378, 80c.

Desde luego, en el caso de *ᶜalīm*, el carácter intensivo del paradigma *faᶜīl* sólo se manifiesta de modo evidente en su empleo como nombre de Dios. En otros casos es sinónimo de *ᶜālim* y las formas intensivas empleadas con relación a ambos adjetivos serían *ᶜallām, ᶜallāma*, etc.

En cualquier caso, ya que Ibn ᶜArabī lo considera forma intensiva, traduciremos este nombre como superlativo: 'omnisciente', 'sapientísimo', etc., y no simplemente 'sabio'.

Sobre la correlación entre la fuerza de los elementos materiales de la palabra (*quwwat al-lafẓ*) y la fuerza del significado (*quwwat al-maᶜnà*), anunciada por la anterior, v. *Traité...*, I, p. 467, 100e.

conocimiento de ellas tal como son en el plano de la existencia (*wuŷūd*) o en el plano de la inexistencia (*ᶜadam*), desde la perspectiva de la negación (*nafy*) o desde la perspectiva de la afirmación (*iṯbāt*), en un modo de conocimiento que las comprende total y verdaderamente (*iḥāṭa*)[3] en su realidad esencial (*ḥaqīqa*), no de modo limitado, lo cual implicaría ignorancia (*ŷahl*).

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre es lo que sobreviene al siervo como resultado de la adquisición y el provecho (*ḥukm al-kasb*) de las ciencias, especialmente de las adquiridas por *directo* descubrimiento hermenéutico (*istinbāṭ*)[4] sin que nadie más tenga conocimiento de ello ya que, aunque *tales ciencias* sean fruto de su atenta consideración, ésta remite a su esencia (*dāt*), en razón de lo cual es pues efectivo el revestimiento de los rasgos de este nombre, dado que el saber de Allāh (*ᶜilm Allāh*) no incluye nada adquirido de otro (*mustafād min al-gayr*) y, por lo que respecta al hombre (*jalq*), las ciencias (*ᶜulūm*) congénitas con que ha sido creado no las adquirió de otros.

---

[3] Lit. "según el modo de la comprensividad (*iḥāṭa*)". El término *iḥāṭa* designa el "perfecto conocimiento comprensivo". Así que "conocer las realidades completa y verdaderamente" se opone aquí al modo de conocimiento propio de la limitación (*tanāhī*). El conocimiento de al-ᶜAlīm es completo y comprende todas las cosas y cuestiones verdadera y efectivamente, no es un conocimiento limitado de aspectos fragmentarios.

[4] En el lenguaje técnico, el término *istinbāṭ* ("hermenéutica", "explicación") designa el hecho de "extraire d'un texte les significations qu'il contient, par exercice exhaustif du mental et aptitude intuitive". Cf. Ŷurŷānī, *Taᶜrīfāt* (trad. Gloton), p. 62.

(21) *AL-QĀBIḌ*[1]

EL CEÑIDOR, EL PERCEPTOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para *poder alcanzar* la excelencia en la cortesía espiritual (*ḥusn al-adab*) *de modo que seas impecable* con relación a todos los dones y las dotes (*mawāhib*) que recibes de Él, tanto en el dominio sensible como en el inteligible.

También precisas de Él con respecto a lo que tomas para otro de cuanto está a tu cargo *en tanto que delegado* según la prescripción de la Ley revelada (*ḥadd mašrūʿ*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

Allāh -Enaltecido sea- ha dicho: "¡Haced a Allāh un préstamo generoso (*qarḍ ḥasan*)!"[2]. Así Él lo toma de ti para devolvértelo por duplicado. "Un préstamo

---

[1] 1. Cogedor, Asidor. Prendedor. 2. Abarcador, Ceñidor. 3. Restriñidor, Constrictor, Apretador. 3. Perceptor, Receptor, Recaudador, Recolector. Part. act. Todas las acepciones remiten a la idea de "puño", *qabḍa*: p. ej. "abarca" con Su puño.

[2] Así en C. 73:20, en imperativo: "[...] ¡Haced la azalá! ¡Dad el azaque! ¡Haced a Dios un préstamo generoso (*qarḍ ḥasan*)! El bien que hagáis como anticipo para vosotros mismos, volveréis a encontrarlo junto a Dios como bien mejor y como recompensa mayor. [...]".

El mismo fragmento citado aquí forma parte de la aleya 57:18, sólo que en ésta se usa el tiempo perfectivo (*aqraḍū*) en lugar del imperativo:

"A quienes dan limosna, ellos y ellas, haciendo un préstamo generoso a Dios, les devolverá el doble y les recompensará generosamente (C. 57:18)". Trad. Cortés.

El término empleado para decir "el que da limosna" es *muṣaddiq* -de la raíz de *ṣadaqa*, "limosna"-, que también significa "el que declara verdadero". En esta segunda aleya se encuentra la noción de duplicación del préstamo a la que se refiere Ibn ʿArabī a continuación. En la lengua común se llama *qarḍ ḥasan* al préstamo sin interés ni plazo. Entiéndese, en este contexto, que la recompensa tiene lugar en la Morada Postrera.

generoso (*ḥasan*)" es el objeto (*mawḍiᶜ*) del aprendizaje de la cortesía (*taᶜallum al-adab*). "La perfecta realización (*iḥsān*) consiste en que adores a Allāh como si Le vieras"[3], pues Él es el Dador y el Perceptor, ya que "la dádiva (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo (*yad al-Raḥmān*) *antes de llegar a la mano del que pide*"[4]. A este capítulo corresponde también *la aleya*: "Luego, la atraemos hacia nosotros con facilidad (*qabḍ yasīr*)" (C. 25:46), que se refiere a la sombra extendida[5].

Hay aún otro sentido en la verificación (*taḥaqquq*) *de este nombre* que significa también el que contiene o restringe (*q-b-ḍ*), es decir, oculta[6] aquello cuya difusión (*našr*) general no quiere, ya sea en el ámbito de los espíritus (*arwāḥ*) o en el de los cuerpos (*aŷsād*).

---

[3] El término *iḥsān* empleado en este hadiz -de la misma raíz del término *ḥasan*-, significa literalmente 'hacer lo que es bueno y hermoso o noble'. Al preguntar Gabriel a Muḥammad "¿Qué es *iḥsān*, el Profeta respondió: "Adorar a Allāh como si Le vieras, pues aunque tú no Le veas Él te ve". Según otra interpretación de Ibn ᶜArabī esta sentencia podría traducirse así: "Adorar a Allāh como si Le vieras, y si tú no eres [o bien, 'cuando tú no estás'] Le ves, y Él te ve a ti". Cf. J. Morris, "Secking...", *JMIAS*, XVI, pp. 18-19 y notas 29-34.

Este hadiz se encuentra en Bujārī, *Tafsīr* 31:3, *Īmān* 37; Muslim, *Īmān* 57; Abū Dā'ūd, *Īmān* 4; Ibn Māŷa, *Muqaddima* 9; Ibn Ḥanbal, I: 27, 51, 53, 319, II: 107, 426, IV: 129, 164. V. así mismo el final de la obra *al-Fanā' fī l-mušāhada* de Ibn ᶜArabī, ed. Hyderabad, p. 9, sobre el significado alusivo de este hadiz. Cf. *Concordance*, I, p. 467; *Fut.* (OY) II, p. 511 (nº 60).

El autor comenta con frecuencia este hadiz. V., p. ej., *Fut.* II: 174; III: 223, 324, 333; IV: 574, 587, 588; V: 470, 471 (*ka-anna sulṭānu-nā!*), 606; VI: 111, 116, 280, 399, 467, 560; VII: 260, 581; VIII: 264, 266; IX: 135; XI: 3, 249, 254; XII: 372, 379; XIII: 99, 141, 405.

[4] Ibn ᶜArabī cita así este hadiz: "La limosna (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo antes de llegar a la mano del mendicante (*sā'il*), y Él cuida de ella como uno de vosotros cuidaría a su potrillo o a su camellito recién destetado". Cf. *Fut.* VIII: 689. Otras citas del hadiz pueden encontrarse en *Fut.* VIII: 239, 240 605, 654, y XIV: 450.

[5] La aleya anterior (25:45) dice así: "¿No ves cómo tu Señor hace que se deslice la sombra (*kayfa madda l-ẓill*)? Si quisiera, podría hacerla fija. Además, hemos hecho del sol guía para ella". Trad. Cortés. A ella alude el autor al referirse a la "sombra extendida (*ẓill mumtadd*)".

[6] Lit. "enrolla, pliega". La expresión árabe *bi-l-našr wa-l-ṭayy* -que reúne los dos términos empleados aquí- se traduce en general por "explícita e implícitamente". Al-Qābiḍ es el que mantiene implícito cuanto no quiere hacer explícito de modo general.

3. Adopción (*tajalluq*):

La participación (*ḥazz*) que de este nombre al siervo corresponde consiste en que sea *consciente de que* recibe[7] lo que Allāh le da de Su propia mano, y no de la mano de otro que Él, ya que ningún otro que Allāh tiene posesión (*mulk*) alguna y no hay Dador (*muʿṭī*) sino Allāh -Enaltecido sea-.

Por otra parte, si el siervo se reviste de la cualidad de este nombre, sucede entonces que prende (*q-b-ḍ*) con su discurso (*kalām*) los corazones de quien quiere de entre las criaturas (*jalq*) de Allāh -Enaltecido sea-, atrayéndolos hacia el lado de la divina Realidad (*ŷanāb al-Ḥaqq*) y sacándolos de su dispersión (*basṭ*) en los seres engendrados (*akwān*) y los cambios (*agyār*) de modo general y, nuevamente, tanto en el plano de lo sensible como en el plano de lo inteligible.

---

[7] Lit. "que sea perceptor (*qābiḍ*) de lo que Allāh le da...".

(22) *AL-BĀSIṬ*

EL ABASTECEDOR, EL MUNIFICENTE, EL DISPENSADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para que delegue en tus manos aquello en que residen las alegrías (*afrāḥ*) de los siervos y con lo cual no se viola ninguna interdicción de la Ley revelada (*ḥurma mašrūᶜa*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

Sólo es posible distender (*basṭ*)[1] lo que *previamente* está recogido (*maqbūḍ*)[2]. Sin embargo, la acción de coger [o el hecho de tener "agarrado"] (*qabḍ*) puede darse (a) respecto a la acción de dar (*ᶜan basṭ*) [y entonces es tomar] o (b) sin acción de dar (*ᶜan lā basṭ*) [y entonces es el hecho de tener][3].

Así pues, la benéfica munificencia (*nafᶜ*) del Dispensador (*al-Bāsiṭ*) que es la *divina* Realidad (*al-Ḥaqq*) es, por una parte, (1) *una gracia* general extensiva a

---

[1] También significa "expansión, despliegue, exposición, regocijo". Cortés y Vernet traducen el verbo *basaṭa* en diversos pasajes del Corán por "alargar [v], cerrar [c] [v], dar, dar abundante [v], dispensar, dispensar con largueza [c], extender [c] [v], poner [c], tender [v]"; traducen la única mención del nombre verbal por "(extender) demasiado [c], (tender) en demasía [v]"; el part. act. por "extendido [c], [v]". y el part. pas. por "extendido [v], abierto [c]".

En cuanto al verbo *qabaḍa*, Cortés y Vernet traducen las siguientes acepciones: "cerrar [c] [v], coger [v], recoger [c] [v], tomar [c], traer [c]; *n. vb.* -una sóla mención-, (acción de coger), *impl.* [c] [v]; *part. pas.* "depósito [v], (depositarse) [c]". Cf. *Concordancias*, "bsṭ", pp. 125-126, y "qbḍ", p. 404.

[2] En otras palabras, sólo puede desplegarse lo que está plegado, sólo puede darse la expansión del ánimo con relación a la previa apretura.

[3] Sólo puede darse lo que se tiene, pues el tener precede al dar. Pero la apretura puede consistir en contraer lo dilatado o en tener oculto lo que no se ha desplegado. Así que 'dar' requiere 'tener', pero 'tener' -en el plano divino- no requiere previa 'dispensación'.

todo lo que requieren las esencias (*ḏawāt*) de aquéllos a quienes se dispensa (*al-mabsūṭ ᶜalay-him*) y, por otra parte, (2) *una gracia* especial y particular *conferida en razón* de lo que requiere la felicidad de algunos de los siervos. En la dispensación general (*basṭ ᶜāmm*) puede haber en ocasiones (3) algún *divino* ardid escondido (*makr jafī*)[4].

De modo que estas [modalidades de *basṭ*] responden a estados (*aḥwāl*) diferentes:

Al *primero* (1) de estos estados se refiere *el pasaje* "Si Allāh dispensara[5] el sustento a Sus siervos con largueza, se insolentarían...(C. 42:27)"[6].

Al *segundo* de estos estados se refiere *Su Palabra* "Allāh dispensa el sustento a quien Él quiere de Sus siervos: a unos con largueza, a otros con mesura. *Dios es omnisciente* (C. 29:62)"[7].

Al *tercer* estado (3) se refieren *el pasaje* "Sólo les concedemos un plazo [a los

---

[4] Sobre el concepto del divino ardid, al cual se refieren las aleyas C. 7:99, 10:21 y 27:50, v. *Muᶜŷam*, p. 1019. En *Iṣṭilāḥāt*, el autor define *makr*, 'ardid', 'trampa', en estos términos: "*El ardid de parte de la Realidad* consiste en hacer llegar bendiciones *al siervo* a pesar de sus transgresiones, en hacer que su estado se mantenga a pesar de su falta de cortesía espiritual, y en hacer que se manifiesten *en él* signos y carismas sin término ni límite" (p. 66), y todo ello, entiéndase, sin que el siervo lo haya merecido por sus méritos y a modo de prueba.

[5] En el margen del ms. I se lee esta nota: "Esto es un ejemplo de lo que tiene como cometido la felicidad de algunos de Sus siervos, ya que no les dispensa con largueza para que no se insolenten, pues si lo hiciera se insolentarían".

La partícula *law* emplada en esta frase coránica introduce en árabe la oración condicional irreal, lo cual presupone que la acción no se realiza. Por tanto, al leer "si (*law*) Dios dispensara con largueza..." se entiende implícitamente que no lo hace.

[6] El texto de la aleya continúa diciendo: "...en la tierra. Lo que hace, sin embargo, es concederles con mesura lo que quiere. Está bien informado sobre Sus siervos, les ve bien". Trad. Cortés.

[7] Este mismo texto figura también en esta aleya: "A la mañana siguiente, los que la víspera habían envidiado su posición [cuando "Coré apareció ante su pueblo rodeado de pompa" (C. 28:79)] dijeron: "¡Ah! Dios dispensa el sustento a quien Él quiere de Sus siervos: a unos con largueza, a otros con mesura. Si Dios no nos hubiera agraciado, habría hecho que nos tragara [la tierra, como a Coré]. ¡Ah! ¡Los infieles no prosperarán!" (C. 28:82)". Trad. Cortés.

transgresores] para que aumenten sus faltas (C. 3: 178)"[8] y el dicho del Profeta -Allāh le bendiga y salve- "Yo *os* socorro como la lluvia abundante *socorre* a los sembradores (*gayṯ al-kuffār*)"[9].

3. Adopción (*tajalluq*):

"No neguéis la sabiduría (*ḥikma*) a su gente, pues seríais injustos con ellos"[10].

---

[8] "Que no piensen los infieles que el que les concedamos una prórroga supone un bien para ellos. El concedérsela es para que aumente su pecado [según otra interpretación "para terminar aumentando su pecado"]. Tendrán un castigo humillante (C. 3:178)". Trad. Cortés.

[9] No he dado con este hadiz en los repertorios. Tampoco se cita ni en los vols. I-XIV de *Fut.*, ni en *Lisān al-ᶜarab*, II, pp. 480-81, ni en el *Qāmūs al-muḥīṭ*, I, p. 178, ni en el *Lexicon* de Lane (*g-y-ṯ/g-w-ṯ*). En C. 57:20 se emplean términos semejantes.

A tres tipos de *basṭ* o "concesión divina" corresponden tres estados espirituales a los que aluden las citadas aleyas:

1. La concesión general o universal del sustento (*rizq*) está necesariamente restringida a "lo que requieren las esencias" pues, de otro modo, si Allāh diera (o revelara) en demasía, los siervos que no estuvieran preparados "se insolentarían".

2. La concesión particular de Dios, que Él otorga sólo a quien quiere, es decir, sólo a algunos de Sus siervos preparados para recibir esta gracia que Dios procura en la justa medida que Su sabiduría dispone.

3. El divino ardid, oculto en la aparente abundancia, constituye una modalidad particular de la concesión general.

Vemos que el autor no considera aquí los nombres *al-Qābiḍ* y *al-Bāsiṭ* con relación a los estados anímicos de *basṭ*, 'expansión', y *qabḍ*, 'apretura'. Aunque estos términos técnicos están implícitos en el trasfondo de su comentario, Ibn ᶜArabī se concentra en las significaciones de 'dar' y 'tener/tomar' que corresponden también a los conceptos de 'dejar' (*tark*) y 'asir' (*aḫḏ*) empleados en *Contemplaciones*, pp. 17-18, los cuales corresponden a su vez, con relación al siervo, a las nociones de subsistencia y extinción.

[10] El texto completo dice: "No confiéis la sabiduría a quienes no sean aptos para recibirla [lit. 'a otros que a su gente'] , pues la desperdiciaríais [o les extraviaríais], y no privéis de la sabiduría (*ḥikma*) a quienes son aptos para ella [lit. su gente], pues faltaríais con ellos a la justicia (*fa-taẓlimū-hum*)". Tradición islámica atribuida a Jesús. Cf. *Fut.* (OY) I, p. 57 -donde se dan referencias detalladas-. V. *Mt.* 7:6 y *Prov.* 23:9.

Ibn ᶜArabī cita la primera parte de esta tradición en *Fut.* X: 495, p. 482. y otros pasajes, con esta variante: "No deis la sabiduría a quienes no sean aptos para recibirla [lit. 'más que a su gente'], pues seríais injustos con ella (*fa-taẓlimū-hā*)...".

La concesión general (*al-basṭ al-ᶜāmm*,) en razón del cual puede el siervo ser dispensador (*bāsiṭ*), no está restringida a los límites de la Ley (*ḥudūd mašrūᶜa*).

Aunque *el siervo* tenga que burlar con ardides a los enemigos en Allāh *confundiéndoles* con una espléndida largueza (*basṭ*) en la cual esté *disimulada* su ruina (*halāk*), ésta contiene *de hecho* lo que contiene (*fī-hi mā fī-hi*)[11].

El siervo es entonces abastecedor general (*bāsiṭ ᶜāmm*) en la morada de la realidad esencial (*maqām al-ḥaqīqa*), de la profesión de la Unidad esencial (*tawḥīd*), del arte de la orientación *espiritual* (*ṣanᶜat al-iršād*)[12] y de la llamada (*duᶜā'*) a Allāh -Enaltecido sea-, de modo que *el que accede a esta morada* llama a las criaturas (*jalq*)[13] hacia Allāh desde el dominio del anhelo (*ragba*)[14], dirigiéndose a cada clase *de hombre o criatura* según lo que a cada cual conviene[15].

---

[11] Lit. "en ello/él hay lo que hay". Por una parte, con respecto a la largueza que encubre un ardid, puede entenderse que ésta contiene tanto una trampa que conduce a la ruina, como la bendición que tal ruina de la hostilidad a Dios significa en tanto que orientación positiva hacia la Verdad. Por otra parte, si el pronombre se refiere al siervo, puede entenderse que la intención de guía contenida en el ardid constituye efectivamente un gesto de largueza, coherente con la condición de quien se reviste de los rasgos de este nombre y practica la expansión general (*basṭ ᶜāmm*) -como a continuación se precisa- desde la morada de la Unidad esencial. El ardid no puede ser en última instancia, en tanto que guía divina, sino una gracia.

[12] El término *iršād* significa "guiar por el camino recto".

[13] También los "genios" (*ŷinn*) entran dentro de la denominación de criatura.

[14] En el ms. I se lee una anotación al margen: "Utiliza *el autor* la expresión 'desde la puerta [o ámbito] del deseo (*min bāb al-ragba*) porque está tratando acerca de la expansión (*basṭ*)". No tiene esta nota únicamente un propósito aclaratorio. Tiene más bien un carácter justificativo y preventivo, lo cual es frecuente en comentarios a las obras del Šayj. Se trata de evitar posibles objeciones o malentendicos que puedan generar polémica.

El siervo del Abastecedor llama hacia Dios suscitando el anhelo en las criaturas. Esta convocatoria por medio del deseo es propia de la expansión espiritual (*basṭ*) y no contradice otros posibles modos de llamada como la admonición, propios de la apretura (*qabḍ*).

[15] Lo cual incluye la posibilidad de recurrir al ardid.

Esto es formalmente concebible y figurable (*mutaṣawwar*). Yo mismo he estado en esta morada, me he revestido de la cualidad de este nombre y he comprobado que confiere bendición espiritual (*baraka*)[16].

Éste es pues el Abastecedor en cuanto a adopción se refiere[17].

---

[16] El término *baraka*, traducido en *DAE* como "bendición, carisma, poder carismático, prosperidad, abundancia", designa una fuerza o facultad espiritual, una gracia que ejerce un influjo benéfico y puede conferir cierto poder de acción. Esta palabra se emplea para denominar tanto la acción de bendecir, como el poder para realizarla o el resultado de la bendición y la facultad o provecho que otorga.

Aquí se refiere Ibn ᶜArabī a la *baraka* de una morada, de un nombre, del revestimiento con la cualidad de un nombre. El nombre al-Bāsiṭ confiere poder carismático al siervo que adopta su cualidad: poder para exaltar el ánimo de los demás, para suscitar anhelo de Dios.

[17] Pudiera haber dicho: "y esto es lo referente a la adopción de los rasgos del nombre al-Bāsiṭ por parte del siervo". No obstante, al decir [lit.] "y éste es al-Bāsiṭ por lo que se refiere a la adopción de rasgos" (*al-Bāsiṭ tajalluqᵃⁿ*), ha preferido el autor resaltar la unicidad de los tres aspectos del nombre y poner de relieve que no se trata de una cualidad del siervo sino de la cualidad de un nombre divino que Dios manifiesta por medio del siervo y de la cual le reviste. Mantengo la mayúscula -aunque en realidad en árabe no existe este recurso- para recoger esta alusión a la condición del revestimiento, no en tanto que adopción por parte del siervo, sino en tanto que divino revestimiento. V. *infra*, cap. 23-24.3, donde se utilizan igualmente las expresiones *huwa al-Jāfiḍ tajalluqᵃⁿ* y *huwa al-Rāfiᶜ tajalluqᵃⁿ*: "y [el siervo] es el Degradador/Exaltador en revestimiento". Pudiera decir "es degragador/exaltador..." sin artículo determinado, pero parece usar la determinación para expresar el matiz que se ha explicado.

(23-24) *AL-JĀFID AL-RĀFIᶜ*

EL DEGRADADOR, EL ELEVADOR
EL ABATIDOR, EL EXALTADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él[1] para lograr establecer la justa valoración[2] de lo que te corresponde y de lo que debes[3] en el mundo (*ᶜālam*) y de lo que entre tú y el Verdadero (*al-Ḥaqq*) le corresponde a Él o te corresponde a ti.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Degradador-Exaltador *es el que* hace descender las balanzas (*mawāzīn*) de los felices (*suᶜadā'*) con su carga (*ṯiql*)[4] *al aumentar el peso de sus obras* hacia lo más bajo (*asfal*) para elevarlos en sus grados (*daraŷāt*)[5] hacia ᶜIlliyyūn[6] y hace

---

[1] Tanto en el *taᶜalluq* como en el *taḥaqquq* las referencias pronominales a este nombre compuesto están en singular. Es decir, trata el autor ambos nombres, mencionados conjuntamente, como uno sólo o dos perspectivas de un mismo nombre. En el *tajalluq* sin embargo, al referirse al siervo, cada uno se menciona y comenta por separado.

[2] Está implícita la imagen de la balanza con dos platillos que remite tanto a la noción de justicia respecto a lo mundano como a la idea del Juicio Final en que se pesarán las obras.

"Para el día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*) dispondremos balanzas que den el peso justo (*al-mawāzīn al-qisṭ*) [...] (C. 21:47)". Trad. Cortés.

"Ha elevado el cielo. Ha establecido la balanza / para que no faltéis al peso, / sino que deis la pesada equitativa (*aqīmū l-wazn bi-l-qisṭ*), sin defraudar en el peso (C. 55:7-9)". Trad. Cortés. V. también C. 57:25.

[3] Es decir, a tu favor y en tu contra.

[4] Véase *infra* nota 7.

[5] En C. 40:15 se llama a Dios *Rafīᶜ al-daraŷāt*, "el Que eleva los grados". En traducción de J. Vernet "Quien eleva las jerarquías" (cf. *El Corán*, Planeta, Barcelona, 1991).

ascender las balanzas de los desgraciados (*ašqiyā'*) con la ligereza (*jiffa*)[7] *de sus obras* hacia lo más alto (*ᶜlà*) para abatirlos *luego* en el Siŷŷīn[8] hacia "lo más bajo de lo bajo (*asfal sāfilīn*)"[9].

Él es así mismo el Degradador y Exaltador de Sus amigos (*awliyā'*) y el Degradador-Exaltador de Sus enemigos (*ᶜdā'*).

Él es el que abate a todo ser rebajado (*majfūḍ*) existente en el cosmos (*ᶜālam*), ya sea *en este plano de existencia* del mundo (*dunyā*) o en el Postrero (*ājira*), tanto en el dominio sensible como en el inteligible, y Él es el que exalta a todo ser elevado (*marfūᶜ*)[10] existente en el cosmos (*ᶜālam*) tanto en el plano de existencia en este mundo (*dunyā*) como en el Postrero (*ājira*), ya sea en el dominio sensible o en el inteligible.

---

[6] Término escatológico del Corán: "¡No! La *Escritura* de los justos está, ciertamente, en Illiyyun. / Y ¿cómo sabrás qué es Illiyyun? / Es una *Escritura* marcada (*kitāb marqūm*), / que verán con sus propios ojos los allegados (C. 83: 18-21)".

La raíz de este nombre propio es *ᶜ-l-y*, como en el adjetivo *ᶜalī*, 'alto', y denota pues altura. DAE traduce ᶜIlliyyūn por "último cielo" y "ángeles".

[7] Alusión a C. 7:9, 23:103, 101:8, donde figura la expresión *man jaffat mawāzīnu-hu*, "el autor de obras ligeras", es decir, "obras de poco peso", "aquél cuyas obras pesen poco", opuesta en los tres casos a la expresión *man ṯaqulat mawāzīnu-hu*, "aquél cuyas obras sean de peso" (cf. C. 7:8, 23:102, 101:6).

"La pesa ese día dirá la Verdad. Aquéllos cuyas obras pesen mucho serán los que prosperen, / mientras que aquéllos cuyas obras pesen poco perderán, porque obraron impíamente con Nuestros signos". C. 7:8-9. Trad. Cortés.

[8] Este término se menciona en el Corán como nombre propio en contraposición a ᶜIlliyyūn: "¡No! La *Escritura* de los pecadores está, ciertamente, en Sichchín. / Y ¿cómo sabrás qué es Sichchín? / Es una *Escritura* marcada (*kitāb marqūm*). Ese día, ¡ay de los desmentidores...! (C. 83:7-10)". El nombre de acción de la misma raíz, *saŷn*, significa "encarcelamiento, prisión" según DAE, donde se traduce el adjetivo *siŷŷīn* por "perpetuo, violento". Sobre cielos, infiernos y moradas del paraíso, v. Asín, *Escatología*; al-Aščarī, *K. Šaŷarāt al-yaqīn*, intr., ed. y trad. de Concepción Castillo, Madrid, 1987; y *El Libro de la Escala de Mahoma* (trad. del latín), Siruela, Madrid, 1996.

[9] Expresión tomada de la aleya: "Hemos creado al hombre en la mejor complexión (*aḥsan taqwīm*). Luego lo hemos vuelto lo más bajo (*asfal sāfilīn*)" (C. 95:4-5).

[10] Esta palabra, *marfūᶜ*, como término gramatical significa "(puesto) en nominativo". El término anterior, *majfūḍ*, significa "(puesto) en genitivo".

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el siervo (1) rebaja a quien Allāh rebaja, aunque éste *a quien rebaja, desde la perspectiva mundana,* sea de muy elevada condición (*marfūᶜ*), tenga enorme autoridad, ocupe un alto cargo y esté dotado de penetrante elocuencia, entonces es el Degradador (*al-Jāfiḍ*)[11] en cuanto a revestimiento (*tajalluq*).

Por otra parte, si el siervo (2) exalta a aquel a quien Allāh exalta, aunque *por lo que se refiere a las cuestiones mundanas* esté humillado (*majfūḍ*), sea considerado insignificante (*ḥaqīr*) y despreciable (*muhān*) entre su propia gente y, al parecerles indigno de atención, esté desprotegido, entonces es el Exaltador (*al-Rāfiᶜ*) en tanto que revestido *de la cualidad de este nombre.*

Tiene necesidad *para esto* de una develación (*kašf*) por la cual sepa lo que ante Allāh -Enaltecido sea- es elevado (*rafīᶜ*) o bajo (*waḍīᶜ*), *ya que* el siervo sólo se reviste de los rasgos de estos nombres como resultado de tal develación, de modo que no todo el que ejerce un efecto de elevación (*rifᶜa*) o su contrario en el cosmos (*ᶜālam*) está revestido (*mutajalliq*) *de las cualidades de estos nombres.*

[11] V. *supra* 22-3, nota 17.

(25-26) *AL-MUʿIZZ AL-MUḎILL*

EL ENNOBLECEDOR Y EL ENVILECEDOR
EL HONRADOR Y EL HUMILLADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para *poder* ensalzar el honor (*ŷāh*) de quien se apoya en ti y para *poder* rebajar (*iḏlāl*) a quien se vuelve soberbio con respecto a Allāh, no *al que es altivo* contigo.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Ennoblecedor es Quien confiere honor (*mufīd al-ʿizz*) a quien se apoya en Él, por humilde y bajo (*ḏalīl*) que sea; y el Humillador es el que viste de ignominia (*mulbis al-ḏill*) a quien se vuelve engreído con Él, por muy poderoso y distinguido (*ʿazīz*) que sea.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo se torna inaccesible, *resguardando su alma* (*nafs*) por medio *de la fuerza* de su propia aspiración *espiritual* (*himma*) y no por medio de una causa externa (*sabab ẓāhir*), *dícese entonces que* es *ʿazīz*, "poderoso, inaccesible, noble", y cuando otro es honrado y engrandecido a causa de él -al dirigirle *el siervo* su pensamiento activo (*jāṭir*)[1] y *el influjo de* su aspiración (*himma*) hasta cubrirlo de tal honor que por él *verdaderamente* le exalta-, *dícese entonces que* es ennoblecedor

[1] Aquí en el sentido de pensamiento creativo de buena voluntad.

(*muᶜizz*) quien así le honra, *infundiendo en el otro tal respeto hacia sí mismo*. De manera análoga sucede con el nombre al-Mudill[2].

Mas entiéndase que si *esto u otra cosa* influye en él[3], no es entonces *verdaderamente* ennoblecedor (*muᶜizz*) aunque tenga recurso y apele a las propiedades (*aḥkām*) de este atributo (*ṣifa*).

En la totalidad de los revestimientos (*tajalluqāt*) es imprescindible *el recurso permanente a* la balanza de la Ley revelada (*mīzān mašrūᶜ*), de modo que cuanto se venga abajo *en la pesada* no es entonces cosa procurada (*maqṣūd*)[4] por la Gente de la Vía de Allāh en la adopción de los rasgos de los nombres (*tajalluq bi-l-asmā'*).

---

[2] En el ms. I. fol. 8b, se explica en una anotación: "Es decir, cuando *el siervo* rebaja el honor de otro en razón del *verdadero* honor, dirigiéndole *la buena voluntad de* su pensamiento creativo (*jāṭir*) y *el influjo de* su aspiración (*himma*) hasta cubrirlo de tal humillación que por ella *verdaderamente* le degrada, *dícese entonces que* es degradador (*mudill*) quien así le humilla".

[3] Si esta práctica deja huella en el siervo, es decir, si le resulta excitante o le produce satisfacción personal, o si depende de factores y motivaciones externos, entonces el siervo está condicionado por intenciones secundarias y no es propiamente *muᶜizz*, pues una de las condiciones de la adopción es el desprendimiento personal, su carácter "desinteresado".

[4] Es decir, cualquier cosa que no cumpla las condiciones de la Ley es descartada como propósito (*maqṣūd*) en el revestimiento. Emplea Ibn ᶜArabī el verbo *ijtalla* que significa también "avinagrarse, desvirtuarse". Todo aquello que se "avinagra" y resulta perturbador cuando se contrasta con la revelación queda eliminado como finalidad.

(27-28) *AL-SAMĪ^{c} AL-BAṢĪR*

EL OIDOR, EL VEEDOR
EL OMNIOYENTE, EL OMNIVIDENTE

1. Dependencia (*ta^{c}alluq*):

Tienes necesidad de Él para *adquirir* la plena capacidad de estas dos facultades de modo absoluto (*iṭlāq*) sin restricción (*taqyīd*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Oidor absoluto (*al-Samī^{c} al-muṭlaq*) es el que percibe (*mudrik*) todo lo audible (*masmū^{c}*) dondequiera que sea, y el Veedor *absoluto* es el que percibe todo lo visible (*mubṣar*) dondequiera que sea, sin ningún límite determinado (*ḥadd ma^{c}lūm*) de proximidad o lejanía, *tanto en el plano* de *la* existencia (*wuŷūd*) *como en el plano de la* inexistencia (*^{c}adam*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se establezca al siervo en el provecho (*iktisāb*) de la plena capacidad de estas dos facultades *auditiva y visual* de modo incondicionado, sin restricción (*taqyīd*) o limitación (*taḥdīd*) *espacio-temporal* alguna, para que así escuche lo que se *le* ha ordenado que escuche y obedezca y para que vea como se ha ordenado que vea y considere, ya sea como *libre* delegación (*nadb*) o *como imposición* con obligatoriedad (*wuŷūb*).

Así pues, si el siervo realiza estos atributos (*nuᶜūt*), Allāh -Enaltecido sea- le ama, y cuando Allāh le ama, Él es su oído (*samᶜ*) y su vista (*baṣar*), según se manifiesta en el fidedigno hadiz *al que ya nos hemos referido*[1].

Y por quien ve y escucha realmente (*bi-ḥaqq*), *es decir, quien ve y escucha "a Dios y por Dios" cuando Dios es su oído y su vista*, ninguna cosa audible o visible teme[2].

[1] Sobre este hadiz, v. 4-3, nota 3.

[2] Aquí hay un complejo juego de significaciones. La palabra *ḥaqq* significa "verdad, corrección, realidad", etc. También es un nombre de Dios, *al-Ḥaqq*, 'la Verdad', 'la Realidad'. Las expresiones ver y oír *bi-ḥaqq* pueden traducirse por ver y oír "realidad", "con derecho", "verdaderamente", "con corrección", "con veracidad", etc. *Ḥaqq*, aspecto divino, se contrapone a *jalq*, aspecto creatural. El texto implica que a quien ve y escucha a Dios por medio de Dios nada audible o visible se le oculta.

(29) *AL-ḤAKAM*

EL JUEZ, EL ÁRBITRO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te favorezca con el *conocimiento del* misterio del Destino (*sirr al-qadar*)[1] y de Su gobierno (*taḥakkum*) sobre las cosas creadas (*jalā'iq*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Juez (*al-Ḥakam*) es aquel a quien corresponde decidir el Decreto (*qaḍā'*) y la predeterminación (*qadar*) de modo absoluto.

El Decreto (*qaḍā'*) precede a la resolución (*ḥukm*) desde la eternidad sin principio (*azal*). La predestinación (*qadar*) es la determinación del momento (*taᶜyīn al-waqt*) y la resolución (*ḥukm*) es la exteriorización del decreto (*iẓhār al-qaḍā'*) -en lo decretado (*maqḍī*) y en aquel a quien el decreto afecta (*maqḍī bi-hi*) en la circunstancia de su existencia- en el momento predeterminado (*taqdīr*) en virtud de Su precedente Decreto.

---

[1] V. la expresión "el misterio del destino" en *Fut.* II, p. 573, l. 20, referida al Eje espiritual (*quṭub*). Cf. *SPK*, p. 412, nota 13.

"El Eje (*quṭub*) es el Siervo de Allāh, el Siervo del Reunidor (*ᶜabd al-ŷāmiᶜ*), a quien califican todos los nombres tanto en adopción (*tajalluq*) como en realización (*taḥaqquq*), y es el espejo de la *divina* Realidad (*al-Ḥaqq*), el lugar de manifestación (*maŷlà*) de los santos atributos y de las divinas epifanías (*maẓāhir*), el Dueño del instante, la Esencia del tiempo, el Secreto del destino...". Cf. *Fut.* II, p. 573, lss. 20-21.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando te sea dada la posibilidad de conciliar las causas secundarias (*asbāb*) que conjuntamente llevan a alcanzar *la morada correspondiente a* este nombre, de modo que apliques la correcta disposición de la Ley tanto en tu *propia* esencia (*dāt*) -entre tú y tu propia alma-[2] como en otros, y juzques a favor de la Verdad (*al-Ḥaqq*)[3] por encima de ti mismo, y juzgues también a favor del cosmos (*ᶜālam*) en contra de ti mismo, sin jamás juzgar a tu favor en contra de nadie, entonces la cosecha de tu fruto consistirá en la asimilación (*taḥṣīl*) de *la cualidad de* este nombre en tu ser esencial (*dāt*), de modo que el nombre se convierta en característica (*waṣf*) suya.

Él mismo es quien ha pedido *que se le conceda* este don en la *necesidad de su* dependencia (*taᶜalluq*), de modo que pueda disponer las cosas y pronunciarse sobre ellas según la disposición de Allāh, contemplando (*mušāhada*) el Decreto (*qaḍā'*) de Allāh en los momentos que *para cada cosa* ha predeterminado (*taqdīr Allāh*), y todo ello a partir de un *directo* testimonio presencial (*muᶜāyana*) y de una verificación *personal* (*taḥqīq*). Así pues, si un día fueras eregido árbitro (*ḥakam*) en virtud de Su Palabra -Enaltecido sea- "nombrad un árbitro de su familia [...] (C. 4:35)"[4], sabe entonces que Allāh -Enaltecido sea- te ha puesto a prueba (*ibtilā'*) al

---

[2] Es decir, en tu interior.

[3] V. *supra* 27-3, nota 2.

[4] El texto completo de la aleya dice así: "Si teméis una ruptura entre los esposos [lit. 'entre ambos'], nombrad [lit. 'enviad'] un árbitro (*ḥakam*) de la familia de él y otro de la de ella. Si desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo. Dios es omnisciente, está bien informado". Trad. Cortés.

En el comentario a este nombre emplea Ibn ᶜArabī dos veces el verbo *waffaqa* (forma II de raíz *w-f-q*) usado en al final de esta aleya: *in yurīdā iṣlāḥᵃⁿ yuwaffiqu-Llāhu bayna-humā*, "si ambos quieren una reconciliación, Dios hará que lleguen a un acuerdo [les conciliará]".

hacerte ocupar[5] Su posición (*manzila*) en Su creación. Y este nombre es el que Él otorga a aquellos a quienes confiere la dignidad de vicerregentes[6] en la tierra como prueba y como agasajo, para someterlos a prueba (*ibtilā'*) y para honrarlos (*takrīm*).

El aspecto de Su prueba (*ibtilā'*) es para aquel que no juzga y dispone en conformidad con lo que *en este apartado* hemos mencionado sobre el revestimiento *de la cualidad de este nombre* (*tajalluq*); y *el aspecto de* honor y agasajo (*ikrām*) es para aquel a quien el Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- pone por testigo de Sí mismo (*min nafsi-Hi*) según lo que hemos mencionado.

Así es pues el Árbitro (*al-Ḥakam*) -Glorificado sea- y también está relacionado con este nombre el orden *gradual* de la sabiduría (*tartīb al-ḥikma*) que se ha manifestado por el nombre *al-Ḥakīm*[7] de modo que dejamos la cuestión por ahora para tratarla más adelante en el comentario al nombre *al-Ḥakīm*.

---

[5] Lit. 'al hacerte descender en Su creación a *ocupar* Su posición'.

[6] Sobre la pluralidad de los sucesivos vicerregentes véase *Tadbīrāt* (ed. Nyberg), cap. V, pp. 144-145, donde -como ya he señalado en la introducción- se menciona este tratado sobre los nombres con su título íntegro.

[7] Aquí el verbo "se ha mostrado", "se ha revelado", puede significar, por un lado, que esta cuestión relativa a la sabiduría ha sido revelada a Ibn ᶜArabī por medio del nombre *al-Ḥakīm* y, por otro, que la sabiduría -y el orden de sus sucesivos grados- se ha manifestado en el cosmos por mediación de este mismo nombre. Si únicamente hubiese querido decir que lo referente a esta cuestión se ha comentado en el apartado sobre el nombre *al-Ḥakīm* no hubiera empleado el perfectivo, ya que el correpondiente capítulo es posterior.

(30) *AL-ᶜADL*

EL JUSTO, EL EQUITATIVO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él para alcanzar *la morada de* la justicia[1] y para *poder* determinar en qué circunstancias es oportuno hacer justicia[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

La justicia (*ᶜadl*) consiste en tomar partido (*mayl*) (1) a favor del derecho establecido por la ley o verdad legítima (*ḥaqq ḥukmī*) y (2) a favor del deber que impone la sabiduría o verdad sapiencial (*ḥaqq ḥikamī*), así como la injusticia (*ŷawr*) consiste en apartarse (*mayl*) de estas dos verdades. Ambas -*justicia e injusticia*- son pues una inclinación (*mayl*)[3]. Por ello no puede haber sino una *sola* inclinación distintiva (*mayl jāṣṣ*) *que caracteriza la justicia y* consiste en dar a cada cual lo que

---

[1] Lit. "para conseguirla", pues *ᶜadl* significa también 'justicia', 'equidad', 'rectitud'. Por tanto, podría traducirse "tienes necesidad de la Justicia para lograr adquirir la justicia...".

[2] Lit. "para determinar los lugares de su administración (*taṣrīf*)", es decir, para saber concretar dónde, cómo, cuándo y por qué ha de intervenir el siervo en la aplicación de la justicia.

[3] Hay aquí una alusión a la balanza, cuyo fiel se inclina hacia el lado de la justicia o hacia el otro lado. Ambas tendencias son "inclinación" de un mismo fiel. Por ello dice el autor: "Ambas son 'inclinación' (*mayl*)".

La Balanza (*mīzān*), según comentario de Sitt al-ᶜAŷam, es el símbolo de la Justicia (*ᶜadl*). Cuando Dios ordena al Hombre Perfecto que alce la balanza (v. *infra* 46-3), el acto de alzarla indica que el Hombre Perfecto queda, tras ello, obligado a la Justicia con carácter universal. Cf. Sitt al-ᶜAŷam, *Kašf al-kunūz*, ms. Ayasofya 2019, fol. 203a-b.

por derecho le corresponde (*iʿṭā' kulli dī ḥaqq*^{in} *ḥaqqa-hu*)[4] tras la previa petición[5] por parte de aquel que merece y requiere tal derecho (*mustaḥiqq li-ḥaqq*), solicitándolo bien sea por la petición verbalmente articulada (*talab bi-nuṭq*), bien sea por su estado *interno* (*bi-l-ḥāl*), o bien porque se actualice la condición (*ḥuṣūl al-šarṭ*) *oportuna*, si es que *lo requerido* estuviera sujeto a condición de tiempo, lugar o estado[6].

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que tomes partido por la justicia (*ḥaqq*)[7] según lo que hemos comentado, pero por *la causa de* la *divina* Verdad (*al-Ḥaqq*) y no por ti mismo, ya que, así como tú pides al Verdadero (*al-Ḥaqq*) justicia (*ʿadl*) en Su juicio (*ḥukm*) sobre ti, así pide Él de tu parte justicia en el juicio sobre Él con relación a lo que de Él pides, según el límite de lo que ha legislado para ti.

Consiste esta adopción así mismo en que luego cumplas y ejecutes en el cosmos (*ʿālam*) este atributo, según esta dirección (*naḥw*).

Quien es de esta guisa se ha revestido, así pues, de Su nombre 'el Justo' (*al-ʿAdl*).

---

[4] Según Ibn ʿArabī *ḥaqq* en sentido de 'justicia', (*ʿadl*), es un atributo del Hombre Perfecto "que da a cada cual lo que en justicia (*ḥaqq*) le corresponde, así como Allāh "ha dado a cada cosa su creación (*jalq*) (C. 20: 50)"". *Fut.* III, p. 398.

[5] Lit. 'tras la existencia de la petición' o ' tras encontrar la búsqueda-necesidad' (*wuŷūd al-ṭalab*).

[6] Tres modos de solicitud (*ṭalab*): verbal, tácita y circunstancial: (1) la petición explícita acompañada de formulación verbal (ya sea externa o interna); (2) la petición implícita de lo que requiere el estado espiritual del solicitante; (3) la inmediata petición de lo que una circunstancia requiere al darse la condiciones para ello. V. *supra* 19-3, nota 12.

[7] Es decir, por el derecho legítimo, por la verdad revelada.

(31) *AL-LAṬĪF*

EL SUTIL
EL BONDADOSO, EL BENEVOLENTE, EL AGRACIADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para que te descubra (*iṭlāᶜ*) el aspecto velado de Sus favores (*afḍāl*), de modo que estés agradecido, y para que te de a conocer Su ardid (*makr*), de modo que estés en guardia.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Sutil es el que en Su Esencia (*ḏāt*) está oculto (*al-jafī*), de modo que no puede ser aprehendido, y en Su acción (*fiᶜl*) oculto permanece, de modo que no se *Le* pueda contemplar.

El Sutil hace llegar sus benignas ayudas (*marāfiq*) de tal modo que no se perciban[1].

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se establezca al siervo en *la morada de* la *permanente* rememoración interior (*ḏikr al-nafs*)[2] y en la adoración (*ᶜibāda*) *propia* del secreto

---

[1] Así pues, al-Laṭīf es 'inaprehensible', 'invisible' e 'imperceptible' en el senido de que no puede captarse en esencia, no puede contemplarse en acto y pasa desapercibido cuando manifiesta los efectos de su gracia.

[2] También podría vocalizarse *nafas*, 'aliento', en lugar de *nafs*. El recuerdo permanente del alma, es decir, la conciencia profunda de sí mismo (*ḏikr al-nafs*) junto con la incesante invocación interna -por oposición a la invocación externa de la lengua- está relacionado en cualquier caso con la

íntimo (*sirr*) *del corazón*, liberado *de los impulsos y las pasiones* de su alma[3], y cuánto más de cualquier otra cosa.

Consiste así mismo en que *el siervo* haga llegar aquello que es benéfico (*maṣāliḥ*) a quienes tienen necesidad de ello y son aptos para percibirlo[4], sin que éstos tengan conocimiento de que es él quien se lo hace llegar, ya sea en el plano sensible o en el plano inteligible, tanto por lo que se refiere a la creación (*jalq*) como por lo que se refiere a la Realidad (*al-Ḥaqq*)[5].

Cuando *el fiel* haya hecho esto, entonces se habrá revestido *de la cualidad de este nombre* y esta adopción (*tajalluq*) le brindará el conocimiento de los misterios divinos (*al-asrār al-ilāhiyya*) y de los secretos (*jafāyā*) de las disposiciones (*aḥkām*) *de Allāh* en Su creación (*jalq*).

Y bajo este nombre están incluídos *los nombres* el Omnicompasivo y el Misericordioso (*al-Raḥmān al-Raḥīm*) y lo que ambos contienen.

'rememoración del aliento' (*dikr al-nafas*) que puede entenderse en varios sentidos: la atención consciente a la propia respiración, la invocación de un nombre de Dios al ritmo de la respiración, la conciencia de la incesante renovación de la creación a cada aliento (*bi-l-anfās*).

[3] O bien, más simplemente, "y en la secreta adoración con dejamiento de sí...". La profunda adoración es secreta incluso respecto a la propia alma ¡cuánto más con respecto a otro!

[4] Lit. "haga llegar las cosas buenas a sus dueños (*arbāb*)".

[5] El Šayj dice: "Aunque el cosmos sea múltiple, *todo* retoma a una única esencia (*ʿayn wāḥida*)" -y sigue con un verso: "Todo lo que hay en *el plano de* la existencia es *ḥaqq*; todo lo que hay en *el plano de* lo visible es *jalq*". Cf. *Fut.* III, p. 306.

(32) *AL-JABĪR*[1]

EL INFORMADO, EL ENTERADO, EL SAGAZ CONOCEDOR EL EXAMINADOR, EL QUE PONE A PRUEBA

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para que te haga conocer (*iṭlāᶜ*) lo que en Su *omnis*ciencia (*ᶜilm*) sabe sobre ti antes de que se haga efectivo.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Está expresada en estos pasajes coránicos: "Hemos de probaros de modo que sepamos quiénes de vosotros se esfuerzan y perseveran con paciencia, y para comprobar las noticias *que tenemos* de vosotros" (C. 47:31) *y* "para comprobar quién de vosotros obra mejor" (C. 11:7)[2].

Él sabe *ya en su omnisciencia* lo que ha de ser, pero luego tiene lugar la comprobación experimental (*ijtibār*) por la que aquello a lo cual estaba vinculada desde siempre la presciencia *divina* (*ᶜilm*)[3] *de modo latente* se manifiesta exterior y

---

[1] Dios recibe en el Corán el apelativo de *jabīr* en 22 ocasiones. Cf. *Concordancias...*, p. 710. En el ms. E (fol. 15a) figura una nota que reproduce con omisiones un pasaje de la 'Presencia del conocimiento experiencial' (*ḥaḍrat al-jibra*), cf. *Fut.* IV, p. 339, líneas 15-20.

[2] En dos pasajes coránicos figura esta misma frase: "Es Quien ha creado la muerte y la vida para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se porta [...] (C. 67:2)". "Él es Quien ha creado los cielos y la tierra en séis días, teniendo Su Trono en el agua, para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se comporta [...] (C. 11:7)". Trad. Cortés.

[3] Según Ibn ᶜArabī "el saber depende de su objeto", lit. "sigue a lo sabido", es decir, el objeto de conocimiento precede al conocimiento que de él pueda tenerse y lo determina. Por ello emplea el autor la expresión "aquello a lo cual estaba ya relacionado o de lo cual dependía (*taᶜalluq*) el saber", es decir, las entidades inmutables -objeto de la eterna omnisciencia divina- en el estado de latencia propio de la 'inexistencia potencial' (*ᶜadam*) o 'existencia en potencia'. Sobre este tema, v. *Fuṣūṣ*, p. 96.

efectivamente a aquel que está sometido a esta prueba (*ibtilā'*). De este modo, Su saber *-el conocimiento propio del Bien Informado (al-Jabīr)-* depende (*taᶜalluq*) de aquello *-del objeto de conocimiento que constituye la prueba-* en cuanto a lo que es efectivamente en tanto que ente actual (*kā'in*), no con relación a lo que será *su entidad latente* cuando llegue al estado de ser *ente* actual (*kawn*)[4].

Así pues, en virtud de esta relación (*taᶜalluq*) *de reconocimiento y comprobación que tiene por objeto lo engendrado* se Le llama 'Jabīr'.

3. Adopción (*tajalluq*):

No puede tener el siervo experiencia (*ijtibār*) alguna con relación a ningún ser engendrado (*kawn*) respecto al cual no tenga alguna pretensión (*daᶜwà*), pues sólo cuando tiene una pretensión puede resultar evidente al siervo cuál es su experiencia (*ijtibār*) con respecto a tal pretensión.

Por el saber (*ᶜilm*) obtenido como resultado de esta comprobación experimental (*ijtibār*) se llama *a quien lo adquiere* 'conocedor' (*jabīr*).

A este respecto se lee en el Corán: "¡Que Allāh te perdone![5] ¿Por qué les has dispensado [de la lucha] antes de que fuera claro para ti quiénes son verídicos y supieras quiénes son los que mienten? (C. 9:43)". Y esto se refiere al saber oculto (*ᶜilm jafī*) con relación a nosotros, no con relación a Allāh -Enaltecido sea-, con lo cual se ha establecido *en la revelación la posibilidad de* privarse de la información (*mujābara*)[6] *resultante de la experincia.*

---

[4] Ya que esta modalidad de conocimiento es propia del Omnisciente (*al-ᶜAlīm*), no de al-Jabīr.

[5] Esto va dirigido al Profeta, cuya pecabilidad -según J. Cortés- se admite aquí.

[6] Es decir, la posibilidad de dejar de recurrir -al no realizarla- a la información que brindaría determinada experiencia. Por otro lado, podría entenderse que en este pasaje se manifiesta el carácter restringido de la comunicación (*mujābara*) entre Dios y el Profeta, pues Dios en Su omnisciencia no le había conferido el conocimiento inmediato de la distinción entre los sinceros e insinceros sino que le había ofrecido la posibilidad de obtener este conocimiento de modo experimental.

(33) *AL-ḤALĪM*

EL INDULGENTE, EL CLEMENTE, EL MANSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para lograr llevar a buen término la aspiración (*imḍā' al-himma*) *espiritual* y *para conseguir* la capacidad de autodominio (*tamakkun*) y el poder operativo (*iqtiḍār*) *necesarios* para hacerla efectiva (*fiᶜl*) en la dirección correcta.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Consiste, *por parte de Dios*, en abstenerse de ejecutar el castigo que correponde a una vileza (*dilla*), especialmente cuando ésta se manifiesta *en el siervo* a pesar de *tener éste* la capacidad de autodominio (*tamakkun*) y el poder (*iqtidār*) *necesarios para evitarla.*

3. Adopción (*tajalluq*):

En lo mismo *que la realización -pero por parte del siervo-* consiste el revestimiento *de la cualidad de este nombre* (*tajalluq*).

(34) *AL-ᶜAẓĪM*

EL INCONMENSURABLE, EL MAGNIFICENTE, EL INMENSO EL EMINENTE, EL GRANDIOSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para llegar a ser eminente (*ᶜaẓīm*) ante a Él, no ante lo engendrado (*kawn*) a menos que seas emisario (*muballig*) de Allāh por orden (*amr*) *Suya*[1], *en cuyo caso* es preciso que afrontes *la misión* con la *debida* reverencia (*iḥtirām*) y dejes constancia de tu eminencia (*ᶜaẓama*)[2] en los corazones de quienes escuchan para que el mandato (*amr*) de Allāh sea recibido con veneración (*ḥurma*) *y considerado inviolable*, de modo que en este intento (*ṭalab*) -en la cual está *implícita* la necesidad (*iftiqār*) *que tienes* de Él- estés siempre, en tanto que mensajero, procurando la magnificación del Verdadero (*taᶜẓīm al-Ḥaqq*) en el mundo creado (*kawn*), y no la magnificación (*taᶜẓīm*) de ti mismo.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Grandiosidad (*ᶜaẓama*) en sentido absoluto sólo pertenece a Aquel a quien corresponde el nombre de la divinidad (*ulūhiyya*), aparte de lo cual sólo puede darse una magnificación relativa (*taᶜẓīm iḍāfī*) que consiste en la adopción (*tajalluq*), *por parte del siervo, de este atributo divino*[3].

---

[1] O bien, "que tengas que transmitir algo/una orden de parte de Allāh".

[2] Es decir, de la grandeza e importancia de tu misión en tanto que transmisor.

[3] Alusión a la aleya coránica en que dice Dios dirigiéndose al Profeta: "Tú eres de carácter eminente (*juluq ᶜaẓīm*)" (C. 68:4). El término *tajalluq*, nombre verbal de forma quinta de la misma raíz (*j-l-q*) que los términos *juluq* y *jalq*, significa de hecho la adquisición por parte de la 'creatura' (*jalq*)

[3. Adopción (*tajalluq*)]:

La grandiosidad (*ᶜaẓama*) es pues un estado (*ḥāl*) que se da en el magnificado (*muᶜaẓẓam*), mas no *necesariamente* en quien magnifica (*muᶜaẓẓim*), pues quien magnifica puede en ocasiones estar en esa posición (*manzila*) *de eminencia* y no estar en ella en otras ocasiones.

Dijo el Príncipe de los creyentes, Hārūn al-Rašīd[4]:

(1) Las tres amables doncellas
que mi rienda (*ᶜinān*) han dominado
en cada parte y rincón
de mi corazón habitan.

(2) ¿Qué es lo que a mí me sucede
que obedeciéndome todos
a ellas *tres* obedezco
que se resisten a mí?

---

por excelencia -es decir, el ser humano-, del 'carácter' (*juluq*) de un nombre. La adopción creatural de un rasgo de carácter divino como la grandiosidad (*ᶜaẓama*) es necesariamente un añadido (*iḍāfa*) en virtud de la cual el siervo se reviste de ese carácter de modo relativo.

[4] Sobre este célebre califa abasí (786-809), v. *EI*². Estos versos -de los cuales no se halla referencia en las traducciones de Asín o Gloton luego mencionadas- pueden encontrarse en la antología de Muḥammad Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* -ed. Iḥsān ᶜAbbās, Dār Ṣādir, 1973, Beirut, vol. IV, p. 226; ed. Muḥammad Muḥyī-l-Dīn ᶜAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1951-53, vol. II, p. 617-, donde la autoría de los versos se atribuye en efecto al califa Hārūn al-Rašīd. Sobre la historia de la canción castellana de "las tres morillas", v. J. Ribera, "La música de las cantigas", *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928, p. 87.

(3) No puede ser otra cosa:
el poder de la pasión (*sulṭān al-hawà*),
sobre el cual tienen dominio,
es más fuerte que mi imperio[5].

---

[5] Están estos versos en metro *kāmil* trímetro catalécticо regular con rima en *-ānī*. El primero es el primer verso de la composición original (*maṭlaᶜ*), ya que el primer hemistiquio también rima.

El primero de estos versos es separadamente citado y comentado en detalle por Ibn ᶜArabī en *Fut*. II, pp. 329-330. V. trad. Asín, *Islam...*, pp. 472-473, y trad. Gloton, *Traité de l'amour*, pp. 79-80. Dice Ibn ᶜArabī en este pasaje antes del verso: "Conviene que sepas que el amor no admite asociación; pero esto, únicamente cuando la esencia del amante es simple e indivisible, pues cuando es compuesta, ya cabe que su adhesión amorosa tenga objetos varios: sean éstos tan sólo aspectos diferentes, sean varias cosas concretas en las cuales existan aquellas razones diferentes. En estos casos, el hombre puede ya amar a varios objetos, pues siendo posible que ame a más de uno, cabe igualmente que ame a muchos. Y en este sentido dijo el Príncipe de los creyentes: [... Y tras citar el verso sigue diciendo:] He aquí un amante que ama a tres; y, sin embargo, no deja de haber su misterio en las palabras "... mi rienda" en singular, en vez de suponer varias riendas para estas sus amadas. Con ello da a entender que su amor, aunque es algo compuesto, sin embargo, no ama más que una sola cualidad, que para él existe en esas tres jóvenes, es decir, que se encuentra en la individualidad de cada una de ellas. Así lo confirma la terminación del verso: "y en todos los rincones de este mi corazón las tres habitan"; porque si él amase, de cada una de las tres , una cualidad que en las otras no existiera, seguramente que la rienda, de la cual una tirase, sería distinta de la rienda de las otras, y así también, el lugar que la una ocupase en su corazón no sería el mismo que las otras ocupasen. Luego es un solo amante que ama a un solo objeto; pero este único objeto amado existe en varios seres concretos; y en este sentido y por esta razón, ama a varios". (Trad. Asín, *Ibid.*, pp. 472-73).

Los tres versos aparecen también, citados esta vez conjuntamente, en *Fut. II*, cap. 78, p. 113 (*Fut.* XII:500), donde también atribuye su autoría a Hārūn al-Rašīd. Trata allí el Šayj acerca del amor en respuesta a la cuestión 116 -de las 155 formuladas por Ḥakīm Tirmiḏī (sobre este cuestionario, v. *Kitāb jatm al-awliyā'*, ed. O. Yahya, Beirut, 1965)- en que se pregunta: "¿Qué es la bebida del Amor?" (*Fut.II*, pp. 111-114).

En un pasaje dice el autor: "En ocasiones, aun siendo el amado esclavo del amante y a pesar de estar sometido a su autoridad, nos encontramos con que el amante se rebaja y humilla ante él. Mas sabemos que esto se debe al poder del amor (*ᶜizzat al-ḥubb*), no al poder del amado (*maḥbūb*)". Seguidamente cita el autor estos versos y comenta a continuación: "Y *en ellos el poeta* ha asignado la fuerza (*quwwa*) a la pasión (*hawà*) en la expresión 'el poder de la pasión' (*sulṭān al-hawà*)". Cf. *Fut*. II, p. 113.

(35) *AL-GAFŪR*

EL MUY PERDONADOR, EL INDULGENTÍSIMO, EL QUE CUBRE CON VELO PROTECTOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que deje caer el velo (*isbāl al-sitr*) *protector del perdón -que cubre las faltas-* de modo general, entre tú y todo daño (*ḍarar*) cuyo efecto recaiga sobre ti, *y lo tienda* sobre *todo* aquello, de cuanto resulte censurable[1], que ha puesto en ejecución en ti, ya sea en el plano de lo sensible o en el plano de lo inteligible.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Morfológicamente este nombre es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)[2] *que expresa un grado intenso* en la realización (*taḥaqquq*) de la cualidad *o acción* que con él se significa. Dícese en un verso[3]:

---

[1] Lit. "de cuanto está relacionado con la falta reprobable (*maḏamma*)".

[2] Ibn Ŷaᶜīš cita en su *Comentario* al *Taṣrīf al-mulūkī* de Ibn Ŷinnī, cinco formas de *ṣifa* o calificativo "instituido para el intensivo" (*mawḍūᶜ li-l-mubālaga*): *mifᶜāl, faᶜᶜāl, faᶜūl, faᶜil, faᶜīl*. Cf. Fleisch, *Traité...*, I, p. 256, 53i.

[3] Ibn ᶜArabī cita este verso para ejemplificar la distinción gramatical entre *gaffār* y *gafūr*, por analogía con los términos *ḍarrāb* y *ḍarūb*. Este verso, en metro *ṭawīl*, ha sido recurrente cita probatoria en tratados de gramática. En su edición y comentario de la obra de Ibn Hišām al-Anṣārī, *Šuḏūr al-ḏahab*, Muḥammad Muḥyī-l-Dīn ᶜAbd al-Ḥamīd lo atribuye a Abū Ṭālib Ibn ᶜAbd al-Muṭṭalib b. Hāšim, quien lo habría recitado en su elegía a Umayya b. al-Mugīra al-Majzūmī. V. *Šarḥ šuḏūr al-ḏahab fī maᶜrifat kalām al-ᶜarab*, p. 393.

El Šayj cita este mismo verso con análogo propósito en *Fut.* VIII: 7 y XI: 145. En *Fut.* VIII, p. 51, dice respecto al término *darūb* del verso: "y está en forma *faᶜūl* para expresar intensidad (*mubālaga*) en la generosidad (*karam*)".

"Cuando estaban faltos de víveres, generosamente cortabas (*ḍarūb*)[4] con el filo de la espada, sacrificándolos, las patas de los camellos".

Si, *en lugar de 'el que corta generosamente' (ḍarūb),* se hubiese empleado el término *ḍarrāb -también intensivo*, de forma gramatical *fa^{cc}āl* al igual que *gaffār-*, 'el que corta mucho', significaría entonces que degollaba estos camellos *íntegra e indiscriminadamente*, tanto para los necesitados de víveres como para otros no necesitados.

Así pues, *en virtud de esta distinción entre los paradigmas morfológicos 'fa^{c}ūl' y 'fa^{cc}āl', el nombre* al-Gafūr expresa una relación particular (*ta^{c}alluq jāṣṣ*) por la cual se distingue de al-Gaffār[5].

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de este nombre se da según la misma definición de la realización (*ḥadd al-taḥaqquq*), ya que la realización (*taḥaqquq*) es la ciencia (*^{c}ilm*) que de él se tiene y el revestimiento (*tajalluq*) es la recepción de su efecto[6].

---

[4] *Ḍarūb* -palabra del mismo esquema morfológico (*fa^{c}ūl*) que *gafūr-* significa aquí 'que corta'. En este caso, 'que corta con generosidad' (v. nota *supra*). Por oposición a *ḍarrāb*, también intensivo -que significaría según desprende del comentario 'el que corta abundantemente' para todos, sin discriminación-, *ḍarūb* tiene un sentido más restringido y específico, 'el que corta generosamente', en este caso, sólo para los necesitados de provisiones.

[5] Sobre la diferencia de los significados de ambos, v. así mismo el comentario de los nombres *al-Gaffār, al-Gāfir* y *al-Gafūr* en "Comentario a los nombres..." (*Šarḥ*: 16-18). Cf. *Fut.* IV, p. 322.

[6] El autor nos brinda nuevos matices de la distinción entre 'verificación' y 'revestimiento': el *taḥaqquq* es el saber (*^{c}ilm*), el conocimiento *que se tiene* del significado nombre; el *tajalluq* es la recepción de su huella, de su influjo (*iktisāb aṯar al-ism*).

(36) *AL-ŠAKŪR*

EL AGRADECIDO, EL RECONOCIDO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que no te impida estar consciente (*mulāḥaẓa*) de verLe (*ru'ya*) en *todo* aquello con lo cual te ha agraciado. En este sentido dijo *Dios* a Moisés -sobre él sea la paz-: ""¡Moisés! ¡AgradéceMe con el verdadero agradecimiento (*ḥaqq al-šukr*)!". Dijo *entonces Moisés*: "*¡Oh Señor!* Y ¿cómo podré hacerlo?". A lo cual respondió *el Señor*: "Cuando puedas ver la gracia (*niᶜma*) procedente de Mí, Me habrás agradecido con el verdadero agradecimiento (*ḥaqq al-šukr*)"[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Por medio del agradecimiento (*šukr*) puede obtenerse la reservada provisión de las gracias ocultas (*niᶜam jafiyya*), la cual está guardada en el conocimiento que Él tiene de Su existencia (*wuŷūd*) -Exaltado sea- *según Su Palabra* "Si sois agradecidos, os daré más *de Mi gracia* [...] (C. 14:7)"[2].

---

[1] Es decir, que el verdadero agradecimiento es el reconocimiento de la gracia procedente de Él, el conocimiento de que la gracia *de todo cuanto se manifiesta* proviene de Él.

Ibn ᶜArabī cita esta misma tradición en *Fut.* XIII: 402, p. 336, y XIV: 110, p. 179, donde él mismo nos informa de que "este hadiz ha sido transmitido por Ibn Māŷa en su recopilación de tradiciones (*Sunan*)".

El verdadero agradecimiento es pues el agradecimiento propio del saber (*šukr ᶜilmī*). Cf. *Fut.* XVI: 110.

[2] La aleya completa dice: "Y cuando vuestro Señor anunció: "Si sois agradecidos, os daré más [de Mi gracia]. Pero, si sois desagradecidos,... Ciertamente, Mi castigo es severo" (C. 14:7)". Trad. Cortés.

El agradecimiento (*šukr*) es una relación (*taᶜalluq*) que implica un modo particular de loa (*tanā' jāṣṣ*), el cual no comprende la totalidad de la alabanza general (*ᶜumūm al-ḥamd*) y que consiste en el loor (*tanā'*) a Él por lo que procede de Él, parte de lo cual es el agradecimiento (*šukr*)[3]. Y éste es el lugar en que está depositado el secreto (*mawḍiᶜ al-sirr*) que el Real (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- tenía celo por guardar, de modo que ordenó ocultarlo "[...] y ambos comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín [...] (C. 7:22)"[4], porque era el secreto de la existenciación (*sirr īŷād*) de las entidades latentes (*aᶜyān kāmina*) y de la propagación del deleite (*sarayān al-ladda*) que penetra y se difunde en la totalidad de la constitución (*naš'a*)[5].

3. Adopción (*tajalluq*):

El revestimiento de la cualidad (*tajalluq*) de este nombre se manifiesta externamente (*ẓāhir*) sin que haya en él ocultación (*jafā'*) alguna. *Consiste en lo que ordena la Palabra divina* "que seas agradecido conmigo [con Dios] y con tus padres. Yo soy el fin de todo (C. 31:14)"[6], por la *relación de* causalidad (*sababiyya*),

---

[3] V. *infra* nota 6.

[4] Dice así el texto completo de la aleya: "Les hizo caer, pues, dolorosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín [...]" (C. 7:22). Trad. Cortés.

[5] La constitución adánica del Hombre Perfecto o la constitución del cosmos donde las entidades latentes cobran existencia y gozan de su manifestación.

[6] El texto completo de la aleya dice así: "Hemos ordenado al hombre con respecto a sus padres -su madre le llevó [dentro] sufriendo pena tras pena y le destetó a los dos años-: "Sé agradecido conmigo [con Dios] y con tus padres. ¡Soy Yo el fin de todo!" (C. 31:14)". Trad. Cortés.

Obsérvese que en el apartado anterior el Šayj ha aludido a los primeros padres, Adán y Eva, a quienes se refiere el pasaje coránico citado (C. 7:22). Hay en este comentario un trasfondo de simbología sexual que relaciona metafísicamente a la pareja adánica prototípica, que cubre la desnudez de sus órganos y -por otro lado- procrea, con el oculto secreto de la existenciación de las entidades latentes, que resulta de la interacción de las causas secundarias en el dominio de la dualidad. Téngase

es decir, en razón del vínculo causal que a ellos te une en tanto que son causa o medio de tu existencia.

---

en cuenta que la raíz *š-k-r* denota 'sexo femenino' y 'fertilidad'. En *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* se recogen estas acepciones del término *šakr* (escrito igual que *šukr*): *nikāḥ* ("casamiento"), *šakr al-ḥir* (en nota: *farŷ al-mar'a*, "órgano sexual femenino"). Por otra parte, el término *ṯanā'* es de la misma raíz léxica que *iṯnān*, "dos", y *ṯunā'iyya*, "dualismo".

(37) *AL-ᶜALĪ*

EL ALTÍSIMO, EL EXCELSO, EL SUBLIME

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para conseguir alcanzar un grado (*daraŷa*) tal en proximidad (*qurba*)[1] a Él que no haya un grado superior a éste que ningún otro pueda alcanzar.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El término al-ᶜAlī es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)[2], de modo que significa la elevación (*ᶜulū*) *de aquel a quien califica o nombra* en el grado máximo (*aqṣà*), sin contar con *el nombre* al-Aᶜlà, 'el Más Elevado'[3].

---

[1] En C. 9:99 se emplea el término *qurba*, pl. *qurubāt*, traducido por Cortés como 'medio de acercarse' y por Vernet como 'ofrenda' en sus respectivas versiones del Corán. En los escritos akbaríes designa generalmente la 'proximidad' a Dios o, más concretamente, la 'Morada de la Proximidad divina', a la cual accedió Ibn ᶜArabī en el año 597/1200 (cf. *Fut. II*, p. 261) y a cuya realidad consagró un tratado independiente *K. (Maqām) al-qurba* (RG:414) -v. *Rasā'il*, ed. Hyderabad- y varios capítulos de *Fut.* (cf. RG:14).

[2] Es decir, una forma gramatical de superlativo, que expresa una cualidad en grado superlativo. V. 35-2.

[3] Elativo de *ᶜalī*. Si se traduce *bi-jilāf* por 'a diferencia de' (v. 40-2, donde se emplea con este mismo sentido, y v. también *Kabīr*, 38-2), se entiende ᶜAlī como superlativo que supera la comparación entre 'alto' y 'más alto' a diferencia de al-Aᶜlà que, por su implícito valor comparativo ('el que es Más Alto *que otro*') sí establecería una relación de comparación. En apoyo de esta lectura cabe señalar que en el Corán sólo se emplea el nombre al-Aᶜlà -que únicamente figura en la lista de Aᶜmaš- como calificativo de *Rabb*, 'Señor' (cf. C. 79:24, 87:1 y 92:20). Sobre estos y otros nombres de raíz *ᶜ-l-y*, v. *Noms*, pp. 206-207.

Si se entiende que la expresión *bi-jilāf* significa aquí 'sin contar con...', entonces el elativo al-Aᶜlà habría de entenderse como superlativo "el Elevadísimo por encima de todo lo demás" con respecto al cual no cabe comparación alguna, en sentido análogo al del elativo en la fórmula *Allāhu akbar*, 'Dios es grandísimo *por encima de todas las cosas y de toda comparación*" -sentido

Así pues, si se atribuyera *el nombre* 'el Altísimo' a lo que está por debajo del grado máximo *de elevación*, no se estaría aplicando con propiedad *stricto sensu*, lo cual puede decirse de la totalidad de las relaciones (*nisab*) con las cuales es válido calificar al Altísimo (*al-ᶜAlī*) por *Su* elevación (*ᶜulū*) por encima de todo existente (*mawŷūd*), tanto en plano de lo inteligible como en el plano de lo sensible.

3. Adopción (*tajalluq*):

Al que de entre los demás seres humanos (*bašar*) consigue supremacía[4] en los más sublimes objetos (*maᶜālī l-umūr*), se hace con la preeminencia en las cuestiones relativas al conocimiento (*mutaᶜalliqāt al-ᶜilm*), destaca sobremanera en *la adquisición de* los más nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) y sobresale en *la capacidad de* sumergirse (*gawṣ*) en las sutilezas de la *profunda* comprensión (*daqā'iq al-fuhūm*), a tal siervo *revestido de la cualidad de este nombre* es adecuado llamarle 'altísimo' (*ᶜalī*).

---

trascendente- y no sólo 'Dios es más grande' que establece una equívoca comparación.

De esta otra lectura del texto -no exento de cierta ambigüedad- se desprendería que *al-Aᶜlà*, en tanto que elativo de la forma intensiva *al-ᶜalī*, es 'el más Exaltado por encima de todo grado de elevación' siendo, pues, tan elevado como el grado máximo correspondiente a *al-ᶜAlī*.

[4] Lit. 'el que se hace con (*ḥā'iz*) la caña de la precedencia (*qaṣab al-sabq*)', expresión figurada relativa al hecho de echar suertes con tallos de diversos tamaños.

(38) *AL-KABĪR*

EL GRANDE, EL GRANDÍSIMO, EL MAGNÍFICO
EL SUPREMO, EL SUPERIOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para lograr la perfección (*kamāl*) de tu esencia (*dāt*) engalanándote (*taḥallī*) con *el atavío de* Su grandeza (*kibriyā'*) en tu mundo (*ᶜālam*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

La forma *faᶜīl*[2] [estructura morfológica del nombre *al-Kabīr*] no establece comparación cuantitativa (*mufāḍala*) *entre 'grande' y 'más grande'*. No hay por encima de *al-Kabīr,* el Grande, otro más grande (*akbar*) que Él.

El Supremo (*al-Kabīr*) es, de hecho, el que posee el grado (*darayŷa*) de la grandeza (*kibriyā'*) de modo absoluto en proporción a lo que Su esencia requiere.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de este nombre consiste en engalanarse[3] con todos los atributos de la perfección (*awṣāf al-kamāl*) que son aplicables al ser engendrado (*kawn*).

---

[1] Puede referirse al mundo del hombre o al microcosmos humano.

[2] V. *supra* 37-2, nota 3. Se trata aquí de una forma intensiva que no establece parangón entre lo grande y lo más grande, sino que designa directamente al Supremo, como sucede en el caso de *al-ᶜAlī*.

[3] Es decir, "en que se adorne el alma (*taḥallī l-nafs*)".

Aquel a quien son conferidos *tales atributos* es el Grandísimo (*al-Kabīr*) a quien nadie entre los seres creados (*majlūqāt*) supera en grandeza.

(39) *AL-ḤAFĪẒ*

EL PRESERVADOR, EL PROTECTOR, EL CONSERVADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para la preservación (*ḥifẓ*) de tu esencia (*ḏāt*) y para pedir*Le* la protección y apoyo (*ṭalab al-ta'yīd*) *que necesitas* para la preservación y el cuidado (*ḥifẓ*) de otros.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Preservador (*al-Ḥafīẓ*) es forma intensiva[1]. Él es el que preserva Su propia Esencia y preserva todo lo demás[2] de cuanto se opone a la armonía de lo preservado (*maḥfūẓ*), ya sea en el orden sensible o en el inteligible.

Y no hay quien se halle en este grado (*martaba*) en virtud de su esencia (*ḏāt*) que no esté restringido (*muqayyad*) a un único cometido particular a excepción, entre los números, del *número* cinco, ya que este número se preserva a sí mismo y preserva, en especial, al *número* veinte[3].

---

[1] Esto se refleja aquí en la amplitud de Su protección, pues es el Preservador de todas las cosas.

[2] Lit. 'lo otro que Él', es decir, a todos los seres del cosmos.

[3] Aquí hay una alusión simbólica de valores numéricos. En el sistema alfanumérico convencional -en el cual se asigna a cada letra un valor-, la letra *hā'* equivale a cinco y la letra *kāf* a veinte. La >h< es pronombre sufijo de tercera persona en singular y la >k< es pronombre sufijo de segunda persona. La *hā'* (5) del pronombre *huwa* ('Él') representa simbólicamente la Ipseidad divina (*huwiyya*), la Esencia (*ḏāt*) incognoscible, oculta e incondicionada de Dios. Sobre el simbolismo y la significación de esta letra, v. *Fut.* I: 542-A y 543. La *hā'* también podría referirse simbólicamente a las Cinco Presencias divinas (v. Corbin, *Imaginación*, p. 412).

La letra *kāf* (20), por su parte, como primera letra de la palabra *kawn*, podría aquí simbolizar 'lo creado' y, de ahí, al Hombre Perfecto (*kāmil*). Ibn ʿArabī distingue entre la *kāf* de la esperanza, la expansión, la proximidad y la belleza, y la *kāf* del temor, la apretura, la lejanía y la majestad (cf.

Así pues, el Preservador absoluto y universal es Allāh -Enaltecido sea- *y sólo Él.*

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se de al siervo la capacidad de ocuparse de la preservación de sí mismo y de la preservación de otros en la medida de lo que se le ha encomendado, y puede así mismo darse el caso de que preserve *algo que de otro modo sería aniquilado* por medio de *la concentración de* su voluntad creativa (*himma*), aunque *este acto de preservación por la fuerza activa del corazón* no dependa de una orden *divina* (*amr*)[4]. También es propio de la adopción de la cualidad de este nombre que *el siervo* actúe enérgicamente en defensa de *la causa de* Allāh *contra quienes se oponen a Él.*

Dice un verso *con relación a esto*[5]:

Fut. I: 560). Representa pues el dominio de los contrarios, de la dualidad yo-tú. El significado de este simbolismo podría ser en tal caso que Dios es el único que no está condicionado, de modo que puede preservar Su propia Esencia (5) y preservar también al hombre-cosmos (20) en donde se manifiesta la multiplicidad de sus nombres sin que esto signifique en modo alguno la abolición de Su unidad esencial.

[4] La creatividad de la *himma*, la voluntad espiritual, no está necesaria y exclusivamente restringida al cumplimiento de la orden prescriptiva (*amr taklīfī*), es decir, de las prescripciones de la revelación, sino que puede depender del libre albedrío -sujeto siempre, claro está, a los límites de la Ley-. En cualquier caso, entiéndase que, en última instancia, toda libre resolución está necesariamente vinculada a una divina orden existencial (*amr takwīnī*), es decir, la que no requiere mediación profética. Sobre la distinción entre estos dos modos de 'mandato divino', v. Chittick, *SPK*, pp. 292-293.

[5] Metro *basīṭ*. El segundo hemistiquio rima en *-ānā*. Se trata de un verso de Qurayṭ al-ᶜAnbarī, citado en la antología de al-Marzūqī, *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, El Cairo, 1951, pp. 25-27. V. también Ibn Ŷinnī, *K. al-Jaṣā'iṣ*, II, p. 27, y al-Šaŷarī, *K. al-Amālī*, II, p. 288. El mismo Ibn ᶜArabī menciona *Šiᶜr al-ḥamāsa* en *Fut.* VIII: 653.

Cita el Šayj este verso para mostrar la conexión que hay entre la preservación o salvaguardia (*ḥifẓ*) del guardián custodio (*ḥafīẓ*) y la cólera defensiva (*gaḍab*) a la que acaba de referirse, ya que en el segundo hemistiquio se usa el término *ḥafīẓa*, de la misma raíz y forma que *ḥafīẓ*, que significa, según *DAE*, 'justa cólera', 'celo', 'brío en defender los propios valores', 'salvaguardia (del error)'. Así

"Entonces en mi ayuda ha de venir
un grupo enardecido
de vehementes guerreros

que, en el *celo del* brío defensivo (*ḥafīẓa*),
en caso de tener debilidad (*lūṯa*),
se mostrarían blandos"[6].

que la 'justa cólera', el 'celo' o 'brío por defender la causa divina' (*ḥafīẓa*) -a lo que Ibn ʿArabī se ha referido con la expresión 'salir en defensa de Dios (*gaḍiba li-Llāh*)' y que lit. significa 'enardecerse en favor de Dios'- forma parte de esta adopción.

[6] Traduzco según el comentario de al-Marzūqī que lee *lūṯa* ('debilidad') y desecha la posibilidad de leer *lawṯa* ('fuerza'), considerando que la última parte del verso -contrapuesta al primer hemistiquio- constituye una provocadora indirecta del poeta que incita a sus interlocutores para enardecer su ánimo (cf. *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, pp. 26-27).

(40) *AL-MUQĪT*

EL ALIMENTADOR, EL PROVEEDOR, EL MANTENEDOR EL CAPAZ, EL TESTIGO, EL GUARDADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te otorgue un atributo único (*ṣifa wāḥida*) con el cual puedas acoger diversos estados (*aḥwāl*) para *recibir*[1] la facultad (*quwwa*) que hay en *cada uno de* ellos.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Alimentador (*al-Muqīt*) es el que provee el alimento (*qūt*) que es el sustento específico (*rizq jāṣṣ*) con que se mantiene tu complexión (*bunya*), a diferencia de *al-Razzāq*, 'el Sustentador' *que sustenta de modo general.*

El Proveedor (*al-Muqīt*) es el que determina (*muqaddir*) los alimentos (*aqwāt*) *que han de darse* y los momentos (*awqāt*)[2] *en que se darán*, es decir, el que sabe (*ʿālim*) *qué y cuándo proveerá.*

---

[1] Es decir, para que seas *capaz* -otro de los significados de *muqīt*- de percibir y hacer frente a las diversas fuerzas.

[2] Los términos *waqt* ('momento') y *qūt* ('alimento'), tienen las mismas letras en sus respectivas raíces léxicas, aunque en distinto orden, como sucede en el caso de *qābil* y *qalb* asociados en un verso de *Tarŷumān al-ašwāq* (XI:13). Al nombre *al-Muqīt*, part. act. (forma IV) de raíz *q-w-t*, está directamente asociado el término *qūt* de la misma raíz e indirectamente asociado el término *waqt* de raíz *w-q-t*.

Desde la perspectiva de los sufíes, las 'coincidencias' lingüísticas de cualquier orden en la lengua árabe -lengua de la revelación islámica- no son efecto de arbitraria casualidad ni de caprichosa convención, sino que indican significativas relaciones *providenciales* entre los términos implícita o explícitamente asociados. Ya que todo está contenido en la omnisciencia divina, nada puede por tanto considerarse meramente arbitrario, sustituible, efecto de la gratuidad del azar. La Palabra divina -ya sea en el Libro o en la creación- es siempre significativa.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se de al siervo la facultad de dar al necesitado la justa medida de lo que necesita sin excederse *ni quedarse corto*, tanto por lo que se refiere a lo sensible como a lo inteligible, y en que sea conocedor (*ʿālim*) del momento en que ha de dar y de la justa medida.

(41) *AL-ḤASĪB*

EL CONTADOR, EL QUE LLEVA CUENTA DE TODO EL SUFICIENTE, EL QUE PROVEE LO SUFICIENTE EL QUE BASTA A SUS SIERVOS

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te ayude a llevar cuenta de tus respiraciones[1], y también precisas de Él para que te provea con suficiencia (*kifāya*) *lo que necesitas* para la ejecución de los deberes que te ha encomendado, de modo que haya en ti satisfacción (*iktifā'*) por ello.

2. Realización (*taḥaqquq*):

En un sentido, el nombre el Informado (*al-Jabīr*) está contenido en el nombre el Contador (*al-Ḥasīb*)[2]; *en otro sentido, el nombre al-Ḥasīb* puede tener relación

---

[1] Lit. "a hacer las cuentas con tus alientos (*muḥāsabat al-anfās*)", es decir, (1) a estar atento en todo instante a la propia conducta de modo que sea posible pedirse cuenta de todo acto y, al recapitular, "hacerse responsable" de las propias obras, (2) estar consciente de sí mismo y del entorno mediante la atención a la propia respiración o, en su caso, (3) recurrir a la técnica de llevar la cuenta de la repetición de un *ḏikr* -en general en secuencias impares- al ritmo de la respiración. Estos tres aspectos de este método de meditación han sido abundantemente comentados en los tratados de sufismo. V., p. ej., sobre análogas técnicas empleadas por los naqšbandíes, el estudio de Mir Valiuddin, *Contemplative disciplines in sufism*, East-West Publications, Londres, 1980, pp. 60 y ss.

En la lengua común, la expresión *ḥāsaba ʿalà nafsi-hi* significa "precaverse, cuidarse" (cf. *DAE*, lit. "tomar cuenta de sí mismo"). Aquí en lugar de *nafs*, pl. *nufūs*, se emplea *nafas*, pl. *anfās*, en lo cual hay una alusión a la íntima relación de ambas realidades -el ánima y el hálito- en el ser humano.

[2] En el sentido de 'Que lleva cuenta' de las cosas, es decir, que está informado de ellas.

(*taʿalluq*) con el nombre *al-Kāfī,* 'el Que basta *a Sus siervos*'[3], *según se desprende de las aleyas en que se dice:* "¿Acaso no basta (*kāfⁱⁿ*) Dios a su siervo? (C. 39:36)"[4]. "A quien confía en Dios, Él le basta (*ḥasb*) (C. 65:3)"[5].

En realidad, los sentidos de la suficiencia (*kifāfa*) son muchos y no pueden recogerse *aquí*[6].

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo realiza cumplidamente aquello cuya ejecución le ha prescrito el Verdadero (*al-Ḥaqq*), de modo que se basta para encargarse del gobierno (*tadbīr*) de sí mismo, y cuando además se rinde cuentas a sí mismo *por sus actos*, tanto interna como externamente, haciéndose reponsable tanto de sus pensamientos (*jaṭarāt*) como de sus movimientos (*ḥarakāt*) con atento sentido *auto*crítico (*naqd*)

---

[3] En el mismo sentido, *al-Ḥasīb* es el Que tiene cuenta de lo que Sus siervos precisan y provee lo necesario y, por tanto, 'el Que basta *a Sus siervos*'.

El ms. B añade: "... y puede *también* tener relación con el nombre el Respondedor (*al-Muŷīb*)". V. texto árabe, 41, nota 3. En el sentido, en este caso, de que el nombre *al-Muŷīb* significa 'el Que satisface' las peticiones y *al-Ḥasīb*, el Suficiente, significa 'el Que da suficiencia' y, por tanto, satisface.

[4] Lit. '¿Acaso no es Allāh el Que basta a Su siervo (*kāfⁱⁿ*)'?, es decir, 'bastante para Su siervo', donde se emplea el mismo término del nombre *al-kāfī*, part. act. Este nombre no está incluído en la lista de Walīd, pero figura en las otras tres listas tradicionales. V. Guimaret, *Noms,* p. 366.

Dice el texto completo de la aleya: "¿No basta Dios a su siervo? Quieren [los infieles] intimidarte con otros [dioses] fuera de Él. Pero aquél a quien Dios extravía no podrá encontrar quien le dirija (C. 39:36)". Trad. Cortés.

[5] En la cita anterior se aplicaba el término *kāfⁱⁿ* con análogo sentido al que tiene aquí el término *ḥasb*, de la misma raíz del nombre *al-Ḥasīb*. Esta aleya continúa diciendo: "[...] A quien confía en Dios, Él le basta. Dios consigue lo que se propone. Dios ha establecido una medida para cada cosa (C. 65:3)". Trad. Cortés.

[6] Puede entenderse a este respecto que la noción de suficiencia divina puede considerarse desde muy diversas perspectivas. En última instancia todo nombre expresaría un aspecto de suficiencia con relación a su atributo específico. Así, p. ej., el Guía sería el que brinda la guía necesaria con suficiencia, el Que se basta para guiar a Sus siervos, etc. Esta correlación de los nombres se funda en el hecho de que, en definitiva, todos ellos designan una única Esencia que trasciende las distinciones.

y *con la intención de* aclarar y limpiar *las faltas* (*tamḥīṣ*)[7], es entonces *ḥasīb* en ambos sentidos, 'suficiente' y 'recapitulador'.

[7] Es decir, con contrición y propósito de enmienda, con atención inmediata y con la intención de aclarar lo erróneo y borrar los pecados.

(42) *AL-ŶALĪL*

EL MAJESTUOSO, EL EXCELSO, EL GLORIOSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conceda la morada (*maqām*) en la cual nadie podría alcanzarte aunque lo anhelara, y tienes así mismo necesidad de que te provea de modestia (*tawāḍuᶜ*) hasta tal punto que la más pequeña e insignificante de las cosas existentes (*mawŷūdāt*), en la medida de la capacidad de su energía (*ṭāqa*), encuentre afirmación (*tamakkun*) de tu parte y sea digna de tu atención por tu delicadeza y miresicordia hacia ella.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La realidad esencial (*ḥaqīqa*) de este nombre *está expresada en Su Palabra* "No hay nada que se Le asemeje (C. 42:11)"[1]. Su realidad esencial es también Su descenso (*nuzūl*) hacia Sus siervos *al cual se refiere el hadiz santo en que dice el Señor*: "¿Hay alguien contrito (*tā'ib*) de modo que Yo pueda perdonarle? ¿Hay alguien que esté suplicando de modo que Yo pueda responderle?"[2] *y en Su Palabra:*

---

[1] En un sentido el nombre *al-Ŷalīl*, en tanto que nombre de Majestad (*ŷalāl*), está relacionado con la Incomparabilidad divina (*tanzīh*) expresada en esta sentencia; en otro sentido, *al-Ŷalīl* está también relacionado con el opuesto aspecto de la Belleza (*ŷamāl*) -de hecho los nombres *al-Ŷalīl* y *al-Ŷamīl* con frecuencia se comentan conjuntamente (cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 126 y 127)- y con la idea de la similaridad divina (*tašbīh*) expresada -según la lectura alternativa de Ibn ᶜArabī- en esta misma aleya. V. *supra* 9-2, nota 3.

[2] Fragmento del hadiz sobre el descenso de Dios al cielo del mundo durante el último tercio de la noche. V. Bujārī, *Daᶜawāt* 14, *Tawḥīd*, 35; Muslim, *Musāfirūn* 168-170, 172, *Salām*, 124; Abū Dā'ūd, *Sunna* 19; Tirmiḏī, *Ṣalāt* 211, *Ṣawm* 38, 78; Ibn Māŷa, *Iqāma* 191; Dārimī, *Ṣalāt* 168; *Muwaṭṭa'*: *Qur'ān* 30; Ibn Ḥanbal IV:16, VI:238. Cf. *Fut.* (OY) II, p. 514. Para más referencias v. Graham, *Divine Word*, p. 177. Ibn ᶜArabī menciona este fragmento en *Fut.* II:299 y XI:198 (*fa-uŷība-*

"No hay conciliábulo de tres personas en que no sea Él el cuarto, ni de cinco personas en que no sea Él el sexto. Lo mismo si son menos que si son más, Él siempre está presente, dondequiera que se encuentren (C. 58:7)"[3], *y también en Su Palabra:* "Estamos Nosotros más cerca de él que su propia vena yugular (C. 50:16)"[4], *y así mismo en el hadiz en que también dice Dios por boca del Profeta:* "Estuve hambriento y no Me diste de comer; estuve sediento y no Me diste de beber; estuve enfermo y no Me visitaste..." y lo que sigue del texto completo de este hadiz, que es una tradición auténtica (*ṣaḥīḥ*) recogida por Muslim[5].

Por otro lado, a la realización (*taḥaqquq*)[6] de este nombre se refiere el hadiz *en que dice Dios:* "El hijo de Adán Me ha desmentido *sin derecho* y el hijo de Adán Me ha injuriado *sin derecho*"[7], en virtud de lo cual se ha dicho sobre Allāh lo que se ha dicho, y esto se refiere a Su descenso a Sus siervos en sus corazones a una posición (*manzila*) en la cual se enardecen contra Él y con atrevimiento dicen que

---

hu en lugar de *fa-astaŷība la-hu*).

[3] "¿No ves que Dios conoce lo que está en los cielos y en la tierra? No hay conciliábulo de tres personas en que no sea Él el cuarto [cf. Mt. 18:20], ni de cinco personas en que no sea Él el sexto. Lo mismo si son menos [de tres] que si son más [de cinco], Él siempre está presente, dondequiera que se encuentren. Luego, el día de la Resurrección, ya les informará de lo que hicieron [en la tierra]. Dios es omnisciente (C. 58:7)". Trad. Cortés.

[4] "Sí, hemos creado al hombre. Sabemos lo que su mente le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular (C. 50:16)". Trad. Cortés.

[5] La fuente empleada por Ibn ʿArabī al citar este hadiz en su *Miškāt al-anwār*, nº. 98, p. 128-9, es Muslim, *Birr* (45) 43. La cita aquí es parcial y no coincide exactamente. Sobre el hadiz y otras fuentes, v. Graham, *Divine Word*, pp. 179-80, y Wensinck, *Concordance*, VI, p. 198, que menciona la versión de Ibn Ḥanbal, *Waṣāya* 7. V. también Morris, "Seeking...", *JMIAS*, XVI, p. 18.

Hadiz citado en *Fut.* (OY) IV: 514; VI: 215-16, 481, 492; VII: 236; IX: 58; XI: 185; XIII: 542, 580; y *Fut.* IV, p. 256, lss. 31-36.

[6] Parece distinguir el autor entre los textos relativos a la *haqīqa*, la realidad esencial del nombre, y los relativos al *taḥaqquq*.

[7] V. *Miškāt*, nº. 7, pp. 30-31. Sobre las fuentes, v. *Divine Word*, nº. 36, pp. 159-160. Mencionado en *Fut.* IV: 266.

"la mano de Dios está encadenada (*maglūla*)"[8] y cosas semejantes.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si solo con la Verdad (*al-Haqq*) en interior retiro el siervo está[9], y estando así con Él donde no hay ni adónde (*ayna*), ni cuándo[10], ni cómo[11], a ello se entrega por entero perdiéndose en Él hasta llegar a ser en aquella morada *espiritual* (*maqām*) tal como expresó uno de los gnósticos *en este verso*[12]:

---

[8] "Los judíos dicen: "La mano de Dios está cerrada (*maglūla*)". [...] Al contrario, Sus dos manos están extendidas (*mabsūṭa*) y Él distribuye Sus dones como quiere [...] (C. 5:64)".

[9] El verbo *infarada* significa 'aislarse', 'retirarse'. 'Retirarse con Dios' no implica apartarse físicamente del mundo y de los quehaceres cotidianos, sino vivir en la interioridad con una constante y profunda conciencia de la unidad de la Realidad divina al tiempo que se vive en armonía con la sociedad según lo prescrito. 'Estar con Dios donde no hay adónde (*ayn*)' corresponde a la Majestad como contrapartida a la *maʿiyya*, la copresencia divina, el hecho de que Dios está con los siervos dondequiera (*ayna mā*, C. 57:4 y 58:7) que se encuentren, lo cual correspondería a la Belleza.

[10] La palabra *ḥayṯu* se traduce normalmente por 'donde' o 'mientras' (*DAE*), es decir, localización espacial o espacio de tiempo. Puede entenderse que no hay lugar adónde dirigirse, ni espacio -de lugar o tiempo- donde estar, porque este 'estar con Dios' está fuera de la dimensión espacio-temporal.

[11] Lit. 'ni entendimiento', 'ni comprensión' (*fahm*). Porque en el estado de extinción (*fanā'*) al que aquí se alude no hay dualidad, no hay quien comprenda ni qué comprender, y el entendimiento requiere conciencia del sujeto y del objeto.

[12] Verso en metro *ṭawīl*, citado por el autor en *Fut.* I: 440, p. 258, donde previamente distingue varias modalidades de recepción del discurso divino y cita este verso para ilustrar su exposición acerca de la condición del inspirado.

[439] "¡Qué distancia entre el recopilador que dice "me ha transmitido Fulano -que en paz descanse- de Fulano..." y quien dice: "me ha informado mi corazón acerca de mi Señor"! (referencia a Abū Yazīd, v. Maḥmūd Gurāb, *Šarḥ kalimāt...*, p. 152). Y aunque este último tenga una alta capacidad, ¡qué distancia entre él y quien dice: "mi Señor me ha informado acerca de mi Señor", es decir, acerca de Sí mismo -en lo cual hay una alusión simbólica, pues el primero es el Señor condicionado de la creencia (*al-Rabb al-muʿtaqad*) y el segundo el Señor incondicionado, que no está sujeto a restricciones (*al-Rabb alladī lā yataqayyad*) y es por mediación sin mediación (*bi-wāsiṭa lā bi-wāsiṭa*)-, lo cual constituye el conocimiento que el corazón recibe de la contemplación esencial (*mušāhada dātiyya*), desde la cual se difunde al secreto *del corazón* (*sirr*), al espíritu y al alma.

[440] ¿Cómo puede entonces conocerse la posición doctrinal de quien bebe de esta fuente? No puedes conocerla a menos que conozcas a Allāh -Enaltecido sea- que es incognoscible en todos los sentidos, de modo que tampoco aquel *que bebe de esa fuente* puede ser conocido, pues la razón

"Tú te has *manifestado a quien hiciste*
después de aniquilado subsistir,

y fue sin ser, por Ti tan sólo siendo[13]"

... y como dijo otro *de ellos...*:

"Si a los días pudiera preguntarse
o cuál es mi lugar o cuál mi nombre,
los días no sabrían *responder*"[14].

(*ʿaql*) no sabe dónde se encuentra debido a que el objeto de la razón son los seres engendrados (*akwān*) y él, como se ha dicho [en el verso aquí citado] no tiene ser engendrado (*kawn*)".

V. también la cita y comentario de este verso en el *Libro de la Eternidad sin principio*, donde el autor -antes de citarlo- explica que "la Palabra (*kalām*) es atributo primordial (*ṣifa qadīma*) de Allāh: no tiene forma [...] y no es contingente (p. 4)". Cuando Dios se dirigió a Moisés, le habló "con Su Palabra preeterna (*qadīma*)" [...]. "Pretender, considerando a Moisés limitado a la temporalidad, que la Palabra del Hacedor va acompañada de movimiento temporal, resulta menos adecuado que considerar, por el contrario, que Moisés escuchó fuera del tiempo [lit. 'en el no tiempo', la atemporalidad], dado que el Hablante no *le* habló en un *transcurso de* tiempo. Considerar trascendente e incomparable la *escucha* de Moisés es, así pues, más apropiado que considerar inmanente o asemejable la Palabra del Hacedor. [Lit. 'la inclusión de Moisés en la trascendencia es más conveniente...]". Cf. *K. al-Azal*, ed. Hyderabad, p. 5. V. *infra* nota 14.

[13] O bien, "y estuvo así sin ser, pues Tú eras él", lit. 'pues Tú le eras', lo cual en árabe constituye una licencia expresiva y elegante que en castellano no expresa los mismos matices. En sentido técnico, 'serle' significa 'ser en lugar de él *durante* su extinción', es decir, 'ser el verdadero Yo esencial que subsiste a la desaparición del yo personal aparente', o bien 'ser la realidad subyacente de la apariencia del ser personal', con lo cual podría traducirse también 'Y fue sin existir, por Ti existiendo'. Dios es la única causa real, la sola realidad del ser del siervo, el cual existe por Él, en Él se aniquila y por Él subsiste.

[14] El verso se refiere, por una parte, al Hombre Perfecto, cuyo atributo, en tanto que Siervo del Majestuoso, se desconoce. Por otra parte, este verso encierra también una alusión a los seis días de la creación mencionados en la misma aleya (C. 57:4) en que se hace referencia a la copresencia divina (*maʿiyya*). El verso alude por tanto, en el plano divino, al hecho de que la atemporal preexistencia divina no puede conocerse desde la temporalidad de la creación. Por ello los días -y todo lo creado en su transcurso- ignoran el nombre de Dios y el lugar en que está, es decir, no Le conocen.

Ibn ʿArabī cita este mismo verso precedido del anterior en varias obras, sin mención de autor.

En el *Kitāb al-Azal* (ed. Hyderabad, pp. 5-6) lo comenta conjuntamente con el verso antes citado (v. *supra* nota 12), indicando que este verso se refiere a un grado más alto de extinción.

... -y *todo* esto desde la faz (*wayh*) que de su Señor le corresponde en su existenciación (*ῑyād*) y en su *subsistenciación* (*ibqā'*)[15], no desde la faz de su causa intermedia (*sabab*)-, al acceder a esta morada, *el siervo* es entonces excelso (*ʕalīl*).

Y también desde *la presencia de* este nombre era desde donde el Profeta -que Allāh le bendiga y salve- bromeaba diciendo al pequeño: "Oye, Abū ᶜUmayr, ¿qué ha hecho el *nugayr* [lit. pajarillo]?"[16]. Y a este apartado corresponde también *la paciencia del Profeta con* la prolijidad (*istaṭāla*) de quien de entre los asociadores (*mušrik*) le entretenía alargándose en su discurso *sin el debido respeto.*

También quien alcanza esta morada (*maqām*) es venerable (*ʕalīl*)[17].

A éste último añade el Šayj un segundo verso que le sigue y dice así: "Me he ocultado de mi tiempo a la sombra de su ala / y así lo ve mi ojo, sin que verme el tiempo pueda". En el *Kitāb al-Isrā'* (ed. Hyderabad, p. 60, y ed. S. Ḥakīm, IV:4, p. 148), introduce el autor estos dos versos con la palabras: "como ha dicho el sabio que ha llegado *al conocimiento unitivo* (*wāṣil ḥākim*)". V. también la cita del mismo verso en un comentario (*K. Kašf al-gāyāt*) a la obra de Ibn ᶜArabī titulada *K. al-Taʕalliyāt*, ed. O. Yahya, *AL-MACHRIQ*, 1966-67, nº. 433, nota 828. V. *infra* 96-93.

[15] Es decir, al hacerle existir y subsistir.

[16] Si ᶜUmayr se entiende como diminutivo del nombre propio ᶜUmar, 'Eh, padre del pequeño Omar', o bien, si ᶜUmayr se entiende como diminutivo de *ᶜumr*, 'vida', 'edad', 'Eh, el de corta edad'.

Relata el hadiz que Ānas Ibn Mālik dijo: "El Enviado de Allāh era, de entre la gente, el de mejor carácter (*juluq*). Yo tenía un hermano *menor* a quien se llamaba *por entonces* Abū ᶜUmayr... siendo un niño ya destetado. Y cuando el Enviado venía, le decía al verle: "Oye, Abū ᶜUmayr, ¿qué ha hecho el *nugayr* [ruiseñor o pajarillo]?" y jugaba con él". Cf. Muslim, *Ādāb*, 30. V. también Abū Dā'ūd, *Ādāb*, 69; Tirmiḏī, *Ṣalāt* 131, *Barr*, 57; Ibn Māŷa, *Ādāb* 24; Ibn Ḥanbal III: 115, 119, etc. Cf. *Concordance*, VI, p. 497.

Juego de palabras del Profeta con cuya mención parece sugerir Ibn ᶜArabī que quien, como Muḥammad, alcanza esta morada espiritual, siendo venerable y majestuoso recurre a la broma y al juego para que los demás se sientan próximos a él y haya en su entorno un clima de distensión y concordia.

[17] Como puede apreciarse, este segundo aspecto de la majestad, caracterizado por la simpatía, la proximidad y la paciente modestia, corresponde al aspecto de la Belleza. Como se muestra en nuestro estudio de las nociones de Majestad y Belleza, ésta está implícita en aquélla y viceversa (cf. *On the Divine Love of Beauty*, *JMIAS*, XVIII, Oxford, 1995, pp. 1-22). Aquí no dice el autor que bromear o tolerar con paciencia sean más cualidades necesarias de un único *tajalluq* de este nombre, de una sola morada de majestad, sino que quien alcanza esta otra morada caracterizada por estas cualidades *también* es *ʕalīl*, como quien alcanza la morada caracterizada por el retiro interno. Parece desprenderse del texto que la primera no implica necesariamente la segunda.

(43) *AL-KARĪM*

EL GENEROSO, EL MAGNÁNIMO, EL NOBLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te otorgue los más nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) y aparte de ti los indeseables (*safsāf al-ajlāq*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Generoso (*al-Karīm*) en el don es aquel que no rechaza al que pide (*sā'il*) y aquel que posee los más bellos atributos (*al-ṣifāt al-ḥusnà*) en todos los sentidos[1].

3. Adopción (*tajalluq*):

El siervo se reviste de la cualidad de este nombre cuando adopta los nobles rasgos de carácter apartándose de los rasgos innobles (*safsāf al-ajlāq*).

Si se considera este nombre en tanto que nombre de don (*ᶜaṭā'*) *entre los nombres divinos que significan dádiva*[2], el Generoso (*al-Karīm*) es el que da previa petición (*baᶜd al-su'āl*) *por parte del solicitante*, mientras que el Próvido (*al-Ŷawād*) es el que da con anterioridad a la demanda (*qabl al-su'āl*)[3]; el Cumplidor (*al-Sajī*)[4]

---

[1] Lit. 'en toda faz (*waŷh*)'. Según Rāzī, la noción de *karam* designa entre los árabes "toda cualidad digna de loa". Cf. Guimaret, *Noms*, p. 219.

[2] V. sobre los nombres de don, especialmente, *Fut.* IV, p. 263 (*ḥaḍrat al-sajā'*), y *Fut.* IV, p. 323, lss. 2-5 (*Šarḥ*, nº. 18-22). Sobre éste y otros sentidos de *Karīm*, v. Guimaret, *Noms*, pp. 119-221.

[3] Así es como al-Anṣārī define el nombre *al-Karīm*. Cf. *Noms*, p. 221.

[4] O bien, el Pagador.

es el que satisface la necesidad en la justa medida (*qadr al-ḥāŷa*); el desprendido (*mu'ṯir*)[5] es el que da lo que él mismo necesita en el momento mismo de dar o en un futuro previsible[6], y el Donador (*al-Wāhib*) el que hace merced para agraciar. Todo esto es terminología técnica convenida (*iṣṭilāḥ*)[7].

---

[5] Este nombre de raíz *'-ṯ-r*, part. act. de forma IV, tiene aquí el significado de 'honrador', 'agasajador', 'el que antepone *la necesidad del otro*'. No se menciona como nombre divino en el ensayo de Guimaret sobre los tratados acerca de los nombres, ya que según Ibn ᶜArabī precisa en *Fut.* al diferenciar varias modalidades de don: el 'generoso desprendimiento' o 'altruismo' (*īṯār*) consiste en que des aquello que tú mismo necesitas en el momento *de darlo* -que es lo más meritorio- o necesitarás en el futuro -cuando no se encuentra el dador en estado de necesidad inmedita-. A cada modalidad de don corresponde un nombre divino *de la misma raíz léxica* a excepción del 'altruismo' (*īṯār*). Allāh -Enaltecido sea- es *Wahhāb, Karīm, Ŷawād* y *Sajī*, pero no se dice de Él que sea 'altruista' (*mu'ṯir*), Ensalzado sea." Cf. *Fut.* IV, p. 263 (28-30).

De modo que *mu'ṯir* no es un nombre divino -pues no tiene Dios necesidad alguna a la que pueda anteponer otra ajena-, sino un nombre de don humano, por lo cual el autor, consecuentemente, sólo se refiere a él en el apartado de adopción.

V. *infra* 44-2, nota 3, sobre *al-Raqīb* como 'nombre de don'.

[6] Lit. 'en la actualidad (*wuŷūd*) o virtualmente (*taqdīr*)'. Estos términos corresponden a *fī-l-ḥāl*, 'en el estado', 'en el presente' y *fī-l-istiqbāl*, 'en el porvenir', 'en el futuro' empleados en el texto de *Fut.* citado en la nota anterior.

[7] Es decir, términos cuya significación, basándose en el estudio de las fuentes y en su propia experiencia mística, han convenido los teólogos sufíes para distinguir matices que en la lengua común no están clara y técnicamente diferenciados. No obstante, tanto en la interpretación de estos nombres como en el modo en que se entienden otros términos técnicos del sufismo puede observarse, como es natural, un cierto margen de disparidad y relativa divergencia entre autores de distintas escuelas y tendencias.

(44) *AL-RAQĪB*

EL GUARDIÁN, EL VIGILANTE
EL OBSERVADOR, EL CONTROLADOR, EL SUPERVISOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para pedir*le que te conceda llegar a* la *perfecta y constante* observancia (*murāʿāʾ*) de Sus límites (*ḥudūd*) de modo que no cometas descuido alguno.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Vigilante (*al-Raqīb*) es el que nunca desatiende cuanto concierne a la gente de Su reino (*mamlaka*)[1] observando atentamente la situación en que se encuentran *los seres humanos*, sus actividades (*ḥarakāt*), sus reposos (*sakanāt*)[2] y sus necesidades (*ḥāŷāt*), de modo que *les* da[3] *lo necesario* y *les* guarda (la cuenta)[4].

---

[1] Aquí se asocia la 'vigilancia' a la condición soberana del Rey, de modo que *al-Raqīb* es el Guardián protector de sus súbditos.

[2] Estos términos -aunque empleados en un sintagma que constituye en árabe una expresión hecha traducible por 'cuanto hacen *o dejan de hacer*'- contienen una alusión implícita -también significan 'vocales' y 'quiescencias'- al aspecto lingüístico del ser, la *logovisión* sufí, según la cual toda creación surge por efecto del *Logos* divino.

[3] En este sentido puede considerarse, por tanto, uno de los 'nombres de don'. El Vigilante da protección y concede a Sus fieles la gracia de la observancia (*murāʿāʾ*), es decir, les da la capacidad de cumplir con las divinas prescripciones, dándoles lo necesario para que los siervos puedan cumplir, entre otras cosas, con los requisitos (*ḥāŷāt*) de la oración ritual -movimientos (*ḥarakāt*) y reposos (*sakanāt*)- u otros deberes religiosos, y lleva la cuenta (de las *rakaʿāt* -secuencias de movimientos de la azalá-, de las repeticiones de fórmulas rituales, de los días de ayuno, etc.). El estilo sobrio, conciso y con frecuencia elíptico de los comentarios de Ibn ʿArabī a los nombres deja abiertas las puertas a diversas interpretaciones o aplicaciones desde los diferentes órdenes de la existencia. En la traducción no puede reflejarse tal diversidad de posibles perspectivas.

3. Adopción (*tajalluq*):

El que atentamente observa en su corazón (*qalb*) las huellas (*āṯār*) de su Señor -*las inspiraciones divinas*- para *poder así* diferenciarlas *con claridad* de las huellas de su propio deseo (*hawà*) y de su demonio *personal* (*šayṭānu-hu*)[5] -*es decir, las sugestiones egocéntricas o satánicas*-; el que así mismo vigila cuanto penetra en él *en su corazón* procedente del exterior y cuanto de él se manifiesta desde el interior[6], y se ocupa además de cuidar de la gente (*ahl*) cuyo cuidado (*murāᶜāᵗ*)[7] le ha encomendado Allāh -Enaltecido sea- y que depende de él, tal *siervo* se ha revestido de la cualidad de Su nombre al-Raqīb.

---

[4] Emplea el Šayj un verbo en forma IV de raíz *ḥ-ṣ-y* -cuyo correspondiente nombre de acción es *iḥṣā'* (v. *supra* *)- que significa tanto 'proteger' como 'contar', 'calcular'. Así que esto podría significar que al-Raqīb (1) protege a los seres en general, (2) cuida de los fieles protegiéndoles de la negligencia (3) guarda cuenta de los movimientos o acciones (*ḥarakāt*), (4) calcula la medida de las necesidades (*ḥāŷāt*).

[5] Dice literalmente 'su Šayṭān', nombre coránico de Satanás. Como otros autores sufíes Ibn ᶜArabī provee en diversos pasajes criterios para distinguir diferentes tipos de percepciones paranormales. El Šayj, al igual que otros maestros, clasifica los "pensamientos incidentales" o "inspiraciones" (*jawāṭir*), es decir las ocurrencias o incidencias que llegan al interior corazón -lo que podríamos llamar propiamente 'corazonadas' con este sentido específico- en cuatro categorías: *inspiración* divina (*ilāhī*) -también llamada misericordiosa (*raḥmānī*) o señorial (*rabbānī*)-, *inspiración* espiritual (*rūḥānī*), *sugestión* anímica o psíquica (*nafsānī*) y *tentación* satánica (*šayṭānī*). Una de los cometidos fundamentales de un maestro espiritual -según señala W. Chittick- consiste en discernir la fuente de las inspiraciones o sugestiones que afloran en el corazón, para prevenir así las consecuencias que la confusión entre las distintas clases podría producir en el equilibrio psico-espiritual del discípulo. Cf. *SPK*, p. xiii y nota 8.

[6] Es decir, explora lo que producen en el interior los estímulos exteriores y lo que los estímulos interiores producen en el exterior, vigilando la correlación entre interioridad y manifestación externa.

[7] Es decir, la familia, los allegados, los viajeros, los huérfanos y los necesitados en general, cuyo cuidado se prescribe en el Corán.

(45) *AL-MUŶĪB*

EL RESPONDEDOR, EL COMPLACIENTE, EL SATISFACIENTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para (1) que tu invocación sea aceptada (*qubūl al-duᶜā'*), (2) y para que te provea *de la cortesía espiritual necesaria para* que no Le invoques por aquello por lo cual te ha prohibido que Le llames.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Realización y adopción *son comentadas aquí conjuntamente*: Hay una aleya *coránica* que reúne ambos aspectos: «Cuando mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y respondo la llamada del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen, pues...! (C. 2: 186)»[1]. Así como tú, cuando Le llamas, quieres que te *escuche* y responda (*iŷāba*), así mismo quiere Él que Le *escuches* y respondas (*iŷāba*) respecto a aquello a lo cual te exhorta.

3. Adopción (tajalluq):

[Véase el correspondiente comentario en el apartado anterior de 'realización'].

---

[1] V. *Šarḥ*, nº. 47.

(46) *AL-WĀSIᶜ*

EL INMENSO, EL VASTO, EL LIBERAL
EL OMNICOMPRENSIVO, EL OMNÍMODO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te allane y facilite todas las cosas[1] y para que se extienda sobre ti Su misericordia restringida (*raḥma muqayyada*)[2]. Aunque la restricción condicionada (*taqyīd*) es atributo (*ṣifa*) nuestro y no atributo Suyo -Enaltecido sea-, es un deber necesario para el ser humano (*insān*) desear y procurar aquello que Dios -Enaltecido sea- le invita a desear *y suplicar*, pues según Su Palabra: "*...Mi misericordia (raḥma) es omnímoda.* Destinaré a ella [lit. 'la prescribiré'] a quienes teman a Dios (C. 7:156)"[3], Él ha restringido *el alcance de* Su gracia a quienes tengan temor reverente de Dios (*muttaqūn*), de modo que *pedir que haga extensiva a ti Su gracia restringida* es como pedirLe que te permita[4] llegar a ser uno de quienes tienen temor reverente de Dios.

2. Realización (*taḥaqquq*):

---

[1] O bien, 'para que te haga capaz de contener todas las cosas'. V. *infra* 46-3.

[2] V. *supra* 3-2.

[3] Dice esta aleya: ""Destínanos [lit. 'prescríbenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímoda". Destinaré a ella a quienes teman a Dios y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos...". Trad. Cortés.

[4] Ibn ᶜArabī emplea aquí la primera persona "es como si yo Le pidiera que me permita llegar a ser...".

El Omnímodo *(al-Wāsiᶜ)* es, en su realidad esencial *(ḥaqīqa)*, el que abarca todas las cosas sin que cosa alguna pueda comprenderLe.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo alcanza la morada (*maqām*) *correspondiente a Su Palabra:* "Ni Mi tierra ni Mi cielo pueden contenerMe, pero Me comprende (*wasiᶜa*) el corazón (*qalb*) de Mi siervo creyente"[5], entonces es que se ha revestido de la cualidad de este nombre. En este sentido dijo Abū Yazīd *al-Basṭāmī*[6] -Allāh esté complacido de él-: "Si pudiera colocarse el Trono (*ᶜarš*) y todo lo que contiene[7] más de cien millones de veces en uno de los rincones (*zāwiya*) del corazón del gnóstico (*qalb al-ᶜārif*), éste no se apercibiría"[8].

---

[5] V. *supra* 5-3. Dice el corazón 'de Mi siervo creyente (*mu'min*)' -en sentido restringido-, no de cualquier persona. Este siervo fiel es el Hombre Perfecto.

[6] Sobre las locuciones teopáticas de este célebre sufí, v. BADAWĪ, ᶜAbd al-Raḥmān, *Šaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Dār al-Qalam, Beirut, 1978 (3ª ed.).

[7] El Trono del Misericordioso encierra en su esfera todas las formas existentes. En la cosmología akbarí es el grado existencial comprensivo que abarca los demás grados. Cf. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, 'arš', p. 797. Respecto a su relación con el corazón del siervo dice el Šayj: "El corazón es Su Trono [de al-Raḥmān] y no está limitado por ningún atributo específico sino que, por el contrario, así como el Omnicompasivo posee todos los Bellísimos Nombres (C. 17:110), el corazón reúne todos los divinos nombres y atributos". *Fut.* III, p. 129, lss. 17-18. Sobre esta analogía entre la comprensividad del Trono del Misericordioso y la del corazón, v. Chittick, *SPK*, pp. 106-108 y S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, 'arš', 'qalb', 'raḥma'.

[8] Sobre esta sentencia de Abū Yazīd, relativa a la vastedad del corazón, v. la recopilación de textos de Ibn ᶜArabī realizada por Maḥmūd al-Gurāb, *Šarḥ kalimāt al-ṣūfiyya*, pp. 165-66, donde el Šayj comenta esta sentencia junto con el hadiz que se acaba de citar explicando que, cuando la dijo "Abū Yazīd estaba bajo *efecto de* la propiedad (*ḥukm*) del nombre al-Wāsiᶜ" que aquí se comenta. Sin embargo, ninguna de ambas citas se repite en el comentario sobre nombre el nombre al-Wāsiᶜ en *Fut.* IV, pp. 256-57. Lamentablemente, aunque en general fiables, la mayor parte de los trabajos de recopilación temática de Maḥmūd al-Gurāb, que de hacerlo resultarían utilísimos, no suelen incluir referencias de localización de los textos editados.

En un pasaje de *Mašāhid* en que Dios ordena a su interlocutor -el mismo Ibn ᶜArabī en su condición de Hombre Perfecto- que levante y pese el Trono, se emplean términos análogos:

"Después hizo arder los velos [que habían quedado] detrás de mí. Vi entonces el

También es propio de *la adopción de* este nombre que *el siervo* asuma el perjuicio (*adà*) y la animadversión (*ŷafā'*) *con entereza*, encontrando en ello que todas las cosas tienen una faz *orientada* hacia la *divina* Realidad[9].

Trono."Levántalo", -me ordenó. Lo levanté y me dijo: "Ahora échalo al mar [del saber]". Lo arrojé y desapareció. Luego el mar volvió a echarlo *afuera* y Él me dijo: "Extrae del mar la Piedra de la Semejanza". La saqué y me dijo: "Trae la Balanza (*mīzān*)". La llevé y me dijo: "Coloca el Trono (*al-ᶜarš*) y todo lo que contiene en uno de sus platillos y pon la Piedra de la Semejanza en el otro". [El resultado fue que] pesaba más la Piedra. Me dijo entonces: "Aunque pusieras un millón de veces el *peso del* Trono hasta alcanzar el límite de lo posible, esta Piedra pesaría más". La Piedra de la Semejanza es, según Ibn Sawdakīn, el Hombre Perfecto. Cf. *Contemplaciones*, p. 32, nota 27.

En otro pasaje de *Mašāhid* se alude a la vastedad y permanente transformación del corazón del siervo:

"Sabe que por el corazón (*qalb*) del gnóstico discurren cada día setenta mil secretos de Mi majestad" -dice Dios al siervo- "que nunca retornan a él. Si se revelara tan sólo uno de tales secretos a quien no ha alcanzado esta morada, su develación le consumiría". Explica Ibn Sawdakīn que "...al comentar esto, Ibn ᶜArabī explicó que Dios tiene un reino especial, reservado a los secretos, desde el cual infunde los espíritus de las letras a todo el cosmos. La palabra divina «...y he infundido en él de Mi Espíritu (C. 15:29)» contiene setenta mil fuerzas, de modo que el corazón del gnóstico recibe cada día setenta mil secretos: cada fuerza confiere un secreto y cada secreto otorga una de las ciencias de la divinidad, y esto cada uno de los días del mundo"". Cf. Ibn Sawdakīn, *K. al-Naŷā'*, fol. 208a. Cf. *Contemplaciones*, pp. 63-64.

[9] Esta expresión (*waŷh ilà-l-Ḥaqq*) implica que todas las cosas tienen, de algún modo, un sentido positivo con relación a Dios. Así, el aparente perjuicio entraña de hecho una oculta gracia. Todo está necesariamente vinculado a la Verdad.

(47) *AL-ḤAKĪM*

EL SABIO, EL SAPIENTÍSIMO, EL PRUDENTE, EL JUICIOSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea *de la habilidad* (1) de poner las cosas en los lugares (*mawḍiᶜ*) que les corresponden[1] y (2) de ordenar (*tartīb*) todas las cuestiones en sus respectivos puestos, tiempos y lugares.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Este nombre se refiere por un lado al Decreto (*qaḍā'*), como ya hemos mencionado el apartado dedicado al nombre 'al-Ḥakam' y, por otro lado, a la sabiduría (*ḥikma*), que consiste en *la habilidad de* ordenar (*tartīb*) las cosas en sus convenientes posiciones (*mawḍiᶜ*) y en el conocimiento esencial (*maᶜrifa*) de las relaciones y correspondencias (*munāsabāt*) que hay entre las *distintas* cosas.

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel a quien es dado conseguir el conocimiento (*maᶜrifa*) de estas cosas, tanto por lo que se refiere a *la adquisición de* las ciencias (*ᶜulūm*) como a la *aptitud para* enseñarlas (*taᶜlīm*) y a *la capacidad de* realizar las obras (*aᶜmāl*) *que de ellas se derivan*, así como *la habilidad* de invocar a Allāh escogiendo el nombre adecuado (*ism munāsib*) que a cada necesidad en particular corresponde de modo específico

---

[1] O bien, 'de decidirlas y hacerlas (*waḍᶜ*) oportunamente'.

(*tajṣīṣ*), *tal siervo* ha adoptado entonces los rasgos característicos de este nombre[2].

[2] Cuatro aspectos constituyen pues la condición propia del sabio (*ḥakīm*):

1. El conocimiento de las ciencias teóricas tradicionales.

2. La capacidad docente, es decir, la habilidad para transmitir las ciencias y enseñar la doctrina que tales saberes encierran.

3. La puesta en práctica de aquello que estas ciencias implican, a saber, las prescripciones rituales, los deberes éticos, el proceder con cortesía, etc.; en definitiva, la aplicación efectiva de la sabiduría y la justicia en todos los órdenes.

4. El conocimiento de la correspondecia entre los nombres divinos y las diversas realidades, conocimiento que permita al sabio invocar a Dios en cada momento y según la necesidad por medio del nombre específico que convenga. En realidad, este cuarto punto puede considerarse un aspecto particular del tercero.

En la tradición islámica -y más aún entre sufíes- la noción de 'ciencia' (*ʿilm*) está indisociablemente unida a la noción de *praxis* (*ʿamal*). Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (*ʿ-l-m*/*ʿ-m-l*), lo cual propicia su asociación.

(48) *AL-WADŪD*

EL AMOROSO, EL CONSTANTE EN SU AMOR
EL QUE AMA CON FIDELIDAD
EL AMIGO AFABLE, EL AFECTUOSO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te permita lograr la firme consolidación (*ṯabāt*) del afable amor (*wadd*) a Él y del afectuoso amor (*wadd*) hacia aquel a quien Él ha ordenado que ames amistosamente (*wadd*) *fijando el amor a él* en tu alma (*nafs*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

La afable amistad (*wadd*) consiste en la manifestación efectiva del amor (*maḥabba*) en el cual se funda y en la constancia (*ṯabāt*) en él. *Dice la aleya coránica: "¿No hemos hecho...* de las montañas estacas (*awtād*)? (C. 78:7)"[2]. Pues bien, las estacas que sirven de soporte de una tienda se denominan indistintamente *watad* (pl. *awtād*) o *wadd*, de modo que el término *wadd* denota consolidación (*iṯbāt*)

---

[1] Es decir, en primer lugar, al profeta Muḥammad -uno de cuyos nombres es Ḥabīb, 'Amado'- como supremo representante de la condición humana, el Hombre Perfecto por excelencia, Sello de la profecía universal en el acontecer histórico temporal horizontal y Relidad o Luz Mahomética, a partir de la cual fue creado el universo, en su dimensión cósmica vertical.

[2] "¿No hemos hecho de la tierra lecho / y de las montañas estacas (*awtād*)? (C. 78:6-7)". Trad. Cortés. En árabe, la expresión figurada *awtād al-arḍ*, lit. 'las estacas de la tierra', significa las 'montañas'. Cita Ibn ʿArabī este versículo para traer a colación la relación semántica del término *watad*, pl. *awtād*, 'estaca de tienda', con el término *wadd* que además de 'constancia amorosa' tiene también esta misma acepción de 'estaca'. Basándose en esta relación de sinonimia, Ibn ʿArabī interpreta el significado de *wadd* como 'amor que fija y consolida'.

y constancia (*ṯabāt*). Así pues, el Amante (*al-Muḥibb*) es aquél cuyo amor es desprendido y puro *y está consagrado a la voluntad del Amado*, mientras que el Amoroso (*al-Wadūd*) es aquél cuyo amor es constante[3].

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el amor (*ḥubb*) de Allāh -Exaltado y magnificado sea- y el amor de aquel a quien se le ha mandado amar prevalecen en el corazón del siervo en cualquier estado (*ḥāl*) que, de improviso, procedente del Amado (*maḥbūb*) pueda sobrevenirle, tanto si éste le agrada y como si no, llámase entonces a tal siervo 'amoroso' (*wadūd*).

---

[3] Ibn ᶜArabī distingue entre la simpatía o inclinación amorosa (*hawà*), el cariño (*wadd*) que es su consolidación (*ṯabāt*), el amor (*ḥubb*) que es desprendido y libre de la propia voluntad en favor de la voluntad del Amado, y la pasión (*ᶜišq*). Cf. *Fut.* IV, p. 259, (lss. 28-30).

No obstante, en otro pasaje explica el Šayj que el cariño no sólo designa la consolidación de la simpatía sino que "designa la constancia del amor (*ḥubb*), de la pasión (*ᶜišq*) o de la inclinación amorosa (*hawà*)". Cf. *Fut.* II, p. 337, (l. 12). Sobre la distinción entre estos cuatro sobrenombres del amor, v. *Fut.* II, pp. 335-338; trad. Asín, *Islam...*, pp. 490-96.

(49) *AL-MAŶĪD*

EL NOBLE, EL NOBILÍSIMO, EL HONORABLE, EL GLORIOSO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para ennoblecer (*tašrīf*) tu esencia (*ḏāt*) con aquellos atributos que la enaltecen.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Honorable (*al-Sarīf*) es aquél cuya excelencia (*šaraf*) se debe a su propia Esencia (*ḏāt*)[1], por cuanto que Su esencia *incomparable* no se asemeja a las esencias (*ḏawāt*) *de los posibles*, ni puede atribuirse a ella lo que se aplica a los posibles.

Aquél cuyos atributos son *atributos* de excelencia en cuanto que no pueden concebirse en los términos en que se conciben los nobles atributos (*ṣifat šarīfa*) con relación a los posibles (*mumkināt*), Él es pues el realmente digno del nombre al-Maŷīd en grado superlativo (*mubālaga*)[2].

3. Adopción (*tajalluq*):

La nobleza (*šaraf*), con relación al siervo y por lo que respecta a Su nombre 'el Nobilísimo' (*al-Maŷīd*), consiste en la adopción de los rasgos característicos *del*

---

[1] Es decir, que es noble por Sí mismo.

[2] El paradigma morfológico de *maŷīd* es forma intensiva activo-pasiva. A diferencia de éste, el nombre *al-Māŷid*, con el mismo morfema radical, tratado a menudo como sinónimo por otros autores, es part. act. y no tiene carácter intensivo.

Además de considerarlo 'nombre de superioridad', algunos autores consideran que *al-Maŷīd* también 'nombre de don'. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 217-19.

nombre Allāh (*tajalluq bi-ajlāq Allāh*) -Enaltecido sea- de modo general.

Quien alcanza tal dignidad (*manzila*) *espiritual* es noble en grado superlativo dentro de lo posible (*mumkin*).

(50) *AL-BĀᶜIṮ*

EL RESUCITADOR, EL QUE REVIVE, EL QUE DESPIERTA EL QUE ENVÍA, EL REMITENTE, EL EXPEDIDOR EL INDUCTOR, EL PRODUCTOR, EL SUSCITADOR[1]

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te procure el beneficio (*ifāda*) del empleo eficaz de la energía espiritual (*himma mu'aṯṯira*) en aquello que sea aprovechable como estado (*ḥāl*)[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Remitente (*al-Bāᶜiṯ*) en sentido absoluto es quien envía y revive *directamente, por Sí mismo*, no de parte o por medio de otro expedidor o resucitador (*lā ᶜan bāᶜiṯ*), de modo que no sea un enviado delegado de quien le envía (*mabᶜūṯ li-bāᶜiṯi-hi*) a que incite y reviva[3], con lo cual no puede tratarse sino de Allāh únicamente.

---

[1] El término *bāᶜiṯ*, part. ac. de forma I, se usa también con los siguientes significados: "móvil, motivo, causa, impulso, motivación" (*DAE*). En una nota al margen del ms. E (fol. 17a) se reproduce el pasaje de *Fut.* IV, p. 324, lss. 18-21 (v. la correspondiente traducción en *Šarḥ*, nº. 52).

[2] Se sugiere aquí que la *himma* está relacionada con la capacidad de suscitar el despertar espiritual induciendo estados de apertura, comprensión, etc.

[3] O bien, 'de quien le envía a que envíe', 'a que resucite' o 'a que vivifique'. Alusión al carácter mediador de los Enviados y Profetas, que incitan a los hombres a seguir la verdad vivificando sus corazones al hacerles llegar el mensaje profético.

Este apartado requiere de reflexión (*naẓar*) y verificación (*taḥqīq*): acerca de ello medite quien atentamente considere lo que acabamos de decir[4].

3. Adopción (*tajalluq*):

No es posible el envío o renacimiento (*baᶜṯ*) aquí tratado sino después de la muerte (*mawt*)[5], ya que Allāh -Enaltecido sea- dice: "Él es quien ha enviado (*baᶜaṯa*) a los gentiles un Enviado (*rasūl*) salido de ellos"[6]. Pero, ¿es la muerte *muerte* respecto a vida *previa* o no?

Con relación a esto ha de considerarse que todo ser nacido (*mawlūd*) que es engendrado según su naturaleza primordial (*fiṭra*)[7] está vivo (*ḥayy*); luego, por efecto de la composición natural *elemental* (*tarkīb ṭabīᶜī*) se apoderan de él la muerte del

---

[4] En el siguiente apartado se aclara la relación aquí establecida entre (1) el que es *Bāᶜiṯ* -Remitente, Resucitador, Incitador, Móvil- absoluto sin intermediario (*Bāᶜiṯ ᶜan lā bāᶜiṯ*) y (2) el que es *bāᶜiṯ ᶜan bāᶜiṯ* -incitador con respecto a Quien envía- o bien *bāᶜiṯ mabᶜūṯ*, 'vivificador delegado', es decir, *rasūl*, 'enviado'. La noción subyacente a todas las significaciones de este nombre es la idea de 'traslado'. El Remitente es el que traslada de un lado a otro: de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, de la ignorancia al conocimiento, del sueño a la vigilia, de la inconsciencia a la consciencia, del alejamiento a la proximidad, de la inexistencia a la existencia, del *barzaj* a la Resurrección... El Remitente es el que envía a los enviados, trasmisores del mensaje profético, y la Causa primera, el Móvil de toda causa secundaria.

[5] Es preciso tener presente aquí, para una amplia comprensión del texto, el célebre hadiz en que el Profeta se refiere a 'la muerte antes de la muerte'.

[6] C. 62: 2. La aleya completa dice: "Él es quien ha mandado a los gentiles un Enviado salido de ellos, que les recita Sus aleyas, les purifica y les enseña la *Escritura* y la Sabiduría. Antes estaban, evidentemente, extraviados". Trad. Cortés. En esta aleya se habla de un Enviado *salido* de ellos mismos. En C. 9: 128 se dice: "Os ha venido un Enviado *salido* de vosotros mismos (*rasūl min anfusikum*)", que puede interpretarse también literalmente como "un enviado de vuestras propias almas". Alusión pues a un 'enviado interior' que corresponde al orden microcósmico.

[7] Alusión al conocimiento innato, a la fe original con que Dios creó al ser humano. Según un conocido hadiz "Todo niño nace según su naturaleza primordial (*fiṭra*), luego sus padres hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastra". Cf. Bujārī, *Ŷanā'iz* 80, 92, *Tafsīr* 30:1; Muslim, *Qadar* 22-24, etc. Esta naturaleza primordial se manifestó por vez primera en el Pacto hecho con Dios por los futuros descendientes de Adán antes de que accedieran a este mundo. Cf. Chittick, *SPK*, p. 195.

corazón (*mawt al-qalb*) debida a la ignorancia (*ŷahl*) y la muerte de los órganos (*mawt al-ŷawārih*) debida a las discordancias (*mujālafāt*)[8].

Por tanto, cuando lo vivificas *resucitando su corazón* de esta muerte *de la ignorancia* por medio del noble y elevado saber (*ᶜilm šarīf*)[9] según sus diversas clases (*durūb*), y asimismo lo vivificas *resucitando sus órganos* de la muerte de la discordia (*mujālafa*) que en ellos había con *la vivificación de* la concordia (*muwāfaqa*), *y esto* de modo general, tanto en el plano de lo sensible como en el plano de lo inteligible, eres entonces resucitador (*bāᶜiṯ*) aunque necesariamente *como intermediario* de otro remitente resucitador[10].

---

[8] Lo cual puede referirse a las 'oposiciones' y 'transgresiones' de los órganos con respecto a la Ley revelada, o bien, a las 'contradicciones' y 'divergencias' entre los diversos miembros.

[9] El noble saber, que pudiera contraponerse al saber superfluo, integra las diversas ciencias que tienen por objeto, en última instancia, el conocimiento de Dios y, fundamentalmente, las ciencias religiosas: el conocimiento de las prescripciones de la revelación y de los preceptos de la fe, el conocimiento de las obras rituales, etc. Entiéndase, no obstante, que todo conocimiento puede estar orientado al conocimiento de Dios. El noble saber sería, en este sentido, este "saber orientado". Sería innoble todo saber desorientado e innecesario que velara el conocimiento esencial y apartara de Dios.

[10] Es decir, que el ser humano puede ser enviado (*mabᶜūṯ*) a sí mismo o a otros seres humanos como vivificador y trasmisor de concordia y conocimiento, o puede ser -en el caso de los profetas y los enviados- el que a su vez envía o incita (*bāᶜiṯ*) a otros a que se vivifiquen a sí mismos, haciéndoles pues resucitar de las muertes de la ignorancia y la discordia. En cualquier caso todo el que envía o vivifica es intermediario o emisario de otro vivificador (*bāᶜiṯ ᶜan bāᶜiṯ*) y, en última instancia -tal es el caso de los profetas-, del Resucitador y Remitente absoluto (*bāᶜiṯ ᶜani-l-Bāᶜiṯ*), Causa Primera de todo movimiento, a quien nadie manda (*Bāᶜiṯ ᶜan lā bāᶜiṯ*).

Sobre la muerte entendida como tránsito o traslado (*intiqāl*), v. *Muᶜŷam*, p. 1028. Hay otras perspectivas de la muerte en la obra de Ibn ᶜArabī que llama muerte blanca al hambre (*ŷūᶜ*), la práctica de la contención que es el ornato de la Gente de Allāh; muerte negra a la asunción del dolor; muerte roja a la oposición a los fines de la propia alma; muerte verde al hecho de vestir un traje de parches remendados; muerte menor -por contraposición a la mayor- al tránsito del sueño... Cf. *Muᶜŷam*, pp. 1030-32.

(51) *AL-ŠAHĪD*

EL TESTIGO (UNIVERSAL), EL QUE ESTÁ PRESENTE EL CONTEMPLADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él (1) para que te provea de la contemplación (*mušāhada*) de Él dondequiera que sea y (2) para que te provea asimismo de pudor (*ḥayā'*) de Él[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Testigo (*al-Šahīd*) es el que está presente (*ḥāḍir*) y te ve cuando realizas.

El Contemplador (*al-Šahīd*) es también el Contemplado (*al-Mašhūd*)[2], ya que la forma gramatical de este nombre (*faᶜīl*)[3] determina este sentido *pasivo*, de modo que Él es el Contemplado -Glorificado sea- en (*fī*) todas las cosas, junto a (*ᶜinda*) todas las cosas, ante (*qabla*) todas las cosas y tras (*baᶜda*) todas las cosas, según *la modalidad de contemplación que corresponda a* las diversas clases de contemplativos

---

[1] Aquí se refiere al pudor del siervo hacia Él, pero también se alude al pudor de parte de Él hacia el siervo, pues el pudor es asimismo atributo divino. Respecto a la Presencia del divino Pudor (*ḥaḍrat al-ḥayā'*) v. el comentario del Šayj en *Fut.* IV, pp. 262-63.

[2] Los términos *šāhid* y *mašhūd* (part. act. y pas.) aparecen juntos en la aleya coránica 85:3: "¡Por el testigo y lo atestiguado!" (Trad. Cortés). Ibn ᶜArabī parace considerar que ambos aspectos están contenidos en el nombre *al-Šahīd*, activo y pasivo simultáneamente: el Testigo Atestiguado, el Contemplador Contemplado, el Espectador Presenciado.

[3] V. *supra* 20-2 e *infra* 53-3.

(*ṭabaqāt al-qawm*)[4].

Él es el Testigo (*al-Šāhid*) que da testimonio de todas las cosas y que está presente con (*maᶜa*) toda cosa.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si tienes conocimiento de que eres visible objeto de contemplación (*mašhūd*) para Él, esfuérzate[5] pues, de modo que "Él no te vea en cuanto te ha prohibido, ni te pierda *de vista* en cuanto te ha ordenado"[6].

Por otra parte, si eres testigo de Él[7] tienes que aferrarte al pudor (*ḥayā'*) de Él.

---

[4] Estas cuatro modalidades de contemplación de Dios en las cosas han sido expresadas por medio del recurso a distintas preposiciones que describen distintas relaciones espaciales de la percepción: Puede contemplarse a Dios en (*fī*), junto a (*ᶜinda*) -el término *ᶜindiyya*, "apudseidad", se refiere a esta relación-, delante (*qabla*) o detrás (*baᶜda*) de las cosas, entre otras modalidades. Abundantes menciones y explicaciones de las sentencias a las cuales se alude en este pasaje, puede encontrarse en los índices de *Fut.* (ed. O. Yahya).

En el "Capítulo sobre la Visión" (*bāb fī-l-ru'ya*) de su *K. al-Iᶜlām bi-išārāt...*, recoge el Šayj las siguientes formulaciones:

"*Abū Bakr* el Confirmador (*al-Ṣiddīq*) -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh delante de ella (*qabla*)». *ᶜUmar* el Discerniente (*al-Fārūq*) -que Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh *simultáneamente* con la cosa (*maᶜa*)».

ᶜUṯmān -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh tras ella (*baᶜda*)». De entre los inspirados, alguno ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh junto a ella (*ᶜinda*)». De entre ellos, otro ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh en (*fī*) la cosa»" (*Ibid*, ed. Hyderabad, p. 2).

[5] No es casual que Ibn ᶜArabī emplee el imperativo *iŷtahid*, de la misma raíz que *ŷihād*, 'lucha', 'guerra santa', al comentar el nombre *šahīd* que, aplicado a un combatiente, significa también 'mártir caído en guerra santa'. Hay aquí pues una alusión al combate interior que el esfuerzo personal (*iŷtihād*) implica.

[6] En *Fut.* V: 203, se lee esta misma sentencia en la frase: "El pudor (*ḥayā'*) respecto a Allāh consiste en que no te vea en cuanto te ha vedado y no deje de encontrarte en cuanto te ha ordenado" (p. 178). A este pudor se ha referido el autor en el primer apartado, v. *supra* 51-1, nota 1.

[7] El Hombre Perfecto es el Testigo por quien Dios se contempla (*šāhid la-hu*) y el objeto de contemplación en que a Sí mismo se contempla (*mašhūd la-hu*).

Él ha reunido ambos aspectos en un único comunicado profético (*jabar*) de probada autenticidad: "Adora a Dios como si Le vieras, pues aunque tú no Le veas Él te ve"[8].

[8] Sobre este hadiz v. 21-2.

(52) *AL-ḤAQQ*

LA VERDAD (SUPREMA), EL VERDADERO, EL REAL
LA (SUPREMA, DIVINA, VERDADERA) REALIDAD, EL SER
EL VERDADERAMENTE REAL

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para que *te conceda que* no hables sino por verdad (*bi-ḥaqq*), no camines sino por verdad, y no te muevas ni te quedes quieto sino por verdad y para verdad (*li-ḥaqq*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Verdadero (*al-Ḥaqq*) es el más extremo y comprensivo de Sus grados *ontológicos* (*darayât*), el Ser Necesario por Sí mismo (*Wâyib al-wuŷûd li-dâti-Hi*)[2].

---

[1] Sobre los distintos significados de *ḥaqq*, y su empleo en contraposición a *jalq*, v. *Muʿŷam*, pp. 337-342 y 344. Con relación al hadiz "Yo soy el ojo con que ve..., el pie con que camina...", v. 4-3 y 69-3.

Por otra parte, ya se ha tratado la relación entre Logos y Realidad-Verdad. Aunque aparentemente se trata aquí de movimiento y acción externa, implícitamente todas las expresiones de este comentario aluden a la palabra, la articulación verbal (*nuṭq*): ya hemos comentado (v. *supra* 44-2) que movimiento y quietud, acción e inacción, corresponden en el enunciado a signos vocálicos o quiescentes respectivamente. Incluso el verbo 'caminar' (*mašy*) se emplea aquí como alusión al 'discurso', pues varias de sus acepciones están relacionadas con el habla: 'ir a contar', 'denunciar'. La Realidad o Existencia es la Palabra divina. Todos los seres son palabras del Creador y Su Palabra es la Verdad. Cf. *Muʿŷam*, pp. 905-908.

[2] Noción tomada de la filosofía peripatética. V. *Šarḥ*, nº. 54, donde se identifican Realidad y Existencia.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que llegues a alcanzar el saber (*ʿilm*) por el cual tienes conocimiento de que tú eres el ser necesario por Él (*wāŷib al-wuŷūd bi-Hi*) y no por ti mismo, y lo que ambas nociones -*Ser Necesario por Sí mismo y ser necesario por otro* [lit. 'por Él']- tienen en común es la necesidad (*wuŷūb*) no el ser (*wuŷūd*)[3]. Así que el siervo no es entonces vano (*bāṭil*)[4] en este aspecto -*en virtud de esta participación en la necesidad*- ya que lo vano (*bāṭil*) es la nada (*ʿadam*) y los términos (*alfāẓ*) que se refieren a él son existencia (*wuŷūd*), de modo que son realidad (*ḥaqq*) aunque su significado (*madlūl*) sea nada (*lā šay'*, lit. 'no-cosa'), pues únicamente sobre lo que es aparte de Allāh (*mā siwà Allāh*) -Enaltecido sea- se dice que es vano (*bāṭil*), como dijo Labīd:

"¿No es toda cosa vana (*bāṭil*) salvo Allāh
y toda dicha de seguro efímera?"[5]

Así pues, aunque la existencia de esta cosa sea útil, benéfica (*mustafāda*), no le corresponde por su esencia sino la nada (*ʿadam*) y la recepción de la existencia (*qubūl al-wuŷūd*).

---

[3] Ambos comparten la noción de necesidad, pero Dios es por Sí mismo, mientras que el hombre no es por sí mismo sino por Él.

[4] Traduzco por 'vano', pero ténganse también presentes los significados 'nulo', 'falso' y 'perecedero'.

[5] Metro *ṭawīl*. V. al-BAGDĀDĪ (ʿAdd al-Qādir b. ʿUmar), *Jizānat al-adab*, ed. ʿAdb al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Janŷī, El Cairo, 1981, vol. II, pp. 255-257.

Ibn ʿArabī cita este verso en diversas ocasiones. En *Fut.* VI: 209 y X: 409, tras citarlo, explica el Šayj que el Profeta, al escucharlo, manifestó que éste era "el verso más verídico que han dicho los árabes". En *Fut.* XI: 452, tras citar el verso, el Šayj comenta que "lo vano (*bāṭil*) es sin duda la inexistencia (*ʿadam*), y la existencia (*wuŷūd*) es toda ella realidad (*ḥaqq*)" (p. 454).

(53) *AL-WAKĪL*

EL PROCURADOR, EL ABOGADO, EL VALEDOR EL ENCARGADO, EL FIABLE GUARDIÁN, EL PROTECTOR[1]

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para que te favorezca concediéndote que Le tomes como valedor (*wakīl*)[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

La delegación o condición de valedor (*wikāla*)[3] puede ser absoluta (*muṭlaqa*), restringida (*muqayyada*) y correlativa (*dawriyya*). Este término es un nombre con sentido pasivo de resultado (*ism maf'ūl*)[4] que precisa de la designación de alguien que la asuma *y tome como tal -en este caso como valedor- al designado*[5].

Cuando Allāh -Enaltecido sea- creó a los siervos y los situó detrás del velo de la otredad[6] mirando hacia las causas secundarias (*asbāb*), Él se dirigió a ellos

---

[1] Con menos propiedad, podrían considerarse, en los aspectos convenientes, traducciones como Gerente, Garante, Agente, Delegado... pero desprovistas de connotaciones reductivas.

[2] Alusión a C. 73:9.

[3] De esta misma raíz es el término *tawwakkul* (nombre verbal de forma V), 'confianza (en Dios)', 'abandono místico' -que no implica dejamiento-, el 'encomendarse a Dios poniéndose en Sus manos'. Esta es pues la actitud que corresponde al siervo frente a *al-Wakīl*.

[4] Es decir, es la denominación del resultado de la acción del que delega.

[5] En el ms. C se lee: "...precisa de la acción de un agente", lo cual, en definitiva, viene a significar lo mismo.

[6] Lit. 'la cortina de las diferencias y *los cambios*' (*ḥiŷāb al-agyār*).

desde detrás de este velo (*ḥiŷāb*) diciéndoles que Le tomasen como valedor (*wakīl*) en sus intereses (*maṣālih*).

Es propio de la delegación general (*ᶜumūm al-wikāla*) que se delegue en Él para que *a su vez* apodere a quien Él quiera. Así pues, Él ha apoderado a los profetas -las bendiciones de Allāh sean con ellos- dándoles a conocer (*taᶜrīf*) y determinando (*taᶜyīn*) las causas intermedias (*asbāb*) de los beneficios (*maṣālih*) y de la verdadera felicidad (*saᶜāda*), *y enseñándoles que* la rectitud (*rušd*) consiste en el empleo (*istiᶜmāl*) de estos *medios* y la necia negligencia (*safah*) en descuidarlos (*ihmāl*).

Ha dicho -Enaltecido sea-: "No hay divinidad sino Él. ¡Tómale, pues, como valedor (*wakīl*)!"[7] y también ha dicho: "¡No toméis procurador (*wakīl*) por debajo de Mí!"[8], es decir, *no adoptéis como valedor* las causas secundarias (*asbāb*) desde detrás de las cuales te ha hablado ocultándose con ellas: "A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración, o desde detrás de una cortina (*ḥiŷāb*)"[9].

3. Adopción (*tajalluq*):

Está expresada en la aleya "Haced dádiva de aquello de que os ha hecho depositarios (*mustajlaf*)"[10]. En efecto, Él te ha dado poder sobre aquello de lo cual

---

[7] "El Señor del Oriente y del Occidente. No hay más Dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector! (C. 73:9)". Trad. Cortés.

[8] "Dimos a Moisés la *Escritura* e hicimos de ella dirección para los Hijos de Israel: "¡No toméis protector fuera de Mí / descendientes de los que llevamos con Noé! [...] (C. 17:2-3)". Trad. Cortés.

[9] "A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración (*waḥy*), o desde detrás de una cortina (*ḥiŷāb*), o mandándole un enviado que le inspire, con Su autorización, lo que Él quiere. Es altísimo, sabio (C. 42:51)". Trad. Cortés.

En esta aleya se hace referencia a los tres recursos por medio de los cuales Dios se comunica con el hombre. Ibn ᶜArabī ha retenido en el texto los dos primeros en que se mencionan la inspiración y la cortina, que el autor entiende aquí como el velo de las causalidad.

[10] "¡Creed en Dios y en Su Enviado! Dad limosna de los bienes de los que os ha hecho últimos poseedores. Aquéllos de vosotros que hayan creído y dado limosna tendrán una gran recompensa (C. 57:7)". Trad. Cortés.

te ha encargado como vicerregente (*istijlāf*), ya se trate de gente, de riqueza, de obras o de posesiones. Sabe, no obstante, que la delegación (*wikāla*) tiene condiciones que ha de cumplir el delegado (*wakīl*), ya que de otro modo no es válido el libre ejercicio de esta función (*taṣarruf*). *Sólo* si actúas por Él, para Él y en función de Él, *puede entonces decirse que* eres un loable encargado digno de alabanza (*wakīl maḥmūd*). Es más improbable que en el caso de cualquier otro de los demás nombres que se halle en éste un significado agentivo (*maᶜnà fāᶜil*)[11].

El término *mustajlaf* aquí empleado alude a la condición de *jalīfa* o vicerregente propia del Hombre Perfecto. Explica el autor que "el *hecho de* 'dejar como representante encargado' (*istijlāf*) es 'delegación' (*niyāba*)". Cf. *Fut.* X: 53.

[11] El nombre *al-Wakīl*, de paradigma *faᶜīl*, tiene un doble significado pasivo, ya que incluso su acción -delegar- tiene carácter pasivo: Aquel en quien delega y confía el creyente es también el que delega funciones en Sus enviados y allegados quienes, a su vez, actúan encomendándose a Él. V. *supra* 20-2 y 51-2.

(54) *AL-QAWĪ*

EL FUERTE, EL FIRME, EL INVICTO INVENCIBLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te de la victoria sobre quien se te opone con relación a lo que, de cuanto le has ordenado y rehúsa cumplir, quieres que realice[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Fuerte (*al-Qawī*) es, en su realidad esencial, el invicto a quien no puede vencerse, el irresistible a quien no cabe oponerse, Aquél bajo cuyo poder (*quwwa*) está todo lo que no es Él (*mā siwā-Hu*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El fuerte (*al-qawī*) es aquel a quien Dios -Enaltecido sea- ha dado la fuerza *requerida* para cargar con los fardos de las obras de adoración (*ᶜibādāt*)[2] que se le han prescrito, tanto en el plano sensible, como en el inteligible.

Como resultado de este nombre tienen efecto las impresiones (*infiᶜlāt*) que esta persona *dotada de fuerza* produce por medio de su energía de concentración espiritual (*himma*), *de modo que* por medio de él se ejerce un influjo sobre los

---

[1] Entiéndase este apartado en el sentido de que el siervo manda a sus órganos que ejecuten los deberes prescritos y tiene necesidad de *al-Qawī* para que su voluntad de cumplimiento prevalezca sobre cualquier resistencia que alguno de sus miembros o facultades pueda presentar.

[2] Es decir, los deberes religiosos.

cuerpos del cosmos, tanto superiores como inferiores. El estado (*ša'n*) *propio* de este nombre es extraordinario y su cometido (*amr*) grandioso: "No es *fuerte* el vehemente (*šadīd*) en la lucha sino que es fuerte (*šadīd*) el que se domina a sí mismo en la ira (*gaḍab*)"[3].

Según se relata en un extenso hadiz, preguntaron los ángeles: "¡Oh, Señor! ¿Has creado alguna cosa más fuerte (*šadīd*) que el viento?". Dijo: "Sí, al creyente (*mu'min*) que da limosma generosamente con su mano derecha ocultándola de su izquierda""[4].

[3] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 45 (*Birr*): 107.

[4] Hadiz citado en *Fut.* IV: 36, p. 53, donde -tratando también acerca de este nombre- se dice "sin que lo sepa su izquierda". V. también *Fut.* II: 441, p. 287, donde se citan otros fragmentos de hadiz con análoga estructura, en los cuales se pregunta por el fuego y el aire en lugar del viento. V. Tirmiḏī, *Tafsīr*, 3. Cf. *Concordance*, II, p. 316.

(55) *AL-MATĪN*

EL ROBUSTO, EL FIRME, EL INQUEBRANTABLE, EL INVULNERABLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la preservación (*ḥifẓ*) y la impecabilidad (*ᶜiṣma*) *de tu aspiración espiritual de modo que te proteja* de todo influjo *dispersivo* que cualquier cosa pueda ejercer sobre ti, ya provenga de ti mismo o de otro.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Invulnerable (*al-Matīn*) en Su fuerza es Aquel que no se impresiona por cosa alguna en su interior, ni permite que influya sobre él cosa alguna, ya sea por medio de su concentración (*himma*) o de su acción (*fiᶜl*), puesto que la firmeza (*matāna*) es una morada invulnerable (*maᵠām aḥmà*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El firme de entre los siervos es el estricto (*ṣulb*) en su vivencia religiosa (*dīn*), aquel sobre quien no ejercen influjo *dispersivo* las pasiones (*ahwā'*) y que no se impresiona[1] con las teofanías por la cuales se le manifiesta la realidad esencial (*ḥaqīqa*) mostrándole la visión del Verdadero (*ru'yat al-Ḥaqq*) en las cosas y,

[1] Es decir, no se autosugestiona.

especialmente, en el alto de la correspondencia (*mawqif al-sawā'*)[2].

Así pues, quien llega a alcanzar esta morada (*maqām*) es el firme (*matīn*): al ser fuerte (*qawī*) ejerce influjo y al ser firme (*matīn*) no se deja influir[3].

[2] El alto, parada o estación espiritual (*mawqif*) de la igualdad (*siwā'*), o bien, el alto de la otredad (*mawqif al-sawà*). No se menciona entre los *Mawāqif* de Niffarī. Los mss. B y F añaden el siguiente comentario: "Con la expresión 'el alto de la igualdad' quiere decir que, así como Él -Glorificado sea- es el existenciador de toda cosa que ves, así eres tú también *analógicamente* "el creador de toda cosa (C. 6:102, entre otras aleyas)", de modo que *en este sentido* se corresponde tu mirada (*nazar*) con Su existenciación (*īŷād*) sin que lo uno se superponga a lo otro, de manera que son equivalentes. Pero Dios sabe más". Sobre *sawà* e *istiwā'*, v. *Muᶜŷam*, pp. 621-629.

[3] Es decir, no le afecta ninguna influencia dispersiva interior o exterior.

(56) *AL-WALĪ*

EL AMIGO (PROTECTOR), EL PRÓXIMO, EL TUTOR, EL MAESTRO, EL DEFENSOR, EL PATRÓN

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para que haga de ti uno de Sus *santos* amigos (*awliyā'*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

Es el Auxiliador (*al-Nāṣir*) en tanto que Amador (*muḥibb*). Siendo esto así, Él es el que toma por amigos a Sus siervos virtuosos confiándoles cometidos particulares en los cuales se especializa aquel a quien se ha puesto a su cuidado, en razón de lo cual se le llama *walī*[1], y Dios ha aplicado este término a Sus siervos distinguidos con esta condición, llamándolos amigos (*awliyā'*) de Allāh -Enaltecido sea- y ellos son aquellos a quienes Allāh ama, a quienes ha escogido y a quienes ha brindado *siempre* en *su* interior (*bāṭin*) el debido y verdadero auxilio, socorriéndoles también externamente (*ẓāhir*) a veces, aunque otras veces no.

3. Adopción (*tajalluq*):

Está expresada en estas aleyas: "Quien tenga como amigos a Allāh, a Su Enviado y a los que creen... Los partidarios de Allāh serán los victoriosos (C. 5:56)".

---

[1] El término significa también 'aliado', 'consejero', 'vecino', 'cercano', 'partidario', 'compañero'. V. Chokiewicz, *Sceau*, p. 37.

"Era deber (*ḥaqq*) Nuestro auxiliar (*naṣr*) a los creyentes"[2]. Aquí hay un secreto (*sirr*)[3]. Búscalo en la victoria (*ẓuhūr*) de los enemigos sobre los creyentes y en su superioridad (*galaba*) sobre ellos y Allāh abrirá el ojo de tu visión interior (*ʿayn al-baṣīra*), pues ya ha llamado la atención sobre ello al decir -Enaltecido sea-: "Ha aparecido (*ẓahara*) la corrupción en la tierra y en el mar *como consecuencia de las acciones de los hombres, para hacerles gustar parte de lo que han hecho. Quizás, así, se conviertan*"[4]; y así mismo *en la aleya*: "Tu Señor ha decretado que no adoréis sino a Él [...] (C. 17:23)".

---

[2] La aleya completa dice: "Antes de ti, hemos mandado enviados a su pueblo [e. d. al pueblo de los enviados]. Les aportaron las pruebas claras. Nos vengamos de los que pecaron: era deber Nuestro auxiliar a los creyentes (C. 30:47)". Trad. Cortés. V. *Šarḥ*, nº. 58.

[3] Parece referirse, como sugieren la aleyas citadas a continuación, al hecho de que el verdadero auxilio divino consiste en liberar al siervo de la corrupción y de sus consecuencias y en ayudarle a que no adore a otro que a Él. En su caso, la victoria o superioridad de los infieles sólo sería, en este sentido, un ardid divino para ponerlos a prueba. El verdadero auxilio sería espiritual: el auxilio por el cual 'ilumina' o 'conquista' el ojo de tu visión interior.

[4] "Ha aparecido la corrupción en la tierra y en el mar como consecuencia de las acciones de los hombres [lit. 'por lo que han merecido las manos de los hombres'], para hacerles gustar [Dios] parte de lo que han hecho. Quizás, así, se conviertan (C. 39:41)". Trad. Cortés.

(57) *AL-ḤAMĪD*

EL ALABADO, EL LOABLE, EL DIGNO DE ALABANZA EL ALABADOR, EL ELOGIADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te haga digno de alabanza (*maḥmūd*) en todos los aspectos.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Alabado (*al-Ḥamīd*) es Aquel a quien corresponde en último término *toda* alabanza[1].

Él es el Loado (*muṯnà*) por Sus actos (*afᶜāl*) y por *todo* cuanto procede de Él y por *todo* aquello que está a Su cargo. Tal es el significado *de este nombre* cuando se entiende como nombre pasivo (*ism al-mafᶜūl*).

Por otro lado, por el *significado activo* que le corresponde en tanto que *nombre* agentivo (*fāᶜiliyya*)[2], Él es el Ensalzador (*muṯnī*) de Sí mismo, el que a Sí mismo se alaba tanto por aquello que *directamente* está a Su cargo, como por aquello que, de cuanto procede de Él -Enaltecido sea-, está a cargo de otro que Él, lo cual constituye el colmo de la generosidad (*karam*): *primero* te da y *luego* te elogia por aquello que te ha dado.

---

[1] Lit. 'a quien pertenecen los términos de la alabanza (*'awāqib al-ṯinā'*)'. Toda doxología es, en última instancia, alabanza de Dios a Sí mismo.

[2] Lit. 'por su condición de agente'. El Šayj pone de manifiesto el doble carácter activo-pasivo de los nombres de este paradigma morfológico. Análogo criterio puede aplicarse al resto de los nombres de forma *faᶜīl*.

3. Adopción (*tajalluq*):

El loable (*maḥmūd*) entre los siervos es aquel a quien corresponden las retribuciones de lo loable (*ᶜawāqib al-ṯinā'*) -es decir, que éstas siguen conservándose para Él hasta su destino postrero (*ᶜāqiba*)-: "El *buen* fin es para los que temen a Dios (C. 28:83)"[3]; "¡Haz que tenga una buena reputación [lit. 'una lengua de veracidad] en mi posteridad! (C. 26:84)"[4].

La alabanza más noble y plena consiste en la alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*) y en la alabanza del Alabador (*ḥamd al-ḥāmid*), ya que el Alabador es el Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea-, de modo que toda la nobleza (*šaraf*) está en aquel a quien el Verdadero ennoblece con la alabanza a él.

Se dice en un verso:

"Si *todos a la par* callado hubieran,
te habrían ensalzado los bagajes (*ḥaqā'ib*)"[5].

---

[3] La aleya completa dice así: "Asignamos esa Morada Postrera a quienes no quieren conducirse con altivez en la tierra ni corromper. El [buen] fin es para los que temen a Dios (C. 28:83)". Trad. Cortés.

El autor asocia los fines (*ᶜawāqib*, pl. de *ᶜāqaba*), conclusiones o consecuencias de la alabanza, es decir, las realidades últimas que subyacen en la alabanza, con el término coránico *ᶜāqiba*, el buen fin postrero otorgado a los piadosos.

[4] El pasaje dice así: "¡Señor! ¡Regálame juicio y reúneme con los justos! / ¡Haz que tenga una buena reputación en mi posteridad! (C. 26:83-84)". Trad. Cortés.

[5] Segundo hemistiquio de un verso laudatorio del poeta Nuṣayb. Poema en alabanza a Sulaymān b. ᶜAbd al-Malik. Metro *ṭawīl*. V. *Šiᶜr Nuṣayb b. Rabbāḥ*, ed. Dā'ūd Sallūm, Matbaᶜat al-Iršād, Bagdad, 1967, p. 59; al-Ŷāḥiẓ, *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ᶜAbd al-Salām HĀRŪN, El Cairo, 1948-1950 (IV vols.), I, p. 83. Para más referencias, v. ᶜAbd al-Salām Hārūn, *Muᶜŷam al-šawāhid al-ᶜarabiyya*, Matbaᶜat al-Janŷī, El Cairo, 1972, II vols.

Y dijo otro *poeta*:

"Los cielos más elevados
han dado fe de tu gloria
y en ti, como panegírico,
ha descendido el Corán"[6].

Y la alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*) a la cual hizo referencia el maestro Abū-l-Ḥakam Ibn Barraŷān[7] *de Sevilla*, es la alabanza de Allāh como alabanza que Él a Sí mismo se dirige[8].

---

[6] Metro *kāmil*. El verso es del poeta andalusí Muḥammad Ibn Hāni', v. *Dīwān...*, Beirut, 1886, p. 74 (o consúltese la edición de Muḥammad al-Yaʿlāwī, Beirut, 1994).

[7] El autor presenta a Ibn Barraŷān como 'uno de los señores (en singular *sayyid*)' -entiéndase- de la comunidad universal de los sufíes. Prefiero traducir el término por 'maestro' pues, según entiendo, no se alude aquí a un vínculo familiar con el linaje de Muḥammad o un linaje califal, ni a una condición político-administrativa privilegiada, sino a una función espiritual.

Gracias a la amabilidad de la Drª. Purificación de la Torre, que me ha permitido consultar su tesis doctoral aún inédita *Los nombres de Dios en Ibn Barraŷān*, dirigida por Mª. J. Viguera, UCM, 1996, he podido comprobar que el tema aquí mencionado por Ibn ʿArabī (*ḥamd al-ḥamd*) no aparece en el comentario de Ibn Barraŷān al nombre al-Ḥamīd dentro su obra *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*, por lo cual considero más probable que este término proceda de su *Tafsīr*.

[8] En el texto de la edición cabría optar por dos formulaciones: *yuwāfī nafsa-Hu* (suprimiendo *huwa*), o bien, *yuwāfī-hi huwa nafsu-Hu*. No obstante, he mantenido la expresión tal como figura en los mss.

(58) *AL-MUḤṢĪ*

EL COMPRENDEDOR, EL CONTADOR, EL ENUMERADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que puedas compreder, de cuanto te atañe, todo aquello cuya preservación (*ḥifẓ*) te ha encomendado el Verdadero (*al-Ḥaqq*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Comprendedor-Enumerador (*al-Muḥṣī*) es, en su realidad esencial, el que abarca *en toda su amplitud* la realidad última de lo comprensible-enumerable (*ḥaqīqat al-muḥṣà*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El comprendedor (*muḥṣī*) de entre los siervos es aquel a quien Dios -Enaltecido sea- ha capacitado para *la realización de* aquello que le pide en la 'dependencia' de este nombre.

(59) *AL-MUBDI'*

EL PRODUCTOR, EL ORIGINADOR, EL INICIADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la *plena y sincera* consagración (*ijlāṣ*) de la intención (*niyya*) -en cuantas obras (*aᶜmāl*) haces que se manifiesten u originas-, a la vía del acercamiento (*qurba*) a Allāh -Enaltecido sea-.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Productor es el que se encarga de (1) originar o producir (*ibdā'*) las cosas inicialmente (*ibtidā'*) en sus entidades *inmutables* (*aᶜyān*) y (2) de dar comienzo a su manifestación exterior (*ibdā' iẓhār*) aunque *de hecho* ya fueran manifiestas (*ẓāhira*) para Él o para sí mismas *en su estado latente.*

Aquí se plantea un debate entre dos grupos: ¿Tienen las cosas entidad inmutable en la inexistencia (*ᶜadam*)[1] o no la tienen?

Tanto los que responden afirmativamente como los que responden negativamente coinciden, a pesar de esta divergencia, en *consisderar* que Él es origen (*mabda'*) *productor* de su existencia, lo cual es *en definitiva* el sentido (*maqṣūd*) *de este nombre.*

[1] Evidentemente la noción que de la inexistencia se tenga determina la respuesta. Sobre la posición de las diversas corrientes de pensamiento al respecto, v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, especialmente pp. 836-37 y 1134-35.

3. Adopción (*tajalluq*):

Este revestimiento se manifiesta en las acciones (*af'āl*) que el siervo ingenia y produce en sí mismo y por su *propia* mano[2] sin tener previamente conocimiento de ellas (1) y sin que estuvieran *implícitas* en su entorno (2).

De ello participa "quien establece una buena tradición (*sunna*)"[3], pues se le ha dado licencia *explícita* para la *propia* composición de las obras de adoración (*inšā' al-ᶜibādāt*) según un determinado estado específico.

[2] La producción o concepción de una acción, según se desprende de este pasaje, puede ser interior, en la propia alma, directa y personal (*ijtirāᶜ fī nafsi-hi*), o bien, exterior, directa o indirecta, por la propia mano o la propia mediación (*ijtirāᶜ álà yadi-hi*).

[3] V. 95-3, nota 1.

(60) *AL-MUʿĪD*

EL RECREADOR, EL REPRODUCTOR, EL RESTAURADOR EL QUE HACE VOLVER, EL REINTEGRADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- *para lograr* la perseverante asiduidad (*mudāwana*) en cuantas obras de adoración (*ʿibādāt*) te ha mandado cumplir, aunque no las haya determinado.

2. Realización (*tahaqquq*):

La reposición (*iʿāda*)[1] de una cosa consiste en devolverla a la circunstancia previa *en que se encontraba* antes de separarse de ella. Esta cuestión *también* es polémica: *¿es la cosa reproducida semejante o idéntica a la cosa en su condición original?*. La verificación es que *la cosa que se reproduce* es semejante (*mitl*) a ella -y no la misma (*ʿayn*)- en un sentido, mas es idéntica, la misma -y no semejante a ella- en otro sentido. Así *por ejemplo* un administrador (*mudabbir*) puede ser restituído a su *función en la* administración (*tadbīr*) sin que necesariamente lo administrado (*mudabbar*) sea *exactamente* lo mismo (*ʿayn*) *que antes* administraba. *Dice una aleya:* "Siempre que se les consuma la piel, se la cambiaremos por otra piel (C. 4:56)"[2].

---

[1] El término significa 'restitución', 'reproducción' o 'restauración'.

[2] El texto completo de la aleya dice: "A quienes no crean en Nuestros signos les arrojaremos a un Fuego. Siempre que se les consuma la piel, se la repondremos, para que gusten del castigo. Dios es poderoso, sabio" (C. 4: 56). Trad. Cortés.

En el ejemplo de la administración, la función es la misma, pero el objeto al cual se aplica es otro semejante, no el mismo. En esta aleya, aquél cuya piel se repone es el mismo, pero la piel es

3. Adopción (*tajalluq*):

La recreación de un acto (*iḥdāṯ al-fiᶜl*) en la forma que anteriormente adoptó al acontecer -aunque *de hecho* no sea *exactamente* idéntico (*ᶜayn*)- se denomina restitución (*iᶜāda*) en virtud de la similitud formal (*šibh fī-l-ṣūra*).

A la adopción *de este nombre* corresponde la reiteración del acto (*iᶜādat al-fiᶜl*) que Él ha producido en ti y, no obstante, te ha atribuido a ti -Glorificado sea-, a saber, el espíritu de la adoración (*rūḥ al-ᶜibāda*) cuando en esta adoración no se te ha ocultado la contemplación del verdaderamente Real (*al-Ḥaqq*).

---

otra (*gayr*) semejante, no la misma.

(61) *AL-MUḤYĪ*

EL VIVIFICADOR, EL DADOR DE VIDA, EL QUE HACE REVIVIR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que vivifique tu corazón con la vida del conocimiento (*ḥayāt al-ᶜilm*) y vivifique tus órganos (*ŷawāriḥ*) con la vida de las prácticas piadosas (*tāᶜāt*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Vivificador es el que da la vida a todo ser existente (*mawŷūd*) para que Le glorifique con Su alabanza[2].

Aquel *ser* cuya vida se manifiesta externamente llámase *ser* vivo (*ḥayy*). Aquél cuya vida es interior, o bien crece y se desarrolla (*nāmī*) o bien carece de tal facultad. Si tiene la facultad de desarrollarse llámase así mismo vivo, y si no la tiene llámase inorgánico o mineral (*ŷamād*). Esto es lo establecido entre la Gente de la Develación (*ahl al-kašf*)[3].

---

[1] Lit. 'la vida de las obediencias', es decir, con el ejercicio del modo particular de obediencia -ya sea a la orden existencial o a la legislación profética- que a cada órgano específico corresponde. Sobre los carismas y atributos de los órganos corpóreos, v. la traducción parcial de *Mawāqiᶜ* realizada por Asín, *Islam*, pp. 397-428.

[2] Alusión a C. 17:44. V. *infra* nota 5.

[3] Entiéndase, quienes están dotados de la facultad de la develación mística. V. *infra* nota 8.

El Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Glorificado, Enaltecido y Santificado sea- ha dicho: "No hay cosa alguna que no *Le* glorifique con Su alabanza (C. 17:44)"[4]. "Cada uno conoce ya *por ciencia infusa* su *propia* oración y su *particular* glorificación *de Dios* (C. 24:41)"[5]. "¿No ves que ante Dios se prosternan tanto el que está en los cielos y el que está en la tierra, como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles y los animales...? (C. 22:18)"[6]. Y dijo -Enaltecido sea- a los cielos y a la tierra: "¡Venid, ya sea con obediencia o con resistencia!". Dijeron: "¡Venimos obedientes!"[7]. Y la Gente de Develación (*ahl al-kašf*)[8], ya se trate de ángeles, profetas o amigos *de Allāh*, han presenciado con sus propios ojos la manifestación de la vida en los seres inorgánicos (*ŷamādāt*).

---

[4] "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente" (C. 17:44). Trad. Cortés.

[5] O bien, 'Él [Dios] conoce la oración y la glorificación de cada uno'. Dice la aleya completa: "¿No ves que glorifican a Dios quienes están en los cielos y en la tierra, y las aves con las alas desplegadas? Cada uno sabe cómo orar y cómo glorificarLe [o.i. 'De cada uno sabe Él cómo ora y cómo glorifica']" (C. 24:41). Trad. Cortés.

[6] La aleya entera dice así: "¿No ves que se prosternan ante Dios los que están en los cielos y en la tierra, así como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles, los animales y muchos de los hombres? Esto no obstante, muchos merecen el castigo. No hay quien honre a quien Dios desprecia. Dios hace lo que Él quiere" (C. 22:18). Trad. Cortés.

[7] Dice la aleya completa: "Luego, se dirigió al cielo, que era humo, y dejo a éste y a la tierra: "¡Venid, queráis o no! [e. d. voluntariamente o a la fuerza]". Dijeron: "¡Venimos de buen grado!" (C. 41:11). Trad. Cortés.

[8] La expresión *ahl al-kašf* no se refiere sólo a los seres humanos distinguidos con la facultad de la develación mística de lo que está oculto al ojo sensible, es decir, al profeta y al santo amigo de Dios (*walī*), sino que también se refiere a los ángeles.

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien vivifica una tierra yerma -*según Su palabra "y prescribimos que* quien la vivifique [a una persona (*nafs*)[9]], fuera como si hubiera vivificado a toda la Humanidad (*nās*) (C. 5:32)"[10]- y quien se aplica a la reflexión (*fikr*) y a la meditación penetrante (*istibṣār*), de modo que vivifica también su propia alma (*nafs*), *bien* merece ser llamado con el nombre 'vivificador' (*muḥyī*)[11].

---

[9] Parece haber una alusión simbólica en la ilación de estas frases, ya que el pronombre de tercera persona, fuera del contexto de la aleya coránica en su integridad, parece aquí referido a la 'tierra muerta'. Puede referirse simbólicamente a la tierra de la que fue creado Adán. Esta tierra vivificada sería entonces el cuerpo espiritual que accede a la Tierra de la verdadera Realidad (*arḍ al-ḥaqīqa*). V. *Fut.*, I, pp. 126-131. Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual*, pp. 159-167.

[10] He aquí el texto completo de la aleya: "Por esta razón, precribimos a los Hijos de Israel que quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad. Y que quien salvara una vida, fuera como si hubiera salvado las vidas de toda la Humanidad. Nuestros enviados vinieron a ellos con las pruebas claras, pero, a pesar de ellas, muchos cometieron excesos en la tierra" (C. 5:32). Trad. Cortés.

[11] El propio autor recibe el sobrenombre honorífico de Muḥyī-l-Dīn, Vivificador de la Religión. Esta noción de 'vivificación' parece referirse a la función de su magisterio universal en su condición -proclamada por el mismo Ibn ʿArabī- de 'Sello de la santidad muḥammadī'.

(62) *AL-MUMĪT*

EL MORTIFICADOR, EL MATADOR
EL QUE DA O CAUSA LA MUERTE

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te guarde y libre de que te cuentes entre quienes han matado su corazón con la negligente indiferencia (*gafla*) desatendiendo la rememoración (*ḏikr*) de Allāh y lo que ésta en su interior contiene[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Es el que arrebata la vida (*muzīl al-ḥayāʾ*) de aquel en quien ésta se manifestaba. Al cuestionarse si al vivo, antes de que en él exista la vida, puede o no *con propiedad* llamarse muerto, *los eruditos* han discrepado[2]. *No obstante, en el*

---

[1] Por proximidad de sintagmas se entiende que esta expresión se refiere a lo que conlleva el recuerdo activo (*ḏikr*) de Dios; no obstante, el pronombre puede referirse también al corazón: 'ha matado su corazón... y lo que en su interior había'. La ambigüedad se mantiene en castellano, pues alude sutilmente al hecho de que la rememoración de Dios, guardada en el corazón del creyente, es la vida misma del corazón, su propio contenido (v. el hadiz citado en 5-3). Entiéndase que el siervo tiene necesidad de que al-Mumīt "mate" a la negligencia, es decir, acabe con ella.

[2] Con relación a esta aleya, la interpretación mayoritaria consiste, según explica D. Guimaret, en entender la expresión *kuntum amwātᵃⁿ*, "estábais muertos", como referencia a la situación de los hombres con anterioridad a su nacimiento, es decir, al estado de esperma en los riñones de sus progenitores.

Según Rāzī, la expresión "muertos" habría de tomarse aquí en sentido figurado. También Zamajšarī se pregunta cómo puede llamarse "muerto" algo que nunca ha estado vivo.

Otros sin embargo -como Ibn Zayd, según Ṭabarī- han considerado que esta primera muerte, anterior a la vida terrestre, habría tenido lugar tras una primera vida, a la cual se referiría el pacto preeterno entre Dios y los hombres (expresado en C. 7:172). Después de esta primera vida de los hombres que reconocen a Dios como su Señor antes de la existencia terrestre, Dios les habría hecho morir, a lo cual se referiría entonces la expresión "estábais muertos".

Otra explicación, probablemente en respuesta a esta misma cuestión planteada el Šayj,

Corán se dice claramente: "estábais muertos (*amwāt*) y os dio la vida (C. 2:28)"[3] -sin que anteriormente hubieran tenido vida-.

3. Adopción (*tajalluq*):

"[...] Quien mate a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, sea como si hubiera matado a toda la Humanidad" (C. 5:32)[4].

"Di: "Os llamará el ángel de la muerte que ha sido encargado de vosotros" (C. 32:11)"[5].

Quien mata cuantas innovaciones (*bidaᶜ*)[6] y errores estuvieran vivos *en él*, es sin duda mortificador (*mumīt*), pero en favor de la *propia* bienaventuranza[7], puesto que esta *mortificación* del contrario (*naqīḍ*)[8] es indispensable *para la felicidad.*

---

entiende que esta expresión se refiere a la muerte que sigue a la vida terrestre, tras la cual habría una vida intermediaria -a cuyo término tendría lugar el interrogatorio de los ángeles Munkar y Nakīr-, seguida de una segunda muerte y, a continuación, de la resurrección final. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 329-330.

[3] La aleya completa aquí citada dice: "¿Cómo podéis no creer en Dios, siendo así que os dio la vida cuando aún no existíais, que os hará morir y os volverá a la vida, después de lo cual seréis devueltos a Él" (C. 2:28). Trad. Cortés. V. también C. 40:11. Lit. 'os dio la vida cuando estábais muertos...'. V. la expresión *muḥyī-l-mawtà*, "el Vivificador de los muertos" en C. 30:50 y 41:39.

Con este fundamento escriturario parece concluir Ibn ᶜArabī que puede llamarse propiamente "muertos" a aquellos en quienes, antes de su nacimiento, todavía no ha sido insuflada la vida.

[4] V. *supra* 61-3, nota 11.

[5] La aleya completa dice así: "Di: "El ángel de la muerte, encargado de vosotros, os llamará y, luego, seréis devueltos a vuestro Señor" (C. 32:11)". Trad. Cortés.

[6] Es decir, invenciones y juicios equívicos que no tienen verdadero fundamento profético.

[7] Es decir, de un modo positivo orientado a la felicidad perdurable (*nisba saᶜādiyya*).

[8] Es decir, de cuanto conduce a la desdicha.

(63) *AL-ḤAYY*

EL (ETERNAMENTE) VIVO, EL VIVIENTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la continuidad (*ittiṣāl*) de tu vida *en esta Morada* con la Vida Postrera (*al-ḥayāt al-ājira*). Ha dicho Dios -Enaltecido sea-: "Se soplará en el cuerno (*ṣūr*) y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, salvo quien Dios quiera (C. 39:68)"[1]. Así mismo ha dicho -Enaltecido sea- "*No consideréis que los caídos en la senda de Dios estén muertos,* pues están vivos (*aḥyā'*) y junto a su Señor son sustentados (C. 3:169)"[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

---

[1] "Se tocará la trompeta y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, excepto los que Dios quiera. Se tocará la trompeta otra vez y he aquí que se pondrán en pie, mirando (C. 39:68)". Trad. Cortés.

Sobre la significación de la imagen escatológica del cuerno, véase nuestra edición y traducción del artículo de J. Morris, "La Imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn ᶜArabī y el *Barzaj*", *POSTDATA*, XV, 1995, pp. 107-109 (en inglés) y 47-48 (en castellano).

"El preceptor (de la Revelación), que es el orador veraz, llamó a esto -que es la (divina) Presencia del *Barzaj* al que somos llevados después de la muerte y en el que directamente contemplamos nuestras almas- un "Cuerno" *(ṣūr)* y una "Trompeta" *(nāqūr)*. Aquí la palabra *ṣūr* es (también) el plural de la palabra *ṣūra*, "forma". Así pues (de acuerdo con el relato coránico de la Resurrección) *"se sopla en el Cuerno/en las formas"* (C. 6: 73, etc.) y *"se hace sonar la Trompeta"* (C. 74: 8) Y ambos (el "Cuerno" y la "Trompeta") son exactamente la misma cosa, y difieren únicamente en los nombres, debido a los diversos estados y atributos (de la realidad subyacente)...

Sabe que el Enviado de Dios, cuando se le preguntó qué era este "Cuerno" *(ṣūr)*, respondió: "Es un cuerno (*qarn*: un cuerno animal) de Luz en el que sopla (el ángel) Isrāfīl". Así refirió que su forma era la forma de un cuerno (de animal), descrito como ancho (en la base) y estrecho (en la punta)...". Cf. *Ibid*, p. 47.

[2] "Y no penséis que quienes hayan caído por Dios hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor" (C. 3:169). Trad. Cortés.

El Vivo *por antonomasia* es aquél cuya propia vida pertenece a Sí mismo y no es recibida (*mustafāda*) de otro que Él[3].

Tras esta cuestión hay un gran debate entre quienes niegan los atributos y quienes los afirman en tanto que entidades sobreañadidas (*aᶜyān zā'ida*). Mas no es este lugar para extendernos al respecto[4].

3. Adopción (*tajalluq*):

El Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve-, según transmite Muslim *en su recopilación de hadices*, ha dicho: "En cuanto a la gente del fuego *infernal* (*ahl al-nār*), quienes son su gente ni morirán en él ni vivirán"[5].

El *verdaderamente* vivo de entre los siervos es aquél cuyo *íntimo* secreto (*sirr*)[6] vive por la luz de Allāh, cuyo corazón (*qalb*) vive en *permanente* rememoración de Allāh y cuyos órganos (*ŷawāriḥ*) viven en sumisa obediencia a Allāh. Aquel a quien pueda calificarse con las cualidades de esta vida *interior*, poseerá la vida perdurable (*al-ḥayāt al-dā'ima*) en la Morada de la Bienaventuranza (*dār al-saᶜāda*) que el Verdadero ha negado a los desgraciados (*ašqiyā'*).

---

[3] Lo cual sólo puede decirse de Dios, ya que todo lo demás recibe la vida de Él.

[4] Véase la bibliografía y la excelente síntesis que de las líneas generales de las principales escuelas de pensamiento relacionadas con la negación o la afirmación de los atributos divinos ha realizado S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 1218-1224.

[5] Muslim, *Īmān* (82) 306. V. *Fut.* III: 50, p. 97, donde el autor comenta este fragmento del hadiz como referencia a uno de los estados de los moradores del fuego, a quienes al-Raḥmān enviará un sueño en el cual quedarán insensibles y perderán el sentido. Ibn ᶜArabī cita este mismo fragmento en *Fut.* IV: 449, 451, 453, 486, 568, 625, 655 y 662. En *Fut.* XIII: 568, al citar este mismo hadiz, el Šayj explica que la gente del fuego, a causa de la existencia del frío y debido a la propiedad de su temperamento, buscan la dicha con el fuego. V. también C. 14:17, 20:74 y 87:13.

[6] Es decir, aquél cuyo ser esencial y cuya conciencia profunda, en lo más hondo de su corazón, viven por la luz de Dios.

(64) *AL-QAYYŪM*

EL AUTOSUBSISTENTE, EL INMUTABLE
EL MANTENEDOR, EL SUSTENTADOR
EL SUPEREXISTENTE, EL PERMANENTE

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te brinde Su asistencia (*maʿūna*) en el perseverante cuidado (*qiyām*) que te ha encomendado sobre aquello cuyo cumplimiento[1] se te ha prescrito.

2. Realización (*taḥaqquq*):

En su realidad *esencial*, el Subsistente es el que existe por Sí mismo y Aquel por quien subsiste todo lo que no es Él (*mā siwā-Hu*) en razón de la necesidad *ontológica* (*iftiqār*) que de Él tiene tanto en su esencia como en sus atributos concomitantes (*lawāzim*)[2] *todo lo que es aparte de Él.*

---

[1] Hace el Šayj un juego de palabras empleando otro régimen preposicional con el mismo nombre de acción *qiyām* (*ʿalà*, 'vigilar', 'cuidar', 'perseverar'; *bi-*, 'ejecutar', 'realizar', 'cumplir') de la misma raíz léxica (*q-w-m*) del nombre al-Qayyūm.

[2] Se denomina *lāzim al-māhiyya* a la "noción indisociable de la cosa en sí, la consecuencia de la quiddidad". Según la definición de Ŷurŷānī, "c'est le concept qui empêche qu'une donnée soit dissociée de sa quiddité, quand on considère celle-ci en elle-même, indépendamment de ses accidents (*ʿawāriḍ*), comme le rire possible chez l'être humain". Cf. *K. al-Taʿrīfāt*, trad. M. Gloton, p. 334, nº. 1355.

3. Adopción (*tajalluq*):

"Los hombres están encargados de cuidar (*qawwāmūn*) de las mujeres (C. 4:34)"[3]. Así pues, quien de entre los siervos cumple *esta condición* atendiendo a las necesidades de quien busca apoyo en él, en caso de que tal cosa prolifere, es mantenedor (*qayyūm*).

---

[3] "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros [v. C. 2: 228] y de los bienes que gastan [en sus mujeres]..." (C. 4:34). Trad. Cortés.

El término *qawwām*, de la misma raíz de *al-Qayyūm*, significa 'dirigente' o 'guardián' -con la noción implícita de 'soporte' (*qawām*)-. Esta preponderancia del 'hombre' puede entenderse de distintos modos: el principio activo, el Cálamo, tiene prioridad sobre el principio pasivo, la Tabla Preservada; los espíritus tienen autoridad sobre los cuerpos, etc.

Ibn ʿArabī conecta en ocasiones la idea expresada en esta aleya con la noción de la superioridad del cielo -asociado a lo masculino activo- sobre la tierra -asociada a lo femenino receptivo-. A este respecto v. S. Murata, "Man's Degree over Woman", *The Tao of Islam*, pp. 177-181.

"Ibn al-ʿArabī demonstrates a concern to explain the nature of the 'degree' that men posses above women in several passages. Typically, he does not pay a great deal of attention to the social aplications of the degree, but rather to the cosmological and metaphysical significance. [...] In one passage, Ibn al-ʿArabī sees the fundamental root of the relationship between husband and wife in the yang/yin relationship between God and the cosmos. To support this position, he cites two Koranic verses that showan interesting parallel. God 'stands over' (*qā'im*) or 'takes care' of every soul just as men 'stand over' (*qawwām*) women". Cf. *Ibid.*, p. 178.

Los 'hombres' -en tanto que principio activo- están pues encargados de cuidar a las 'mujeres' -en tanto que principio pasivo- y velar por ellas. Obsérvese que a continuación el autor se refiere al necesitado 'que busca apoyo' en masculino y no en femenino, lo cual indica que no se refiere a la mujer, sino al principio receptivo femenino del ser humano, hombre o mujer.

(65) *AL-WĀŶID*

EL PERFECTO, EL OPULENTO, EL SABEDOR, EL QUE ENCUENTRA EL AUTOEXISTENTE, EL AUTOSUFICIENTE[1]

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te otorgue un estado (*ḥāl*) en que no haya determinación de necesidad alguna.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Autosuficiente es aquel a quien jamás Le falta cosa alguna, lo cual constituye el más elevado de los grados (*marātib*) de los opulentos (*wāŷidūn*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo accede a la estación espiritual (*maqām*) en la cual nada le falta y -teniendo *directo* conocimiento gustativo (*ḏawq*) de que la armonía (*ṣalāḥ*) y la subsistencia (*baqā'*) de cada cosa que hay en él están predeterminados junto al Verdadero (*al-Ḥaqq*), atesoradas para él al haberLe tomado como Valedor (*wakīl*) *para delegar en Él*- no necesita cosa alguna, *y se siente* pues como la persona que

---

[1] Así como en las listas de Walīd y Zuhayr, en un hadiz *qudsī* referido por Tirmiḏī (*Qiyāma*, 48), se dice de Dios que es *wāŷid, māŷid*: en este hadiz "le contexte impose nettement de comprendre *wāŷid* au sens de 'riche'. Et tel est bien le sens que, le plus souvent, les commentateurs donnent au nom divin d'*al-wāŷid*, celui d'un synonyme d'*al-ganī*. [...] Cependent, il arrive que *wāŷid* soit également interpreté d'une outre façon, á savoir comme un équivalent de *ʿālim*". Cf. Guimaret, *Noms*, p. 225. Como puede apreciarse, el Šayj se ajusta en este comentario a las pautas generales analizadas por Guimaret. No obstante, v. su respectivo comentario en *Fut.*, donde trata también el Šayj de la relación de este nombre con el imperativo existenciador *kun*, "¡sé!". Cf. *Fut.* IV, pp. 292-293.

sabe que su encargado (*wakīl*) ha almacenado para él en su casa todo cuanto pudiera necesitar a lo largo de todo el año, *el siervo* es entonces opulento (*wāŷid*) al tener todo lo que necesita durante ese año. Y la expresión 'año' (*sana*), por lo que respecta al siervo que se reviste *de las prendas de este nombre* y por lo que al Verdadero se refiere, significa aquí la eternidad (*abad*) cuya permanencia (*baqā'*) no tiene fin. Así pues, *a quien reúne tales rasgos* bien le corresponde el nombre de 'opulento' (*wāŷid*).

(66) *AL-MĀŶID*

EL ILUSTRE, EL GLORIOSO, EL HONORABLE, EL EXCELSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conceda una eminencia (*šaraf*) *general* sin especificación (*taᶜyīn*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

La verificación de este nombre consiste en la total adscripción (*nisba*) de la honorable eminencia (*šaraf*) a Él en suma (*ᶜalà-l-ŷumla*), sin diferenciación (*tafṣīl*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste, así mismo, *en* que se adscriba *la condición de* la eminencia (*nisbat al-šaraf*) a las honorables cualidades (*awṣāf šarīfa*) que *el siervo* manifiesta en suma de modo indiferenciado.

El *nombre* Loable (*al-Maŷīd*) *-de la misma raíz léxica-* es, por otra parte, una forma intensiva que se refiere[2] a la diferenciación analítica (*tafṣīl*) de esta eminencia

---

[1] Se refiere a la honorable dignidad (*šaraf*) propia de la estación mahomética o muḥammadí. caracterizada respecto a otras estaciones espirituales por su indeterminación, es decir, por estar por encima de toda determinación específica propia de las otras estaciones. Se trata de la Morada de la No Morada, propia del heredero muḥammadí: "La gente de la perfección (*kamāl*) son aquellos que han realizado *todas* las moradas y los estados y las han dejado atrás alcanzando la morada (*maqām*) que está por encima de la Majestad y la Belleza, de modo que no tienen atributo intrínseco (*ṣifa*) ni descripción (*naᶜt*)" (*Fut.* II, p. 133, lss. 19-20). Tal es el caso de Abū Yazīd, mencionado *supra* en 46-3. V. Chittick, "The Station of No Station", *SPK*, pp. 375-381.

[2] Lit. 'en la cual tiene lugar...'.

global (*šaraf ŷumalī*) *que corresponde al nombre al-Māŷid*, de modo que, *en razón del carácter distintivo del nombre al-Maŷīd-* puede decirse de alguien que es eminente (*šarīf*) en tal o cual aspecto con infinitas posibilidades distintivas.

(67) *AL-WĀḤID*

EL UNO, EL ÚNICO Y SIN PAR, EL SOLO EL INDIVISIBLE, EL INCOMPARABLE[1]

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te convierta en único (*waḥīd*) de tu tiempo en tu consagración (*hamm*) a Él y en *la concentración de* tu aspiración *espiritual* (*himma*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

En su realidad esencial, el Único es Aquel que está caracterizado por la unidad (*waḥda*)[2] en todos los sentidos y que no acepta la multiplicidad[3] en sentido alguno. De tan importante cuestión han tratado los doctos ampliamente[4].

3. Adopción (*tajalluq*):

Dice el Profeta según el hadiz: "Cuando haya un califa y un segundo

---

[1] El término *wāḥid* significa tanto 'único' como 'uno', ya que también designa al número uno, la unidad aritmética. Ibn ʿArabī, siguiendo aquí la lista de Walīd que no lo menciona, no ha incluido aquí el comentario al nombre *al-Aḥad* que, según requiera el contexto, puede traducirse también por 'Uno' o 'Único'. Gazālī considera ambos nombres intercambiables (*Maqṣad*, p. 36). En la ontología akbarí se distingue entre *aḥadiyya* -la 'Unidad' o 'Función de la Unidad (del Uno)'- y *wāḥidiyya* -la 'Unicidad divina' o 'Función del Único'-.

[2] En el sentido de 'singularidad'.

[3] Es decir, que no es susceptible de división alguna, que es indivisible.

[4] Sobre las especulaciones relativas a esta cuestión, v. Guimaret, *Noms*, cap. X, pp. 191-200.

pretendiente usurpador se alce contra él *en pugna por el poder*, matad al último de ellos"[5], pues conviene que el siervo esté predispuesto con una total orientación (*tawaŷŷuh kullī*) hacia el lado de la divina Realidad (*ŷānib al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- y hacia el revestimiento, en la medida de lo posible (*al-wasᶜ al-imkānī*), con las divinas cualidades (*ajlāq ilāhiyya*), de modo que se le conceda alcanzar el rango de Polo *espiritual* (*rutbat al-quṭubiyya*) para ser único *Eje* del tiempo (*wāḥid al-zamān*) en su momento, sin que nadie comparta con él tal condición, ya que es necesario que en todo tiempo haya alguien incomparable (*wāḥid*) y sin par *ocupando* esta estación[6], la cual es alcanzada por merecimiento (*maqām muktasib*).

---

[5] Lit. "Cuando se rinda homenaje [o bien 'cuando se reconozca'] a dos califas...". V. Muslim, *Imāra* 61. Cf. *Concordance*, II, p. 70. Desde la perspectiva del ser humano en tanto que microcosmos, entiéndase que el alma no puede ser gobernada y guiada por dos voluntades.

[6] Es decir, desempeñando la función de Eje espiritual -*Axis mundi*- de su tiempo.

(68) *AL-ṢAMAD*

EL SOPORTE (UNIVERSAL) INDEPENDIENTE E IMPENETRABLE EL INDIVISO, EL AMPARADOR EL CONFORTADOR, EL CONSOLADOR[1]

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en tu mano el alivio y consuelo (*farayŷ*) *necesario* para que seas refugio (*malŷa'*) *que ampare* a todo cuanto, procedente del Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- o procedente de la creación (*jalq*), llegue a ti[2] *en busca de él*, y para que estés en tu *actual* estado de composición (*ḥal tarkīb*)[3] en el mismo estado de pureza en que te encontrabas con anterioridad a tu acontecer en la existencia (*wuŷūd*).

---

[1] Otros significados se han dado a este nombre, cuya interpretación es particularmente rica en diversidad. J. Cortés, en su traducción del Corán, lo traduce por 'el Eterno' y comenta: "Hápax de significación incierta; o. i. 'el Compacto', 'el Denso', 'el Indiviso', quizá con connotación antitrinitaria" pues, en efecto, el nombre figura en la aleya 112, en la cual se declara la doctrina de la unicidad de Dios. El texto íntegro de esta breve pero importantísima azora dice así: "Di: "¡Él es Dios, Uno, / Dios, el Eterno. / No ha engendrado, ni ha sido engendrado. / No tiene par [Lit. 'Nadie es su igual]"" (C. 112:1-4). Trad. Cortés (véanse sus provechosas notas). También puede traducirse: "Di: "Él, Dios, es Uno, Dios, el Soporte [o. i. el Indiviso] (*al-Ṣamad*) /.../ No tiene igual alguno".

[2] El término *wārid*, part. act., significa 'que llega (al abrevadero), que se acerca, aparece o sobreviene'. De ahí su significación técnica 'inspiración súbita' que sobreviene al corazón. La expresión empleada aquí (*li-kulli wārid*) mantiene una sugestiva ambivalencia. En el orden espiritual, significa 'a toda inspiración súbita que sobrevenga en tu interior', lo cual corresponde a la faz de la divina Realidad (*al-Ḥaqq*). En el orden creatural significa 'a todo el que llegue a ti', es decir, 'a todo ser humano (u otra criatura) que venga a ti en busca de consuelo'. Así pues, en el interior, se requiere solaz para ser capaz de dar cabida a las inspiraciones que, por así decirlo, necesitan de la receptividad del corazón. Por otra parte, en el exterior, el espiritual precisa de la facultad del consuelo para dar alivio a quienes se acercan a él buscando refugio de sus temores. V., con respecto al término *wārid*, Chittick, *SPK*, p. 266; Ḥakīm, *Muʿŷam*, p. 1202. En la traducción he optado por mantener esta ambigüedad.

[3] Es decir, en tanto que criatura sujeta -transitoriamente- al estado de composición propio de los cuerpos elementales.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Amparador (*al-Ṣamad*) es, en su realidad esencial, aquel en quien se busca amparo y se confía en todos los asuntos, tanto en los más sutiles como en los más relevantes, en los conocidos y en los desconocidos.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando *por su merecimiento* adquiere el ser humano (*insān*)[4] en su revestimiento (*tajalluq*) el carácter divino (*al-juluq al-ilāhī*) y, calificándose con las más nobles cualidades (*makārim al-ajlāq*), se convierte en el lugar de la mirada de Dios desde el cosmos (*min al-ᶜālam*)[5], entonces buscan refugio en él las almas (*nufūs*) todas al verificar *en él* el logro (*ḥuṣūl*) de sus *propios* fines (*agrāḍ*) y de su *misma* voluntad (*irāda*)[6] tanto en lo superior como en lo inferior, tanto en el plano de la divina Realidad (*ḥaqq*) como en el plano humano creatural (*jalq*). No obstante, no es propio de su condición que sea *notoriamente* reconocido (*maᶜlūm*)[7] en el mundo de la composición *elemental* (*ᶜālam al-tarkīb*).

Dice Dios en el Corán: "¡Haced a Allāh un préstamo generoso (*qarḍ ḥasan*)!"

---

[4] Este término se aplica también a la pupila, llamada 'el hombre del ojo' (*inṣān al-ᶜayn*), probablemente porque en ella se refleja quien la mira. Esto está relacionado con el hecho de que el hombre sea -como a continuación se dice- lit. 'el lugar (*mawḍiᶜ*) de la mirada del Verdadero (*naẓar al-Ḥaqq*) desde el cosmos', es decir, que el hombre (*insān*) es la pupila (*insān*) por la cual Dios, la Verdadera Realidad, contempla el cosmos. Alusión al hadiz citado en el apartado 4-3.

[5] Expresiones afines pueden encontrarse, p. ej., en *Contemplaciones*, pp. 52 y 67.

[6] En última instancia, todos los seres humanos tienen -según se desprende del texto- una misma voluntad, la de llegar a revestirse con las divinas cualidades y alcanzar la dicha que tal revestimiento entraña.

[7] O bien, que ésta sea notoria. Es decir, que la condición espiritual de quien se ha revestido con las cualidades del nombre *al-Ṣamad* no es reconocida de modo manifiesto por quien no está dotado de perspicacia espiritual y visión interior.

(C. 73:20) y "... así pues, adóraMe y haz la oración ritual para rememorarMe" (C. 20:14)[8].

Esta es la presencia (*ḥaḍra*) de la manifestación de los efectos de los Nombres (*āṯār al-asmā'*)[9].

---

[8] La aleya completa dice: "Yo soy, ciertamente, Dios. No hay más Dios que Yo. ¡Sírveme, pues, y haz la azalá para recordarme!" (C. 20:14). Trad. Cortés. Gazālī comenta en el capítulo que dentro de su obra *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* dedica al ayuno ritual que el objetivo que con él se procura "consiste en caracterizarse por ciertos caracteres de Allāh -poderoso y majestuoso-, tales como el atributo de *ṣamadiyya* o de Sostén universal independiente e impenetrable, y en imitar a los ángeles alejándose de las pasiones en la medida en que la naturaleza lo permite", (según la traducción francesa de M. Gloton, cf. Al-Gazālī, *Les Secrets du Jeûne et du Pèlerinage*, Ed. Tawhid, Lyon, 1993, p. 117.

[9] Es decir, el nombre *al-Ṣamad* o el revestimiento con sus rasgos es la presencia, el dominio en el cual tiene lugar la manifestación externa (*ẓuhūr*) de los efectos que los Nombres producen al manifestarse, pues el Siervo del Eterno Soporte Universal (*ʿAbd al-Ṣamad*) sirve de soporte de manifestación de los Nombres, cuyos efectos acoge y ampara en tanto que refugio, revistiéndose de sus cualidades. Al no especificarse otra cosa, se da a entender que se trata de todos los nombres implícitamente comprendidos por el nombre Allāh en tanto que *summa res*, ya que en la azora citada *supra*, tras "Él es Allāh, Uno" -lo cual se refiere a Su Unidad esencial trascendental- dice: "Allāh, el Soporte (*al-Ṣamad*)", es decir, el Soporte de la manifestación de los efectos de los Nombres, si se interpreta que esta aleya se refiere a la Unicidad que integra la posibilidad de lo múltiple. Así puede explicarse también la ilación entre el comentario precedente y las dos aleyas citadas a colación. Parece aludir el autor a la posibilidad de que este 'préstamo generoso' y la 'adoración' a Dios que aquí se mencionan consistan en el hecho de que el siervo se 'presta' a 'servir' a Dios revistiéndose de Sus cualidades, siendo el lugar de Su mirada y rememorando a Dios en tanto que lugar teofánico del divino consuelo en donde se acogen y muestran los efectos de los nombres.

(69) *AL-QĀDIR*

EL CAPACITADOR, EL LIBRE, EL CAPAZ, EL TODOPODEROSO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea de la capacidad de realizar (*tamakkun*) cuantos actos (*afᶜāl*) Allāh -Enaltecido sea- te ha ordenado *ejecutar*.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Libremente Todopoderoso (*al-Qādir*) es Aquel que, cuando quiere, hace *lo que quiere* sin que exista impedimento (*mānicᶜ*) alguno *que pueda impedirlo* ni impulso (*dāficᶜ*) *ajeno que le fuerce a ello.*

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando la mano (*yad*) del siervo es la mano del Verdadero (*al-Ḥaqq*)[1] -Enaltecido sea-, *tal poder* es entonces la capacidad de autodominio (*tamakkun*) resultante del revestimiento *con los rasgos de este nombre, según Su Palabra*: "Los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Allāh. La mano de Allāh está sobre sus manos"[2]. *También* dice Allāh -Enaltecido sea-: "Y cuando Yo le amo, soy entonces

---

[1] Alusión al hadiz citado más adelante. V. referencias en 4-3.

[2] La aleya completa dice: "Los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Dios. La mano de Dios está sobre sus manos. Si uno quebranta una promesa la quebranta, en realidad, en detrimento propio. Si, en cambio, es fiel a la alianza concertada con Dios, Él le dará una magnífica recompensa" (C. 48:10). Trad. Cortés. Se trata de una alusión coránica al juramento de fidelidad que, bajo un árbol, los creyentes hicieron a Muḥammad en Hudaybiyya, en el límite del territorio sagrado de La Meca

el oído con que escucha y en donde escucha [...], la mano (*yad*) con que prende (*baṭš*)"[3]. Y quien prende (*baṭš*) *-o emprende-* con verdad (*bi-ḥaqq*)[4] *siendo Dios su mano*, no tiene obstáculo (*māniᶜ*) alguno *que pueda impedir su acción*, ni presión *ajena* (*dāfiᶜ*) *que a ella le impulse. Dice Allāh*: "Soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso (C. 5:110)"[5], y no se requiere como condición en este nombre *por parte de quien se reviste con sus cualidades* la existenciación del acto (*īŷād al-fiᶜl*), sino sólo la capacidad de realizarlo (*tamakkun*) cuando quisiere, sin que nada pueda impedirlo.

---

y al norte de la ciudad, en marzo del año 628 d. C. Cf. Cortés, *El Corán*, pp. 588-589, notas 1 y 10.

[3] Incesantemente cita Ibn ᶜArabī este hadiz acerca de la proximidad lograda por medio de las obras adicionales no obligadas, en la cual dice el Señor por boca del Profeta: «... y el siervo no cesa de acercarse a Mí por medio de las obras supererogatorias (*nawāfil*) hasta que Yo le amo, y cuando Yo le amo, soy entonces el oído con que escucha, la vista con que ve, la mano con que prende y el pie con que camina. Si Me pide, le doy con creces; si en Mí busca refugio, Yo le amparo. Ante nada de lo que hago vacilo con tanto reparo como tengo, por Mi renuencia a causarle daño, con el alma del creyente que aborrece la muerte». V. *supra* 4-3.

[4] Prender 'por verdad' o 'con derecho' (*ḥaqq*) significa prender cuando Dios (*al-Ḥaqq*) es la mano del siervo, de modo que es Dios quien en realidad prende. V. a este respecto C. 8: 17.

[5] V. *supra* 10-3.

(70) *AL-MUQTADIR*

EL OMNIPOTENTE, EL DETERMINADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *que te conceda que puedas* ocuparte plenamente de lo que se te ha ordenado cumplir.

2. Realización (*tahaqquq*):

Lo específicamente propio del Determinador (*al-Muqtadir*) es la circunstancia de la existenciación (*ḥālat al-ŷād*)[1] de los seres generados (*mukawwanāt*) *por el divino imperativo creador*[2], por lo cual se distingue de *al-Qādir*, el Libre Hacedor, así como *lo propio d*el adquisidor (*muktasib*)[3] es la condición de la adquisición (*kasb*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Es propio de la condición de quien se reviste de este nombre (*mutajalliq*) que

---

[1] Según B: "la transferencia de *la facultad de* la existenciación (*iḥālat al-ŷād*) a los seres creados...".

[2] Este término -part. pas.-, como los términos *akwān* o *kā'ināt* -part. act.-, también de raíz *k-w-n*, se refiere a los seres engendrados en el cosmos. Estos términos ponen de relieve que se trata de seres existentes en el mundo de la generación (*kawn*) y el hecho de que han cobrado existencia efectiva como resultado de la orden divina *kun*, "¡sé!".

[3] Part. act. de la misma estructura morfológica -forma VIII- que el nombre *al-Muqtadir*. La forma VIII tiene en general un significado mediopasivo o reflexivo.

su acción acontezca[4] -según hemos mencionado- sin que nada pueda detener el poder de resolución (*tamakkun*) el nombre 'el Todopoderoso' (*al-Qādir*) le confiere. Así pues, es *también* parte de su condición en *la adopción de los rasgos de* este nombre que la acción se manifieste[5], necesariamente, en el modo propio de *su* realidad esencial (*min ŷihat al-ḥaqīqa*). Por tanto, si se le aplica *este nombre al siervo* sin que tenga lugar la manifestación externa de la acción (*ẓuhūr al-fiᶜl*) *propia de tal nombre*, tal atribución es entonces metafórica (*maŷāz*).

[4] Lit. 'Es parte de la condición de este nombre, en quien se reviste de él, la existencia de la acción (*wuŷūd al-fiᶜl*) según...'.

[5] Lit. 'la exteriorización de la acción' (*ẓuhūr al-fiᶜl*).

(71/72) *AL-MUQADDIM AL-MU'AJJIR*

EL ADELANTADOR Y EL RETARDADOR
EL ANTICIPADOR Y EL RETRASADOR
EL ANTEPONEDOR Y EL POSTERGADOR
EL APROXIMADOR Y EL ALEJADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de ambos para que Él[1] te sitúe entre los adelantados *que tienen precedencia* (*sābiqūn*), los allegados (*muqarrabūn*), y te guarde de quedar retrasado (*ta'ajjur*) en este concurso por la prioridad (*musābaqa*)[2] y en el acercamiento (*taqrīb*) *a Él.*

2. Realización (*taḥaqquq*):

---

[1] Aquí parece claro que el sujeto de la acción no es el nombre -los nombres en este caso- del cual tiene necesidad el siervo en un *taᶜalluq* particular, sino que es Dios, en su condición omnímoda, el que provee, brinda, otorga, etc., según la relación del siervo hacia cada uno de Sus nombres.

[2] El término *musābaqa* significa lit. 'carrera', 'rivalidad'. Esta idea de competición espiritual -que sólo puede concebirse desprovista de cualquier aspecto de competitividad- no resulta extraña a la imaginería islámica: A al-Ḥasan, hijo del célebre Abū-l-Ḥasan al-Baṣrī (v. *EI²*, *sub voce*) atribuye Gazālī esta frase: "Verdaderamente, Allāh ha hecho del mes de Ramadán un hipódromo para sus criaturas, las cuales rivalizan en él en presteza para obedecerLe" (según traducción de M. Gloton, cf. al-Gazālī, *Les Secrets du Jeûne...*, Lyon, 1993, p. 115).

Es interesante notar que la palabra *taqrīb* empleada a continuación significa también 'galope'.

Veamos otro ejemplo de interpretación de un término con referencia al contexto hípico. El término *muṣallī*, que usualmente designa en lenguaje religioso a quien realiza la azalá, es decir, el 'orante', es interpretado por Ibn ᶜArabī, dentro de un marco hípico simbólico, como 'el segundo caballo que sigue de cerca al primero en la carrera', v. *Le Livre d'Enseignement...*, trad. Vâlsan, pp. 52-53.

Desde luego, esta imaginería ecuestre ha de entenderse en su contexto específico, la concepción sufí de la caballería espiritual (v. *Muᶜŷam*, pp. 871-73).

El Adelantador-Retardador (*al-Muqaddim al-Mu'ajjir*)[3] es el que se adelanta o hace que otro se adelante hacia algo en particular, y el que se retarda o retarda a otro con respecto a algo.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el ser humano hace preceder a aquél *o aquello* cuya anteposición (*taqdīm*) le ha ordenado el Verdadero (*al-Ḥaqq*), ya se trate de sí mismo o de otro, es entonces 'el Anteponedor' (*al-Muqaddim*).

Cuando *por el contrario* retrasa o posterga a aquél *o aquello* cuya postergación (*ta'jīr*) le ha ordenado el Verdadero, es entonces 'el Retardador' (*al-Mua'jjir*)[4].

---

[3] El autor pudiera haber optado por referirse primero a un nombre y luego a otro (como en 73/74-2 *infra*), pero ha preferido tratarlos como uno sólo con dos aspectos.

[4] En ambos casos, pudiendo haber recurrido a la expresión 'es entonces adelantador/retardador' sin artículo, ha preferido Ibn ʿArabī emplear esta expresión con artículo determinado, con lo cual se aplica el nombre al ser humano directamente, aunque haya que sobrentender implícitamente 'el Adelantador/Retardador *en adopción de los rasgos del nombre*'.

(73/74) *AL-AWWAL AL-ĀJIR*

EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti el primero en adelantarse hacia las prácticas religiosas *prescritas* y el último en dejarlas cuando están delimitadas en espacio, tiempo o estructura, como la entrada a la mezquita [lit. 'lugar de prosternación'] o la salida de ella y el adelantar la oración o retrasarla.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Primero del que aquí se trata es Aquél cuya Existencia (*wuŷūd*) no tiene principio *que la inaugure* (*muftatah*), y el Último es aquél cuya Existencia no tiene fin *que la concluya* (*nihāya*).

No hay ser existente (*mawŷūd*) alguno que se describa con dos opuestos (*didd*) *coincidentes* en un único sentido (*waŷh wāḥid*) salvo la divina Realidad (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea-. Se preguntó a Abū Saʿīd al-Jarrāz[1]: "¿Por medio de qué has conocido a Allāh -Enaltecido sea-?". Respondió: "Por Su reunión de los dos

[1] Ibn ʿArabī cita con frecuencia estas palabras del célebre maestro sufí Abū Saʿīd al-Jarrāz (m. 286 h./899 d. C.), a quien tiene en altísima estima y nombra entre otros ilustres malamíes (o 'malamatíes') en el cap. 309 de *Fut.*, dedicado a la estación de los malamíes (*manzil al-malāmiyya*). Cf. *Fut.*, III, p. 34 , línea 10. V. también *IC*, p. 272, nota 1, y M. Gurāb, *Šarḥ kalimāt...*, p. 193. Esta misma sentencia se cita en *Fut.* (OY) III: 142, 164; VII: 44; XI: 153; XII: 7, y en *Fut.* III, p. 316; IV, pp. 282 y 325 (cf. *SPK*, p. 391, nota 19); y en Ibn ʿArabī, *L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton con el texto íntegro de *Tarŷumān al-ašwāq* y *Ḏajā'ir al-aʿlāq*, Albin Michel, París, 1996, 20/22 y 39/7.

opuestos"[2]. Y a continuación recitó *la aleya*: "Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior (C. 57:3)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Dice el hadiz: "Quien se conoce a sí mismo [o conoce su propia alma] (*nafs*), conoce a su Señor (*rabb*)"[3]. Verdaderamente al siervo corresponde la prioridad (*awwaliyya*) en el conocimiento (*maʿrifa*) ya que él es el indicador (*dalīl*), y al Verdadero corresponde, *en este sentido*, la ultimidad (*ājiriyya*), ya que es lo significado (*madlūl*)[4]. *En sentido inverso*, al Verdadero (*al-Ḥaqq*) corresponde la prioridad en la existencia (*wuŷūd*), puesto que es el Existenciador (*al-Mūŷid*), y al siervo corresponde la ultimidad, puesto que es lo existente-existenciado (*mawŷūd*),

---

[2] Es decir, 'por Su síntesis de los opuestos', 'por el hecho de que reúne los contrarios' (*ŷamᶜ al-diddayn*). Sobre esta *coincidentia oppositorum*, v. Corbin, *Imaginación*, p. 220 (más referencias en índice).

[3] A la versión que de este hadiz con tanta frecuencia cita Ibn ᶜArabī, añade el copista del ms. C la partícula *fa-qad* que el Šayj expresa y cuidadosamente evita al citarlo. En el resto de los mss. se omite esta partícula. Bien pudiera el copista haberla añadido, por propio impulso y con carácter de hipercorrección, pues el ms. C parece propenso a las añadiduras, como refleja el hecho de que en numerosas ocasiones complete parcial o totalmente las citas coránicas que los otros mss. citan más brevemente.

Sobre esta partícula y su significación consúltese la introducción de M. Chodkiewicz a su traducción del tratado de Balyānī, *Épitre sur l'Unicité Absolue*, París, 1982.

Hadiz citado por el autor, entre otros pasajes, en *Fut.* I: 518; II: 191, 237, 246, 264; V: 109, 130, 293, 353; VI: 127; VII: 28, 38, 92, 143, 265, 335, 425; VIII: 726; IX: 353, 490; X: 252, 377; XI: 457; XII: 6, 441; XIII: 439, 600; XIV: 273, 394, 471.

Sobre este tema v. el apartado "Worshiping God and Self", Chittick, *SPK*, pp. 341 y ss., y v. Dom Sylvester Houédard, "Notes on the More Than Human Saying 'Unless You Know Yourself You Cannot Know God'", *JMIAS*, XI, pp. 1-10.

Más referencias sobre este hadiz en *Fut.* II (ed. O. Yahya), p. 514 (82).

[4] El término *dalīl*, 'guía, señal, prueba, indicador, demostración, nomenclátor' se emplea aquí en contraposición al término *madlūl*, part. pas. de la misma raíz. En el plano del conocimiento, el alma (*nafs*) del siervo es pues el indicador (*dalīl*) de 'lo indicado' (*madlūl*): la divina Realidad (*al-Ḥaqq*).

de modo que *el siervo que se conoce a sí mismo* es *también* el primero y el último[5].

[5] En el cap. XII de *Mašāhid* se lee: "Dios me hizo contemplar la luz de la Unidad al aparecer la estrella de la servidumbre y me dijo: "La Unidad está unida a la servidumbre por el vínculo que une [las letras de] *lām-alif*" (v. *Contemplaciones*, XII, p. 109, notas 1). Luego me dijo: "Yo soy el origen y tú la derivación". Luego me dijo: "El origen eres tú, la derivación soy Yo"".

En cuanto a la existencia (*wuŷūd*), Dios es la raíz/origen (*aṣl*) y el siervo la rama/derivación (*farᶜ*), según el comentario de Ibn Sawdakīn a este texto. Al invertir las letras del *lām-alif* tenemos el artículo determinado *alif lām* -sin nexo gráfico entre ambos signos, pues el *alif* no se une a las letras posteriores-, e. d., la determinación, simbólicamente relacionada con la existenciación.

Con relación al conocimiento (*maᶜrifa*) -según el mismo comentarista- se invierten los términos, pues no puedes llegar al conocimiento de Dios hasta que te conoces a ti mismo, ya que el conocimiento del siervo es el origen del cual deriva el conocimiento de Dios. Cf. *Contemplaciones*, XII, p. 109, notas 2-3 y XI, nota 1.

(75/76) *AL-ẒĀHIR AL-BĀṬIN*

EL MANIFIESTO Y EL OCULTO, EL EXTERIOR Y EL INTERIOR EL PERCEPTIBLE Y EL IMPERCEPTIBLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te manifieste en las moradas (*mawāṭin*) que tiene por buenas y te vele en las moradas que no aprueba.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Él es el Manifiesto (*al-Ẓāhir*) por Sus efectos (*āṯār*) y Sus actos (*afᶜāl*) y el Oculto (*al-Bāṭin*) por Su Esencia; es el Exterior (*al-Ẓāhir*) en *la función de* Su divinidad (*ulūhiyya*) y el Interior (*al-Bāṭin*) en Su realidad esencial (*ḥaqīqa*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El siervo que se reviste de sus cualidades es el exteriormente manifiesto (*al-ẓāhir*) por los actos loables (*afᶜāl ḥamīda*) *que* para su Señor (*rabb*) *realiza* y es el interiormente no-manifestado (*al-bāṭin*) con respecto a los atributos cuya manifestación en él sería reprobable (*ṣifāt maḏmūma*).

El Real (*al-Ḥaqq*) -Glorificado sea- no está oculto de Sí mismo. Él es Manifiesto para Su *propia* Esencia.

En cuanto a los seres existentes (*mawŷūdāt*), *cabe preguntarse si* son descritos como ocultos (*bāṭin*) en el estado de no-ser (ᶜ*adam*)[1] *previo a su existencia en acto*

[1] Entiéndase, si Dios se refiere a su condición de 'ocultos' en los textos revelados o si por el contrario se refiere a ellos como entes 'manifiestos'.

o si *en tal estado latente* son visibles (*mašhūda*)[2] para Él -Glorificado sea- según la doctrina de quien postula que *los existentes* tienen entidades inmutables (*aʿyān ṯābita*) en el estado de inexistencia (*ʿadam*)[3], o según la doctrina de quien afirma que la existencia no es causa (*ʿilla*) para la visión, o según la doctrina de quien postula que la ciencia informa su objeto de conocimiento[4].

---

[2] Lit. 'presenciables'.

[3] Tal es la postura del Šayj y de los pensadores akbaríes.

[4] Lit. 'que el conocimiento da forma a lo cognoscible', es decir, que el saber precede a su objeto, lo cual se opone a la doctrina akbarí según la cual "la ciencia depende de su objeto", lit. 'el saber (*ʿilm*) sigue a lo cognoscible (*maʿlūm*)'. V. *SPK*, p. 298. V. S. Ḥakīm, *Muʿŷam*, 'ʿayn ṯābita', pp. 831-839, especialmente notas 4-7. En este apartado está implícita la polémica sobre la realidad de la ciencia divina. V. Asín, *Abenhazam de Córdoba*, III, pp. 177-192.

(77) *AL-BARR*

EL BIENHECHOR, EL BONDADOSO, EL BUENO, EL PIADOSO EL BENÉFICO, EL PÍO, EL BENEFICENTE, EL BENEFACTOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te sitúe entre quienes perfeccionan[1] su servicio de adoración (*ᶜibāda*) según la segunda vía[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Beneficente (*al-Muḥsin*)[3] es quien agracia con *la gracia de* la contemplación (*mušāhada*). Y la existenciación (*īŷād*) de las entidades *de los posibles*[4] -la cual no tiene lugar sin contemplación (*mušāhada*)[5]- es un aspecto máximo de la beneficencia (*iḥsān*). *Esto* corrobora la afirmación del que postula que

---

[1] El verbo *aḥsana* significa aquí 'realizar bien, conocer a fondo', pero también 'beneficiar, hacer el bien (a alguien)'. Véanse más adelante el correspondiente nombre de acción *iḥsān* y el part. act. *muḥsin* de la misma forma.

[2] La expresión *al-waŷh al-ṯānī*, 'segundo modo' o 'segunda faz', parece referirse a la vía de la realización de obras supererogatorias añadidas al cumplimiento de las obligatorias (*farḍ*), lo cual constituiría entonces 'la primera vía'. Ambos aspectos de la servidumbre se mencionan en el *tajalluq*. Dos hadices han de tenerse presentes para vislumbrar posibles alusiones: el de la proximidad por las obras (v. 4-3) y el relativo al *iḥsān* (v. 21-2). En un sentido esotérico, la segunda vía podría consistir en el modo de servidumbre propio de la cercanía. Cuando ama a Su siervo Dios se torna su oído, su vista, etc. Según una segunda lectura -propuesta por Ibn ᶜArabī- del hadiz del *iḥsān*: "cuando tú no eres, *entonces* Le ves", es decir, Le ves siendo Él la vista con que Le ves o se ve a Sí mismo.

[3] El autor considera el término *muḥsin* como sinónimo de *barr* en este contexto.

[4] Es decir, quien les concede el favor de cobrar visión-visibilidad y existencia.

[5] Según el citado hadiz. V. 21-2.

"las cosas tienen, en su estado *potencial* de inexistencia (*ᶜadam*), entidades inmutables (*aᶜyān ṯābita*)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel cuya beneficencia (*iḥsān*) es general y comprende tanto al que está necesitado (*muḥtāŷ*) como al que no, tanto en el orden de lo sensible como en el de lo inteligible, ya sea en respuesta a una petición (*ṭalab*) o sin *previa* petición, *es llamado Bienhechor*[6].

Si *su acto de beneficencia* responde a una *previa* solicitud (*ṭalab*), entonces al beneficente (*muḥsin*) corresponden *de hecho* dos obras de beneficencia (*iḥsān*): la consistente en prestar atención a la demanda o acogida de la solicitud (*qubūl al-suᶜāl*) y la que consiste en facilitar aquello que se solicita (*masᶜūl*) *de él.*

Se solicita del siervo el cumplimiento de los deberes prescritos (*farḍ*)[7]. *Por su parte*, el siervo se agracia (*munᶜim*) a sí mismo con *la realización voluntaria* de obras supererogatorias (*nawāfil*)[8]. Y en esto consiste pues su participación (*ḥaẓẓ*) de este nombre.

---

[6] Este párrafo puede referirse tanto al siervo como al Señor. El *iḥsān*, según se desprende de este apartado, puede ser de Dios con las entidades, de Dios con el siervo, del siervo con otros siervos o criaturas o consigo mismo -en todos estos casos puede traducirse como beneficencia- y del siervo hacia Dios -en cuyo caso es preferible traducir el término *iḥsān* por '*perfecto* cumplimiento (de una obra *de adoración*)'.

[7] Es decir, de los preceptos obligatorios de la ley islámica: las cinco oraciones, el ayuno del mes de Ramadán, el azaque, etc. Entiéndase que al atender la solicitud divina y responder a ella con el cumplimiento de lo requerido, el siervo realiza los dos aspectos de la beneficencia que el autor acaba de explicar. El término empleado en esta frase es el part. pas. *muṭālab*, de la misma raíz que *ṭalab*. Lit. 'El siervo es requerido...'.

[8] Este caso de *iḥsān* corresponde a la beneficencia sin previa solicitud, pues el siervo realiza estas obras por propio impulso. Aquí se emplea el part. act.: '*el siervo es agraciador* (*munᶜim*) *de sí mismo*'. Esto parece corresponder a lo que el autor ha denominado antes 'segunda vía'.

(78) *AL-TAWWĀB*

EL REMISORIO, EL INDULGENTE
EL QUE ACEPTA EL ARREPENTIMIENTO
EL QUE ACOGE A LOS CONTRITOS
EL QUE HACE VOLVER *AL HOMBRE A LA CONVERSION*
EL QUE NO CESA DE RETORNAR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él en cualquier estado (*ḥāl*) *en que te halles*[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Que no cesa de *hacer* retornar (*al-Tawwāb*) es el que hace volver (*raŷŷāʿ*) desde cada estado a otro *nuevo* estado, o bien, al cese (*tark*)[2] que es no-ser (*ʿadam*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El que *incesantemente* retorna (*tawwāb*), de entre los siervos, es aquel que en todo estado renuncia a sí mismo y a cualquier otra cosa volviéndose hacia su Señor[3].

---

[1] Pues todo retornará a Dios, todas las cosas serán devueltas a Él. Cf. C. 35: 4 y 11: 123.

[2] Es decir, a dejar *de ser*, a la desaparición u omisión del dominio de la existencia en acto.

[3] También puede traducirse, de modo más literal, 'que vuelve desde sí mismo ... hacia su Señor'. Esta vuelta hacia el Señor es lo que se entiende aquí por arrepetimiento.

(79) *AL-MUNTAQIM*

EL VENGADOR, EL CASTIGADOR, EL INTRANSIGENTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te guarde de Sus represalias (*niqam*) incluso aunque éstas pudieran resultar deleitosas (*mustaladda*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Vengador es el que castiga la transgresión (*danb*) sin dispensarla ni condescender.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en la aplicación de las sanciones estatuídas (*ḥudūd*) para los siervos, según lo prescrito por la revelación, de modo general, lo cual afecta tanto al fiel creyente (*mu'min*) como al incrédulo (*kāfir*).

---

[1] Lit. 'aunque se encuentren placenteras'. Tras una apariencia de gozo puede esconderse un divino castigo, lo cual forma parte del divino ardid (*makr*).

(80) *AL-ᶜAFŪ*

EL ABSOLVEDOR, EL INDULGENTE, EL DISPENSADOR EL CONDESCENDIENTE, EL TRANSIGENTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te absuelva, pues Él es Indulgente (*ᶜafū*) y ama la indulgencia (*ᶜafw*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Absolvedor (*al-ᶜAfū/uww*) es aquél cuya beneficencia predomina sobre la represalia[2].

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en eso mismo, pero necesariamente de modo condicionado por la magnitud de las transgresiones, no como beneficencia incondicional por principio (*iḥsān mubtada'*).

Éste es de los nombres *que incluyen* opuestos (*aḍdād*)[3]. *Ha dicho Allāh:* "Quien presente una buena obra recibirá diez veces más. Y quien presente una mala

---

[1] Paráfrasis del hadiz que dice "Él es Bello y ama la belleza". El nombre de acción *ᶜafw* sinifica 'borrar, hacer desaparecer, omitir'. Así pues, dentro de la categoría de los nombres de perdón, al-ᶜAfū es específicamente 'el que borra' las faltas.

[2] Lit. 'cuya beneficencia (*iḥsān*) es mucha y cuya represalia (*mu'ājaḍa*) es poca'.

[3] Se refiere en particular, según parece desprenderse de *Šarḥ*, nº. 82 y nº. 45, al nombre al-Ŷalīl u otros afines que, como él, implican aspectos contrarios -y complementarios- de similaridad e incomparabilidad.

obra será retribuido con sólo una pena semejante [...] (C. 6:160)" y puede darse el caso de que, por efecto de este nombre u otros afines[4], *no se le tenga en cuenta* y no sea castigado por ella.

[4] Lit. 'este nombre y sus hermanas', es decir, los nombres de perdón. Sobre los nombres que denotan indulgencia, v. Guimaret, *Noms*, pp. 408-422.

(81) *AL-RA'ŪF*

EL BENEVOLENTE, EL BENÉVOLO, EL MANSO, EL PIADOSO EL CLEMENTE, EL COMPASIVO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en tu corazón piedad (*ra'fa*)[1] y misericordia (*raḥma*) hacia ti mismo y hacia lo demás.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Aunque la piedad (*ra'fa*) es, en un sentido, semejante a la compasión (*raḥma*), tiene además el sentido de 'justo cumplimiento' (*iṣlāḥ*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo somete a su alma al cumplimiento de los acciones correctas (*maṣāliḥ*) que de él se requieren, aunque en el momento sean penosas, entonces es benévolo y piadoso con ella[2]. Por ello ha dicho el Altísimo: "Por respeto a la ley de Allāh, que la compasión hacia ellos dos no os detenga (C. 24:2)"[3] *en el momento de*

---

[1] También con los sentidos de 'mansedumbre' y 'benevolencia'.

[2] O bien, 'manso y piadoso con ellas'. Es piadoso con su propia alma (*nafs*) al sujetarla al cumplimiento de lo que ha de conducirla a la dicha perdurable, y también es compasivo con tales acciones al acatar las prescripciones de la revelación haciendo posible que se manifiesten, cumplan su función y surtan el efecto por el cual han sido prescritas.

[3] El pasaje se refiere al castigo prescrito para los adúlteros.

aplicar el castigo estatuído, es decir, *que no te embargue* la conmiseración (*šafaqa*) natural *hacia los inculpados*, la cual te llevaría a anular (*ta'ṭīl*) o a reducir (*naqṣ*)[4] *sin fundamento* la sanción prescrita (*hadd*) *para ellos*[5].

[4] El término *naqṣ* significa también 'falta de piedad'. No respetar una prescripción legal -incluso aunque su aplicación resulte dura- implicaría una falta de piedad con respecto a ella. Se es manso y compasivo (*ra'ūf*) en la obediencia, no en el dejamiento.

[5] Entiéndase que se recomienda la piedad siempre que no contravenga los preceptos de la revelación. En el apartado 80-3 se ha visto que también la indulgencia está necesariamente condicionada por la magnitud de las transgresiones. Esta magnitud no se aprecia o juzga emocional o arbitrariamente sino en razón de las disposiciones de la Ley revelada.

(82) *MĀLIK AL-MULK*

EL POSEEDOR DEL REINO
EL AMO DE LA SOBERANÍA ABSOLUTA
EL EMPERADOR, EL DUEÑO Y SEÑOR DE LA REALEZA

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que, dada tu condición de siervo (*ᶜubūdiyya*), concentre tu atención[1] en Su condición señorial (*rubūbiyya*) permitiendo que la retires de cuanto ha puesto en posesión tuya.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Poseedor del Reino (*Mālik al-mulk*) es, esencialmente, aquél con relación a cuya *absoluta* soberanía (*mulk*) cualquier *posibilidad de* emancipación o autonomía es inconcebible; aquél sobre cuya autoridad soberana (*mulk*) no puede en ningún sentido levantarse argumento (*ḥuŷŷa*) alguno contra Él, ya que esto implicaría que el Poseedor (*al-Mālik*) estaría sujeto[2] a tal argumento *y el Altísimo ha dicho al respecto* "Di: "Es Allāh el que posee el argumento (*ḥuŷŷa*) definitivo" (C. 6:149)"[3].

---

[1] Lit. 'te ocupe'.

[2] Lit. 'de modo que el Poseedor/Dominador se tornaría en poseído/dominado (*mamlūk*) por aquel argumento'.

Ningún argumento, por elocuente que resulte, puede restringir la absoluta libertad del Dueño y Señor de todas las cosas. Esto puede aplicarse tanto a los juicios éticos personales acerca del Reino como a las tentativas filosóficas de "someter" y reducir la existencia a términos racionales que por sí solos serían, desde la perspectiva del sufismo, incapaces de aprehenderla.

[3] La aleya completa dice así: "Di: "Es Dios el que posee el argumento definitivo y, si hubiera querido, os habría dirigido a todos" (C. 6:149)". Trad. Cortés.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el siervo llega a tener dominio de sí mismo (*nafs*) por su Señor (*rabb*)[4]. no levanta sobre su alma (*nafs*)[5] ningún argumento en su contra y ésta no se arroga la autonomía (*ḥurriyya*) respecto a él[6] en ningún momento -dado que la cosa no se separa de sí misma-, pues en esa medida corresponde que sea auténticamente Poseedor del reino (*Mālik al-mulk*).

---

[4] Esta expresión significa tanto 'para satisfacer a su Señor', es decir, autodominio en la disciplina que su Señor le impone, como 'por medio de su Señor', es decir, gracias a la fuerza e inspiración que le brinda, o bien, en el sentido de que el siervo se torna lugar epifánico en que su Señor ejerce Su dominio. En realidad 'autodominio' y 'obediencia', por lo que al siervo se refiere, son en cierto modo coincidentes.

[5] Se desprende del texto por el paralelismo de las expresiones que, por analogía, el alma (*nafs*) es el dominio (*mulk*) del siervo y, con relación a éste, es como el Reino (*mulk*) respecto al Rey Soberano.

[6] O bien, 'y *el siervo* no se arroga la autonomía con respecto a Él'.

(83) *DŪ-L-ŶALĀL WA-L-IKRĀM*

POSESOR DE LA MAJESTAD Y DEL HONOR
DIGNO DE (TODO) HONOR Y (TODA) Y VENERACIÓN
DUEÑO Y SEÑOR DE LA MAJESTAD Y LA GENEROSIDAD[1]

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti lugar *epifánico* (*maḥall*) en que se Le exalte y venere[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

Tal es la grandiosidad (*ᶜaẓama*) del Señor de la Gloria (*Dū-l-Ŷalāl*)[3] que impide y trasciende *toda posibilidad de* que Su realidad esencial (*ḥaqīqa*) pueda ser aprehendida, y tal es Su Generosidad (*ikrām*) que se revela ante Sus siervos de modo que éstos puedan verLe *en Su teofanía* como contemplan el sol en un mediodía despejado, cuando no hay por debajo de él nube alguna que lo oculte[4].

---

[1] Salvo en el ms. E que lo omite y en la copia F que lo anota al margen, aparece aquí el siguiente comentario: "Así *se dice* en la lengua de Ḥimyar". Parece más bien un añadido aclaratorio, pues -aparte del preámbulo al nombre Allāh- es el único caso en todo el tratado en que un comentario precede al apartado del *taᶜalluq* y no se inserta dentro de uno de las tres secciones fijas. Más adelante se refiere el autor a la lengua de Ṭayyi'. Tenga presente el lector que la lengua árabe es en cierto modo una coiné literaria compuesta de léxico y registros de diferentes variantes dialectales. Sobre la lengua de Ḥimyar y sobre la lengua de Ṭayyi', mencionada más abajo, v. *EI²*, *sub voce*.

[2] Lit. 'para Su exaltación (*taᶜẓīm*) y Su veneración (*takrīm*)'.

[3] O más literalmente 'El Posesor de la Majestad'.

[4] Asimila Ibn ᶜArabī a la Gloria y la Generosidad, respectivamente, los aspectos de la Incomparabilidad y de la Similaridad divinas, correspondientes también a los nombres el Interior y el Exterior.

Aquí hace alusión a otro fragmento del Hadiz de la Transformación -cuyas fuentes se han

Este nombre significa 'Aquel de quien son atributo (*ṣifa*) la Majestad (*ŷalāl*) y la Honra (*ikrām*)'[5] *si se entiende* la partícula *dū*[6] con significado *de pronombre relativo* '(el) que' (*alladī*), según *se emplea en* la lengua de Ṭayyi' [...][7].

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en lograr que estos dos atributos se actualicen en ti (*taḥṣīl*) de modo que, *por una parte*, llegues a ser majestuoso (*ŷalīl*) en los dos sentidos *del término* - el de estar (1) dotado de majestad (*dū ŷalāl*) en el modo que corresponde a tu realidad esencial (*ḥaqīqa*) y a tu condición de siervo (*ᶜubūdiyya*)[8], teniendo en cuenta que, en tanto que siervo, eres *ontológicamente* pobre e indigente, y el de estar (2) dotado de grandeza (*dū ᶜaẓama*) *conferida* por tu Señor que ha hecho de ti la finalidad (*maqṣūd*) *de la creación* y ha vinculado el conocimiento esencial (*maᶜrifa*)

---

citado en nota 15, p. (intro)-, empleando términos de las dos versiones de Muslim, *Īmān*, 81, hadices 299 -del que aquí se traduce- y 302:

"Un grupo de coetáneos del Enviado le dijeron: '¡Oh Enviado de Allāh! ¿Acaso veremos a nuestro Señor el Día de la Resurrección?'. Él replicó: [...] '¿Tenéis alguna dificultad para ver el sol [al mediodía (así en 302)] cuando no hay nubes debajo de él?'. -'No, Enviado de Allāh', dijeron. - 'Pues ciertamente así mismo Le veréis', respondió [...]".

[5] Para que se entienda lo que sigue cabe precisar que leído al pie de la letra el texto dice: 'El que la Majestad y la Honra son atributo Suyo'.

[6] En principio el significado de esta partícula, traducida usualmente por 'dotado de' o expresión equivalente, resulta obvio para cualquier arabo-hablante, lo cual hace difícil entender la intención de esta aclaración. No obstante, llama la atención que el autor tenga en cuenta registros dialectales a la hora de analizar el significado de un nombre. Esto suscita una pregunta: ¿consideraría el autor plausible aplicar significados propios de otras variantes dialectales del árabe coetáneas a la revelación en la exégesis coránica?

[7] Añade aquí el texto un ejemplo de este uso dialectal de *dū* como pronombre relativo en la expresión: "un pozo que (*dū*) se ha cavado y que (*dū*) se ha construído de mampostería". Cabe señalar que uno de los patronímicos del autor es al-Ṭā'ī, *nisba* de los Ṭayyi' (cf. Fleisch, *Traité*, p. 438).

[8] Es decir, a la realización de tu servidumbre.

de ti mismo (*nafs*) con el conocimiento de Él[9], de tal modo que la indicación significante (*dalīl*) se ha engrandecido en razón de la grandiosidad (*ʿuẓm*) de lo significado (*madlūl*)-, y llegues, *por otra parte*, a estar dotado de *profunda* reverencia (*d̲ū ikrām*) *hacia Él* -también por medio de Él, Enaltecido sea- ya que te ha mandado que honres Sus Nombres, Su Palabra y Su Esencia, declarando su trascendente incomparabilidad (*tanzīh*) respecto a cuanto no es correcto atribuirles y respecto a todo aquello que, como resultado del contacto con las impurezas (*wuṣūl al-naŷāsāt*) relacionadas con disposiciones legales o con entidades concretas, pudiera adscribirse a lo que de ellos está escrito *-es decir, a los signos con que los Nombres o el discurso divino se escriben-* en tanto que es *sólo* referencia (*dalāla*)[10] de ellos, *así como te ha mandado* que honres, de entre *los seres de* Su creación, a aquellos a quienes te ha ordenado que veneres como deber *hacia Él* y, *en tanto que delegado*, en representación (*nadb*) *Suya*.

De este modo serás 'Dueño de majestad y reverencia' (*d̲ū-l-ŷalāl wa-l-ikrām*) en la medida de tu capacidad (*qadr*), tal como sucede en el caso de cualquier otro nombre cuyos caracteres hayas adoptado.

---

[9] V. *supra* 73-3.

[10] Sobre este término v. Ŷurŷānī, *Taʿrīfāt*, trad. Gloton, def. 741-742. En el caso de los nombres divinos, como se ha mencionado en la introducción, los nombres cuya escritura conocemos no son en realidad sino los nombres de los Nombres. De este pasaje se desprende que todo cuanto está inscrito (*marqūm*) en las aleyas de los textos o en los signos de la existencia manifiesta es sólo, en tanto que escritura, referencia a los verdaderos Nombres, indicación del Discurso divino primordial.

(84) *AL-WĀLĪ*

EL GOBERNADOR, EL ABOGADO PROTECTOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *que te conceda* hacer justicia (*ʿadl*) y otorgar cumplido favor (*faḍl*) a quienquiera que en una *determinada* situación se ponga bajo tu tutela (*wilāya*)[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Gobernador es Quien se ocupa de gobernar todas las situaciones (*umūr*) de la creación (*jalq*) sin que ningún otro se ocupe de ello en Su creación. "Cada día Él está ocupado en algo (C. 55:29)"[2]. En este nombre *-por la condición propia del gobierno-* está implícito el recurso al servicio (*istiʿmāl*) de todos los nombres que están relacionados con lo creado (*kawn*).

3. Adopción (*tajalluq*):

---

[1] Lit. 'a quien confíe su caso (*amr*) a tu gobierno'. Sobre la distinción entre *walāya* -estado y condición del *walī*, el amigo- y *wilāya* -la función del *wālī*, el gobernador- y sobre la diferencia entre los nombres *walī* -con forma de doble sentido activo y pasivo- y *wālī*, part. act. de la misma raíz, v. el decisivo ensayo de M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 34-39.

[2] Es decir, en un nueva situación (*šaʾn*) de la creación que, según la doctrina akbarí -a propósito de la cual el Šayj cita con frecuencia, como referente escriturario, esta misma aleya-, es incesantemente renovada. La función exclusiva de *al-Wālī* en la creación (*jalq*) consiste en ocuparse de la tutela y el gobierno de todas las cosas.

Así traduce Cortés esta aleya: "Los que están en los cielos y en la tierra Le imploran. Siempre está ocupado en algo (C. 55:29)".

El gobernador (*al-wālī*) de entre los siervos es aquel a quien el Verdadero -Enaltecido sea- ha conferido el gobierno de su propia situación y de la situación de otros, de modo que les concede cumplidamente su favor ocupándose, tanto con respecto a ellos como a sí mismo, del ejercicio de la justicia (*ʿadl*). Siendo así, *el siervo* está revestido de los caracteres de este nombre, mas en caso de que fuera injusto y se desviara, aunque de hecho sea gobernador, no está entonces revestido[3] *de los rasgos de este nombre*, lo cual es aplicable a cualquier otro nombre, ya que el fin de la adopción *de los rasgos* (*garad al-tajalluq*) de estos nombres consiste en que éstos se te atribuyan según se atribuyen al Verdadero (*al-Ḥaqq*) pero del modo que conviene a tu condición.

[3] Esta distinción, aunque pueda parecer obvia, es sumamente reveladora pues corresponde a la distinción entre la apariencia de un atributo -en este caso, la autoridad mundanal aparente, el hecho de que un hombre desempeñe una función de autoridad, la cual, en realidad, es siempre conferida por Dios- y realidad subyacente -el hecho, en este mismo caso, de que el hombre en cuestión esté o no esté verdaderamente investido de autoridad real, es decir, de que haga justicia con la autoridad que se la ha conferido o de que, por el contrario, usurpe la autoridad para oprimir.

(85) *AL-MUTAᶜĀLĪ*

EL ALTÍSIMO, EL SUBLIME
EL EXALTADO, EL ENALTECIDO

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea de humildad (*tawāḍuᶜ*), pues "a quien es humilde ante Él, elévalo Allāh"[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Sublime Enaltecido es aquel que, cuando tú Le atribuyes alguna cosa de cuantas requieren la declaración de Su trascendente incomparabilidad (*tanzīh*), siendo *ésta* verdadera (*ḥaqq*), Él se eleva *más allá de tal atribución* hacia otra cosa *por encima de ella* que tu saber (ᶜ*ilm*) no puede alcanzar.

Si esto así *en el caso de una verdad*, ¿cómo será entonces la situación cuando Le atribuyes lo que no es adecuado atribuirLe sin que responda a la realidad del Altísimo (*al-ᶜAlī*)?

¡Exaltado y Enaltecido sea Allāh muy por encima de cuanto dicen los injustos (*ẓālimūn*)![2]

---

[1] El hadiz se recoge con las palabras "Nadie es humilde ante Allāh sin que Allāh le eleve" en las siguientes fuentes: Muslim, *Birr*, 89; Tirmiḏī, *Birr*, 82; Dārimī, *Zakāt*, 35; Ṭabarānī, *Ṣadaqa*, 12. La cita de Ibn ᶜArabī constituye una variante que se repite en varias ocasiones. V. *Fut.* II: 166 y p. 514 (81); XI: 92.

[2] Alusión a C. 17:43, cuyo texto íntegro dice: "¡Gloria a Él! ¡Está por encima de lo que dicen!". Trad. Cortés.

3. Adopción (*tajalluq*):

El Enaltecido de entre los siervos es aquel que, cuando se manifiesta en él un atributo loable, sin detenerse en él, asciende hacia lo que está por encima de él, sabiendo que junto a su Señor hay algo más alto que aquello, y así *tiende* siempre *hacia algo más elevado, según Su Palabra*: "Y di: "¡Señor, aumenta mi saber (*ʿilm*)!""[3]. *por indicación de la cual el mismo Profeta* ha pedido y procurado por encima de lo que ya había alcanzado.

[3] La aleya completa dice: "¡Exaltado sea Dios, el Rey verdadero! ¡No te precipites en la Recitación antes de que te sea revelada por entero! Y di: "¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!" (C. 20:114)". Trad. Cortés.

Como se desprende del texto de la aleya, el fragmento citado va dirigido en primer término al Profeta y, por extensión, a todo creyente. Ibn ʿArabī quiere significar aquí que si el mismo Profeta, siendo el más sabio de los hombres, ha de pedir a Dios que aumente su ciencia, con más razón ha de procurar todo creyente conocer más y ascender hacia lo que está por encima de su saber actual.

(86) *AL-MUQSIṬ*

EL EQUITATIVO, EL JUEZ EQUITATIVO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti uno de quienes son equitativos en sus resoluciones (*aḥkām*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Juez Equitativo es el que pide justicia para quien ha sido objeto de una injusticia (*maẓlūm*)[1] a quien ha cometido tal injusticia (*ẓalim*) hacia sí mismo o hacia otro, a no ser que *quien ha sido objeto de injusticia* perdone la falta cometida (*maẓlūm*)[2], y los nombres de perdón (*ʿafw*), *por cuyo efecto esto puede hacerse*, son muchos.

3. Adopción (*tajalluq*):

Con el mismo sentido *que la realización*.

---

[1] O bien, 'por la injusticia cometida'.

[2] Se ha traducido el pasaje teniendo en consideración el comentario de Gazālī a este mismo nombre, donde se emplean formulaciones análogas (v. en particular la construcción *li-l-maẓlūm min al-ẓālim*) y se cita una tradición en la cual Dios pide justicia al que ha causado perjuicio y, a continuación, muestra al perjudicado la bendición que acompaña al perdón. Cf. *Maqṣad*, pp. 153-5, y trad. inglesa, *The Ninety-nine...*, pp. 140-142 y nota 94).

(87) *AL-ŶĀMIᶜ*

EL REUNIDOR, EL TOTALIZADOR, EL CONGREGADOR EL INTEGRADOR, LA SUMA

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te reúna *de nuevo* con Él, de modo que dejes de ser un siervo fugitivo (*ābiq*) y errante (*šārid*)[1].

2. Realización (*tahaqquq*):

El Reunidor es, en su realidad esencial, el que reune en Su Esencia *la totalidad de* los Sublimes Atributos y de los Bellísimos Nombres, *reintegrando lo múltiple* con la atribución de la Unidad *trascendental* (*waḥda*) que a Él corresponde en todos los sentidos.

El Congregador (*al-Ŷāmiᶜ*) es, así mismo, aquél cuya reunión (*ŷamᶜ*), cuando congrega, nadie más que Él puede disgregar (*tafrīq*).

---

[1] Lit. 'ya que eres un siervo...'. Sobre el término *šārid*, que también puede significar 'escapado', 'peregrino', 'extraño', 'desterrado' y 'perplejo' (*DAE*), véanse las observaciones de Mª. J. Viguera en su introducción a un tratado de fisiognómica de Ibn ᶜArabī (cap. 148 de *Futūḥāt Makkiyya*), en *Dos cartillas de Fisiognómica*, donde lo traduce por 'marginado' (p. 15) -en el sentido de quien se automargina-, equiparándolo con las nociones de *mutawaḥḥid*, 'solitario' de Avempace o de *garīb*, 'expatriado' o 'extranjero' de los textos sufíes (cf., pp. 56-57, nota 2). Dice Ibn ᶜArabī: "...no ocurre esta ciencia [fisiognómica] sino entre marginados" (*ibid.*, p. 31). Adecuada traducción -que también apunta la autora (*ibid.*, p. 57) sería el término 'extravagante' si tomado en sentido etimológico.

Se dice *ābiq*, 'fugitivo', de un esclavo escapado. El siervo, en su dispersión, ha partido de la morada de la servidumbre y yerra, alejado de la divina Unidad, en el dominio de la multiplicidad, donde es un extraño (*šārid*), un peregrino distanciado de su tierra original, la Presencia de la Unidad, adonde ansía volver para reunirse con su Amado -en el caso de los amigos de Dios (*awliyā'*)- o de la cual huye en busca de emancipación -en el caso de los extraviados-.

Ciertamente Allāh es "el que reunirá a *toda* la humanidad para un día indubitable"[2], "el día en que Allāh congregue a los enviados"[3]. *Dice -Enaltecido sea-:* "Ésa es una reunión (*ḥašr*) fácil para Nosotros"[4].

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien de entre los siervos se reviste de este nombre (*mutajalliq*) es el que adopta la suma de los caracteres divinos (*ajlāq ilāhiyya*) que su saber (*ʿilm*) alcanza, reúne *con integridad* las nobles virtudes de carácter (*makārim al-ajlāq*) y congrega a los siervos de Allāh en *la práctica de la* obediencia en Su servicio -Enaltecido sea-.

---

[2] Lit. 'el Congregador de la humanidad' (*ŷāmiʿ al-nās*). Dice la aleya completa: "¡Señor! Tú eres quien va a reunir a los hombres para un día indubitable. Dios no falta a Su promesa (C. 3:9)". Trad. Cortés.

[3] "El día que Dios congregue a los enviados y diga: "¿Qué es lo que se os ha respondido?", dirán: "No sabemos. Tú eres Quien conoce a fondo las cosas ocultas" (C. 5:109)". Trad Cortés.

[4] "El día que la tierra se abra despidiéndolos [a los muertos], rápidos... Ésa es una reunión fácil para Nosotros (C. 50:44)". Trad. Cortés.

(88/89) *AL-GANĪ AL-MUGNĪ*

EL RICO Y EL ENRIQUECEDOR[1]

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te ocupe *completamente* en Él[2] haciendo que te despreocupes de pedirLe (*su'āl*) *cosa alguna, de modo que estés absorto en Él por Él mismo*, no para que te de.

También tienes necesidad de Él, cuando te hace volver a ti mismo[3], para *que te confiera la habilidad* de infundir en otros parte de aquello que de estos dos nombres Él te ha otorgado, de modo que te enriquezcas y enriquezcas *a los demás*.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Rico es Quien es independiente y autosuficiente (*ganī*) por Sí mismo y no por otro; y el Enriquecedor es el que enriquece a otro haciendo que éste no tenga necesidad alguna que le ocupe *distrayéndole de Él*[4], pues sabiendo que todo lo necesario está en Su mano, no tiene ninguna necesidad particular.

---

[1] El nombre *al-Ganī* puede traducirse también como 'el Independiente', 'el Autosuficiente'. Es común que estos dos nombres, como en los tratados de Gazālī o Rāzī, se comenten conjuntamente. Ambos podrían traducirse como uno solo: 'El Rico Enriquecedor'.

[2] En la práctica de la oración y la rememoración (*ḏikr*).

[3] Es decir, al volver en sí después del arrobamiento místico, al salir del trance de una ascensión espiritual tras una experiencia unitiva, o bien, al volver al 'yo personal' después de la aniquilación en la Ipseidad divina.

[4] O bien, según los mss. C, F e I (v. texto ár. 88, nota 7): "...haciendo que éste, al estar plenamente ocupado con Él (*li-šugli-hi bi-Hi*), no tenga necesidad alguna *por la que pedirLe*...".

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo alcanza la suficiencia (*ginà*) por Su Señor, de modo que Su rememoración (*dikr*) le ocupa enteramente apartándolo, por su grandiosidad y majestad, de cualquier solicitud (*mas'ala*) y, al estar ausente de sí mismo por *absorción en* Su Señor, no le viene pensamiento (*jāṭir*) de necesidad alguna, es entonces rico (*ganī*). Y si, *por otra parte*, por su esmero en cuidar de su educación y desarrollo (*tarbiya*) y el influjo y transmisión de su energía espiritual (*himma*), propicia que otro adquiera la cualidad (*wasf*) que él mismo tiene, es entonces 'enriquecedor' (*mugnī*).

(90) *AL-MĀNIᶜ*

EL DEFENSOR, EL PREVISOR, EL IMPEDIDOR, EL CONTENEDOR[1]

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea *de capacidad necesaria para* defender Su religión y protegerla de cuanto conduce a su corrupción (*ifsād*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

Todos los *seres* posibles (*mumkināt*), por su propia esencia, se orientan hacia la existencia cuando están en estado latente de no-ser (*ᶜadam*) y hacia el no-ser cuando están en estado de existencia actual (*wuŷūd*).

Pues bien, el que retiene (*manaᶜa*) *a los posibles en su estado* impidiendo su existenciación (*īŷād*) o su retorno al no-ser (*iᶜdām*), es el Contenedor (*al-Māniᶜ*), si bien este término se aplica más frecuentemente al que impide (*manaᶜa*) el acontecer de las iniquidades y de aquello que es causa de corrupción (*mafsada*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien se protege (*manaᶜa*) a sí mismo con la protección (*ḥimà*) de Allāh -Enaltecido sea- y se guarda (*manaᶜa*)[2] de hacer lo que Allāh no aprueba evitando

---

[1] Como *manaᶜa* en árabe, el verbo 'defender' tiene también en castellano antiguo las acepciones de 'prohibir' e 'impedir'.

[2] Lit. 'se impide a sí mismo...'.

(*mana^{c}a*) así mismo que otros lo hagan, es entonces el defensor (*al-māni^{c}*) en cuanto adopción[3], mas no *es defensor* quien impide (*mana^{c}a*) las cosas provechosas oponiéndose a ellas indiscriminadamente, pues tal actitud es mezquindad (*bujl*). Todo el que, de entre la gente de esta vía, impide (*mana^{c}a*) algo útil, lo hace exclusivamente cuando ha percibido, por su perspicacia *espiritual*[4], que su evitación es causa de mayor provecho.

[3] Es decir, en tanto que está revestido de los rasgos de este nombre. Volvemos ha encontrar la distinción expresada en 84-3: la adopción de los rasgos de un nombre implica la capacidad de discriminación.

[4] Lit. 'pues es sagaz (*ḥakīm*)'. V. *supra* 47-3. La sabiduría aparece por tanto como requisito de la restricción, la cual, sin discriminación, es ruindad.

(91-92) *AL-ḌARR AL-NĀFIᶜ*

EL PERJUDICADOR Y EL BENEFACTOR
EL CONTRARIADOR Y EL PROPICIADOR
EL DAÑADOR Y EL BENEFICIADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- (1) para apartar (*dafᶜ*) *de ti* todo lo que pueda perjudicarte y (2) para que te conceda cuanto sea benéfico para ti, ya sea en el dominio de tu religiosidad (*dīn*), en tu vida secular (*dunyā*) o en tu vida postrera (*ājira*), tanto en el orden inteligible como en el sensible.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Perjudicador (*al-Ḍārr*) es el que dispone el daño (*muᶜṭī-l-ḍarar*) -especialmente el que implica dolor (*alam*)- y sus causas secundarias (*asbāb*), tanto si su causa es placentera (*mustaladd*) como si no lo es.

El Benefactor (*al-Nāfiᶜ*) es el que propicia el provecho (*nafᶜ*) -*especialmente* el que implica gozo- y sus causas, ya sea la causa dolorosa o no lo sea.

Todo ello tanto en el plano sensible como en el inteligible.

3. Adopción (*tajalluq*):

El contrariador (*al-ḍārr*) de entre los siervos rectos (*ṣāliḥūn*) de Allāh es el que constriñe y obliga (*aḍarra*) *a sí mismo o a otros*, por causa de Allāh -Enaltecido sea-, a inclinarse hacia el lado (*ŷanāb*) de Allāh, el Altísimo.

El benefactor (*al-nāfiᶜ*) es el que beneficia (*nafaᶜa*) a los siervos de Allāh -

Enaltecido sea- y a todo el que pueda obtener provecho en *todo* lo posible de cuanto no contraviene ninguna interdicción estatuída por la revelación (*ḥadd mašrū*^{c}), ya sea en el plano de lo sensible o de lo inteligible.

(93) *AL-NŪR*

LA LUZ, EL AHUYENTADOR
LA SEPARACIÓN PROTECTORA, EL DISIPADOR *DE LA OSCURIDAD*
EL ALEJADOR, EL REHUIDOR, EL APARTADOR[1]

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en ti *una* luz (*nūr*) que sirva de guía[2].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Rehuidor (*al-Nūr*) es el que, por Su esencia, tiene reparo y aversión (*nafara*)[3] a que se Le atribuya aquello que Su esencia no requiere y que no es apropiado ni digno de Él. Por ello ha dicho *en el Corán*: "Allāh no perdona que se

---

[1] Ibn ᶜArabī da aquí por supuesta y conocida la acepción de 'Luz' y concentra su comentario en su original e insólita interpretación de *nūr* como 'apartamiento' o 'separación protectora'. Este comentario no ha surgido por mero ejercicio de asociación y 'prospección' lingüística sino que es fruto de la reflexión acerca del significado de la oración que a continuación cita el autor (v. *infra* 93-3). En esta plegaria del Profeta, la Luz está asociada en efecto a una función protectora: la de separar al siervo de toda oscuridad externa o interna. Al considerar este aspecto del término *nūr*, Ibn ᶜArabī encuentra el fundamento de esta significación en la propia 'etimología' de la palabra, recuperando una acepción relativamente inusual. Sirva este ejemplo para ilustrar, una vez más, el hecho de que las explicaciones o asociaciones del Šayj -en ocasiones enrevesadas- están en general motivadas por un referente escriturario o tradicional y no por una voluntad de oscurecimiento. Otras interpretaciones del nombre *Nūr* ('guía', 'manifiesto', 'exento de defecto') se recogen en el ensayo de Guimaret, pero la acepción propuesta por Ibn ᶜArabī no consta en ninguna otra obra consultada. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 372-74. V. *Šarḥ*, nº. 93, donde el Šayj apunta los significados 'Manifiesto' y 'Disipador de la oscuridad'.

[2] O bien, 'para que haga de ti luz, de modo que por medio de ti se muestre el camino'.

[3] O bien, 'el que [la] rehúsa y huye [de la atribución...]'.

Le asocie"[4], estableciendo que la asociación (*širk*) es la más grave de las faltas.

En la lengua *árabe*, *nūr* significa *también* 'alejarse' (*nufūr*)[5] y de ahí, dado que rehuye o disipa la oscuridad (*ẓulma*), recibió la luz (*nūr*) esta denominación. Dícese *por ejemplo*: "Se alejó (*nāra*) la gacela huyendo (*nafara*) del cazador"[6].

Por otra parte, dado que las cosas se muestran tanto a los ojos (*aᶜyun*) de la vista externa (*baṣar*) como a los de la percepción interior (*baṣīra*) por medio de la luz (*nūr*) y dado que Su existencia -Exaltado sea- es el origen de la manifestación de las cosas en sus entidades (*aᶜyān*), Él se llamó a Sí mismo Luz (*nūr*) por *esta* conexión analógica (*tawṣīl*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel de quien todas las cosas se alejan (*nafara*) temiendo por sí mismas, con temor (*jawf*) de ser devueltas al no-ser (*ᶜadam*), la ceguedad (*ᶜamà*) o el desvanecimiento (*gušy*)[7], aquel de quien se huye (*nufira*) *-decimos-* es el más merecedor del nombre 'ahuyentador' (*nūr*).

---

[4] La aleya íntegra dice así: "Dios no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quién Él quiere. Quien asocia a Dios está profundamente extraviado (C. 4:116)". Trad. Cortés. V. también C. 4:48 donde se repite exactamente la misma frase aquí citada.

[5] En este sentido, el término *nūr* designa el hecho de alejarse, apartarse de algo o rehuirlo. La raíz *n-w-r* en formas I o IV significa en efecto tanto 'lucir' como 'huir'. En el *Qāmūs* se indica que esta acepción de *nūr* viene de la forma original *nuwur*, que pierde por eufonía la segunda 'u'; y también que el verbo *nāra nawr/niwār* significa *nafara* (Fīrūzābādī, *Qāmūs al-muḥīṭ*, I, p. 115, l. 16). Ni el *Qāmūs*, ni Lane, *Lexicon*, XIII, pp. 2864-65, ni Ibn Manẓūr, *Lisān al-ᶜarab*, VII, pp. 82-85 y 99-105, recogen esta frase como ejemplo bajo las raíces *n-w-r* o *n-f-r*.

[6] Cita el autor esta frase como ejemplo lingüístico para ilustrar con una expresión de la lengua la acepción adicional que propone. En los mss. figura en forma IV, pero para mayor claridad la he cambiado por la forma primera, menos infrecuente. El verbo *anāra*, forma IV de raíz *n-w-r* significa en efecto 'fugarse' y también significa 'aparecer', lo cual relaciona además el ejemplo con la frase siguiente, pues podría traducirse 'apareció la gacela [es decir, se dejó ver] al huir del cazador'.

[7] Término que también significa 'privación' de la vista o del sentido y alude al hecho de estar algo cubierto por una envoltura (*gišā'*).

Oraba *el Enviado de Allāh* -sean sobre él la bendición y la paz- diciendo: "¡Señor nuestro! ¡Haz que todo en mí sea disipador *de la oscuridad*!"[8], y *Allāh, preservándole de todo error,* le hizo modelo de impecabilidad (*maᶜṣūm*) cuyo ejemplo ha de seguirse y tomarse como guía.

[8] Cita del final del hadiz que contiene la conocida 'súplica de luz'. Ibn ᶜArabī cita esta misma frase -aunque sin incluir *kullī-* en *Fut.* IV: 472, 475; VIII: 567; IX: 219, 284, 515; XII: 451; XIII: 113 (incluyendo *kull*), 588, 661; XIV: 51; etc. Esta exclamación, traducida en el texto con el significado sugerido por el šayj, se traduciría en otro contexto: "¡Convierte en luz todo mi ser!", "¡Hazme todo luz!", o bien, "¡Pon luz *-como separación protectora-* (*nūr*) en todo mi ser!"

(94) *AL-HĀDĪ*

EL GUÍA, EL ORIENTADOR

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te brinde la Dirección (*hidāya*) procedente de Él[1] en aquello que hasta Él conduce y en lo cual reside tu felicidad *postrera* (*saᶜāda*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Dirección (*hudà*)[2] es la evidencia *distintiva* (*bayān*)[3], y el Guía (*al-Hādī*) es el que aclara y distingue el camino de la Dicha (*ṭarīq al-saᶜāda*) del camino de la desdicha (*ṭarīq al-šaqāwa*) y la vía de los beneficios de la vía de los perjuicios[4], ya sea con relación a las ciencias (*ᶜulūm*), a las obras (*aᶜmāl*) o a los estados

---

[1] Lit. 'de junto a Él' (*min ᶜinda-Hu*). De donde deriva el concepto de 'apudseidad' (*ᶜindiyya*).

[2] Es decir, la Guía divina que muestra la senda recta hacia la salvación.

[3] Con este término se designa también al Corán, 'aclaración' y 'demostración' por antonomasia. Sobre los 55 nombres del Corán recogidos en el propio texto coránico, según la lista elaborada por Abū al-Maᶜālī Šaydala en su *K. al-Burhān* -citada por al-Suyūṭī-, v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 906-908.

[4] La orientación consiste pues en la distinción clarificadora entre la vía de la utilidad y del provecho y la vía opuesta de la futilidad y de la pérdida. El camino recto está pues ligado al discernimiento de las cualidades de las cosas, el cual ha de fundarse necesariamente en los criterios que se desprenden de la revelación profética que es tanto reunión, suma y síntesis (*qurᵓān: ŷamᶜ, iŷmāl*) como diferenciación, distinción, análisis (*furqān: tafriqa, tafṣīl*), lo cual constituye la verdadera aclaración (*bayān = furqān*). Cf. *Muᶜŷam*, p. 905.

(*aḥwāl*)[5].

3. Adopción (*tajalluq*):

El que, de entre los siervos, comunica *a otros* lo que sobre estos caminos (*ṭuruq*) ha indicado y declarado el Verdadero[6], es entonces su Guía (*hādī*) *no por la suya propia, sino* por la *misma* lengua del Verdadero (*lisān al-Ḥaqq*) *según Su Palabra:* "[...] concédele protección para que escuche la Palabra de Allāh"[7]. *Y también según el hadiz*: "Ha dicho Allāh con la lengua[8] de Su siervo *en la azalá*: "Allāh escucha a quien Le alaba"". Y esto ha sido transmitido en una relación auténtica (*jabar ṣaḥīḥ*)[9].

---

[5] Es característica del sufismo, frente a una religiosidad meramente formal despojada de experiencia acerca de los grados y las etapas del desarrollo interior, la importancia que, junto al conocimiento teórico de las ciencias tradicionales y a la práctica de las obras rituales, se concede al conocimiento vivencial de los estados espirituales en sus diversas modalidades, ya sean transitorios (*aḥwāl*) o definitivos (*maqāmāt*). Cf. Asín, *Islam...*, p. 109.

[6] Lit. 'la aclaración del Verdadero (*bayān al-Ḥaqq*)', ya sea en las aleyas revelación o en los signos de la creación.

[7] Dice la aleya completa: "Si uno de los asociadores te [dirigido a Muḥammad] pide protección, concédesela, para que oiga la Palabra de Dios [el mensaje coránico]. Luego, facilítale la llegada a un lugar en que esté seguro. Es que son gente que no sabe" (C. 9:6). Trad. Cortés.

[8] Lit. 'sobre la lengua'. V. nota *infra*.

[9] V. *Concordance*, II, p. 536. El que efectúa la oración ritual, antes de la prosternación, dice la mencionada fórmula. Según interpretación habitual de Ibn ᶜArabī Dios "se atribuye la dicción *de esta fórmula* a Sí mismo y no al siervo *orante*, y por ello no ha dicho 'por la lengua (*bi-lisān*) de Su siervo' *sino 'sobre la lengua (ᶜalà lisān) de Su siervo'*" (*Fut.* X: 263, p. 271). Sobre el tema de la oración teofánica v. H. Corbin, *Imaginación*, en especial el cap. III, "Oración del hombre y oración de Dios", pp. 285-313. Hadiz citado en *Fut.* III: 182; IV: 171, 387; VI: 88, 219, 310, 425, 674; VIII: 702; IX: 128, 382, 435; X: 53 (donde se cita también C. 9:6), 263, 301; XI: 379 y XII: 257.

(95) *AL-BADĪ*ᶜ

EL INNOVADOR, EL INVENTOR, EL INCOMPARABLE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te exalte por encima de toda comparación (*mumāṯala*) con tus congéneres en cuanto a la elevación que a *tu* morada espiritual ante Allāh -Enaltecido sea- corresponda.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El nombre al-Badīᶜ puede significar 'el Incomparable', es decir, el que no tiene semejante (*miṯl*) *que pueda parangonarse a Él*, o bien, 'el Inventor', 'el Innovador', es decir, el que crea inventando (*mubdiᶜ*) alguna cosa que de la que previamente no se tenía conocimiento (*ᶜilm*).

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de lo que de este nombre brinda la felicidad *perdurable* (*saᶜāda*) de este nombre *está relacionada con el hadiz:* "Quien establece una buena tradición (*sunna*)[1], recibirá su correspondiente retribución (*aŷr*) más la retribución igual de quien la ponga en práctica"[2]. *También esta relacionada con este nombre la aleya en*

---

[1] Es decir, 'quien sigue e instaura una buena conducta'. Se deduce del contexto que Ibn ᶜArabī no interpreta el término *sunna* en el texto como 'tradición profética', sino como 'uso o principio personal'. V. 59-3.

[2] Lit. 'y la retribución de quien la realice'. Hadiz recogido en Bujārī, *Ṣaḥīḥ* 97:15; Muslim, *Ṣaḥīḥ* 12:70, 48/95; Tirmiḏī, *Sunan* 39:15; Nasā'ī, *Sunan* 23:24; Ibn Māŷa, *Sunan*, *Muqaddima* 14:15; Dārimī, *Sunan*, *Muqaddima* 43; Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2:504, etc. Para más referencias v. *Fut.* III: 363,

que se dice: "...y un monacato (*rahbāniyya*) que fue instaurado por ellos (*ibtadaᶜūhā*) *[los cristianos] sin que se lo prescribiéramos Nosotros...* (C. 57:27)"[3] -es decir, que ellos lo fundaron (*anša'ū*) como institución (*ibtidā'*) suya[4]- "...pero no lo observaron con el debido cuidado (*riᶜāya*)"[5] *-y en estas palabras hay una actitud favorable en principio hacia la institución del monacato-* a pesar de que no procedía de la inspiración *profética* revelada (*waḥy munazzal*) y convenida por disposición divina.

---

p. 405. El Šayj cita con frecuencia este hadiz. V., p. ej., *Fut.* IV: 384; VI: 142-43; VIII: 414, 557; IX: 457; XII: 402; XIII: 37, 545; XIII: 37 (también en conexión con la aleya 57: 27 que se refiere a la *rahbāniyya*) y 545; XIV: 464.

[3] El texto íntegro de la aleya dice así: "Tras ellos, mandamos a Nuestros otros enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el *Evangelio*. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre (*ra'fa*), misericordia (*raḥma*) y monacato (*rahbāniyya*). Este último fue instaurado por ellos [los cristianos] -no se lo prescribimos Nosotros- sólo por deseo de satisfacer a Dios, pero no lo observaron como debían. Remuneraremos a quienes de ellos creyeron, pero muchos de ellos fueron unos perversos" (C. 57:27). Trad. Cortés.

Se entiende, según esta primera lectura, que el monacato es de institución divina. Pero según una segunda interpretación que también apunta J. Cortés a pie de página, "'pusimos' tendría como complemento directo 'mansedumbre' y 'misericordia', pero no 'monacato' y éste sería pues de institución humana". Esta segunda lectura es la que aquí conviene tener en cuenta -quizá por ello cita Ibn ᶜArabī este fragmento aisladamente- y a ella responde nuestra traducción. En esta aleya se percibe de hecho una actitud de aprobación hacia la instauración del monacato como tal, pues éste era en principio susceptible de haber sido observado correctamente. Lo que en la aleya se censura es el proceder particular de los perversos que -según se entiende- lo desvirtuaron.

Ibn ᶜArabī cita el hadiz anterior y esta aleya como fundamento escriturario de la licitud de la institución humana -siempre, se sobrentiende, que ésta no contravenga los preceptos de la revelación-. Esto no implica, no obstante, que el autor aconseje o apruebe la innovación (*bidᶜ*) en materia religiosa cuando ésta supone una corrupción de las tradiciones.

[4] Es decir, como innovación. Sobre las innovaciones, v. las obras de Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-bidaᶜ* (*Tratado contra las innovaciones*), ed., trad., estudio e índices por Mª. Isabel Fierro, Madrid, 1988; y de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *K. al-ḥawādiṯ wa-l-bidaᶜ* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), estudio y trad. Mª. Isabel Fierro, Madrid, 1993.

[5] Fragmento de la misma aleya citada en la nota anterior.

(96) *AL-BĀQĪ*

EL SUBSISTENTE, EL PERDURABLE, EL ETERNO EL PERMANENTE, EL CONSTANTE

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te incluya entre aquellos cuyos estados (*ḥālāt*) se mantienen *permanentemente* en aquellas cosas que son causa de la felicidad (*saʿāda*) y de inmunidad (*naŷāʾ*) a toda adversidad[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

En su realidad esencial, el Subsistente es aquel que subsiste por Sí mismo y a quien no puede atribuirse la inexistencia (*ʿadam*) *en modo alguno.*

3. Adopción (*tajalluq*):

El permanente (*al-bāqī*) de entre los siervos es quien constantemente permanece en su condición de siervo (*ʿubūdiyya*) con Allāh -Enaltecido sea-, íntegramente[2], sin entrometerse y confundirse con ningún aspecto de la condición señorial (*rubūbiyya*), pues así como el Verdadero (*al-Ḥaqq*) permanece (*bāqī*) en Su señorío (*rubūbiyya*) y no procede que se Le considere siervo, así mismo conviene que el siervo sea constante (*bāqī*) en *la plena asunción de* su servidumbre, interiorizando

---

[1] En definitiva, para que te haga constante en la realización -interna y externa- de Sus prescripciones, en cuyo cumplimiento residen las causas secundarias (*asbāb*) de la dicha y la inmunidad.

[2] Lit. 'con pureza de esencia'.

la vivencia de tal estado dentro de sí, y no procede que sea señor (*rabb*) en modo alguno, bajo ningún concepto[3].

Dijo uno de *los conocedores*: "El gnóstico (*ᶜārif*) tiene la faz ennegrecida[4] tanto en este bajo mundo como en la vida postrera"[5]. Esto se menciona en el *Libro*

---

[3] Éste es uno de los temas capitales del pensamiento akbarí. Siervo y Señor permanecen en sus respectivas condiciones ontológicas sin confusión. No obstante, el sutil tratamiento que da Ibn ᶜArabī a la cuestión de la relación entre ambas condiciones no permite una aproximación reductiva. V., p. ej., *Fut. I, p. 2*, donde se lee el verso: "El Señor es una realidad (*ḥaqq*) y el siervo es una realidad (*ḥaqq*). ¡Si saber pudiera cuál de los dos es el que está sujeto a las prescripciones legales!". Sobre las nociones akbaríes de 'siervo' y 'señor', v. S. Ḥakīm, *Muᶜŷam*, pp. 506-513 y 765-778, y M. Chodkiewicz, *Océan...*, pp. 150-160.

[4] La expresión 'tiene la faz ennegrecida' (*musawwad al-waŷh*) está asociada a otra acepción de la misma raíz -verbo *sāda-* por la cual significa también, en sentido figurado, 'estar sometido'. La frase quiere pues decir que, por su infranqueable e ineludible condición de siervo, el gnóstico, conocedor directo de las realidades místicas y amigo de Dios, está necesariamente sometido a su Señor tanto en esta vida como en la otra, pues el conocimiento no anula la servidumbre sino que, por el contrario, implica su más alta y completa realización. V. nota *infra*.

[5] El autor vuelve a citar esta frase en *Fut.* III: 126, donde cuenta que "cuando a uno de los hombres *de la Vía* se le preguntó acerca del atributo *distintivo* del gnóstico (*ᶜārif*), respondió: "*El gnóstico* tiene el rostro ennegrecido tanto en el mundo como en la Morada Postrera". Aunque esto se refiere a los estados que hemos mencionado (*a saber, que la condición espiritual de estos hombres pasa desapercibida entre la gente y que tales hombres no violan lo ilícito ni en secreto ni en público*), con la expresión 'la negritud del rostro' quiere significar *esta sentencia* 'la completa dedicación de todos sus instantes, tanto en el mundo como en la Morada Postrera, a las teofanías que el Verdadero le manifiesta'. A nuestro parecer, el ser humano no ve en el espejo del Verdadero (*mir'āt al-Ḥaqq*), cuando *la divina Realidad* se epifaniza ante él, sino a sí mismo y su propia morada (*maqām*). Siendo como es un ser engendrado y dado que lo engendrado (*kawn*) es oscuridad (*ẓulma*) a la luz del Verdadero, no puede por tanto el ser humano contemplar otra cosa que su oscuridad (*sawād*). Y el rostro de una cosa es su realidad (*ḥaqīqa*) y su esencia (*dāt*)" (p. 154).

En el *Kitāb al-ᶜAbādila* de Ibn ᶜArabī se lee: "Y el *hombre* perfecto (*kāmil*) es negro de rostro en el mundo y en la Morada Postrera por su constancia en incesante contemplación". Ms. Šahid Ali Paša 2862, fol. 11b, (cf. O. Yahya, *Fut.* II: 126, p. 155).

También dice el Šayj al respecto en un pasaje de su obra *Taŷalliyāt ilāhiyya*: "Son desconocidos (*maŷhūlūn*) en el mundo y en la Última Morada. Son en ambos mundos los de rostro oscurecido por la intensidad de la proximidad y por el abandono [lit. 'derribo' de las formalidades (*takalluf*)" (nº. 83 ed. O. Yahya / nº. 82 ed. Hyderabad).

Más referencias en Ibn ᶜArabī, *K. al-Taŷalliŷāt al-ilāhiyya (wa-kitāb kašf al-gāyāt)*, ed. O. Yahya, *AL-MACHRIQ*, Beirut, 1966-67, nº. 433 (*K. Kašf al-gāyāt*), nota 827 (v. *supra* 42-3), donde se incluye también referencia a este tratado (*Kašf al-maᶜnà...*) sin que, por otra parte, se precise nada acerca de la obra *Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād*.

de la albura y la negrura[6] y la faz (*waŷh*) significa aquí la realidad última (*ḥaqīqa*), la esencia (*ḏāt*), la entidad (*ʿayn*) *de la persona.*

[6] No se ha identificado esta obra. Brockelmann no menciona este *Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād* en los índices de *GAL*, S-III. Pudiera tratarse del título de un capítulo incluido en una obra mayor.

(97) *AL-WĀRIṮ*

EL HEREDERO, EL QUE DA EN HERENCIA

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que conceda que te conformes y adaptes, en tu proceder, a seguir el ejemplo modélico (*sunna*) de Su Profeta -Allāh le bendiga y salve-[1].

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Heredero es aquel a quien son devueltas *todas* las posesiones tras haberse retirado de ellas las manos de sus propietarios con *el advenimiento de* la muerte, *tanto si aquel a quien se despoja de ellas está junto al Heredero como si no. Y esto según Su Palabra:* "Nosotros heredaremos la tierra y a quien hay sobre ella [e.d. sus

---

[1] En el Islam, en general, la conducta del creyente debe adecuarse a los usos del profeta Muḥammad, modelo máximo de *tajalluq*, en quien se manifiestan en completa armonía las cualidades de los Nombres. Estos usos y tradiciones relativos a todos los aspectos de la vida constituyen la *Sunna*, la Tradición recogida en los hadices que han transmitido los tradicionistas.

En el sufismo se plantea así mismo la cuestión de la herencia espiritual por la cual el heredero de un profeta actualiza la condición espiritual propia de la modalidad profética que éste representa y la gnosis que de ella dimana. V., p. ej., Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 215-16.

El heredero no es pues el simple imitador, sino quien efectivamente se reviste de los rasgos propios de la modalidad espiritual en cuestión representada por un profeta en particular. Un *walī* (amigo de Dios) puede ser heredero (*wāriṯ*) de la santidades 'crística' (ᶜ*isawiyya*), abrahámica, mosáica, mahomética o davídica u otros modos de "amistad espiritual" (*walāya*). En todo *walī* predomina uno u otro tipo de espiritualidad, la cual le caracteriza sin excluir a las demás. Se considera que, por su carácter omnímodo, al reunir 'la totalidad de las *palabras*', la espiritualidad mahomética es la más completa.

Ibn ᶜArabī, por ejemplo, la condición de discípulo crístico -llama a Jesús su "primer maestro"- precede a la realización de su condición de heredero mahomético. Cf. Addas, *Quête*, pp. 58-59, 72-73 y 105-106. Sobre la distinción entre el heredero espiritual y el sabio transmisor, v. Suᶜād Ḥakīm, *Ibn ᶜArabī wa-mawlid lūga ŷadīda*, Beirut, 1991, pp. 35-57.

moradores]. Y a Nosotros serán devueltos (C. 19:40)".

3. Adopción (*tajalluq*):

El heredero de entre los siervos es aquel que hereda de los profetas sus ciencias, sus obras y sus estados[2] después de que éstos hayan vuelto hacia su Hacedor.

Ha dicho el Enviado -Allāh le bendiga y salve-: "Los sabios (*ᶜulamā'*) son los herederos de los profetas"[3]. *Y Allāh -Enaltecido sea- ha dicho:* "Éste es el Jardín que os he dado como heredad (C. 7:43)"; "Éste es el Jardín que daremos en herencia a aquéllos de Nuestros siervos que hayan temido (*taqī*) *a Dios* (C. 19:63)"; *y ha dicho el Profeta de* las moradas de los incrédulos (*maqāmāt al-kuffār*): "cuando entren en el Fuego y no puedan salir de él..."[4]; *y ha dicho Allāh* acerca de *los que se aferran a* este bajo mundo: "Ésos son los que han trocado la Dirección por el extravío (C. 2:175)"[5]. Y *según Su Palabra* el justo (*ṣālih*) ha heredado la obediencia (*ṭāᶜā*) de la

---

[2] La concidión de heredero incluye pues tres legados: conocimiento, realización práctica y, por último, estados y carismas espirituales. La condición de heredero sólo es completa si consta de estos tres aspectos. Por ello se distingue el heredero del sabio exotérico que no tiene experiencia directa de los estados.

[3] Sobre este hadiz v. las referencias de *Fut.* II (OY), p. 505. El Šayj trata ampliamente acerca de esta cuestión en la introducción a *Mašāhid al-asrār*, ed. H. Taher, "Sainthood and Prophecy", *ALIF*, nº. 5, 1985, El Cairo, pp. 7-38. Al tratarse de un tema delicado por lo que respecta a los teólogos exotéricos del *kalām*, Ibn ᶜArabī ha considerado necesario reunir aquí un buen número de referencias escriturarias en las cuales se apoya la idea sufí de la "herencia espiritual". Hadiz citado en *Fut.* II: 564; III: 322; IV: 117; V: 522; XI: 381; XIII: 543 y XIV: 327.

[4] Presumo que se trata de parte del texto de un hadiz, pero no lo he localizado.

[5] "Ésos son los que han trocado la Dirección por el extravío, el perdón por el castigo. ¿Cómo pueden permanecer imperturbables ante el Fuego? (C. 2:175)". Trad. Cortés. V. también C. 2:16 donde se repite exactamente la frase citada.

tierra: "Dijeron: "¡Acudimos obedientes! (*tā'iʿūn*)" (C. 41:11)"[6]; "La tierra es de Allāh y se la da en herencia a quien Él quiere de entre Sus siervos. El *buen* fin es para los que temen (*muttaqūn*) *a Dios*" (C. 7:128)"[7].

[6] Aleya (citada *supra* en 61-2) en que cielo y tierra manifiestan su obediencia hacia el Señor del universo. Sobre el simbolismo de la tierra, v. el ensayo de H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, París, 1979, especialmente los capítulos "La Terre qui fut créé du surplus de l'argile d'Adam [et qui est la Terre de la Vraie Réalité]" (pp. 164-172) -donde traduce el autor parte del cap. VIII de *Fut.*- y "En quel sens le corps du croyant fidèle est la Terre de son paradis", (pp. 250-266) -donde traduce pasajes de la obra en persa *K. Iršād al-ʿawāmm* del Šayj Muḥammad Karīm Jān Kirmānī (m. 1870/1288), de la Escuela šayjí-.

Por ello hay una relación directa entre el temor de Dios por parte del siervo (*taqwà*) -al cual se refieren las aleyas 19:63 y 7:128 aquí citadas- y la herencia del Jardín original (*awraṯtumū-hā*, 7:43, está en tiempo perfectivo) -cuerpo arquetipo dado en herencia desde su origen-, la Tierra de Dios que heredará el hombre como cuerpo espiritual.

[7] "Moisés dijo a su pueblo: "¡Implorad la ayuda de Dios y tened paciencia! La tierra es de Dios y se la da en herencia a quien Él quiere de Sus siervos. El [buen] fin es para los que temen a Dios" (C. 7:128)". Trad. Cortés.

(98) *AL-RAŠĪD*

EL DIRECTOR, EL CONDUCTOR, EL ENCAMINADOR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conduzca por *el camino recto* (*aršada*) hacia aquello en que reside tu felicidad *perdurable* (*saʿāda*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Conductor es el Mentor (*muršid*) *que te orienta rectamente* hacia fines *más* elevados (*maʿālī-l-umūr*)[1]. Ha dicho Allāh -Enaltecido sea-: "Antes dimos a Abraham su rectitud (*rušd*)"[2].

3. Adopción (*tajalluq*):

El orientador (*rašīd*) de entre los siervos es el que previamente ya ha conocido las cuestiones *elevadas* (*umūr*) y las ha realizado y verificado, de tal modo que, *como resultado de su conocimiento,* hace lo que conviene hacer, cuando es conveniente y según convenga hacerlo, y evita lo que conviene dejar, cuando y como conviene.

---

[1] Es decir, hacia los sublimes objetos.

[2] El texto completo de la aleya dice así: "Antes, dimos a Abraham, a quien conocíamos, la rectitud" (C. 21:51). Trad. Cortés.

(99) *AL-ṢABŪR*

EL PACIENTE, EL CONSTANTE, EL PERSEVERANTE

1. Dependencia (*taᶜalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que que no cese de otorgarte Su gracioso don (*niᶜma*) de salud y prosperidad (*ᶜāfiya*) en tu religiosidad (*dīn*), en tu *vida en este* mundo y en tu vida postrera.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Paciente, nombre *morfológicamente* intensivo, es el que, aun siendo muy molestado, se contiene *a sí mismo* absteniéndose por su mansedumbre, aunque tenga capacidad para tomarla, de cualquier *posible* represalia.

Allāh ha dicho: "A los que molestan a Allāh y a Su Enviado..."[1], de modo que por Su mansedumbre (*ḥulm*), a pesar de Su poder -Enaltecido sea- para hacerlo, se abstiene de tomar represalia de sus agravios en el acto.

3. Adopción (*tajalluq*):

El paciente (*al-ṣabūr*) de entre los siervos es quien, ante la nocividad o agresividad (*aḏāya*) de *otros* hombres (*jalq*) hacia él, se contiene a sí mismo absteniéndose (*ḥabasa nafsa-hu ᶜan*) de cualquier represalia hacia ellos y de la

---

[1] El texto completo de la aleya aclara el sentido del pasaje: "A los que molestan a Dios y a Su Enviado, Dios les ha maldecido en la vida de acá y en la otra y les ha preparado un castigo humillante" (C. 33:57). Trad. Cortés.

venganza por el castigo -si fuera capaz de tal cosa-, o bien absteniéndose de maldecirles o desearles mal alguno -*si no lo fuera*- rogando por el contrario *en estos términos:* "¡Señor nuestro! ¡Perdona a los míos, pues son ignorantes!". En esto consiste pues la adopción *de este nombre.*

En un sentido distinto al de la adopción, el perseverante (*al-ṣabūr*) es quien persevera en las fatigas de las obras de adoración (*ʿibādāt*), tales como la completa realización de la ablución (*wuḍū'*) tras todo lo que causa estado de impureza ritual (*makārih*)[2] o como el sufrimiento provocado por la hostilidad de los enemigos de *la causa de* Allāh -Enaltecido sea- y el enfrentamiento (*muḥāraba*) con ellos, tanto en el exterior como en el interior.

"Y Allāh dice la Verdad (*ḥaqq*) y guía por el Camino" (C. 33:4)[1].

---

[2] Entre las cosas que causan un estado de impureza ritual, tras las cuales se requiere por tanto la ablución, se cuentan el contacto con la sangre, la eliminación de orina, el contacto sexual... Otras cosas, como la eyaculación, requieren un completo baño purificador, la ablución mayor o *ġusāl*. Ibn ʿArabī dedica a las cuestiones relativas a la pureza (*ṭahāra*) el extenso cap. 68 de *Fut.* (I, pp. 329-386).

[1] Esta sentencia coránica es una de las más recurrentes en la obra de Ibn ʿArabī que la cita con significativa frecuencia -por ejemplo, casi cien veces en el capítulo 558 de *Fut.*- para concluir apartados o capítulos de sus obras o, como en este caso, para dar fin a un tratado completo. Ya he hablado acerca de algunos significados de esta frase (cf. "On divine Love to Beauty", *JMIAS*, XVIII, p. 19 y nota 20), señalando el carácter inclusivo y totalizador de sus términos.

Dice la aleya: "Dios no ha puesto dos corazones en el pecho de ningún hombre. [...] Ni ha hecho que vuestros hijos adoptivos sean vuestros propios hijos. Eso es lo que vuestras bocas dicen. Dios, empero, dice la verdad y conduce por el Camino" (C. 33:4). Trad. Cortés.

Se contrapone la palabra humana que incluye la falsedad a la Palabra divina en que ésta no tiene cabida. Con estas palabras finales, Ibn ʿArabī parece indicar una de estas dos cosas o ambas conjuntamente: o bien, que su discurso, en tanto que exégesis inspirada de la Palabra divina, está fundado en la Verdad y es guía fidedigna del Camino espiritual; o bien, que el lector, en última instancia, ha de dejarse guiar de la Palabra divina, de la que él es sólo intérprete.

[IV. CONCLUSIÓN]

Se ha cumplido y completado el propósito (*garaḍ*) del dictado (*imlā'*) sobre esta disciplina (*fann*). Nos hemos limitado en este tratado a *comentar* los nombres cuya explicación incluyó Abū Ḥāmid al-Gazālī -que Allāh le tenga en Su misericordia- en su obra *al-Maqṣad al-asnà* y "la alabanza es de Allāh, Señor de los mundos (C. 1:2)".

Y *la redacción de este tratado* tuvo lugar en la *zāwiya* del Imām Abū Ḥāmid [al-Gazālī], situada en la parte norte de la mezquita aljama de Damasco (*šimālī ŷāmiᶜ Dimašq*), en el mes de Ramadán del año 621 de la hégira[2], en respuesta a la solicitud (*isᶜāf*) de quien nos pidió que trataramos la cuestión, nuestro compañero (*ṣāḥib*) el alfaquí e imām Šaraf al-Dīn Abū Muḥammad ᶜAbd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī -que Allāh ilumine su visión interior (*baṣīra*) y nos ayude a alcanzar aquello a lo que aspiramos.

Que Allāh bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad, Sello de los profetas (*jātm al-nabiyīn*) y a su linaje y a sus compañeros todos.

---

[2] Es decir, entre el 16-IX-1224 y el 15-X-1224 d. C. Fecha la última redacción conocida del tratado.

VII. INDICE DE ALEYAS CORANICAS CITADAS

EN LOS TEXTOS DE *ŠARḤ* Y *KAŠF*

VII. INDICE DE ALEYAS CORANICAS CITADAS EN LOS TEXTOS DE *ŠARḤ* Y *KAŠF*

Tras cada aleya se remite al lugar o lugares en que se cita o se alude a ella con indicación de los números del capítulo y la sección unidos por un guión -p. ej., 42-2 (nombre *al-Ŷalīl*, *taḥaqquq*)- si la mención figura en *Kašf*, o del número del apartado del "Comentario a los más bellos nombres divinos" (*Šarḥ*) en que se encuentra -p. ej., nº. 3 (*al-Raḥīm*)-.

1:2	V. *Kašf*, "Conclusión (*jitām*)".
2:16	V. 97-3 (*al-Wāriṯ*).
2:28	V. 62-2 (*al-Mumīt*).
2:30	V. 4-1 (*al-Malik*) y 9-3 (*al-ᶜAzīz*).
2:31	V. *Kašf*, "Conclusión (*jitām*)".
2:135	V. nota a nº. 33 (*al-Ḥakam*).
2:152	V. nota a nº. 39 (*al-Šakūr*).
2:172	V. *Kašf*, "Conclusión (*jitām*)".
2:175	V. 97-3 (*al-Wāriṯ*).
2:186	V. 45-2 (*al-Muŷīb*) y nº. 47 (*al-Muŷīb*).
2:260	V. 10-3 (*al-Ŷabbār*).
2:269	V. nº. 49 (*al-Ḥakīm*).
3:9	V. 87-2 (*al-Ŷāmiᶜ*).
3:26	V. nº. 49 (*al-Ḥakīm*).
3:126	V. nº. 58 (*al-Walī*).
3:169	V. 63-1 (*al-Ḥayy*).
3:178	V. 22-2 (*al-Bāsiṭ*).
4:34	V. 64-3 (*al-Qayyūm*).

4:35 V. 29-3 (*al-Ḥakam*).

4:56 V. 60-2 (*al-Muᶜīd*).

4:116 V. C. 4:48. V. 93-2 (*al-Nūr*).

5:32 V. 61-3 (*al-Muḥyī*) y 62-3 (*al-Mumīt*).

5:56 V. 56-3 (*al-Walī*).

5:64 V. 42-2 (*al-Ŷalīl*).

5:109 V. 87-2 (*al-Ŷāmiᶜ*).

5:110 V. 10-3 (*al-Ŷabbār*) y 69-3 (*al-Qādir*).

6:54 V. nº. 58 (*al-Walī*).

6:103 V. nº. 36 (*al-Laṭīf*).

6:149 V. 82-2 (*Mālik al-mulk*).

6:160 V. 80-3 (*al-ᶜAfū*).

7:8-9 V. 23/24-2 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).

7:22 V. 36-2 (*al-Šakūr*).

7:26 V. *Kašf*, "Preámbulo (*istihlāl*)".

7:27 V. C. 7: 26.

7:43 V. *Kašf*, "Preámbulo", y 97-3 (*al-Wārit̲*).

7:59 V. 2-2 (*al-Raḥmān*).

7:128 V. 97-3 (*al-Wārit̲*).

7:156 V. 2-2 (*al-Raḥmān*), 3-2 (*al-Raḥīm*), 46-1 (*al-Wāsiᶜ*), y nº. 48 (*al-Wāsiᶜ*).

7:180 V. *Kašf*, "Introducción (*muqaddima*)".

7:192 V. nº. 58 (*al-Walī*).

8:8 V. nota a nº. 54 (*al-Ḥaqq*).

8:17 V. nota a nº. 99 (*al-Ṣabūr*).

8:21 V. nº. 31 (*al-Samīᶜ*).

8:40 V. *Kašf*, "Conclusión (*jitām*)".

9:6 V. 94-3 (*al-Hādī*).

9:43	V. 32-3 (*al-Jabīr*).
11:7	V. 32-2 (*al-Jabīr*).
11:56	Alusión en nº. 98 (*al-Rašīd*).
11:107	V. C. 85:16. V. 11-2 (*al-Mutakabbir*).
11:123	V. nota a nº. 75-76 (*al-Awwal wa-l-Ājir*).
14:7	V. 36-2 (*al-Šakūr*) y nº. 39 (*al-Šakūr*).
15:21	V. nº. 86 (*al-Muqsiṭ*).
17:2-3	V. 53-2 (*al-Wakīl*).
17:23	V. 56-3 (*al-Walī*).
17:43	Alusión en 85-2 (*al-Mutaᶜālī*).
17:44	V. 61-2 (*al-Muḥyī*). Alusiones en nº. 53 (*al-Šahīd*) y nº. 55 (*al-Wakīl*).
17:110	V. 2-2 (*al-Raḥmān*).
18:60-82	Alusión en 2-2 (*al-Raḥmān*).
19:40	V. 97-2 (*al-Wāriṯ*).
19:63	V. 97-3 (*al-Wāriṯ*).
20:8	V. nota en *Kašf*, "Introducción (*muqaddima*)".
20:14	V. 68-3 (*al-Ṣamad*).
20:46	V. nº. 32 (*al-Baṣīr*).
20:50	V. 30-3 (*al-ᶜAdl*).
20:114	V. 85-3 (*al-Mutaᶜālī*).
21:47	V. 23/24-1 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).
21:51	V. 98-2 (*al-Rašīd*).
21:58	V. nº. 41 (*al-Kabīr*).
21:62-63	V. nº. 41 (*al-Kabīr*).
21:112	V. nº. 33 (*al-Ḥakam*).
22:18	V. 61-2 (*al-Muḥyī*).
24:2	V. 3-3 (*al-Raḥīm*) y 81-3 (*al-Raʾūf*).

24:41	V. 61-2 (*al-Muḥyī*).
25:45-46	V. 21-2 (*al-Qābiḍ*).
25:60	V. 2-2 (*al-Raḥmān*).
26:83-84	V. 57-3 (*al-Ḥamīd*).
27:30	V. 2-2 (*al-Raḥmān*).
28:82	V. 22-2 (*al-Bāsiṭ*).
28:83	V. 57-3 (*al-Ḥamīd*).
28:88	V. nº. 48 (*al-Wāsiᶜ*).
29:52	V. nº. 58 (*al-Walī*).
29:62	V. 22-2 (*al-Bāsiṭ*).
30:30	V. nota a nº. 33 (*al-Ḥakam*).
30:41	V. 56-3 (*al-Walī*).
30:47	V. 56-2 (*al-Walī*) y nº. 58 (*al-Walī*).
31:14	V. 36-3 (*al-Šakūr*).
32:11	V. 62-3 (*al-Mumīt*).
33:4	V. 99-3 (*al-Ṣabūr*).
33:57	V. 7-3 (*al-Mu'min*), 99-2 (*al-Ṣabūr*) y nº. 99 (*al-Ṣabūr*).
37:95-96	V. nº. 35 (*al-Laṭīf*) y 7-3 (*al-Mu'min*).
38:75	V. 4-3 (*al-Malik*), 9-3 (*al-ᶜAzīz*) y nº. 54 (*al-Ḥaqq*).
39:3	V. 2-2 (*al-Raḥmān*) y nº. 41 (*al-Kabīr*).
39:36	V. 41-2 (*al-Ḥasīb*).
39:67	V. nº. 6 (*al-Quddūs*) y nº. 25 (*al-Qābiḍ*).
39:68	V. 63-1 (*al-Ḥayy*).
40:35	V. 11-3 (*al-Mutakabbir*).
40:60	V. 1-3 (*Allāh*).
41:11	V. 61-2 (*al-Muḥyī*) y 97-3 (*al-Wāriṯ*).
41:41-42	V. nº. 54 (*al-Ḥaqq*).

41:46	V. 12-3 (*al-Jāliq*).
42:11	V. 9-2, 9-3 (*al-ᶜAzīz*), 11-2 (*al-Mutakabbir*) y 42-2 (*al-Ŷalīl*).
42:27	V. 22-2 (*al-Bāsiṭ*).
42:51	V. 53-2 (*al-Wakīl*).
45:15	V. 12-3 (*al-Jāliq*).
47:7	V. nº. 58 (*al-Walī*).
47:31	V. 32-2 (*al-Jabīr*) y nº. 36 (*al-Jabīr*).
48:2	V. nº. 50 (*al-Wadūd*) y nº. 53 (*al-Šahīd*).
48:10	V. 69-3 (*al-Qādir*).
50:15	V. nº. 62 (*al-Muᶜīd*).
50:16	V. 42-2 (*al-Ŷalīl*).
50:44	V. 87-2 (*al-Ŷāmiᶜ*).
51:56	Alusión en nº. 55 (*al-Wakīl*).
51:58	V. nº. 56 (*al-Qawī*).
53:8-9	V. *Kašf*, "Preámbulo (*istihlāl*)".
55:7-9	V. 23/24-1 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).
55:29	V. nota a nº. 40 (*al-ᶜAlī*) y nº. 62 (*al-Muᶜīd*).
57:3	V. 73/74-2 (*al-Awwal al-Ājir*); nº. 56-57 (*al-Qawī al-Matīn*) y nota de nº. 61 (*al-Mubdi'*).
57:7	V. 53-3 (*al-Wakīl*).
57:18	V. 21-2 (*al-Qābiḍ*).
57:27	V. 95-3 (*al-Badīᶜ*).
58:7	V. 42-2 (*al-Ŷalīl*) y nº. 61 (*al-Mubdi'*).
59:22	V. nº. 24 (*al-ᶜAllām*).
59:23	V. nota a 11-3 (*al-Mutakabbir*).

59:24	V. 11-3 (*al-Mutakabbir*), 13-2 (*al-Bāri'*) y 14-2 (*al-Muṣawwir*).
62:1-2	V. 50-3 (*al-Bāᶜiṯ*).
65:3	V. 41-2 (*al-Ḥasīb*).
67:2	V. 32-2 (*al-Jabīr*).
67:14	V. nota de nº. 36 (*al-Laṭīf*).
68:4	V. 34-2 (*al-ᶜAẓīm*).
70:6-7	V. nº. 66 (*al-Mumīt*).
72:26-28	V. nº. 60 (*al-Muḥṣī*).
73:9	V. 52-2 (*al-Wakīl*).
73:20	V. 21-2 (*al-Qābiḍ*) y 68-3 (*al-Ṣamad*).
78:6-7	V. 48-2 (*al-Wadūd*).
83:7-10	V. 23/24-2 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).
83:18-21	V. 23/24-2 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).
85:16	V. 11-2 (*al-Mutakabbir*).
95:4-5	V. 23/24-2 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiᶜ*).
112:1-4	V. 68-1 (*al-Ṣamad*).

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS EN DIVERSAS OBRAS (INGLÉS, FRANCÉS Y ESPAÑOL)

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS EN DIVERSAS OBRAS (INGLÉS, FRANCÉS Y ESPAÑOL)

1. Lista de las obras contrastadas y siglas correspondientes:

ABBOUD A. y CASTELLANOS R.; traducción del *Sagrado Corán*, ed. Arábigo-argentina 'El Nilo', Buenos Aires, 3ª ed., s.d. **(C)**

ABDUL HAMID FARID; *Prayers of Muḥammad, the Messenger of God*, Technical Printers, Karachi, Pakistán, s.d., cap. XLVII, "The Attributes of Allāh the Exalted", pp. 267-270. **(F)**

ANAWATI, G. C. ; "Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (le *Lawāmiᶜ al-bayyināt fī-l-asmā' wa-l-ṣifāt*)", en *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, (ed. G. Makdisi), Brill, Leiden, 1965, pp. 36-52. **(A)**

ASIN PALACIOS, M.; *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, 555 pp. (v. extractos y glosas del *Maqṣad* en el "Apéndice III" pp. 435-471). **(P)**

BAYRAK, Tosun; *The Most Beautiful Names*, Threshold Books, Putney, 1985, 164 pp. **(T)**

BURCKHARDT, T.; *Símbolos*, (Sophia Perennis), Olañeta Ed., Barcelona, 1982, versión castellana del francés *Symboles*, por F. Gutiérrez: v. "Extractos del comentario de los Nombres Divinos por el Imam Ghazzali", pp. 63-75. **(B)**

GARDET, L.; *"al-Asmā' al-ḥusnà"*, *EI²*, I, pp. 735-739. **(I)**

GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid; *The Ninety-nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà)*, traducción y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992, 205 pp. **(H)**

--------; *Ninety-nine names of God in Islam*, trad. parcial del *Maqṣad* por R. Ch. Stade, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp. **(S)**

LONGÁS BARTIBÁS, P.; *Vida religiosa de los moriscos*, Centro de Estudios Históricos, Impr. Ibérica, Madrid, 1915; ed. facsímil, Granada, 1990, pp. 111-122. **(M)**

RĀZĪ, Fajr al-Dīn, *Traité sur les Noms divins*, traducción y notas por M. Gloton, Dervy-Livres, París, 1986 (vol.I) y 1988 (vol. II). **(G)**

YAKIT, Ismail, *Türk-Islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Estambul, 1987. (En caso de que figuren dos distintos, **primer número *abŷad***. No se cuenta el *alif-lām* del artículo).

ŶŪDA MUḤAMMAD, Abū Yazīd; *al-Nafaḥāt al-ŷūdiyya* (sobre los ejercicios de la *ṭarīqa naqšbandiyya*), Dār al-ṭabāᶜa al-Muḥammadiyya, El Cairo, 1409 H./1989: v. cap. sobre las cifras correspondientes a los nombres, pp. 55-57. (En su caso, **segundo número *abŷad***).

2. Traducciones de los 99 nombres
(según la lista de Walīd b. Muslim al-Dimašqī)

(**Allāh**: 66; Alá P).

al-Raḥmān: 298; Misericordioso P; Le Tout-Miséricordieux G; the Merciful One S; el infinitamente Bueno [en Sí mismo] B; le Bienfaiteur A, I; Graciabilísimo C; Clemente, Piadoso [de buenos y malos en este mundo] M; The one who wills mercy and good for all creation... T; the Beneficent, the Gracious, the Compassionate F; The Infinitely Good H; le Miséricordieux I.

al-Raḥīm: 258; Compasivo P; Le Très-Miséricordieux G; the Compassionate One S; el Misericordioso B; le Miséricordieux A; Misericordiosísimo C; Piadoso [de los buenos en el otro mundo] M; the Compassionate, the Beneficent Lord [the source of infinite mercy and beneficence, who rewards with eternal gifts the ones who uses His bounties and beneficence for the good] T; the Merciful F y H; le Compatissant I.

al-Malik: 90; Rey P y C; le Souverain, le Roi G, I; the King S, F y H; el Rey B; le Roi A; Rey [de este mundo y del otro] M; the Owner of the universe, of the whole creation, the absolute Ruler T; the Sovereing Lord F.

al-Quddūs: 170; Santísimo P y C; l'Infiniment Saint G; the Most Holy One S; el Santo B; le Saint A, [au sens de Séparé] I; Santo M; The most Pure one T; the Holy F, H.

al-Salām: 131; Salud P; l'Intégrité, la Sécurité, l'Absence de défaut, l'Intact, l'Indemne, la Salvation, le Salut, la Conservation, l'Exemption, la Sauvegarde, la Préservation G; the Sound One S; la Paz B; la Paix A, G e I,; Salvador C y M;

Peace, blessing, protection, salvation, salutation, The one who saves..., The one who is persisting...T; the Peace F; The Flawless H.

al-Mu'min: 137/136; Protector P y C; le Fidèle, le Confiant, le Sécurisant, Celui qui est en sécurité, Celui qui rend fidèle, le Fidèle Sécurisant G; the Author of Safety and Security S; el Fiel B; le Fidèle A; Amparador M; the Illuminator [of the light of faith in hearts], the Comforter, the Protector...T; the Keeper of faith, the Bestower of Security, the Faithful F; The Faithful H; le Croyant, [...en tant que *source de sécurité et de protection*] I.

al-Muhaymin: 145; Vigilante P; le Surveillant, le Témoin, le Préservateur, le Fidèle G; the Protector and the Guardian S, T y F; el Vigilante B; le Tutélaire A; Celador C; Mantenedor M; The Guardian H; le Vigilant I.

al-ᶜAzīz: 94; Precioso P; l'Inaccessible, l'Irrésistible, Celui qui l'emporte, Celui qui fortifie, le Puissant-Irrésistible G; the Incomparable and Unparalleled One S; el Eminente B; le Puissant A e I; Potentísimo C; Glorioso M; the Victorious One...T; the Mighty F; The Eminent H; le Précieux I.

al-Ŷabbār: 206; Enérgico P; Celui qu'on ne peut atteindre, Celui qui ne cesse de réparer, le Contraignant, le Sans-cesse Réducteur, G; the One Who Compels His Creatures to Do as He Wills S; el Reparador B; Celui qui contraint A; Avasallador C; Poderoso M; the Repairer of the broken, the Completer of the lacking, the one who can enforce His will without any opposition T; the Compeller F y H; le Très Fort, l'"Oppresseur" [auquel rien ni aucune volonté ne résiste], [Celui] qui remet en état, qui restaure I.

al-Mutakabbir: 662; Soberano P; le Superbe G e I; Celui qui se magnifie G; the One Supreme in Pride and Greatness S; el Altivo B; l'Altier A; Soberbio C; Grandísimo M; the Greatest T; the Majestic, the Superb F; The Proud H.

al-Jāliq: 731; Inventor P; le Créateur, le Déterminant, Celui qui caractérise, Celui qui assigne ou donne la mesure ou la norme G; the Creator S, T, F y H; el Creador B; le Créateur A; Creador C; Criador M; The one who creates from nothing T; le Producteur, le Créateur des choses (*sinónimo de al-Bāri'*) I.

al-Bāri': 214/213; Creador P; le Producteur G; the Maker S; el Productor [el que realiza o desarrolla la creación] B; le Créateur A; Renovador C; Formador M; The one who orders His creation with perfect harmony, the Maker of Perfect Harmony T; the Maker out of naught F;
The Producer H; le Producteur, le Créateur des choses (*sinónimo de al-Jāliq*) I.

al-Muṣawwir: 336; Formador P; le Formateur G; the Fashioner S, F, H; El que da la forma B; Celui qui façonne A; Modelador C y M; the Shaper of Unique Beauty [who shapes everythintg in the most perfect shape] T; l'Organisateur [qui ordonne et compose les formes des choses] I.

al-Gaffār: 1281; Indulgente P; Celui qui ne cesse de pardonner ou de recouvrir, (v. *al-Gāfir y al-Gafūr*) G; the Very Forgiving One S; El que está lleno de perdón B; Celui qui pardonne A; Indulgentísimo C; Perdonador M; The one who accepts repentance and forgives T; the Forgiver F; He who is full of forgiveness H; l'Indulgent, le Pardonneur par excelence I.

al-Qahhār: 306; Victorioso P; le Réducteur, le Contraigneur, Celui qui ne cesse d'être contraignant et réducteur, le Contraignant, G; the Dominaiting One S; el

Dominador, el Domador B; le Dominateur A, I; Dominador C; El de la gran fuerza M; the Ever-Dominating One T; the Subduer, the Dominant, the Conquering, the Almighty F; The Dominator H; Celui qui toujours subjugue, [dominant et non point dominé] I.

al-Wahhāb: 14; Donador P y M; le Donateur gracieux, Celui qui ne cesse de donner gratuitement G; the One Who Gives Freely, without Thoughts of Compensation S; El que da B; le Dispensateur A; Dispensador C; the Donor of all...T; the Bestower F, H; le continuel Donateur, qui donne abondamment, sans rien recevoir en échange I.

al-Razzāq: 308; Proveedor P; Celui qui ne cesse de pourvoir, Celui qui accorde toujours la subsistance G; the One Who Provides All Sustenance S; El que provee B; le Pourvoyeur A; Sustentadorísimo C; Sustentador M; the Sustainer T y F; The Provider F y H; le Dispensateur de tous biens, qui dispense ce qui Lui plaît I.

al-Fattāḥ: 489; Revelador P; Celui qui ne cesse d'ouvrir, celui qui ne cesse d'accorder la victoire, celui qui ne cesse de trancher ou de prononcer G; He Who Opens All Things S; El que abre el camino del éxito o de la victoria B; Celui qui ouvre A: Juzgador C; Conquistador M; the Opener T, F y H; the Solver, the Easer of all [that is locked, tied and hardened] T; the Reliever, the Judge F; le Victorieux, le Juge, le Révélant I.

al-ʿAlīm: 150; Conocedor P; le Très-Savant, l'Omniscient G; the Omniscient [One] S y H; el Omnisciente B; l'Omniscient A; Omnisapiente C; Sabedor M; the One who knows all T; the All-Knowing, the Knower F; Connaissant de façon parfaite tout ce qui est connaissable I.

al-Qābiḍ: 903; Entristecedor P; Celui qui rétracte G; the One Who Withholds and Provides the Means of Subsistence as He Wills (al-qābiḍ al-bāsiṭ) S; El que contrae, aprieta o coge B; Celui qui retient les grâces et les bienfaits A; Ceñidor C; El que se franquea M; the One who constricts T; the Restrainer, the Withholder F; He who contracts H; Qui resserre I.

al-Bāsiṭ: 72; Consolador P; Celui qui dilate G; (v. al-qābiḍ) S; El que ensancha, que reparte los favores B; le Munificent A; Abastecedor C; El que acoge M; the One who releases T; the Extender, the Enlarger, the Spreader F; He who expands H; qui dilate (les vies, les coeurs) I.

al-Jāfiḍ: 1481; Humillador P; Celui qui abaisse G, I y A; the One Who Abases the Unbiliever S; El que abate B; Degradador C; El que deprime M; the Abaser T, F y H; qui humilie I.

al-Rāfiᶜ: 351; Exaltador P y C; Celui qui élève G; the One Who Exalts the Believer S; El que alza B; Celui qui élève A; El que eleva M; the Exalter T, F y H; qui élève en dignité I.

al-Muᶜizz: 117; Ennoblecedor P; Celui qui confère la puissance irrésistible G; the One Who Raises to Honour S; El que honra B; Celui qui exalte A; Honrador C y M; the One who Honors T; the Honourer, the Strengthener, the Exalter F; The Honourer H; qui donne honneur et force I.

al-Mudill: 770; Envilecedor P; Celui qui rend vil G; the One Who Abases S; El que envilece B; Celui qui humilie A; Humillador C; Envilecedor M; the One who Humiliates T; the Dishonourer; the Abaser, the Humiliator F; He who humbles H; qui donne bassesse et avilissement I.

al-Samīᶜ: 180; Oidor P; l'Oyant, Celui qui est très a l'écoute G; the All-Hearing [One] S, T, F y H; El que todo lo oye B; Celui qui entend A; Omnioyente C; El que oye M; the Hearer F; l'Audiant I.

al-Baṣīr: 302; Vidente P; le Voyant G e I; Celui qui regarde G; the All-Seeing [One] S, T, F y H; El que todo lo ve B; Celui qui voit A; Omnividente C; El que ve M.

al-Ḥakam: 68; Providente P; l'Arbître, le Juge, Celui qui décide, tranche ou prononce G; the Arbiter S; el Arbitro B; le Juge A; Juez C y M; the One who Orders, the Bringer of justice and truth T; the Judge F; The Arbitrator H; le Juge en son acte de souveraine décision I.

al-ᶜAdl: 104; Justo P; le Juste G, A, I; l'Équitable, Celui qui rétablit l'équilibre, l'Équilibrant, Celui qui compense G; the Just [One] S, T, F y H; el Justo B; Justiciero C; El que juzga siempre conforme al derecho M; the absolute Justice T; the Equitable F; qui est Justice suprême I.

al-Laṭīf: 129; Bondadoso P; le Subtil G e I; le Subtil-Bienveillant, l'Immatériel, le Dieu de grâce G; the Subtle One S y F; el Sutil, El que todo lo penetra B; le Bienveillant A, I; Sutil C; Piadoso M; the Most Delicate, Fine, Gentle, Beautiful One, the One who knows the finest details of beauty, the Maker of a delicate beauty, the Bestower of beauty upon His servants T; the Gracious F; The Benevolent H.

al-Jabīr: 812; Sagaz P; le Bien-Informé, le Très-Instruit, Celui qui instruit G; the All-Cognizant One S; El que está informado de todo B; le Sagace A, I; Omnímodo C; Conocedor de los secretos M; the One who is aware of the hidden inner occurrences in everything T; the Aware F; The Totally Aware H; qui choisit, qui opte librement I.

al-Ḥalīm: 88; Manso P; le Longanime, le Très-Clément G; the Non-Precipitate and Forbearing One S; el Indulgente B; le Longanime A; Tolerante C; Sencillo M; the Gentle and Compassionate T; the Clement, the Forbearing F; The Mild H; Doué de mansuétude, qui est lent à châtier I.

al-ʿAẓīm: 1020; Grande P; l'Incommensurable, l'Immense, le Magnifique, l'Éminent, le Considérable G; the Great One S; el Inmenso, el Magnífico B; l'Inaccessible A, I; Magnificentísimo C; Grande [cuya grandeza no se puede imaginar] M; the Greatest T; the Magnificent F; the Tremendous F y H.

al-Gafūr: 1286; Perdonador P; le Tout-Pardonnant G; the Most Forgiving One S y T; El que perdona B; Celui qui remet les péchés A; Indulgente C; Perdonador M; the Forgiving F; The All-Forgiving H; le Très Indulgent I.

al-Šakūr: 526; Agradecido P; le Très-Reconnaissant, le Très-Remerciant, Celui qui accroît infiniment, le Remercié, le Reconnaisseur G; the One Who Expresses Thankfulness by Rewarding Bounteously S; el Agradecido B; Celui qui reconnait les bienfaits A; Retribuidor C; Digno de gratitud M; the One who repays a good deed with a much greater reward T; the Grateful F y H; the Appreciative, the Responsive F; le "Très Reconnaissant" I.

al-ʿAlī: 110; Excelso P; le Sublime, le Très-Haut, l'Élevé G; the Most High [One] S y H; el Altísimo B; le Très-Haut A; Altísimo C y M; the Highest One T; the High, the Sublime F; le Haut I.

al-Kabīr: 232; Magnífico P; le Grand-sans-limite G; the Grand One S; el Grande B; le Grand A e I; Grandísimo C y M; the Greatest... T; the Great F y H.

al-Ḥafīẓ: 998; Conservador P; le Préservateur, le Conservateur, Celui qui garde G; the Preserver S, T y F; El que vela por el mantenimiento de todo B; le Gardien vigilant A e I; Preservador C; Guardador M; the One who remembers all...and keeps in His memory...T; the Protector T y F; the Guardian F; The All-Preserver H.

al-Muqīt: 550; Alimentador P; Celui qui fortifie et préserve en sustentant, Celui qui sustente, Celui qui produit la subsistance, le Préservateur, le Puissat-Fortifiant G; He Who is Cognizant and Capable of Providing His Creation With Everything it Needs S; El que asegura la subsistencia de todo, que da la fuerza B; Celui qui nourrit A; Proveedor C; Gobernador M; the Nourisher of all creation T; the Feeder, the Sustainer, the Strengthener F; The Nourisher H; le Nourricier [source de force I], le Témoin G e I; le Déterminateur, le Présent I.

al-Ḥasīb: 80; Suficiente P; Celui qui tient tout en compte, Celui qui demande des comptes, Celui qui suffit, le Très-Noble G; He Who Satisfies the Needs of All Creation S; El que cuenta todo B; le Suffisant, Celui qui demande des comptes A; Juzgador C; Contador M; the One who takes account [of all and everything that His creation does or is subjected to] T; the Reckoner F y H; le Calculateur, Celui qui règle les comptes, qui donne suffisance, qui demande [...] compte I.

al-Ŷalīl: 73; Majestuoso P; le Majestueux G, A e I; Celui qui rend majestueux, Celui qui est digne de majesté G; the Sublime One S; el Majestuoso B; Majestuosísimo C; Noble M; Lord of Majesty and Might T; the Majestic F, H; Digne de vénération I.

al-Karīm: 270; Generoso P; le Très-Généreux, le Noble-Généreux, le Très-Noble G; the Selflessly Generous One S; el Generoso B; le Généreux A e I; le Noble A; Generosísimo C; Honrado M; the Generous One T; the Bountiful, the Generous F y H; Doué de libéralité, qui fixe la mesure de la générosité, de qui vient tout noblesse,

qui pardonne les fautes I.

al-Raqīb: 312; Guardián P; le Vigile, le Vigilante, Celui qui observe G; the One Who Whatches All S y T; El que todo lo observa B; le Vigilant, Celui qui contrôle A; Veedor C; Reconocedor M; the loving merciful Watcher T; the Watcher, the Watchful F; The All-Observant H; le Gardien jaloux I.

al-Muŷīb: 55; Complaciente P; Celui qui exauce, Celui qui répond G; the One Who Responds to Every Need S; El que responde, aprueba, concede B; Celui qui exauce les voeux A; Exorable C; Respondedor M; teh One who responds [to all the prayers or needs of His servants] T; the Responsive, the Hearkener [to prayer] F; The Answerer of prayers H; l'Agréant, qui exauce les prières, qui s'empresse à satisfaire les besoins des créatures, qui les prévient I.

al-Wāsiᶜ: 137; Inmenso P; l'Ample, le Vaste, le Tout-Englobant G; the One Whose Capacity is Limitless S; el Vasto, El que todo lo contiene B; le Libéral A; Omnipresente C; Bastador M; the Limitless vastness, [the endlessness of His tolerance] T; the Vast F y H; the All-Embracing, the Comprehensive F; l'Omniprésent, qui embrasse et contient toutes choses I.

al-Ḥakīm: 78; Sabio P; le Très-Sage G; the Ultimately Wise One S; el infinitamente Sabio B; le Sage A e I; Sapiente C; Omnisciente M; the Perfectly Wise T; the Wise F y H; Doué de sagesse, le Prudent dans Ses décisions I.

al-Wadūd: 20; Amoroso P y M; le Bien-Aimant et le Bien-Aimé, le Constant en Amour G; the Objectively Loving One S; el Afectuoso B, l'Aimant A; Afabilísimo C; the One who loves...T; the Loving F; The Lovingkind H; le Très Aimant I.

al-Maŷīd: 57; Noble P; le Très-Glorieux G; the Most Glorious One S; el infinitamente Glorioso B; le Glorieux A e I; Gloriosísimo C; Honorable M; the Most Majestic and Glorious T; the Glorious F; The All-Glorious H.

al-Bā'iṯ: 573; Resucitador P, C y M; Celui qui ressuscite, Celui qui incite, qui suscite G; the Quickener S; El que resucita B; Celui qui ressuscite les morts A; the Raiser [from death] T y F; The Raiserof the dead H; le Revivificateur I.

al-Šahīd: 319; Testigo P, C y M; le Témoin G, A e I; le Présent, le Contemplant, Celui qui prête témoignage, Celui qui a la conscience présente G; the One Who Witnesses and Knows Everything Manifest S; el Testigo Universal B; the Witness T y F; The Universal Witness H; qui connaît le Mystère, qui est Présent I.

al-Ḥaqq: 108; Verdad P; le Réel G, I; le Vrai, l'Etre G; the Real One S; la Verdad, lo Verdadero B; la Vérité A; Verdadero C y M; the Truth [whose being is ever unchanged], the only True Existence T; Truth F y H; the True F; Vérité suprême I.

al-Wakīl: 66 (v. Allāh); Abogado P; le Gérant G e I; l'Intendant, le Mandataire, Celui a qui l'on confie G; the Ultimate and Faithful Trustee S; el Guardián, El que vela por los intereses B; Celui qui gère les intérêts A; Valedor C; Procurador M; the Ultimate and Faithful Trustee T; the Trustee, the Advocate, the Representative F; The Guardian H; Celui à qui tout est confié, qui prend en charge tous les besoins des créatures I.

al-Qawī: 116; Fuerte P; le Très-Fort, le Très-Puissant G; the Perfecly Strong One S; el Fuerte B; le Fort A e I; Omnipotente C; Formador M; the Most Strong One, the Inexhaustible T; the Strong F y H; qui a pouvoir sur toutes choses I.

al-Matīn: 500; Robusto P; le Très-Ferme, le Très-Consistant G; the Perfecly Firm One S; el Firme, el Inquebrantable B; l'Inébranlable A, [dont la puissance est sans borne] I; Inquebrantable C; Firme M; the Perfect One in His Strength and in His Firmness T; the Firm F y H; the Steady F.

al-Walī: 46; Amigo P; le Très-Proche, le Tuteur, le Préposé, l'Auxiliare, le Maître, le Prévenant G; the Patron S, F y H; el Patrono, El que ayuda B; l'Ami G, A e I; Defensor C; Abogado M; the Protecting Friend T y F; le Protecteur [au sens d'aide, de défenseur], le Détenteur de l'autorité I.

al-Ḥamīd: 62; Alabado P y M; le Très-Louangé, Celui qui louange, Celui qui est digne de louanges G; the Ultimately Praiseworthy One S; el universalmente Alabado B; Laudabilis A; Loable C; the Most Praiseworthy T; the Praiseworthy, the Laudable F; The Praised H; Digne de louange I.

al-Muḥṣī: 148; Comprendedor P; Celui qui garde en compte G; the Absolute Reckoner S; El que tiene cuenta de todo en un libro B; le Comptable A; Omnisciente C; Quien cuenta todas las cosas en número, en comprensión y en cantidad M; the Possessor of all quantitative knowledge, [the One who counts and weighs...registering...] T; the Accountant, the Counter F; The Knower of each separate thing H; le Dénombrant, qui comprend et connaît compréhensivement toutes les choses nombrées et a pouvoir sur elles I.

al-Mubdi': 56; Productor P y C; Celui qui produit sans modèle, Celui qui donne l'origine G; the Originator S, T y F; El que es el Origen, que comienza B; l'Initiateur A; El que crió las almas M; [the Inventor] T; the Producer F; The Beginner, The Cause H; l'Innovateur I.

al-Mu'īd: 124; Reproductor P y C; Celui qui réintègre, Celui qui fait revenir G; the Restorer S, F y H; El que todo lo devuelve a Sí mismo B; le Restaurateur A; El que vuelve las almas a los cuerpos M; the Re-creator, the Restorer [to previous form] T; the Reproducer F; Celui qui ressucite, qui fait "revenir" la créature après sa destruction I.

al-Muḥyī: 68; Vivificador P y C; Celui qui fait vivre G e I; The One Responsible for Life S; El que da la vida B; Celui qui fait naître A; El que resucita M; the Giver of Life T; the Quickener F; The Live-Giver H; le Créateur de la vie I.

al-Mumīt: 490; Mortificador P; Celui qui fait mourir G e I; the One Responsible for Death S; El que mata B; le Maître de la mort A; Matador C; El que da la muerte M; the Creator of death T; the Causer of death, the Destroyer F; The Slayer H; le Créateur de la mort I.

al-Ḥayy: 18; Vivo P y M; le Vivant G e I; the Absolutely Percipient One S; el Viviente, el Vivificador B; le Vivant A; Viviente C; the Perfectly Alive and Ever-Living One T; the Alive F; The Living H.

al-Qayyūm: 156; Subsistente P; l'Immuable, le Subsistant-par-Soi G; the Self-Subsisting One S; el Existente por Sí mismo B; le Subsistant A e I; Inmutabil[id]ísimo C; Mantenedor M; the Ever Self-Existing One T; the Eternal, the Self-subsisting F; The Self-Existing H; qui perdure en Lui-même et par Lui-même, qui régit et coordonne les créatures I.

al-Wājid: 14 (v. *wahhāb*); Perfecto P; l'Opulent G e I; Celui qui trouve, le Nostalgique G; He Who has No Needs S; El que encuentra, que inventa, que es real B; Celui qui trouve A; Autoexistente C; Rico M; [the One who] finds and obtains

T; the Finder, the Perceiver F; The Resourcefull H; (le Parfait), auquel rien ne peut manquer ni faire besoin I.

al-Māŷid: 48; Ilustre P; the Glorified One S; el Glorioso B; l'Excellent [no mencionado en la obra de al-Rāzī] A; Excelso C; Honorable M; the Most Glorious T; the Illustrious, the Noble F; The Magnificent H; le Noble, le Haut I.

al-Wāḥid: 19; Uno (único y sin par) P; l'Unique G e I; le Seul G; el Unico B; [no mencionado] A; Unico C; Uno M; the One T y F; The Unique H.

(al-Aḥad): 13; l'Un G; l'Un [par essence] I; He Who is Uniquely One S; [no mencionado] B, T, F y H; l'Un A; Uno C.

al-Ṣamad: 134; Fin P; l'Impénétrable G e I; le Soutien Universel, l'Indépendant, l'Insondable G; He To Whom One Turns in Every Exigency S; el Eterno, El que tiene la Plenitud absoluta B; l'Immuable A; Sempiterno C; El que ni come ni bebe M; the Satisfier of all needs T; the Eternal Support of the creation F; The Eternal H; le Maître, Celui qui règne I; que ne troblent ni n'émeuvent les actes de Ses adversaires, le Très Haut en dignité, Celui que L'on prie et L'on supplie, en qui n'est point de "creux" [negación de toda mezcla y toda posible división] I.

al-Qādir: 305; Libre P; le Puissant G, A e I; le Puissant-Déterminant, le Détenteur du pouvoir normatif G; He Who Acts, or does Not Act, as He Pleases S; El que es poderoso sobre toda cosa B; Todopoderoso C; Poderoso M; the All-Powerful [who does what He wills...] T; the Able, the Capable F; The All-Powerfull H.

al-Muqtadir: 744; Poderoso P y M; l'Intensément Puissant-Déterminant, le Détenteur Absolu du pouvoir normatif G; (the "possessor of power" to a greater extent than *al-*

qādir) S; el Capaz, el que tiene el Poder supremo B; l'Omnipotent A; Prevaleciente C; the One who creates all power and has total control over all power T; the Prevailing, the Dominant, the Powerful F; All-Determiner H; le Tout Puissant I.

al-Muqaddim: 184; Aproximador P; l'Antérieur, Celui qui précède ou devance G; the One who causes men to be near to Him S; El que hace avanzar B; Celui qui fait avancer A; Impulsor C; El que hace adelantar M; the Bringer Forward T y F; the Promoter F y H; the Expeditor F; Celui qui approche et donne Sa préférence I.

al-Mu'ajjir: 847/846; Alejador P; le Postérieur, Celui qui vient en dernier ou qui retarde G; the One who causes men to be distant from Him S; El que difiere B; Celui qui fait reculer A; Atrasador C; El que hace retrasar M; He who leaves whomever He wills behind and delays advancement T; the Retarder, the Deferer F; the Postponer F y H; Celui qui éloigne et écarte I.

al-Awwal: 37; Primero P, C y M; le Premier G e I; He who is Fist S; el Primero B; le Premier, l'Ancien des jours A; the First T, F y H; (l'*alpha*) I.

al-Ājir: 801; Ultimo P, C y M; le Dernier G e I; He who is Last S; el Ultimo B; le Dernier A; the Last T, F y H; (l'*omega*) I.

al-Ẓāhir: 1106; Manifiesto P; l'Extérieur, l'Apparent G; the Manifest [One] S, F, T y H; el Exterior B; le Visible A; Perceptible C; El que se revela M; the Outward F; l'Évident, connu par preuve décisive, qui domine manifestement toutes choses I.

al-Bāṭin: 62; Oculto P; l'Intérieur G; the Hidden [One] S, T, F y H; el Interior, el Oculto B; l'Invisible A; Imperceptible C; El que se oculta M; the Inward F; le Caché, voilé aux sens, qui connaît les choses cachées I.

al-Wālī: 47; Gobernador (86) P; le Maître Très Proche G; (tras Dū-l-ŷalāl wa-l-ikrām) He who has charge over all S; el Gobernador B; le Protecteur A; Patrón C; Abogado M; the sole Manager and Governor [of the whole creation] T; the Governor F; The Ruler H; le Régnant I.

al-Mutaᶜālī: 551; Sublime (85) P; l'Exalté ("intensivo" de ᶜAlī) G; the Highly-Exalted One (tras *wālī*) S; el Supremo, el Altísimo en Sí mismo y por Sí mismo B; le Très-Haut A e I; Eminentísimo C; Altísimo M; the Supreme One T; the High Exalted F; The Exalted H; l'Exalté, [sinónimo de *al-ᶜAlī*] le Haut [con una idea de triunfo] I.

al-Barr: 202; Bueno (piadoso y benéfico, 77) P; le Bon, le Bienveillant, le Bienfaisant, Celui qui fait le bien G; the Dutiful One S; el Recto, el Bienhechor B; le Bienfaisant A; Beneficentísimo C; Honrado M; the perfect Doer of Good T; the Righteous F; The Doer of Good H; qui opère dans les coeurs la piété (*birr*) et est source des bienfaits I.

al-Tawwāb: 409; Clemente (78) P; Celui qui ne cesse de revenir G; He who constantly turns man to Repentance S y T; El que acepta el arrepentimiento, El que lamenta B; Celui qui ramène à lui le pécheur A; Remisoriosísimo C; El que concede el arrepentimiento M; the Acceptor of Repentance, the Relenting F; The Ever-relenting H; le "Repentant" I.

al-Muntaqim: 630; Vengador P, C y M; le Vengeur G e I; Celui qui se venge G; the Avenger S, F y H; el Vengador B; Celui qui tire vengeance A; the Great Avenger T; châtiant qui Lui désobéit I.

al-ᶜAfuww: 156; Absolvedor P y C; Celui qui efface le superflu G; the One who erases Sin S; El que borra los pecados B; l'Indulgent G, A e I; Indulgente M; the Forgiver, the Eliminator of sins T; the Pardoner, the Indulgent, the Mild F; The Effacer of sins H; qui efface les traces des fautes sur les feuillets où sont inscrites les actions I.

al-Ra'ūf: 287/286; [el] Benévolo P y B; le Très-Bienveillant G; the Very Indulgent One S; le Compatissant A e I; Compasivo C; El que perdona M; the All-Clement T; the Compassionate, the Full of Pity F; The All-Pitying H; l'Apitoyé, qui veut alléger les fardeaux I.

Mālik al-mulk: 212; Emperador P; le Possesseur du royaume G; the One who has perfect Power over His Kingdom S; el Señor de la Realeza B; le Maître [Roi] du Royaume A e I; Amo del reino C; El de la realeza M; the eternan Owner of His kingdom T; the Owner of Sovereignty F; The King of Absolute Sovereignity H.

Dū-l-ŷalāl wa-l-ikrām: 1100; Digno de gloria y honor P; le Possesseur/le Seigneur de la Majesté et de la Générosité G/I; the One Possessed of Majesty and Honour S; el Señor de Majestad y Generosidad B; le Possesseur de la majesté et de l'honneur A; Amo de la majestuosidad, loable C; El de la nobleza y el de la honra M; Lord of Majesty and Bounty T y F; The Lord of Majesty and Generosity H.

al-Muqsiṭ: 209; Juez equitativo P; Celui qui distribue avec équité G; the Ultimately Equitable One S; el Equitativo B; l'Equitable A, G e I; Equitativo C; Justiciero M; the Equitable [One] T, F y H.

al-Ŷāmiᶜ: 114; Reunidor P; Celui qui réunit, synthétise, le Totalisateur G; He who combines all things in the universe to accomplish His Purposes S; El que congrega

B; Celui qui rassemblera les humains au jour du jugement A; Congregante C; El que congrega M; the Gatherer T y F; the Collector F; The Uniter H; le Rassembleur I.

al-Ganī: 1060; Rico P y M; le Suffisant-par-Soi, le Riche-Absolu G; the Rich S y H; el Rico, el Independiente, El que se basta a Sí mismo B; le Riche A e I; Autosuficiente C; the Rich One [who is self-sufficient] T; the Self-Sufficient, the Absolute, the Independent, the Rich F; l'Indépendant I.

al-Mugnī: 1100; Enriquecedor P y C; Celui qui confère la suffisance, Celui qui donne la richesse G; the Enriching One S; El que enriquece, que vuelve superfluo [lo otro] B; Celui qui enrichit A; El que aparta M; the Enricher T, F y H; l'Enrichissant, qui embellit I.

(al-Muʿṭī): Celui qui comble A; the Bestower T y F; the Giver F; Celui qui donne, qui accorde (Ses dons) I.

al-Māniʿ: 161; Defensor P y C; Celui qui refuse, qui interdit ou rend impossible G; He who repels those things detrimental to His creation S; El que impide, que retiene B; Celui qui refuse A; El que prohibe M; the One who averts harm from His creation T; the Preventer T y F; the Witholder, the Hinderer F; The Protector H; le Défenseur tutélaire, le Gardien vigilant (idée d'interdire et supprimer les obstacles) I.

al-Ḍārr: 1001; Causa del mal P; Celui qui contrarie, le Préjudiciable, le Dommageable G; He who is Responsible for Evil S; el Castigador, El que da el mal B; Celui qui nuit A; Perjudicador C; El que daña M; the Creator of Evil T; the Distresser F; The Punisher H; Celui qui afflige I.

al-Nāfiᶜ: 201; Causa del bien P; Celui qui convient, le Profitable G; He who is Responsible for Good S; El que hace beneficiar B; Celui qui est utile A; Benefactor C; El que beneficia M; the Creator of Good T; the Profiter, the Propitious F; He who benefits H; Celui qui favorise I.

al-Nūr: 256; Luz P y C; la Lumière G, A e I; the Light S, T [...] y F; la Luz B; Ligth H.

al-Hādī: 20 (v. *wadūd*); Guía P; le Recteur G; the Guide S, T, F y H; el Guía B; le Guide A, G e I; Luz [de los cielos y de la tierra, que quía y encamina a los infieles] M; the One who creates guidance... T.

al-Badīᶜ: 86; Innovador P; le Novateur, l'Inventeur, Celui qui est sans modèle G; the Matchless, Unequalled One S; El que crea *ex nihilo*, la Causa absoluta B; l'Incomparable, l'Innovateur A; Originador C; Criador [de los cielos y de la tierra, sin modelo ni figura] M; the Originator F [of the creation] T; the Inventor, the Incomparable F; The Absolute Cause H; le Créateur-Inventeur, qui est au commencement de tout, qui est Lui-même Premier absolument, et rien n'est semblable à Lui I.

al-Bāqī: 113; Eterno P; le Permanent G; the Everlasting [One] S, T, F y H; El que queda, que dura B; Celui qui demeure, l'Éternel A; Permanente C; Perdurable [cuya duración no tiene principio ni fin] M; the Enduring F; l'Éternel qui permane sans fin I.

al-Wārit̲: 707; Heredero P y M; l'Héritier G e I; the Inheritor S, F y H; el Heredero de toda cosa B; l'Héritier A; Heredador C; the ultimate Inheritor T; the Heir F; qui permane après l'annihilation des créatures I.

al-Rašīd: 514; Director P; Celui qui agit avec droiture, Celui qui dirige avec sagesse G; the Absolutely Judicious Guide S; El que dirige con rectitud B; Celui qui dirige A; Rector C; El que encamina M; the Righteous Teacher T; the Guide to the right path, the Director F; The Right in Guidance H; le Conducteur, qui dirige avec justice, qui mène sur le chemin du Bien I.

al-Ṣabūr: 298; Paciente P y M; le Très-Constant G; He who times all things perfectly S; el Paciente, El que concede un largo plazo B; le Patiant A; Omnipaciente C; the Most Patient One T; the Patient F y H; le Très Patient, lent au châtiment, qui agit toujours au temps opportun I.

IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO DE LA ESCRITURA ÁRABE (APLICACIONES)

IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO DE LA ESCRITURA ÁRABE[1]

Introducción

Para comprender numerosos textos contenidos en obras de autores sufíes, tanto en árabe como en otras lenguas de escritura arábiga, resulta imprescindible tener algunas referencias básicas sobre las aplicaciones del sistema alfanumérico del alifato. El más conocido de los usos del *abŷad* simple, análogo a nuestro empleo de los números romanos, es un uso común: se trata de emplear el orden alfanumérico para numerar y ordenar, p. ej., los capítulos de un libro. Otros usos son menos conocidos y están, en algunos casos, restringidos al ámbito de la literatura sufí. Por el interés de las aplicaciones relacionadas con los nombres divinos, parece conveniente incluir aquí una breve introducción a este tema -en general desatendido- que constituye de hecho una rama de la ciencia de las letras (*ʿilm al-ḥurūf*)[2].

La palabra *abŷad* designa el sistema numérico del alfabeto árabe o alifato, llamado en árabe *abŷadiyya*. Este término se compone de las cuatro primeras letras del alifato -las vocales no se cuentan- por orden de equivalencia numérica: 1, 2, 3, 4 (letras *alif-b-ŷ-d*).

1. 1. Valores del *abŷad* simple

Las correspondencias numéricas de las letras del alfabeto árabe según el orden llamado "oriental" son las siguientes:

---

[1] Las notas de este apartado relativo al *abŷad* han sido tomadas, cuando no se indica otra cosa, del libro del Dr. Ismail YAKIT, *Türk-islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Estambul, 1987, pp. 23-53.

[2] Para cuyo estudio remito al capítulo magistral que al tema ha dedicado D. Gril dentro de la obra conjunta de M. Chodkiewicz et alii, *Ibn ʿArabī: Les Illuminations de la Mecque*, Sindbad, París, 1988, pp. 383-487.

alif/alif con hamza y soporte = 1 ; b = 2 ; ŷ = 3 ; d = 4 ; h / (o tā' marbūṭa) = 5 ; w = 6 ; z = 7 ; ḥ = 8 ; ṭ = 9 ; y/yā' sin puntos/alif maqṣūra = 10 ; k = 20 ; l = 30 ; m = 40 ; n = 50 ; s = 60 ; ᶜ(ᶜayn) = 70 ; f = 80 ; ṣ = 90 ; q = 100 ; r = 200 ; š = 300 ; t = 400 ; ṯ = 500 ; j = 600 ; ḏ = 700 ; ḍ = 800 ; ẓ = 900 ; g = 1000

Tradicionalmente estos valores se memorizan vocalizando en el mismo orden esta secuencia de grupos de letras: *Alif-bŷd hwz ḥṭy klmn sᶜfṣ qršt ṯḏ ḍẓg*.

Estos son los valores que se emplean en el *abŷad* "simple" u "original" y con los cuales se obtienen los valores de las letras en los otros tres sistemas raramente empleados.

En el Occidente islámico puede emplearse el llamado orden "occidental" en el cual se observan las siguientes variantes:

ṣ = 60 ; ḍ = 90 ; ṣ = 300 ; ẓ = 800 ; g = 900 ; š = 1000. (Alif-bŷd hwz ḥṭy klmn sᶜfḍ qrst ṯḏ ẓgš).

Estos alfabetos son empleados según Ibn ᶜArabī por la Gente de las Luces (*ahl al-anwār*) y por la Gente de los Secretos (*ahl al-asrār*) respectivamente y corresponden pues a distintas modalidades de conocimiento[3].

A las letras de las lenguas turca, persa u otras de escritura arábiga que no existen en árabe se les ha asignado el valor de una de las letras árabes gráfica y fonéticamente semejantes. P. ej. la letra "p" cuenta como "b", etc. Cf. *op. cit.*, p. 37.

---

[3] Cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 185, nota 29. Otros ejemplos del cómputo *abŷad* por parte del Šayj pueden consultarse en esta misma obra, *ibid.*, p. 93. Desafortunadamente el autor no explica el modo de cálculo que denomina *ŷazm ṣagīr* y según el cual -cuya fuente no se cita- la *basmala* equivaldría a 72. Esto no corresponde a los sistemas 'simple' y 'menor' que aquí se exponen. En sistema menor, la *basmala* equivale a 90 (sin contar los tres *alif* implícitos), aunque si el nombre Allāh (equivalente a 18) no se contara, la suma daría un resultado de 72, en cuyo caso talo equivalencia constituiría un error. V. también otras aplicaciones del sistema alfanumérico de representación en *Contemplaciones*, pp. 33-34 y 113 (nota 13), y en *Kašf*, 39-2 (nota 3).

Hay varias modalidades, diversos procedimientos de cómputo *abŷad*: simple, menor, grande y mayor. En los cuatro se siguen las equivalencias del "orden oriental". Aquí no se van a tener en cuenta las variantes del "orden occidental".

En los cuatro sistemas, los valores de las letras representadas gráficamente -sin incluir las duplicadas con *šadda* en ningún caso, contando la *lām* del artículo en todos los casos y, en ocasiones, el *alif* implícito aunque no esté gráficamente representado en árabe (p. ej. el *alif* de prolongación de *raḥmān* o el alif omitido en la grafía de *bism*)[4]- se suman para obtener el valor numérico de la palabra o grupo de palabras en cuestión.

Las vocales "a, i, u" no se cuentan, ya que no se reflejan en la escritura. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que **ā=1** (pues contiene *alif*), **ī=10** (pues contiene una 'y') y **ū=6** (pues contiene una 'w').

El *alif* sólo, con *hamza* o con *madda* cuenta 1. La *hamza* sin soporte no cuenta (p. ej. *samā'*= 101; *šitā'* = 701; cf. *op. cit.*, p. 41). Si va con soporte *wāw* o *yā'* sin puntos entonces, o bien se cuenta 1 por la *hamza* más 6 ó 10 por los respectivos soportes (v. p. ej. *mu'min* = *m-w-'-m-n* o *bāri'*= *b-alif-r-y-'*; así en *Türk-islâm...*) o bien se cuenta sólo el valor del soporte sin contar la *hamza* (cf. *al-Nafaḥāt al-ŷūdiyya*, v. *mu'min* = *136* -en lugar de 137-; *bāri'* = 213 -en lugar de 214-, etc.). Esta variante distingue pues dos escuelas de cómputo: en las equivalencias de los Nombres de Dios se hacen constar ambas posibilidades. En cualquier caso, puede decirse que predomina la tendencia a no contar la *hamza* en ninguna de sus

[4] En general no se cuenta el *alif* implícito omitido en la escritura. Excepcionalmente se cuentan en la *basmala* -la fórmula bi-*smi-Llā*hi-l-Raḥmā*ni-l-Raḥīm- los tres implícitos, de otro modo la suma sería 783. V. abajo en detalle.

La regla seguida en general, no obstante, es que no se cuentan. Por ejemplo, en los casos de *alif* con *madda* que equivale fonológicamente a *alif* con *hamza* más *alif* de prolongación, únicamente se cuenta el *alif* representado gráficamente. Así *Ājir* = 1+600+200 = 801.

manifestaciones, contabilizando sólo sus soportes gráficos. Se observa en general una falta de rigor en el tratamiento variable de la *hamza* y del *alif* implícito.

2. 2. El *abŷad* "simple"

El primer sistema es el cómputo alfabético original o "*abŷad* simple", literalmente "pequeño" (*ṣagīr*), y es el de uso más habitual y extendido. Consiste en emplear en la suma los valores asignados a cada letra. (El uso de los restantes sistemas es más restringido).

Véanse los valores asignados a cada letra en la tabla que figura *supra*.
Ejemplos de cómputo simple:

1. **Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm** :

b-(alif implíc.)-s-m-l-l-(alif)-h-l-r-ḥ-m-(alif)-n-l-r-ḥ-y-m
2+1+60+40+30+30+1+5+30+200+8+40+1+50+30+200+8+10+40 = 786
(Se cuentan las letras implícitas)

2. **Lā ilāha il(l)ā-Llāh** (La duplicación de >l< en *illā* no se cuenta porque no está gráficamente representada):
l-alif-alif-l-(alif)-h-alif-l-alif-alif-l-l-(alif)-h
30+1+1+30+(1)+5+1+30+1+1+30+30+(1)+5 = **165** (así en *op. cit.*, pero 167 si se contaran el *alif* de prolongación implícito de *ilāha* y el *alif* de prolongación implícito de *Allāh* como se han contado en la *basmala*).

3. **Muḥam(m)ad** : m-ḥ-m-d = 40+8+40+4 = **92**

2. 1. El *abŷad* menor

El segundo método se llama "cómputo menor" y consiste en emplear la tabla de valores que se obtiene al realizar la siguiente operación con los valores del cómputo original: al valor de la letra en *abŷad* original "simple" -siempre que sea mayor de 12- se le restan 12 unidades; al resultado -si es mayor de 12- se le vuelven a restar doce unidades, y así sucesivamente hasta que el resultado sea un número menor de 12. Este resultado será el valor asignado a la letra correspondiente en este sistema. En dos casos -letras >s< y >j<- el resultado final es cero.

Por ejemplo, las letras con valores de 1 a 10 mantienen los mismos valores porque son cifras menores que doce. A partir de la >k<, se resta: 20 - 12 = 8, luego k = 8 en cómputo menor; 50 (letra >n<) - 12 = 38; 38 - 12 = 26; 26 - 12 = 14; 14 - 12 = 2, luego n = 2 en cómputo menor.

2. 2. Valores del *abŷad* menor

alif = 1 ; b = 2 ; ŷ = 3 ; d = 4 ; h = 5 ; w = 6 ; z = 7 ; ḥ = 8 ; ṭ = 9 ; y = 10 ; k = 8 ; l = 6 ; m = 4 ; n = 2 ; s = --- ; ᶜ (ᶜayn) = 10 ; f = 8 ; ṣ = 6 ; q = 10 ; r = 8 ; š = 6 ; t = 4 ; t̲ = 2 ; j = --- ; d̲ = 10 ; ḍ = 8 ; ẓ = 6 ; g = 10 .

3. 1. El *abŷad* grande

El tercer cómputo se llama "*abŷad* grande" y consiste en asignar a cada letra el valor obtenido de la suma de los valores de las letras de su nombre en *abŷab* simple. Por ejemplo, la letra >b< se llama *bā'*, escrito en árabe b-alif, es decir, 2+1 = 3 (pues la *hamza* no cuenta). La >m< se llama en árabe *mīm*, escrito m-y-m = 40+10+40 = 90. La >g< se llama *gayn*, escrito g-y-n = 1000+10+50 = 1060, etc.

3. 2. Valores del *abŷad* grande

alif = 111 ; bā' = 3 ; ŷīm = 53 ; dāl = 35 ; hā' = 6 ; wāw = 13 ; zā' = 8 ; ḥā' = 9 ; ṭā' = 10 ; ya' = 11 ; kāf = 101 ; lām = 71 ; mīm = 90 ; nūn = 106 ; sīn = 120 ; ᶜ (ᶜayn) = 130 ; fā' = 81 ; ṣād = 95 ; qāf = 181 ; rā' = 201 ; šīn = 360 ; tā' = 401 ; ṯā' = 501 ; jā' = 601 ; ḏāl = 701 ; ḍād = 805 ; ẓā' = 901 ; gayn = 1060 .

4. 1. El *abŷad* mayor

Finalmente, el "*abŷad* mayor" consiste en emplear los valores que resultan de la suma de los valores de las letras de que se compone el nombre árabe del valor numérico correspondiente a cada letra en *abŷad* pequeño u original.

Por ejemplo, la letra >h< (hā') equivale a 5 en *abŷad* pequeño. Cinco en árabe se escribe *jamsah* (*ta' marbūṭa*= >h< a efectos de cómputo). Así pues, j/600+m/40+s/60+h/5 = 705. La letra >q< vale 100. Cien en árabe se escribe *m-alif-alif-h* (*hamza* con cualquier soporte es igual a *alif* a efectos de cómputo), es decir, 40+1+1+5 = 47 .

Desde luego, ha de tenerse en cuenta que para realizar cualquiera de estos cómputos a partir de una transcripción sería preciso que tal transcripción siguiera el sistema empleado aquí.

4. 2. Valores del *abŷad* mayor

alif = 13 ; b = 611 ; ŷ = 1035 ; d = 278 ; ḥ = 705 ; w = 465 ; z = 137 ; ḥ = 606 ; ṭ = 535 ; y = 575 ; k = 630 ; l = 1090 ; m = 333 ; n = 760 ; s = 520 ; ᶜ (ᶜayn) = 192 ; f = 651 ; ṣ = 590 ; q = 47 ; r = 502 ; š = 1077 ; t = 320 ; ṯ = 747 ; j = 512 ; ḏ = 179 ; ḍ = 653 ; ẓ = 577 ; g = 111 .

5. Aplicaciones

Para relacionarse con el *abŷad* es importante considerar que, en el contexto en que se emplea, el árabe es considerado en tanto que lengua de la revelación coránica, lo cual le confiere un carácter especial como soporte de contemplación. En cualquier caso, la significación de los valores simbólicos tiene, para los sufíes, carácter providencial. El *abŷad* no es sólo un método para cifrar nombres o fechas, sino también un procedimiento hermenéutico por medio del cual, según tal criterio, pueden contemplarse en los textos las luces de significados insospechados.

Veamos un ejemplo de fecha cifrada. En uno de los versos de un poema a Ibn ᶜArabī, un tal Muḥammad b. Saᶜd fecha el año de su fallecimiento, el 638 de la hégira, diciendo "murió (*māta*) un Polo (*quṭbun*) magnánimo (*humām*)".

māta = m+alif+t = 40+1+400 = 441; *quṭb* = q+ṭ+b = 100+9+2 = 111; *humām* = h+m+alif+m = 5+40+1+40 = 86; en total 441+111+86= 638, año de la defunción de Ibn ᶜArabī[5]. La obra de I. Yakit provee en su obra *Türk-islâm kültüründe...* un capítulo entero de ejemplos de esta clase de epitafio poético con fecha cifrada.

En el apartado llamado "La traducción de los Nombres de Dios..." damos los valores de los 99 Más Bellos Nombres de Dios en el orden de la lista de Walīd. Para obtener el valor añadido por el artículo determinado súmese 31 (alif+l =1+30) a esta cifra. En caso de discrepancia entre los valores asignados en las obras mencionadas, damos primero el valor que figura en *Türk-islâm...* y, seguidamente, separado por una barra, el valor que figura en *al-Nafaḥāt al-ŷūdiyya*. En esta última obra -sobre las prácticas de una *tarīqa naqšbandiyya-* se especifica que los iniciados a quienes se indica que practiquen la repetición de un nombre determinado como *dikr* o ejercicio personal de rememoración tras sus oraciones rituales, han de hacerlo repitiéndolo el

[5] Cf. *Iṣṭilāḥāt*, ed. Beirut, p. 20.

número de veces equivalente a su valor numérico en sistema *abŷad*, que es "el número correspondiente al nombre (*wafq al-ism*)" (p. 53). También se mencionan, por ejemplo, cinco fórmulas que el practicante de tal método espiritual ha de repetir 258 veces al día: número correspondiente al valor alfanumérico de una de tales fórmulas, el nombre *Raḥīm*. A estas equivalencias numéricas se concede en definitiva, muy en especial en el caso de los Nombres divinos, un valor técnico. Cf. *Nafaḥāt*, pp. 53-57, donde se incluye la tabla de correspondencias numéricas de los nombres.

Entre las aplicaciones de este método alfanumérico, una de las más recurrentes en la obra de Ibn ᶜArabī parece ser el empleo de un número o grupo de números para cifrar una letra o un grupo de letras que es a su vez referente simbólico de lo significado (v. p. ej. *Kašf*, 39-2). Otras aplicaciones insólitas cabe mencionar, tales como la predicción que un amigo de Ibn ᶜArabī le hizo en Fez, tiempo antes de que la batalla tuviera lugar, sobre la victoria de los almohades en Alarcos, el año 591 h./1195, a la cual se habría referido Dios en la aleya que dice: "Te hemos concedido una clara victoria (C. 48:1)", donde la suma total del valor numérico de las letras de los términos 'clara victoria' (*fatḥ*^{an} *mubīn*^{an}) equivale a 591, año de la victoria de Alarcos[6].

[6] Cf. Addas, *Quête*, pp. 163-64 y 349. Sobre esta victoria 'anunciada', v. *Fut.* III, p. 140, y IV, p. 220.

X. LISTA DE CAPÍTULOS

DEL *KITĀB AL-ᶜABĀDILA*

X. LISTA DE CAPÍTULOS DEL *KITĀB AL-ᶜABĀDILA*[1]

1. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad[2] (f. 2)
2. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. Ilyās (f. 2b)
3. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd Rabbi-h b. Ibrāhīm (f. 4b)
4. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Barr b. Yūnus (f. 5)
5. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Bāri' b. ᶜĪsà (f. 5b)
6. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥīm b. Mūsà (f. 5b)
7. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Ḥaqq[3] (f. 6)
8. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Muhaymin b. Ismāᶜīl (f. 7)
9. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Kāfī[4] (f. 8)
10. ᶜAbd Allāh b. Idrīs b. ᶜAbd al-Jāliq (f. 8b)
11. ᶜAbd Allāh b. Idrīs b. ᶜAbd al-Malik (f. 9)
12. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Wāḥid (f. 9b)
13. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsà[5] b. ᶜAbd al-Ṣamad (f. 10)
14. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. ᶜAbd al-Samīᶜ (f. 11)
15. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-ᶜAlīm b. Sulaymān (f. 11b)
16. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-Baṣīr (f. 12b)

---

[1] Según el manuscrito Ayasofya 4817/ff. 1-61b, a la cual remite la numeración de folios entre paréntesis. Copista: Muḥammad b. Muḥammad al-Šarwānī. Fecha: Ramadán del año 649. En referencias a la muy deficiente edición cairota de la obra, Ibn ᶜArabī, *al-ᶜAbādila*, ed. ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭā', Maktabat al-Qāhira, El Cairo, 1969, 224 pp., se empleará la abreviatura 'Q'. Para una establecer una lista definitiva sería imprescindible cotejar el ms. autógrafo Yusuf Ağa 4859 Yeni/pp. 97-263, que formaba parte de la biblioteca privada de Qūnawī, m. 672 h./1263. Más referencias en RG:2. V. la lista alfabética de correspondencias de los nombres (ref. *ᶜABD*).

[2] Q añade "b. ᶜAbd Allāh".

[3] Primera vez que falta el tercer elemento.

[4] Primera inversión del orden de nombre personal a nombre de siervo (*ᶜabd* más nombre de Dios).

[5] En Q: Yaḥyà.

17. ᶜAbd Allāh b. Idrīs b. ᶜAbd al-Nūr (f. 13)

18. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Ṭayyib (f. 14)

19. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-Razzāq (f. 15)

20. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Šakūr[6] (f. 15b)

21. ᶜAbd Allāh b. Ilyās b. ᶜAbd al-Ḥayy (f. 15b)

22. ᶜAbd Allāh b. Hārūn b. ᶜAbd al-Wālī (f. 16)

23. ᶜAbd Allāh b. Yaᶜqūb b. ᶜAbd al-Bāqī (f. 17)

24. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Mugīṯ b. Dū-l-Nūn (f. 17b)

25. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Muḥsin (f. 18)

26. ᶜAbd Allāh b. Idrīs b. ᶜAbd al-Kabīr (f. 19b)

27. ᶜAbd Allāh b. Ilyās b. ᶜAbd al-ᶜAlī (f. 20)

28. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜAbd al-Qādir[7] (f. 20b)

29. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-ᶜAzīz[8] (f. 21)

30. ᶜAbd Allāh b. Šamū'īl b. ᶜAbd al-Ŷabbār (f. 21)

31. ᶜAbd Allāh b. Dāniyāl b. ᶜAbd al-ᶜĀlī (f. 21b)

32. ᶜAbd Allāh b. Isḥāq b. ᶜAbd al-Qāhir (f. 22)

33. ᶜAbd Allāh b. Yūḥannā b. ᶜAbd al-Ra'ūf (f. 22b)

34. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Wāsiᶜ b. Maᶜtūq[9] (f. 23b)

35. ᶜAbd Allāh b. Yaḥyà b. ᶜAbd al-Nāṣir (f. 24b)

36. ᶜAbd Allāh b. Šīṯ b. ᶜAbd al-ᶜAẓīm (f. 25)

37. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-Ganī (f. 25b)

38. ᶜAbd Allāh b. Ādam b. ᶜAbd al-Salām (f. 26b)

---

[6] Q añade "b. Dā'ūd".

[7] Nombre repetido como título en f. 57. El contenido, no obstante, difiere.

[8] Q invierte el orden: b. ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Yūsuf.

[9] Como en el nº. 55. En Q: Maᶜrūf.

39. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Ḥamīd[10] (f. 27).

40. ᶜAbd Allāh b. Jiḍr b. ᶜAbd al-Wahhāb (f. 27b)

41. ᶜAbd Allāh b. Ṣāliḥ b. ᶜAbd al-Maŷīd[11] (f. 28)

42. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Gafūr (f. 28b)

43. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Ḥalīm[12] (f. 29)

44. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. ᶜAbd al-Gaffār (f. 29b)

45. ᶜAbd Allāh b. Lūṭ b. ᶜAbd al-Qā'im (f. 30b)

46. ᶜAbd Allāh b. Ŷirŷīs b. ᶜAbd al-Šahīd (f. 31)

47. ᶜAbd Allāh b. Zakariyyā b. ᶜAbd al-Laṭīf (f. 31b)

48. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜAbd al-Qawī (f. 32b)

49. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. ᶜAbd al-Wadūd (f. 33)

50. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Ṣādiq (f. 33b)

51. ᶜAbd Allāh b. Ayyūb b. ᶜAbd al-Quddūs[13] (f. 34)

52. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Salām (f. 34b)

53. ᶜAbd Allāh b. Mu'min b. ᶜAbd al-Mu'min[14] (f. 35)

54. ᶜAbd Allāh b. Ŷābir b. ᶜAbd al-Mutakabbir (f. 35b)

55. ᶜAbd Allāh b. Maᶜtūq b. ᶜAbd al-Bāri' (f. 36)

56. ᶜAbd Allāh b. Ādam b. Muṣawwir[15] (f. 36)

---

[10] Dos nombres de raíz *ḥ-m-d*.

[11] En Q: b. ᶜAbd al-Ḥamīd.

[12] En Q: ᶜAbd al-Ḥakīm.

[13] Sirvan como ejemplo de relaciones las establecidas en estos cuatro últimos nombres: Moisés-fuerza; David-amor; Muḥammad-revelación verídica; Job-santidad, etc.

[14] Esta repetición se explica en la primera sentencia: *man kāna ᶜabd al-Mu'min fa-huwa ᶜabd nafsahu*. Falta en Q. La omisión de un nombre completo en la edición cairota se indica con negrita.

[15] En Q: b. ᶜAbd al-Ṣamad.

57. ᶜAbd Allāh b. Ilyās b. ᶜAbd al-Gaffār[16] (f. 36b)

58. ᶜAbd Allāh b. Nāṣir b. ᶜAbd al-Qahhār (f. 36b)

59. ᶜAbd Allāh b. Mawhūb b. ᶜAbd al-Wāhib[17] (f. 37)

60. ᶜAbd Allāh b. Jālid b. ᶜAbd al-Karīm (f. 37b)[18]

61. ᶜAbd Allāh b. Sulaymān b. ᶜAbd al-Ŷawād (f. 37b)

62. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Sajī (f. 38)

63. ᶜAbd Allāh b. ᶜUbayd[19] Allāh b. ᶜAbd al-Fattāḥ (f. 38b)

64. ᶜAbd Allāh b. Ismāᶜīl b. ᶜAbd al-Qābiḍ (f. 39)

65. ᶜAbd Allāh b. Ilyās b. ᶜAbd al-Bāsiṭ (f. 39)[20]

66. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsà b. ᶜAbd al-Rafīᶜ (f. 39b)

67. ᶜAbd Allāh b. Yaḥyà b. ᶜAbd al-Jāfiḍ (f. 40)

68. ᶜAbd Allāh b. Šīṯ b. ᶜAbd al-Muᶜizz (f. 40)

69. ᶜAbd Allāh b. Sārūḥ b. ᶜAbd al-Ḥakam[21] (f. 40b)

70. ᶜAbd Allāh b. Ŷalīl[22] b. ᶜAbd al-Jabīr (f. 41)

71. ᶜAbd Allāh b. Šāliḥ b. ᶜAbd al-Ḥafīẓ (f. 41b)

72. ᶜAbd Allāh b. (ᶜU)zayr[23] b. ᶜAbd al-Muqīt (f. 41b)

73. ᶜAbd Allāh b. Isḥāq b. ᶜAbd al-Ḥasīb (f. 42b)

---

[16] Falta en Q.

[17] Dos nombres de raíz *w-h-b*.

[18] Véanse sobre este nombre, D. Gril, *Le Livre de l'Arbre...*, p. 23, n15; y *Fuṣūṣ*, p. 213, "*Faṣṣ ḥikma ṣamadiyya fī kalima jālidiyya*".

[19] En índice de Q: ᶜabd.

[20] Como en otros casos, este nombre parece formar pareja de contrarios con el anterior.

[21] Falta en Q.

[22] En Q: Šākir. En el ms. se lee *ḥalīl* sin punto diacrítico; también podría ser *Jalīl*, aunque por el repetido empleo del término *taŷallī* en el texto correspondiente *Ŷalīl* resulta más probable.

[23] Nombre ilegible en el ms. Todo el nombre falta en Q.

74. ᶜAbd Allāh b. Kāmil b. ᶜAbd al-Ŷalīl (f. 43b)

75. ᶜAbd Allāh b. Šākir b. ᶜAbd al-Raqīb[24] (f. 43b)

76. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Muŷīb[25] (f. 44)

77. ᶜAbd Allāh b. Ayyūb b. ᶜAbd al-Bāᶜiṯ (f. 44b)

78. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsà b. ᶜAbd al-Wāriṯ (f. 45)

79. ᶜAbd Allāh b. Ilyās b. ᶜAbd al-Šahīd (f. 45b)

80. ᶜAbd Allāh b. Aḥmad b. ᶜAbd al-Ḥaqq (f. 46)

81. ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. ᶜAbd al-Wakīl (f. 46b)

82. ᶜAbd Allāh b. al-Mutawakkil b. ᶜAbd al-Matīn[26] (f. 47)

83. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Walī[27] (f. 47)

84. ᶜAbd Allāh b. Ismāᶜīl b. ᶜAbd al-Muḥṣī[28] (f. 47b)

85. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Mubdi' (f. 48)

86. ᶜAbd Allāh b. Sulaymān[29] b. ᶜAbd al-Muᶜīd (f. 48b)

87. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-Muḥyī (f. 49)

88. ᶜAbd Allāh b. Yaᶜqūb b. ᶜAbd al-Mumīt (f. 49b)

89. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Qayyūm (f. 50)

90. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. al-Muqsiṭ (f. 50b)

91. ᶜAbd Allāh b. Sulaymān b. ᶜAbd al-Mugnī (f. 51)

92. ᶜAbd Allāh b. Hārūn b. ᶜAbd al-Badīᶜ (f. 51)

---

[24] En Q: b. ᶜAbd al-Raḥīm.

[25] Traducido en nuestro estudio sobre el nombre al-Muŷīb. V.

[26] Falta en Q.

[27] En Q: b. ᶜAbd al-Wālī.

[28] Sobre la noción de *iḥṣā'*.

[29] En Q: Salīm.

93. ᶜAbd Allāh b. Zakariyyā b. ᶜAbd al-Ḍārr[30] (f. 51b)

94. ᶜAbd Allāh b. Ismāᶜīl b. ᶜAbd al-Nāfiᶜ [31] (f. 52)

95. ᶜAbd Allāh b. Alyasaᶜ b. ᶜAbd al-Hādī (f. 52)

96. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. ᶜAbd al-Muᶜṭī (f. 52b)

97. ᶜAbd Allāh b. Ṣābir[32] b. ᶜAbd al-Māniᶜ (f. 53)

98. ᶜAbd Allāh b. Yaᶜqūb b. ᶜAbd al-Rašīd[33] (f. 53b)

99. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜAbd al-Ṣabūr (f. 54)

100. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Muṣawwir (f. 54b)

101. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥīm b. ᶜAbd al-Muḥsān[34] (f. 55b)

102. ᶜAbd Allāh b. Qāsim b. ᶜAbd al-Wārit̲ (f. 55b)

103. ᶜAbd Allāh b. ᶜĪsà b. ᶜAbd al-Mugīt̲ (f. 56)

104. ᶜAbd Allāh b. Yūsuf b. ᶜAbd al-Wāḥid (f. 56b)

105. ᶜAbd Allāh b. Mūsà b. ᶜAbd al-Qādir[35] (f. 57)

106. ᶜAbd Allāh b. Yūnus b. ᶜAbd al-Muqtadir (f. 57)

107. ᶜAbd Allāh b. Lūṭ b. ᶜAbd al-Muqaddim (f. 57b)

108. ᶜAbd Allāh b. Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Mu'ajjir (f. 58)

109. ᶜAbd Allāh b. Isḥāq b. ᶜAbd al-Awwal (f. 58)

---

[30] En Q: b. ᶜAbd al-Gaffār.

[31] Otra pareja, con el anterior, de nombres contrarios.

[32] Sobre Ayyūb (Job) y la paciencia; luego sobre la noción de *manᶜ*.

[33] Sobre las nociones de *rušd* y *hudà*. Falta en Q.

[34] El nombre *Muḥsān* se repite y define en este capítulo. El nombre figura en la lista de Ibn Ḥazm (nº. 73). Guimaret no lo menciona en el comentario al nombre *Muḥsin*, cf. *Noms*, pp. 387-88, ni en el resto de su ensayo. Faltan en Q todos los nombres desde éste hasta el 115 inclusive.

[35] El mismo nombre se repite en f. 20b, pero el contenido, como ya se ha comentado, es distinto. Esta es el único caso de repetición.

110. ᶜAbd Allāh b. Sinān b. ᶜAbd al-Ājir (f. 59)[36]

111. ᶜAbd Allāh b. Šīṯ b. ᶜAbd al-Ẓāhir (f. 59)

112. ᶜAbd Allāh b. Hibat Allāh b. ᶜAbd al-Bāṭin[37] **(f. 59)**

113. ᶜAbd Allāh b. Zakariyyā b. ᶜAbd al-Mutaᶜālī (f. 59b)

114. ᶜAbd Allāh b. Dā'ūd b. ᶜAbd al-Tawwāb (f. 60)

115. ᶜAbd Allāh b. Asbāṭ b. ᶜAbd al-Muntaqim (f. 60b)

116. ᶜAbd Allāh b. Yūšuᶜ b. ᶜAbd al-ᶜĀlī al-Mutaᶜālī[38] (f. 60b)

117. ᶜAbd Allāh b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜAbd al-Dahr[39] (f. 61)

---

[36] Pareja con el anterior. Véase D. Gril, *Le Livre de l'Arbre*, pp. 22-25, sobre Ibn Sinân, como referido quizás a sí mismo en tanto que Sello de la santidad y, por tanto, último (*ājir*) del ciclo.

[37] Empareja con el anterior.

[38] Unica ocasión en que se emplea un nombre compuesto.

[39] Único caso en que, aparte del permanente ᶜAbd Allāh, aparecen dos nombres de siervo compuestos (ᶜabd + nombre divino).

En la edición cairota[40] faltan pues los nombres 53, 57, 69, 72, 82, 98 y 101-115 destacados en negrita. Así pues la obra no se reduce a los 96 capítulos que figuran en la edición, ni a los 114 que M. Chodkiewicz suponía en correspondencia con las 114 azoras coránicas[41], sino que consta en total de introducción y 117 capítulos. Sirva esta muestra de las lagunas y deficiencias de tal edición como prueba suficiente de la necesidad de llevar a cabo una edición crítica de este originalísimo tratado.

Tras la consulta del manuscrito Ayasofya considero que puede descartarse la hipótesis "d'une 'grille de lecture' coranique" propuesta por Chodkiewicz[42]. Si hay alguna clave de lectura coránica del texto no es, en cualquier caso, la correspondencia ordenada de capítulos y azoras coránicas. El texto no parece seguir un programa lineal, ni un orden temático estricto. Su ordenación más parece responder a una compleja red de alusiones e interrelaciones simbólicas, fruto de la inspiración, que a una estructura esquemática.

En cierto sentido éste puede considerarse un tratado sobre los nombres divinos o, más específicamente, sobre la adopción de sus rasgos por parte del siervo. Cada ᶜAbd Allāh representa en definitiva una modalidad espiritual simbolizada por la asociación de un Nombre divino y el nombre de un profeta o *walī*. Además de constituir una excelente síntesis de las doctrinas akbaríes, la obra es de suma importancia para el estudio de los Nombres divinos y para el estudio del significado de las modalidades espirituales representadas por los nombres de los profetas. La lista que hemos presentado permite establecer a qué Nombres divinos está asociado cada nombre personal prototípico y viceversa.

---

[40] Cf. *supra* nota 1.

[41] Cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 108, donde, por otra parte, habría de decir 'noventa y seis' en lugar de 'cien', pues la edición cairota sólo consta de 96 nombres.

[42] Cf. *Ibid*, p. 108. A menos que el autógrafo -v. nota 1- cuente con tres capítulos menos que la copia consultada, lo cual resulta sumamente improbable.

PABLO BENEITO ARIAS

LOS NOMBRES DE DIOS

EN LA OBRA

DE MUḤYĪ-L-DĪN IBN AL-ᶜARABĪ

TESIS DOCTORAL

- II -

DIRIGIDA POR LA DRª. Mª. JESUS VIGUERA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ARABES E ISLAMICOS

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

- 1996 -

كتاب كشف المعنى
عن سرّ أسماء الله الحسنى

للشيخ الأكبر
محيي الدين ابن العربي

تحقيق

(استهلال)

[C89b] بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذي خلع على عباده أهل العناية أسماءه الحسنى ليحلّهم بذلك المجلى الأشرف الأسنى ، فعرج من عرج بها ممّن اصطفى ، سما[1] بعبادته إلى «قَـاب قَـوْسَيْنِ أوْ أدْنَى»[2]، فعاشوا لذلك القرب الإلهيّ العيش الأهنى واصطنعهم لنفسه[3]، ثمّ قال لهم : «لتعلموا أنّه من كان منّا لا يجوز أن يأخذ عن أحد إلاّ عنّا» . فمنهم المستريح في معراجه وإن لم يتنبّى ، ومنهم المكابد في إسرائه والمعنّى ولا يبالي ما لقي من المشقّات إذا حصّل المعنى، فمنهم من اتّخذه صفيًّا ونجيًّا وحبيباً وخدنا ، والكلّ بسابق العناية سادات أهل أمانه

أمنا ، وهنالك يتميّز الواقف مع الروح الإلهيّ والواقف مع من كان «مِن مَّنِيٍّ يُمْنَى»[4] ــ فما ثَمّة إلاّ قبضتان : قبضة يسار يُسرَى وقبضة يمين يُمنَى ــ ليتّصف بالقوّة عند الإلقاء لعلمه أنّه من حصّل ذلك فقد بلغ المنى ، وكان الحقّ يقول له في سرّه بلسان الحال : «ما كان ذلك إلاّ بنا» ، وقرّر في صدور عباده أنّ الحضرة الإلهيّة جامعة للنعت العليّ الأعلى والنعت الدنيّ الأدنى .

أحمده حمد من قال بالهو ولم يقل بالأنا ، وكان لما يُلقَى إليه وفيه نعم الحافظ والإنا ، وأصلّي على رسوله المصطفى الذي لم يزل بالقرآن يتغنّى ، صلّى الله عليه ما اتّصل الحرف بالحرف والمعنى بالمعنى ، وما اتّحدت المعاني كلمة [C90a] اللافظ[5] معنى .

أمّا بعد ، فأقول بعد الحمد والصلاة وما حبانا به من جزيل الصلات[6] اعتصاماً بالله وملاذا ، «الْحَمْدُ للهِ الَّذِي هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ»[7]. فكان ممّا جاء به الرسول الكريم من العليّ الحكيم في الكتاب المنزَّل الذي هو القرآن العظيم : «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذٰلِكَ خَيْرٌ»[8] .

فالضروريّ من اللباس الظاهر ما يستر السوءات وهو لباس التقوى من الوقاية ، والريش ما يزيد على ذلك ممّا يقع به الزينة التي هي زينة الله التي أخرجها[9] لعباده من خزائن غيوبه وجعلها خالصةً للمؤمنين في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة فلا يحاسبوا[10] عليها ، وإذا لبسوها وتزيّنوا بها من غير هذه النيّة ولا هذا الحضور ولبسوها فخراء وخيلاء فتلك

زينة الحياة الدنيا ؛ والثوب واحد ويختلف الحكم عليه باختلاف المقاصد[11].

ثمّ أنزل في قلوب العباد لباس التقوى وهو خير لباس وهو على صورة لباس الظاهر سواءً . فمنه لباس ضروريّ يواري سوءات الباطل وهو تقوى[12] المحارم مطلقاً، ومنه ما هو مثل الريش في الظاهر وهو لباس مكارم الأخلاق مثل نوافل العبادات كالصفح والصلاح ، وإن كان الشارع قد أباح لك أخذ حقّك ولكن تركه ممّا يتزيّن به الرجل في باطنه فهو زينة الله في الباطن وهو كلّ لباس باطن يريك الشروع إليه فقد تحقّق لباس الباطن . [C90b]

---

1 C: سمى .
2 C. 53: 9.
3 En el ms. C, la expresión واصطنعهم لنفسه , debido seguramente a un error del copista, no aparece aquí sino más arriba, a continuación de عبادته y antes de إلى قاب .
4 C. 75: 37.
5 C: اللافط .
6 C: الصلوة .
7 C. 7: 43.
8 C. 7: 26.
9 C: اخرج .
10 C: تحاسبوا .
11 C: المعاصد .
12 C: تعوي .

(مقدّمة)

بسم الله الرحمٰن الرحيم

قال الله تعالى «وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»[1] ، فهذا دليل على أنّه سبحانه قد عيّنها[2] لنا في كتابه وعلى لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، «وهي تسعة وتسعون» كما صحّ في الخبر ، ولكن ما وصلنا إلى[3] تعيينها[4] على الجملة من طريق[5] صحيح[6]. وأسماء[7] الحقّ تعالى[8] على قسمين : منها ما علّمها إيّانا[9] ومنها ما استأثر بها في علم غيبه[10] فلم يعلمها أحد[11] من خلقه ، وقد ورد هذا في الصحيح .

والأسماء [12] التي علّمها إيّانا[13] على قسمين : أسماء تجري مجرى الأعلام

كاسمه الله[14] ، وأسماء تجري مجرى النعوت . والأسماء التي تجري مجرى النعوت على قسمين : أسماء تدلّ على صفات تنزيه[15] ، وأسماء تدلّ على صفات أفعال[16] .

والأسماء [17] الإلهيّة على قسمين : أسماء استأثر بها سبحانه[18] في علمه دون خلقه[19] ، وأسماء علّمها عباده . والأسماء التي علّمها عباده[20] قسمان : قسم تعرفه[21] عامّة عباده وهي [B2a] التي بأيدي أكثر الناس ، وقسم لا يعرفه إلاّ الخواصّ[22] من عباده كالاسم الأعظم ومجموع أسماء[23] الإحصاء[24] وشبه ذلك وغيره .

فالأسماء التي علّمها عباده قد أظهر الله[25] أعيانها وأحكامها ، والأسماء التي استأثر بها[26] دون خلقه أخفى أعيانها وأظهر [27] أحكامها في التجلّيات حيث كانت ، وإليها[28] الإشارة من الشارع بالتحوّل والتبدّل الإلهيّ في الصور[29] في

التجلّي [30] في القيامة[31] على ما ذكره [I2a] مسلم . والناس في هذه التجلّيات على قسمين : طائفة تعرف[32] [Y2a] أنّ هذه التجلّيات عن هذه الأسماء ، وطائفة لا تعرف[33] .

وللعبد [34] بأسماء الحقّ تعالى[35] تعلّق وتحقّق وتخلّق : فالتعلّق [C91a] افتقارك إليها مطلقاً من حيث ما هي دالّة على الذات ؛ والتحقّق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه[36] وبالنسبة[37] إليك ؛ والتخلّق أن تُنسَب إليك[38] على ما يليق بك كما تُنسَب إليه[39] سبحانه على ما يليق به .

فجميع أسمائه سبحانه[40] يمكن تحقّقها والتخلّق بها إلاّ الاسم الله عند من يجريه مجرى العَلَميّة فيقول إنّه للتعلّق خاصّةً إذ[41] كان مدلوله الذات ، كما قلنا بمجموع مراتب [E10a] الألوهيّة .

وأسماء [42] الحقّ تعالى[43] القديمة التي يذكر بها نفسه من كونه متكلّماً لا تتّصف[44]

بالاشتقاق ولا بالتقدّم ولا بالتأخّر[45] ، وهي[46] غير مكيّفة[47] ولا محدودة . وأمّا الأسماء التي بأيدينا التي ندعوه بها فهي على الحقيقة أسماء تلك الأسماء[48] ، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني لا من المعاني، وقد يُحتمَل أن تكون[49] أسماء المعاني مشتقّةً من هذه الأسماء التي هي أسماء الأسماء ؛ وهذه[50] الأسماء التي بأيدينا هي التي تطلب[51] المعاني بحكم[52] الدلالة ، لا الأسماء[53] القديمة . فمن قال إنّ الاسم [F69a] غير المسمّى أراد هذه[54]، أعني أسماء الأسماء ، فإنّها ألفاظ وألقاب[55] ؛ ومن قال[56] إنّ[57] الاسم هو المسمّى أراد الأسماء القديمة ، إذ[58] الوحدانيّة هناك من جميع الوجوه فلا تعداد .

---

1 Y omite الحسنى . C. 7: 180.
2 I: عينه .
3 E: ما وصل الينا .
4 I e Y: تعينها (Y s. p.). B, F e Y añaden بل .
5 C: بطريق .
6 B y F: صحيحة .
7 Así en C. F: وقال المصنف اسما . E: وقال اسماؤه .
B, I e Y: وقال اسما .
8 I omite تعالى . C: تع .
9 B, F e I: لنا .
10 Y: الغيبه .
11 C: فلم يعلّمها أحداً .
12 Así en C. I antepone قال .
Los demás mss. : وقال الأسماء .
13 Así en E. En los demás mss. : علّمنا إيّاها .
14 C añade تع .
15 C: التنزيه .
16 C: الافعال .
17 Así en C. En los demás mss. : وقال الأسماء .
18 C omite سبحانه .
19 Y omite دون خلقه .
20 E omite والأسماء التي علّمها عباده .
21 Así en I. F: s. p.
En los demás mss. : يعرفه .
22 Así C e Y. B, E, F e I: الخاصّ .

23 F e I: الاسما .
24 Y: الاحصى .
25 C omite الله . F: اطهر الله . E añade تعالى .
26 C: استاثرها .
27 F: اطهر .
28 C, I e Y: واليه .
29 F: الصورة .
30 F: المتجلّي .
31 Así en B. En los demás mss. : القيمة .
32 C: يعرف .
33 C: يعرف .
34 Así en C. En los demás mss. : وقال للعبد .
35 E omite تعالى .
36 E omite إليه . F omite سبحانه .
37 C: والنسبة .
38 B, F e I: أن تقوم فيها .
39 F: كما تقوم فيها . En el margen de C (f. 91a) hay una corrección o lectura alternativa de su texto: أن تقوم فيها على ما يليق بك كما يقوم فيها سبحانه على ما يليق به .
40 B omite سبحانه .
41 I e Y: اذا .
42 Así en C. En los demás mss. : وقال أسماء .
43 C omite تعالى .
44 C, I e Y: يتصف . F: s. p.
45 Así en E. Los demás mss. : ولا بالتقدّم والتأخّر .
46 Así en E. En los demás mss. se omite وهي .

47 F: متكيفه .

48 En el margen del ms. E (f. 10a) figura el siguiente comentario:

قال الشيخ قدّس سرّه في باب منه ، لا من الفتوحات : «اعلم أنّ هذه الأسماء الإلهيّة التي بأيدينا هي أسماء الأسماء الإلهيّة التي سمّى بها نفسه من كونه متكلّما . فنضع الشرح الذي كنّا نوضّح به مدلول تلك الأسماء على هذه الأسماء التي بأيدينا وهي المسمّى بها من حيث المظاهر ومن حيث كلامه ، وكلامه علمه وعلمه ذاته ، فهو مسمّى بها من حيث ذاته . والنسب لا تُعقَل للموصوف بالأحديّة من جميع الوجوه ، إذن فلا تُعقَل إلاّ بأنّ التعقّل النسب ، ولا تُعقَل النسب (إلاّ) بأن تُعقَل المظاهر المعبّر عنها بالعالم . فالنسب على هذا تحدث بحدوث المظاهر ، لأنّ المظاهر من حيث هي أعيان لا تحدث ومن حيث هي مظاهر (فهي) حادثة ؛ فالنسب حادثة والأسماء تابعة لها ولا وجود لها مع كونها معتدلة الحكم» .

49 E, I e Y: يكون . F: s. p.

50 I: فهذه .

51 I: يطلب .

52 I *omite* المعاني بحكم .

53 C: والاسماء en lugar de لا الأسماء .

54 E y F: هذا .

55 En Y, bajo la palabra ألقاب se lee, en letra más pequeña, la palabra محدثة .

56 I, F e Y: اراد .

57 B y F omiten إنّ .

58 E: لانّ .

معرفة [B2b] الأسماء الإلهيّة

على طريق التعلّق والتحقّق والتخلّق

(١) الاسم الله :

[I2b] من[1] رأى أنّ هذه اللفظة[2] ، لفظة الله[3]، بمنزلة الاسم العلم واحتجّ بأنّها[4] تنعت[5] ولا يُنعَت بها منع من التخلّق بها إذ التخلّق اكتساب النعوت[6] ؛ ومن رأى أنّها[7] اسم [C91b] لمجموع الصفات الإلهيّة[8] جوّز التخلّق بها كسائر الأسماء الإلهيّة .

التعلق[9] بهذا الاسم افتقارك إليه من حيث الجمع ممّا يجوز أن تكون[10] عليه على الحدّ المشروع من غير [Y2b] تخصيص شيء بعينه .

التحقّق بهذا الاسم معرفة ما يجب لمدلول هذا الاسم وما يستحيل وما يجوز على وجه من يقول إنّ ثمّ إمكاناً بالنظر إليه سبحانه[11] ؛ ومن التحقّق بهذا الاسم[12] أيضاً معرفة ما يُنسَب إلينا من هذا

المجموع الذي يدلّ عليه هذا الاسم على[13] الوجه اللائق بنا .

التخلّق بهذا الاسم أن تقوم[14] في جمعيّتك[15] بمجموع[16] مدلول هذا الاسم من حيث الأسماء التي لا تُعرَف ومن حيث الأسماء التي تُعرَف[17] ، فتكون في العالم مجهول النعت والوصف بوجه ، وتكون[18] مؤثّراً في العالم بأسره بوجه ، وغير العالم بنسبة[19] خاصّة : «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» [20]ولكن لا تُطلَق[21] ، وتكون[22] مقصوداً للعالم بوجه . فمن حصّل هذه المراتب فقد تخلّق بالاسم الله[23] ، لا من حيث عَلَميّته بل من حيث[24] مفهوم ما يتّصف به مدلوله لكونه ينعت .

وكما[25] يستحيل أن[26] يُدعَى بهذا الاسم مطلقاً من غير تقييد بحال من الأحوال وإن لم يظهر في النطق ، كذلك يستحيل أن[27] يُقصَد[28] التخلّق بهذا الاسم مطلقاً من غير تقييد بحال من الأحوال وإن لم[29]

يظهر في نطق القاصد ، ولكن من شرط
[E10b] المتخلّق به[30] معرفة حال القاصد[31]
على التعيين وإلاّ فما تخلّق به[32].

---

1 Así en C. Los otros mss. : وقال من .
2 C, E, I e Y omiten اللفظة .
3 F omite لفظة . C omite الله .
4 B: بها .
5 I: ينعت .
6 Y anota sobre النعوت la expresión لا الذات
7 I omite أنّها .
8 Y omite el resto de la frase, pero añade en el margen el siguiente comentario:
لأنّه دالّ على الذات الجامعة الصفات الإلهيّة كلّها
9 E omite التعلّق .
10 Así en E. Los demás: يكون .

11 C añade وتع .
12 Así en E. Los demás mss. omiten بهذا الاسم .
13 B: وعلى .
14 E: يقوم .
15 C: بجمعيتك .
16 I: مجموع .
17 B omite ومن حيث الأسماء التي تعرف .
18 C: يكون .
19 B: بنسبته . Y: نسبته .
20 C. 40: 60.
21 Así en Y. Los demás mss. : يطلق .
22 C e I: ويكون . F e Y: s. p.
23 B omite الله .
24 Así en B y E. Los demás mss. omiten حيث .
25 Así en C. Los demás mss. : وقال كما .
26 F omite desde aquí hasta la siguiente nota.
27 Aquí acaba la omisión de F.
28 B y C añaden المتخلق .
29 F añade يكن .
30 Y omite به .
31 C añade به .
32 F omite به .

(٢) الاسم الرحمٰن :

التعلق : [I3a] افتقارك إلى هذا الاسم في تحصيل الاسم الذي يجهله منك عالَم الخلق دون عالم الأمر .

التحقق : هذا[1] الاسم يجري في الدلالة مجرى الأسماء الأعلام كاسمه الله [B3a/C92a] فينعت ولا يُنعَت به . قالوا : «وَمَا الرَّحْمٰنُ»[2]؟ فأنكروه ، فلو كانت هذه اللفظة من كلامهم بطريق الاشتقاق ما أنكروها ، ولو كانت معلومةً عندهم مثل الاسم الله ما أنكروها أيضاً . قيل لهم «اعْبُدُوا اللهَ »[3] فلم يقولوا «وما الله»؟ بل قالوا في حقّ[4] الشركاء «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى»[5] فلهذا أجريناه[6] مجرى الأعلام وإن كان يطلبه الاشتقاق [Y3a] من الاسم[7] «الرحمة» ، فما عرفت[8] العرب هذه اللفظة بالألف واللام ولكن قد نُقل[9] مضافاً في «رحمن[10] اليمامة» ، فلا

أدري هل كان له[11] هذا [F69b] الاسم بعد أن جاء النبيّ صلّى الله عليه وسلّم باسم الرحمٰن أو قبل ذلك .

فالذي يمنع وجوده بالألف واللام ، فإن قيل في كتاب سليمان إلى بلقيس «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ»[12] . قلنا : قد[13] وقع التعريف على المعنى ولا ننكره ، وكلامنا إنّما هو في لفظة الرحمٰن باللسان[14] العربيّ . ولمّا كتب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم الكتاب[15] بينه وبين المشركين كتب «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ»، قال المشركون : «ما نعرف الرحمٰن» ، وإنّما كانوا يكتبون باسمك[16] اللّهمّ . وممّا يؤيّد إجراءه مجرى الأسماء الأعلام قوله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللهَ أوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» [17] فجعل مدلول اسم الله مدلول [I3b] اسم الرحمٰن ولهذا قال «فله» ولم يقل «فلهما» .

ونسبة العبد من هذا الاسم في التحقّق نسبته في الاسم[18] «الله» وقد تقدّم الكلام فيه ، فتحقّق العبد من هذا الاسم الذي يفارق به الاسم الله[19] أن يكون له اسم من طريق وجه الحقّ ممّا بينه وبين ربّه لا يطّلع عليه غير الله تعالى حتّى لو ظهر وقع الإنكار عليه كما وقع على الاسم الرحمٰن [C92b] .

قيل لبعض العارفين : كم الأبدال؟ قال : أربعون نفساً . قيل له : لِمَ لا تقول أربعون[20] رجلاً؟ قال : قد يكون فيهم النساء» . «كلّهم[21] ينكر بعضهم على بعض» يشير إلى هذا[22] الاسم الخاصّ الذي بين كلّ واحد منهم وبين ربّه [B3b] إذا ظهر لصاحبه ، ومنه ظهور الخضر لموسى عليهما السلام بما أنكر[23] عليه .

التخلّق بهذا الاسم كالتخلّق بالاسم الله على السواء، وقد تقدّم في الاسم الله غير أنّ هذا الاسم لمّا كان فيه[24] رائحة من الاشتقاق لا يجري مجرى الاسم الله[25] الذي ليس بمشتقّ ، فلهذا الاسم الرحمة العامّة، وهي رحمة الإيجاد[26] ، وهو قوله تعالى : «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ[27] [E11a] كُلَّ شَيْءٍ»[28] فعمّ[29]، [Y3b] ومن هذه الرحمة العامّة الرحمة التي تتعاطف[30] بها الموجودات بعضها على بعض في كلّ حين[31] وبها يرحم كلّ موجود نفسه . وقوله تعالى[32] «فَسَأَكْتُبُهَا» [33] يأتي في الاسم الرحيم، وهذه مسألة خلاف بيننا وبين المعتزلة. فمن التخلّق أن تكون[34] رحمة العبد لجميع[35] ما سوى الله[36] من غير تمييز ولا تفريق بوجه يقتضي له[37] العموم من غير أن تتعلّق[38] به مذمّة شرعيّة . قال إبراهيم عليه السلام : «تعلّمت الكرم من ربّي» والله الموفّق للسداد[39].

---

1 Así en C. E, I e Y: قال هذا . B y F: وقال هذا .
2 C. 25: 60.
3 Cf. C. 7: 59/65/73/85 y 11: 50/61/84 entre otras aleyas.
4 C omite حقّ .
5 C. 39: 3. B, E, F e Y omiten زلفى .
6 C e Y: اجرينا .
7 Así en E. En los demás mss. : من اسم .
8 B: عرف .
9 E: ولكن يقال .
10 En B y F escrito الرحمان .
11 En I se invierten los términos: هل له كان .
12 C. 27: 30.
13 Así en C. Los demás mss. omiten قد .
14 I: بلسان .
15 Y omite الكتاب .
16 E antepone و : وباسمك .
17 C. 17: 110.
18 B: في اسم .
19 C e I omiten الله .
20 F: اربعين .
21 B y F omiten كلّهم .
22 E omite هذا .
23 B: ما انكر . I: مما انكر . C y F: بما أنكره .

24 Así C y E. B, I e F: لما ان فيه . Y: لما ان كان فيه .
25 En Y se lee وان en lugar de الله .
26 I omite وهي رحمة لإيجاد .
27 F: وسعت رحمتي .
28 C. 7: 156.
29 E omite فعمّ .
30 I: يتعاطف .
31 Así en C. Los demás mss. : حيّ .
32 C: تع . Los demás mss. omiten تعالى .
33 C. 7: 156.
34 C, E, I e Y: يكون .
35 Y: بجميع .
36 E añade تعالى .
37 C, F e I: لها .
38 E, I e Y: يتعلق .
39 Así en C. Los demás mss. omiten

والله الموفّق للسداد

(٣) الاسم الرحيم :

التعلّق : افتقارك إلى هذا الاسم في تحصيل الرحمة [I4a] الخاصّة التي هي سعادة الأبد .

التحقّق : الذات تقتضي[1] أن يكون في الوجود[2] بلاء[3] وعافية ، فليس[4] رفع المنتقم بأولى من رفع المنعم ، فتفطّن . هذا الاسم هو المتعلّق بكلّ خير ليس[5] في طيّه ضرر وبكلّ[6] ضرر[7] في طيّه خير . ويمكن[8] أن يكون له «فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ»[9] فجعلها مقيّدةً[10] بعد الإطلاق [F70a] العامّ، ونسبتها للعبد على هذا الحدّ .

التخلّق : رحمة العبد [C93a] بكلّ من[11] أمره الحقّ أن يرحمه . «وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ»[12] . «كان عليه[13] السلام[14] إذا غضب لله[15] لا يقوم لغضبه شيء» ، وفي الصحيح «إنّ الله[16] يغضب يوم القيامة[17] (غضباً)» .

---

1 I e Y: يقتضي .
2 B: الموجود .
3 I: بلاءً .
4 B, F e I: ليس .
5 Así en E e Y. B, C, F e I omiten: ليس .
6 F omite: خير ليس في طيّه ضرر وبكلّ .
7 B omite: ليس في طيّه ضرر وبكلّ ضرر y añade او .
8 B y F: وليس يمكن .
9 C. 7: 156.
10 Y: منبذه . Aquí inserta B: وبكل ضرر في طيه خير
11 F: ما .
12 C. 24: 2.
13 Y añade: الصلوة و .
14 I: صلى الله عليه وسلم
15 E: الله .
16 I añade: تعالى .
17 C, E, I e Y: القيمة .

(٤) الاسم[1] الملك :

التعلق : افتقارك إلى طلب التأييد من الملك الحقّ سبحانه فيما استخلفك فيه «إِنِّـي جَـاعِلٌ فِـي الأَرْضِ خَلِيفَةً»[2] ، «وكـلّكـم راعٍ».

التحقّق : الملك هو الذي ينفذ[3] أمرُه إذا اقترنت [B4a] به إرادتُه ولا يعتاص[4] عليه شيء ممّا يريد إجراءه في ملكه ، وبهذه النسبة يكون للعبد[5] .

التخلق : إذا كانت إرادة العبد إرادة الحقّ لا بدّ من وقوع المراد[6] فيصحّ عليه اسم الملك ، «ولا يزال العبد يتقرّب إليّ[7] بالنوافل فأكون سمعه وبصره ويداً ومؤيِّداً»[8] ، من افتقر إلى الله افتقر إليه كلّ شيء . حقيقة الاستخلاف قوله : «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»[9] وقوله صلّى الله عليه وسلّم[10] : «إنّ الله خلق آدم على صورته» . [Y4a]

وقد يكون الملك[11] بمعنى «الشديد» ، فيكون على هذا وصفاً خاصًّا من الملك في الملك . قال ابن الخطيم يصف طعنةً[12]: «مَلَكْتُ بِهَا كَفِّي فَأَنْهَرْتُ فَتْقَهَا» أي شددت .

---

1 Y omite الاسم de aquí en adelante en todos los encabezamientos, mencionando sólo el nombre que titula cada apartado.
2 C. 2: 30.
3 B: ينقد . C: s. p.
4 I e Y: يعتاض . C y F: s. p.
5 En E, la palabra التخلّق forma parte de la frase y, más adelante, en el lugar abajo indicado, se repite como título de epígrafe.
6 E omite المراد .
7 B omite إليّ .
8 E añade التخلّق como comienzo de epígrafe. Y: ومويده en lugar de ويداً ومؤيّداً .
9 C. 38: 75.
10 Y: عليه الصلوة والسلام . B y F: عليه السلام .
11 I: المليك .
12 E: طفبة .

(٥) الاسم القدّوس :

التعلّق : افتقارك إلى هذا الاسم في تقديس ذاتك عمّا قيل لك تنزّه عنه[1] خُلقاً وفعلاً .

التحقّق : القدّوس هو المنزَّه[2] الذات عمّا لا يجوز عليه مطلقاً .

التخلّق : تنزيه ذاتك معنًى وحسًّا وجملةً وتفصيلاً عمّا يعطيه سفساف الأخلاق والمذامّ الشرعيّة والهمم القاصرة [E11b] عن المكانة الزلفى لأجل قوله[3] : «ما وسعني أرضي ولا سمائي [C93b] ووسعني قلب عبدي[4] » .

فالقدّوس لا يكون له التعلّق الاختصاصيّ إلاّ بالمقدَّس ، فقدّسْ ذاتك .

---

1 Y omite عنه .
2 Y: منزّه .
3 C añade تع .
4 I añade المؤمن .

(٦) الاسم السلام :

التعلّق : افتقارك إلى هذا الاسم بسلامة[1] ذاتك من وقوع ما يلحقك بالعيب، وإن وقع فمن بقائه واستحكامه .

التحقّق : السلام (هو) البراءة من كلّ ما يستحيل عليه.

التخلّق : الفرق بين هذا الاسم والقدّوس (هو) أنّ التنزيه في حقّ العبد إنّما وقع بعد حصول ما ينبغي أن يتقدّس عنه ، والسلام قد يكون بهذه المثابة وقد يكون ابتداءً يسلّمه من قيام العيب به . فالثاني[2] الذي هو السلام من استمراره هو الذي ينبغي أن يكون تخلّقاً ، والذي يكون ابتداءً[3] يكون خُلقاً عنايةً إلهيّةً[4].

---

1 C: **في سلامة** .
2 C: **والثاني** .
3 I: **ابتداوه** .
4 I omite **إلهيّة** y añade **يكن** (s. p.) antes de **عناية** .

(٧) الاسم المؤمن :

[B4b] **التعلّق** : افتقارك إليه في أن يعطيك التصديق[1] بما[2] جاء عنه وتكون[3] مصدّقاً [4] فإنّ معناه المصدّق ؛ وافتقارك أيضاً أن يعطيك قوّةً بها يحصل الأمان في كلّ نفس من جهتك [F70b] على حسب ما يليق من العِرض والمال والدم .

التحقّق : المؤمن هو الذي يصدّق[5] أنبياءه فيما ادّعوه من التبليغ عنه بالمعجزة [I5a] على الطريق الخاصّ[6] إذا[7] قامت مقام صدق رسوليّ[8] فهو مصدّق[9] ، وهو الذي يعطي الأمان أيضاً[10] في نفس من شاء من عباده ، وبهذه النسبة يكون[11] للعبد .

التخلّق : إذا صدّق العبد كلّ خبر في العالم فهو مؤمن «وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا [Y4b] تَعْمَلُونَ»[12] فعمّ تصديقه ؛ وإذا أمنت[13] النفوس فيما يمكن أن[14] تتأذّى[15] منه في

حقّه أو في حقّ غيره فقد [C94a] أعطى الأمان في نفوسهم فهو مؤمن أيضاً «إنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ»[16].

---

1 Y añade **قوّة** .
2 I: **مما** .
3 I: **ويكون** .
4 Y omite **مصدّقاً** .
5 C: **صدّق** .
6 I añade **وذلك** .
7 E: **اذ** .
8 F: **رسول** .
9 C omite **فهو مصدّق** .
10 E omite **أيضاً** .
11 B: **تكون** .
12 C. 37: 96.
13 Y omite **وإذا أمنت** .
14 I omite **أن** .
15 Así en F. Los demás mss. : **يتاذى** .
16 C. 33: 57.

(٨) الاسم المهيمن :

التعلق : افتقارك إليه[1] أن يجعلك من أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم[2] المصدّقين به .

التحقّق : المهيمنيّة[3] (هي) الشهادة على الأشياء ومهيمناً[4] عليها[5] فلذلك يندرج فيه الحفيظ والرقيب[6] إذا أراد بالشهود الحفظ ومراعاة[7] الحركات والسكنات .

التخلق : «لِتَكُونُوا[8] شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ »[9] وهو كلّ مصوّت فإنّ النَوْس (هو) الصوت وبه سُمّي الناس على ما قيل ؛ وأتمّ من هذا أن تكون[10] شاهداً على من هو شاهد عليك بأن ترقب أفعاله في العالم فتقف على مواضع حِكَمه[11] .

---

1 Y añade في . B y F: الى هذا الاسم .
2 B y F: عليه السلام . C: ع م .
3 B y F: المهيمنة .
4 I omite و .
5 En todos los mss. عليه .
6 I añade otra vez الحفيظ .
7 E e I: ومراعات .
8 C e Y: ليكونوا .
9 C. 2: 143. I anota la aleya completa en el margen (f. 5a):
قوله تعالى : «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»
10 Así en Y. B, C, E e I: يكون . F: s. p.
11 E vocaliza así.

(٩) الاسم العزيز :

التعلق : افتقارك إلى أن يكون الحقّ سمعك وبصرك فإنّ هذا المقام جامع للمنع والغلبة وهما[1] مدلولان لهذا الاسم .

التحقّق : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[2] على[3] زيادة الكاف أو فرض[4] المثل .

التخلّق : [E12a] «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً»[5] ، «لِمَا خَلَقْتُ[6] بِيَدَيَّ»[7] ، «إنّ الله خلق آدم على صورته[8]» والكاف للصفة ، ووقع[9] التنزيه فنفى المثل عن المثل . فالمثليّة لغويّة [I5b] لا عقليّة[10] [B5a] لأنّ القرآن نزل بلسان[11] العرب . فهذا حظّ العبد من هذا الاسم .

---

1 F: وهو .
2 C. 42: 11. C omite شيء .
3 B añade ان .
4 B: اوفر .
5 C. 2: 30.
6 E omite لما خلقت .
7 C. 38: 75.
8 Y omite على صورته .
9 F: ورفع .
10 B añade: والمثليّة العقليّة هو الاشتراك لا الحدّ والحقيقة التي على صفة الأشخاص .
11 C y E: على لسان .

(١٠) الاسم الجبّار :

التعلق : افتقارك إليه في تحصيل الأمر المؤثّر في انقياد الأمر إليك من جوارحك وباطنك وكلّ من تعلّقت إرادتك بحمله على ما تريد .

التحقق : الجبّار من «جبرته» لا من[1] [C94b] «أجبرته» ، فإنّ «فعّال» لا يأتي من «أفعلت» في لسان العرب إلاّ[2] حرفاً واحداً[3] وهو «درّاك» من «أدرك» .

والجبّار هو الذي يجبر ما[4] سواه على ما يريد إمضاءه[5] فيه أو منه ولا يقف شيء[6] لإجباره .

التخلق : الفعل بالهمّة ، «فَتَنْفُخُ[7] فِيهَا فَتَكُونُ[8] طَيْرًا[9] بِإِذْنِي»[10] ، «ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً»[11].

---

1 C: الامر en lugar de لا من .
2 Y: والا .
3 B: حرف واحد .
4 F omite ما .
5 E: امضائه . F: امضاوه .
6 B omite شيء .
7 F: فينفخ .
8 En todos los mss. : فيه فيكون . Véase C. 3: 49.
9 E: طائرا .
10 C. 5: 110.
11 C. 2: 260.

(١١) الاسم المتكبّر :

التعلّق : افتقارك لهذا[1] الاسم أن ينيلك هذه المرتبة من حيث أنّها حقيقة لك ، [F71a] مجاز عنده .

التحقّق : ليس كبرياؤه عن تفعّل وإنّما لمّا كان ينزل[2] إلينا في[3] ألطافه الخفيّة[4] ، مثل [Y5a] فرحه بتوبة عبده وما أشبه ذلك ، ثمّ ظهر عندك بعد هذا في «فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ»[5] ، وفي «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[6] صار[7] عندك متكبّراً[8] عن مشاهدة[9] هذا المشهد .

التخلّق : اكتساب الكبرياء هو التكبّر ، والاكتساب لا يكون إلاّ للعبد فهو أولى بهذا ، «كَذٰلِكَ[10] يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ»[11] ، فوصف العبد به . وحظّ المتخلّق السعيد منه أن يتكبّر في عبوديّته التي هي محلّ الآثار عن[12] أن يؤثّر فيه كون أصلاً ، فهو

متكبّر عنها لا عليها ؛ فبعَنْ يكون محموداً إلاّ أن يكون مشروعاً [sic] ، وبعَلَى يكون مذموماً إلاّ أن يكون مشروعاً ، مع سلامة الباطن و لا بدّ[13] .

---

1 E: بهذا . F: الى هذا .
2 I: نزل .
3 Y: من .
4 I: الحقيه .
5 C. 11: 107 y 85: 16.
6 C. 42: 11.
7 I: ضار . Y: صارك .
8 I: متكبر .
9 B: مشاهد .
10 Y omite كذلك .
11 C: 40: 35. B e Y omiten جبّار .
F: على قلب كل متكبر .
12 F omite عن .
13 C e I omiten ولا بدّ .

(١٢) الاسم الخالق :

التعلّق : افتقارك إليه في الإصابة في التقدير[1] ؛ وافتقارك إليه أيضاً في المعونة على إيجاد ما كُلّفت[2] من الأعمال .

التحقّق : الخالق مقدّر [I6a] الأشياء قبل إيجاد أعيانها ثمّ موجد[3] أعيانها [B5b] في الرتبة الثانية من تقديرها ، فهذا معنى [C95a] الخالق .

التخلّق : بعد سؤال ما ذكرناه[4] في التعلّق يعطيه الله تعالى[5] العلم بتقدير الأشياء فيخترعها في نفسه أحسن اختراع على أبدع نظام ، ثمّ يظهر أعيانها على يده إيجاداً ، فيكون مقدّراً[6] موجداً لما قدّره ؛ ولو لم يكن كذلك لبطلت حقيقة التكليف ولبطل قوله[7] تعالى : «مَّنْ[8] عَمِلَ صَـٰلِحاً فَلِنَفْسِه»[9] وكلّ عمل أضيف [E12b] للخلق[10] فعله لولا ما علم الله[11] أنّ ثمّ[12] نسبةً للعبد في الإيجاد لما أثبت[13] له

ذلك ولا أضافه[14] إليه ، والله أصدق القائلين ، وأيسرها أن يخلق الله تعالى[15] الفعل للعبد[16] عند إرادتـه[17] ذلك الفعـل[18] .

---

1 La frase افتقارك إليه في الإصابة في التقدير se repite en C y falta en Y que también omite و .
2 *Así en C. En los demás mss.* : كلّفته .
3 B y C: يوجد .
4 C añade اي المعونة .
5 I omite تعالى .
6 E e Y *omiten* مقدّراً .
7 E añade مقوله .
8 B, E y F: ومن .
9 C. 41: 46 y 45: 15.
10 Y: للحق .
11 E añade تعالى . B omite الله .
12 C e Y: ثمه .
13 I: ثبت (s. p.).
14 B: والافاضة . Y: فلا افاضه .
15 I e Y omiten تعالى .
16 C omite للعبد .
17 E: ارادة . Y: ارادتك .
18 Y omite الفعل .

(١٣) الاسم البارئ

التعلّق : افتقارك إليه كافتقارك إلى «الخالق» الذي هو بمعنى «الموجد» ، وافتقارك إليه أيضاً كافتقارك إلى «السلام» ، فهو جامع .

التحقّق : مثل (تحقّق) «الخالق» بمعنى «الموجد» ، وقد يكون أيضاً الذي لم يرجع إليه من خلقه الخلق[1] وصف لم يكن[2] عليه ، ولذلك قال «الخالق البارئ»[3] أي السالم ممّا ذكرناه[4] . فإنّ العادة جرت[5] في المخلوقين أنّ من اخترع شيئاً لم يُسبَق إليه في غاية الإبداع والإتقان[6] يجد في نفسه[7] أثراً [Y5b] لذلك من فرح وابتهاج ، والحقّ[8] بريّ من[9] ذلك وبارئ .

التخلّق : دخل عمر بن الخطّاب[10] على أبي بكر الصدّيق[11] رضي الله عنهما[12] وأبو بكر مريض[13] . قال : كيف أصبحت ؟

فقال : باريًا إن شاء الله تعالى . أراد سالماً [14] من المرض[15] . فتخلّق العبد من هذا الاسم أن يكون باريًا من أن تؤثّر فيه الأكوان والأغيار[16] ، بل هو المؤثّر فيها لتحقّقه بربّه .

---

1 Y: الخالق .
2 F: تكن .
3 C. 59: 24.
4 Y: ذكرنا .
5 I: الامر en lugar de جرت العادة .
6 C: والاتفاق .
7 B: لنفسه.
8 Y: فالحقّ .
9 F: عن . B omite من .
10 C y F añaden رضي الله عنه .
11 B e I omiten الصدّيق .
12 C: عنه .
13 C: وكان ابو بكر مريضاً وقال .
14 B: شافعاً .
15 Y: المريض .
16 I: والاعيان .

(١٤) الاسم المصوّر :

التعلّق [C95b] : افتقارك إليه [F71b] في تصوّر المعاني التي إذا قامت بك أنزلتك عليه [I6b] .

التحقّق: هو الموجد الأعراض ، وهي الرتبة[1] الثالثة من التقدير وإيجاد الأعيان، أعني الجواهر ، ولهذا جاءت في القرآن على الترتيب «الخَالِقُ البَارِئُ الْمُصَوِّرُ»[2] .

التخلّق: هو معلوم في العبد بالضرورة [B6a] فلم يبق إلاّ أن يُنبَّه[3] على إيجاد صور مخصوصة تكون[4] فيها سعادته ، وهي صور العبادات والمعارف[5] التي كُلّف فعلها[6] .

---

1 C y E: **المرتبة** .
2 C. 59: 24.
3 C, F e Y: s. p. en preformativa. B: **تنبه** .
4 Así en C. B, E, I e Y: **يكون** . F: s. p.
5 Y: **والعارف** .
6 E: **بفعلها** .

(١٥) الاسم الغفّار :

التعلّق : افتقارك إليه في ستر يحفظك من شقاوة الأبد .

التحقّق [1] : هو بالنظر إلى إيجاد الخلق ما سترهم به عن[2] أن تفني[3] مهجهم[4] وأعيانهم سبحات[5] وجهه ، ثمّ أنزل إلى كلّ ستر يمنع وجوده من ضرر .

التخلّق : كمثله ، وأن تستر[6] من غيرك ما تحبّ[7] أن يُستَر منك[8] ، وأن تستر[9] نفسك من المخالفة بستر الموافقة[10] ظاهراً وباطناً ، وأن[11] تستر مقامك في الموطن[12] الذي لا تعطي الحقيقة كشفه ، وهذا التخلّق يُحتاج إليه في الدار الآخرة في وقت التجلّي في صورة الإنكار ، وأنت تعرفه ويلزمك الأدب أن تستره في ذلك الموطن ولا تنبّه عليه حتّى توافق[13] الحقّ فيما أراده .

---

1 C: التخلق .
2 E: من . I omite عن .
3 I: يفنى . C omite تفنى .
4 B, C e I: مهجتهم .
5 F: سبحاته .
6 Y: ستر .
7 Y: يجب (s. p. en preformativa).
8 E omite أن يستر .
9 E: يستر .
10 I: المراقبة .
11 E omite أن .
12 C omite في الموطن .
13 I: يوافق .

(١٦) الاسم القهّار :

التعلّق : افتقارك إليه[1] في النصرة[2] والتأييد .

التحقّق : هذا الاسم في مقابلة ما خلق [E13a] الله[3] في خلقه من[4] الدعاوى في الربوبيّة .

التخلّق : لمّا كُلّف العبد ردع شهواته وأعدائه بالاستيلاء عليهم ، فردعهم وأسرهم وظهر[5] عليهم صحّ له[6] نصيب من هذا الاسم ، وهو الذي يكثر منه القهر [Y6a] في مقابلة [C96a] المنازعين[7] .

---

1 F omite **إليه** .
2 Y: **النصر** .
3 E añade **تعالى** .
4 E omite **من** .
5 Y: **فظهر** .
6 Y: **لهم** .
7 En el margen derecho del ms. I (f. 6b) se lee esta explicación:
أي ، من تخلّق باسم القهّار يقهر كلّ من يقابله للنزاع

(١٧) الاسم الوهّاب :

التعلّق : افتقارك إليه في رفع الأغراض[1] في نفس الأعمال .

التحقّق : هو المعطي لينعم[2] ، معرِّى[3] عن جميع المقاصد المتعلّقة بالعطاء من[4] المعطي ، وهذا يُتصوَّر حقًّا وخلقاً[5] .

التخلّق : يتصوّر هذا المقام من العبد ، فإذا قام به سُمّي وهّاباً وهو الذي تكثر[6] هباته على هذا الحدّ ، لا لعوض ولا لغرض[7] .

---

1 I e Y: الاعراض .
2 B: للنعم . I: لنعم .
3 I: معري . F: معرًا .
4 I: عن .
5 En I (margen derecho del f. 7a) figura este comentario: أي ، يتصوّر أن يكون الخلق والحقّ
6 E e Y: يكثر .
7 F e I: لعرض .

(١٨) الاسم الرزّاق :

التعلّق : افتقارك إليه في قيامك في العالَم به ليحتاجوا إليك في بقاء ذواتهم .

التحقّق : هو الذي يوصل إلى كلّ موجود سواه ما به بقاؤه ، وهو الذي يُسمَّى [1] رزقه سواء كان[2] من غذاء الأرواح أو[3] الأشباح . [B6b]

التخلّق : إذا أثّر كلام العبد في قلب السامع بما تعطيه[4] سعادته وأعطاه ممّا في يده ممّا هو مستخلف فيه ، فاستعمله ذلك المعطى له[5] في نفسه لبقاء بنيته [6] وكثر هذا منه ، فقد تخلّق بهذا الاسم .

---

1 E, F e Y: **سمي** .
2 E: **كانت** .
3 Y: **و** . E omite **أو** .
4 Y: **يعطيه** .
5 C e Y omiten **له** .
6 F: **تثبته** .

(١٩) الاسم الفتّاح :

التعلّق : افتقارك إليه[1] أن يهبك المفاتيح على اختلاف [F72a] صنوفها ويعطيك الإذن باستعمالها[2] .

التحقّق : السبب الموجب لإظهار ما كان خلف هذه المغاليق على مراتبها لأعين الناظرين على مراتبها حسًّا ومعنًى .

التخلّق : بعدما تحصل[3] للعبد هذه المفاتيح من أيّ اسم كان[4] ، الوهّاب والكريم والجوّاد وأخواته[5] من الأسماء ، إن يفتح بها مشكلات الأمور المعنويّة الإلهيّة والروحانيّة والطبيعيّة المتعلّقة[6] بالأغراض وغير الأغراض[7] لأعين البصائر والأبصار على قدر حاجة[8] المفتوح له ، فمن حصل له[9] هذا المقام فهو الفتّاح[10] لا الفاتح .

---

1 Y añade في .
2 F: في استعمالها .
3 Así en B. F e Y: s. p. C, E e I: يحصل .
4 Así en C. Los demás mss. añaden: فإنّ .
5 B, I e Y: واخوانه .
6 Así en Y. Los demás mss. : المتعلّقات .
7 E: بالاعراض وغير الاعراض .
8 B: درجات .
9 C omite له .
10 B: المفتاح .

(٢٠) الاسم العليم :

التعلّق : افتقارك [C96b/17b] إلى تعيين ما يصحّ أن تكون[1] به متخلّقاً من هذا الاسم .

التحقّق[2] : العليم بنية مبالغة ، وهو التعلّق بحقائق الأمور[3] على ما هي[4] عليه[5]، وجوداً وعدماً ونفياً وإثباتاً ، على جهة[6] الإحاطة بها حقيقةً لا على التناهي فيكون جهلاً .

التخلّق : هو ما يقع للعبد بحكم الكسب [Y6b] من العلوم التي تكون[7] عن الاستنباط خاصّةً من غير أن يعلمه غيره ، وإن كانت مستفادةً من نظره ولكن نظره[8] راجع إلى ذاته ، فبهذا يصحّ التخلّق [E13b] بهذا الاسم ، إذ علم الله لا يكون له مستفاداً من الغير ومن طريق الخلق[9]، ما فُطر عليه من العلوم فما استفادها من الغير .

---

1 I e Y: يكون .
2 E omite التحقّق . B, F e I añaden الاسم .
3 Y: الخلق .
4 Y: هو .
5 C omite على ما هي عليه .
6 Y omite جهة .
7 I: يكون .
8 Y omite ولكن نظره .
9 Y omite الخلق .

(٢١) الاسم القابض :

التعلق : افتقارك إليه في حسن الأدب فيما تقبضه[1] منه من العطايا والمواهب حسًّا ومعنًى ، وافتقارك إليه[2] أيضاً فيما تقبضه[3] للغير ممّا أنت مستخلف فيه على الحدّ المشروع[4] .

التحقق : قال الله تعالى : «وَأَقْرَضُوا [B7a] اللهَ قَرْضاً حَسَناً»[5] فيقبضه منك ليعود به عليك مضاعفاً ، و«قرضاً حسناً»[6] موضع تعلّم الأدب ، «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه» . فهو المعطي والآخذ[7] ، «الصدقة تقع[8] بيد الرحمٰن» ومن هذا الباب : «ثُمَّ[9] قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً»[10] في الظلّ الممتدّ . ووجه آخر[11] في التحقّق، وهو الذي يقبض أي يطوي ما لا يريد نشره عموماً في الأرواح والأجساد[12].

التخلق : حظّ العبد من هذا الاسم أن يكون قابضاً ما يعطيه الله[13] من يده ، لا

من يد[14] غيره ، إذ لا ملك لغير الله ولا معطي إلاّ الله تعالى . ثمّ إنّ العبد إذا تخلّق[15] بهذا الاسم يقبض بكلامه قلوب من شاء[16] من خلق الله تعالى إلى[17] جناب الحقّ من بسطها في الأكوان والأغيار عموماً أيضاً حسًّا [C97a/I8a] ومعنًى .

---

1 Y: يقبضه . C: s. p. en preformativa. B: تقتضيه .
2 B, C, F e Y omiten إليه .
3 B: تقتضيه .
4 Y añade فيه .
5 C. 73: 20 y 57: 18.
6 Y omite حسنًا .
7 F: الآخذ sin و .
8 I: يقع .
9 I omite ثمّ .
10 C. 25: 46.
11 C: وقصة اخرى en lugar de ووجه آخر .
12 Y: والاشباح .
13 E añade تعالى .
14 E: يده .
15 B, F, I e Y: تحقّق .
16 C e I: يشاء .
17 E: لا .

(٢٢) الاسم الباسط :

التعلق : افتقارك إليه في أن يجري على يديك ما فيه أفراح العباد بما لا تنتهك[1] فيه حرمةً مشروعةً[2] .

التحقّق : البسط لا يكون إلاّ في مقبوض بخلاف القبض فإنّه قد يكون عن بسط [F72b] وعن لا بسط . فالباسط ، الذي هو الحقّ ، يعمّ نفعه بما[3] تقتضيه[4] ذوات المبسوط عليهم ويخصّ بما[5] تقتضيه[6] سعادة بعض العباد . وقد يكون في البسط العامّ مكر خفيّ . فهذه أحوال مختلفة : بحال[7] منها «وَلَوْ بَسَطَ[8] اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا»[9] ، وبحال[10] منها [Y7a] «اللهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ[11] وَيَقْدِرُ»[12] ، وبحال[13] منها «إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً»[14] ، وقوله صلّى الله عليه وسلّم[15] : «أغيث كغيث[16] الكفّار» .

التخلّق : «لا تمنعوا[17] الحكمة[18] أهلها فتظلموهم» . البسط العامّ الذي به يكون العبد باسطاً لا يصحّ للحدود المشروعة ، وإن كان له أن يمكر[19] بالأعداء في الله ببسط[20] يكون فيه هلاكهم ، ولكن فيه ما فيه ، ولكن يكون[21] باسطاً عامًّا في مقام الحقيقة والتوحيد وصنعة[22] الإرشاد والدعاء إلى الله[23] تعالى فيدعو الخلق إليه من باب الرغبة[24] لكلّ جنس بما[25] يليق به، [B7b] وهذا متصوّر وقد أقمنا فيه وتخلّقنا [26] به ورأينا له بركةً ، فهذا هو الباسط تخلّقاً .

---

1 C y F: تنهتك . B: نتهك .
2 B: شرعيّة .
3 I: ما .
4 E: يقتضيه . Y: يقضيه .
5 I: ويخصه ما .
6 C y E: يقتضيه .

7 Así en C. Los demás mss. : لحال .
8 En el margen izquierdo del ms. I (f. 8a) se lee:
هذا مثال ما يختصّ بسعادة بعض العباد لأنّه ما
بسط عليهم وإلاّ «لبغوا» .
9 C. 42: 27. Así en C. Los demás mss. omiten لغبوا .
10 Así en C. Los demás mss. : لحال .
11 Y omite من عباده .
12 C: قدر . C. 29: 62 y 28: 82.
13 Así en C. Los demás mss. : لحال .
14 C. 3: 178.
15 Y: وقوله عليه الصلوة والسلام .
B, C y F: وقوله عليه السلام .
16 C: ما اغيث كغيث . Y: لغيث .
17 I: يمنعوا .
18 E añade عن .
19 I: يمكن .
20 I: ييسط الرزق .
21 B omite يكون .
22 C: وحقيقة . Y omite صنعة .
23 E: اليه .
24 En el margen derecho del ms. I (f. 8a) se lee:
قال من باب الرغبة لأنّ الكلام في البسط
25 I: مما .
26 Y: وتحققنا .

(٢٣ ، ٢٤) الاسم الخافض الرافع :

التعلّق : افتقارك إليه في التوفيق في إقامة[1] الوزن لك وعليك في[2] العالم وبينك وبين [E14a] الحقّ[3] .

التحقّق : الخافض[4] الرافع يخفض للسعداء موازينهم بثقلها[5] إلى أسفل ليرفعهم [6] في درجاتهم إلى[7] عليّين ، الرافع [I8b] موازين الأشقياء بالخفّة إلى أعلى[8] ليخفضهم في سجّين إلى «أَسْفَل [C97b] سَافِلِينَ»[9] ، فهو الخافض[10] الرافع أولياءه[11] ، والخافض[12] الرافع أعداءه[13] . فكلّ مخفوض[14] في العالم دنيًا وآخرةً وحسًّا[15] ومعنًى فبخفضه[16] ، وكلّ مرفوع في العالم دنيًا وآخرةً وحسًّا[17] ومعنًى فبرفعه[18] .

التخلّق : إذا خفض[19] العبد من خفضه الله[20] ، وإن كان مرفوعاً عظيم السلطان[21] عليّ[22] الشأن ماضي الكلمة ، فهو الخافض[23]

تخلّقاً . وإذا رفع العبد من رفعه[24] الله ، وإن كان مخفوضاً[25] حقيراً مهاناً[26] في عشيرته غير منظور إليه ، فهو الرافع تخلّقاً . فإنّه يحتاج إلى كشف يعلم به الرفيع[27] عند الله تعالى[28] والوضيع[29]، ينتج له التخلّق ذلك الكشف ؛ فليس[30] كلّ من أثّر[31] الرفعة في العالم أو ضدّها يكون متخلّقاً .

---

1 I: **امانة** .
2 Y: **وفي** .
3 E: **الحلق** .
4 E: **الحافظ** .
5 F e I: **يثقلها** .
6 Y: **لرفعها** .
7 E: **لا** .

8 E: بالحقّة لا اعلى .
9 I e Y: السافلين . C. 95: 5.
10 E: الحافظ .
11 B e Y: اوليائه . F e I: اولياؤه .
12 E: الحافظ .
13 F: اعداوه .
14 Y: مخفوظى . E: محفظ ظ .
15 E e Y: حسًا (*sin* و).
16 E: فيحفظ . I: فيخفضه .
17 B, E e Y: حسًا (*sin* و).
18 I: فيرفعه .
19 E: حفض .
20 E: من حفظ الله تعالى .
21 B: اللسان . C: الشان .
22 B: عالي .
23 E: الحافظ .
24 Y: رفع .
25 E: محفوظا . I: مخفوظا .
26 I: مهابا .
27 E: الرفع .
28 I omite تعالى .
29 E: الوضع .
30 I: فدلا .
31 C e Y: آثر .

(٢٥ ، ٢٦) الاسم المعزّ المذلّ :

التعلّق : افتقارك إليه في إقامة جاه من استند إليك وإذلال من تكبّر على الله لا عليك[1] .

التحقّق : المعزّ مفيد العزّ لمن[2] استند [Y7b] إليه ، وإن كان ذليلاً ؛ والمذلّ ملبس الذلّ من تعاظم عليه ، وإن كان عزيزاً .

التخلّق : إذا حمى[3] العبد نفسه بهمّته، لا بسبب ظاهر ، كان عزيزاً ؛ وإذا عُظّم غيره من أجله ، بصرف[4] خاطره إليه وهمّته حتّى يلبسه عزًّا ، يعظّمه من أجله[5] ذلك المحترم له ، كان معزًّا . والمذلّ على هذا المجرى[6] ، فإن أثّر فيه فليس بمعزّ ويستأنف أحكام هذه الصفة . ولا بدّ في[7] جميع هذه[8] التخلّقات من الميزان المشروع، ومهما اختلّ فليس هو[9] مقصود أهل طريق الله في التخلّق[10] بالأسماء .

---

1 B: على الله وعليك .
2 I: بمن . En los demás mss. : من . Añado >ل< .
3 I: حمل .
4 I: يصرف .
5 C: لاجله .
6 Y: معزّ .
7 Y: من .
8 B omite هذه .
9 Así en C. Los demás mss. omiten هو .
10 Y: الخلق .

(٢٧ ، ٢٨) الاسم السميع البصير[1] :

التعلّق [I9a/B8a] : افتقارك إليه في [F73a] نفوذ هاتين القوّتين إطلاقاً من غير تقييد .

التحقّق [2]: السميع المطلق (هو) المدرك كلّ مسموع حيث كان ؛ والبصير[3] (المطلق هو) المدرك كلّ مُبصَر[4] حيث كان [C98a] لا[5] على حدّ معلوم من قرب وبعد ووجود وعدم .

التخلّق : أن يُقام العبد في اكتساب نفوذ[6] هاتين القوّتين على الإطلاق ، من غير تقييد ولا تحديد ، بأن[7] يسمع ما أمِر أن يسمع فيه ومنه وأن يبصر لما[8] أمِر أن يبصر فيه وإليه[9]، ندباً ووجوباً . فإذا تحقّق[10] بهذه النعوت أحبّه الله تعالى، وإذا أحبّه[11] الله كان سمعه[12] وبصره ، كما ورد في الصحيح[13]. فمن أبصر بحقّ وسمع بحقّ[14] لم يخف عليه مسموع ولا مبصر .

---

1 B: البصير السميع .
2 C omite التحقّق .
3 E: البصير (sin و).
4 B: بصر .
5 B omite لا .
6 E omite نفوذ .
7 En todos los mss. : لأن .
8 Así en E. Los demás mss. : كما .
9 Y *omite* وإليه *y añade en su lugar* كان .
10 E: تحفظ .
11 E omite الله تعالى وإذا أحبّه .
12 C omite سمعه .
13 E: الحديث .
14 E omite وسمع بحقّ .

(٢٩) الاسم الحكم :

التعلّق : افتقارك إليه ليوفّقك[1] على سرّ القدر وتحكّمه[2] في الخلائق .

التحقّق : الحكم ذو[3] الحكم والقضاء والقدر على الإطلاق . [E14b] فالقضاء سبق الحكم[4] أزلاً ، والقدر تعيين الوقت ، والحكم إظهار القضاء[5] في المقضيّ وفي المقضيّ[6] به حالة وجوده في زمان تقديره عن سابقة قضائه[7] .

التخلّق : إذا وُفّقت[8] للأسباب[9] الموصّلة إلى[10] تحصيل هذا الاسم بتمشية الحكم الصحيح المشروع في[11] ذاتك بينك وبين نفسك[12] وفي غيرك وحكمت للحقّ على نفسك وحكمت للعالم على نفسك أيضاً ولم تحكم لنفسك على أحد[13] ، حينئذ[14] يكون[15] جنى[16] ثمرتك تحصيل هذا الاسم في ذاتك [Y8a] ، فيصير الاسم وصفه وهو الذي استوهبه في التعلّق ، فتحكم في

الأشياء بحكم الله[17] بمشاهدة قضاء الله[18] في أوان تقدير الله[19] ، كلّ ذلك عن معاينة وتحقيق ؛ فإن [I9b] نُصبت حَكَماً يوماً ما من[20] قوله تعالى «فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ»[21] ، فلتعلم أنّ الله تعالى[22] قد ابتلاك بأن[23] أنزلك في خلقه منزلته . وهذا الاسم هو الذي أعطى المجعولين[24] خلفاء في الأرض ابتلاءً وتكريماً : فابتلاؤه لمن لم يحكم بما[25] ذكرناه في التخلّق ، وإكرامه[26] لمن أشهده[27] الحقّ تعالى من[28] نفسه [B8b] ما ذكرناه ، فهو الحكم سبحانه[29] [C98b] . ويتعلّق بهذا الاسم أيضاً ترتيب الحكمة[30] وهي بالاسم[31] الحكيم أظهر[32] ، فلنتركها إلى الاسم الحكيم .

---

1 B, E y F: **ليوقفك** . I: s. p.
2 I: **ويحكمه** .
3 E: **و** .
4 Y: **بالحكم** .
5 F: **القضى** .
6 B y E omiten **في** . Y omite **وفي المقضيّ** .

7 Y: قضاء .
8 B: وقفت . E: وقف . I: وقعت .
9 E: بالاسباب. I: الاسباب .
10 I omite إلى .
11 I omite في .
12 I: ذواتك .
13 E omite أحد .
14 En Y ilegible. C: ح (abrev.).
15 I omite يكون .
16 E omite جنى .
17 E añade تعالى .
18 B omite بمشاهدة قضاء الله .
19 E añade تعالى .
20 F omite من .
21 C. 4: 35. I omite من أهله .
22 C omite تعالى .
23 Y: فان .
24 Y: المجهولين .
25 B, C, F e Y: ما .
26 I: واكرامة .
27 I: اشهد .
28 I: في .
29 E: سبحا (s. p.). Y añade وتعالى .
30 B: حكم .
31 E dice فهي y omite بالاسم .
32 I omite أظهر.

(٣٠) الاسم العدل :

التعلّق : افتقارك إليه في تحصيله وتعيين[1] محالّ تصريفه .

التحقّق : العدل الميل إلى الحقّ الحُكـميّ والحكَـميّ كما أنّ الجور الميل عنهما ، وكلاهما ميل . فلهذا لا يكون إلاّ ميلاً خاصًّا ، وهو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه بعد وجود الطلب من المستحقّ لحقّه ، إمّا بالطلب بالنطق وإمّا بالحال وإمّا بحصول شرطه إن[2] كان له شرط من زمان أو مكان أو حال .

التخلّق : (هو) أن تميل[3] إلى الحقّ على ما ذكرناه ، ولكن بالحقّ لا بنفسك ، فكما أنّك [F73b] تطلب من الحقّ العدل في حكمه عليك كذلك يطلب منك العدل[4] في حكمك عليه بما تطلبه[5] منه على حدّ[6] ما شرعه لك ؛ ثمّ تمضي[7] في العالم[8] هذه الصفة على هذا[9] النحو ، فمن كان بهذه[10] المثابة فقد تخلّق باسمه العدل .

---

1 I: في تعيينه وتحصيله وتعين .
2 Y: شرطان .
3 B e I: يميل .
4 I: الحكم .
5 I: يطلبه . C: s. p. B: تطلب .
6 Y omite حدّ .
7 C: قضى .
8 E omite في العالم .
9 Y omite هذا .
10 I: بهذا .

(٣١) الاسم اللطيف :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه في أن يطلعك[1] على خفيّ أفضاله لتشكر[2] ومكره لتحذر[3] .

التحقق : اللطيف هو الخفيّ في ذاته عن أن يُدرَك ، وفي فعله عن أن يُشهَد ؛ وإيصاله[4] المرافق[5] من حيث لا يُشعَر بها .

التخلق : أن يُقامِ العبد في ذكر [I10a] النفس وعبادة السرّ عن نفسه فكيف عن غيره ، وإيصال[6] المصالح إلى أربابها عن[7] غير معرفة منهم بأنه[8] موصلها إليهم ، حسًا ومعنًى وخلقاً وحقًا . وإذا[9] فعل ذلك [E15a] فقد تخلّق [Y8b] ، وينتج له هذا التخلّق الوقوف على الأسرار الإلهيّة وخفايا أحكامه في خلقه ، ويندرج تحت هذا الاسم[10] الرحمٰن الرحيم[11] وما في ضمنهما .

---

1 I: تطلعك .
2 I: لشكر .
3 Así en B. Los demás mss. omiten لتحذر .
4 I: وايضاله .
5 Así en todos los mss. salvo en B: للمرافق .
Tal vez deba leerse الموافق .
6 I: وايضالا .
7 E: من .
8 Y: بان .
9 I: فاذا .
10 I omite الاسم .
11 B e Y: والرحيم .

(٣٢) الاسم الخبير :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يطلعك على ما في علمه فيك قبل كونه .

التحقّق : «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ»[2] ، «لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»[3] ، فهو (سبحانه) يعلم[4] بأنّه سيكون كذا ، ثمّ وقع الاختبار[5] فظهر ما كان قد[6] تعلّق به العلم لمن قام به ذلك الابتلاء ، فتعلّق [B9a] به[7] العلم[8] بأنّه كائن[9] لا[10] بأنّه سيكون في حال كونه ، فيُسمَّى[11] من هذا التعلّق[12] خبيراً .

التخلّق : ليس[13] للعبد اختبار[14] في كون من الأكوان إلاّ أن[15] يقوم[16] بذلك الكون دعوًى ، فحينئذ[17] قد تعيّن للعبد اختباره[18] من حيث دعواه . فالعلم الذي يحصل له[19] عقيب هذا الاختبار[20] يُسمَّى به خبيراً ، «عَفَا اللهُ عَنكَ ، لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ

حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» [21] وهذا من العلم الخفيّ بالنسبة إلينا[22] لا بالنسبة إلى الله[23] تعالى، وقد ورد النهي[24] عن المخابرة.

---

1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه .
2 C. 47: 31. Así en C. Todos los demás mss. omiten: المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم
3 C. 11: 7 y 67: 2.
4 B: العلم . F: العليم . I: للعلم . E: وهو (omite يعلم).
5 Y: الاختيار .
6 C omite قد .
7 I omite لمن قام به ذلك الابتلاء فتعلّق العلم به .
8 B omite العلم .
9 C e Y: كان .
10 I: الا .
11 E: فسمّى .
12 I: تعليق .
13 I omite ليس .
14 Y: اختيار .
15 Y: بان .
16 En B e Y es ilegible.
17 C abrevia فح .
18 Y: اختياره .
19 I omite يحصل له .
20 I: الاخبار. Y: s. p.
21 C. 9: 43. Así en C. Los demás mss. omiten: وتعلم الكاذبين
22 I: اليه .
23 E: اليه .
24 Y: النبى صلى الله عليه وسلم .

(٣٣) الاسم الحليم :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إمضاء الهمّة والتمكّن والاقتدار[2] من فعلها حيث توجّهت .

التحقّق : ترك المؤاخذة بالذلّة عند وقوعها خاصّةً مع التمكّن والاقتدار[3] .

(التخلّق) : وهكذا هي في التخلّق .

---

1 Así en E. Los demás mss. omiten **سبحانه** .
2 Así en E. Los demás mss. omiten **والاقتدار** .
3 I añade **لأنّ عند وقوع الذلّة العصب** .

(٣٤) الاسم العظيم :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن تكون[2] عظيماً عنده لا عند الكون إلاّ أن تكون[3] مبلّغاً عن الله[4] [I10b] أمراً ، فيجب[5] أن تقابَل بالاحترام وتثبت عظمتك في قلوب السامعين ليُتلقّى[6] أمر الله بالحرمة ، فتكون[7] في هذا الطلب والافتقار إليه فيه[8] ساعياً في تعظيم الحقّ عند الكون ، لا في تعظيم نفسك .

التحقّق : العظمة على الإطلاق لا تكون[9] إلاّ لمن استحقّ اسم الألوهيّة ، وما سوى هذا فتعظيم[10] إضافيّ وهو التخلّق[11] .

(التخلّق) : العظمة حال يقوم[12] [F74a] بنفس المعظِّم ، لا بنفس المعظَّم[13] ، وقد [14] يكون المعظِّم بتلك المنزلة وقد لا يكون [C99b] . قال أمير المؤمنين هارون الرشيد من هذا الباب[15]:

«مَلَكَ الثَّلاثُ الآنِسَاتُ عِنَانِي [16]
وَحَلَلْنَ مِنْ قَلْبِي بِكُلِّ مَكَانِ
مَا لِي تُطَاوِعُنِي البَرِيَّةُ كُلُّهَا
وَأُطِيعُهُنَّ وَهُنَّ فِي عِصْيَانِي؟
مَا ذَاكَ[17] إِلاَّ أَنَّ سُلْطَانَ[18] الْهَوَى
وَبِهِ قَوَيْنَ أَعَزُّ مِنْ سُلْطَانِي»

---

1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه .
2 Así en B. C y F: s. p. E, I e Y: يكون .
3 Y: يكون .
4 E añade تعالى .
5 C: فتُحبُّ . F: فتحب (s. p.) . Y: فتجب .
6 E e Y: لتلقى .
7 E e I: فيكون . F e Y: s. p.
8 F omite فيه .
9 E, I e Y: يكون . F: s. p.
10 C: فعظيم .
11 I omite وهو التخلّق . B omite وهو .
12 Y: يقرب .
13 C y E omiten لا بنفس المعظم .
14 I omite و .
15 C e I añaden شعر .
16 [Y9a]
17 E: ذلك .
18 E: سلطن .

(٣٥) الاسم الغفور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إسبال[2] الستر مطلقاً بينك وبين ما[3] يُتوقَّع[4] وقوعه بك من الضرر[5] على[6] ما أجراه فيك ممّا تتعلّق[7] به المذمّة ، حسًّا ومعنًى .

التحقّق : هو بنية مبالغة في تحقّق المنعوت بها[8] [B9b] . (قيل في) شعر[9] :

«ضَرُوبٌ بِنَصْلِ السَّيْفِ سُوقَ سِمَانِهَا
إِذَا عَدِمُوا زَاداً فَإِنَّكَ عَاقِرُ»

لو[10] كان ضرّاباً على وزن [E15b] «فعّال» مثل الغفّار لنحر[11] هذه الإبل للمُعدَمين الزاد وغيرهم . فصار الغفور تعلّقاً خاصًّا تميّز به عن الغفّار .

(التخلّق) : والتخلّق[12] به على حدّ التحقّق ؛ فالتحقّق علمه والتخلّق اكتساب أثره .

---

1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه.
I omite texto a partir de aquí hasta على .
2 E: اسباب .
3 F omite ما .
4 B y F: تتوقع .
5 Aquí acaba la omisión de I.
6 B y F: وعلى .
7 C y E: يتعلق . F: s. p. I e Y: تعلق .
8 C *omite* بها .
9 Así en C e I. Y: نظم . B, E y F omiten شعر .
10 I: ولو .
11 Y: لنجز .
12 F e Y omiten و .

(٣٦) الاسم الشكور :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن لا يحجبك عن ملاحظة رؤيته فيما أنعم به[2] عليك كما قال لموسى عليه السلام[3] : «اشكرني حقّ الشكر . قال : (يا ربّ) وكيف أقدر على ذلك ؟ قال : إذا رأيت النعمة[4] منّي فقد شكرتني[5] حقّ الشكر» .

التحقّق : بالشكر يُستخرَج[6] المخزون من النعم[7] الخفيّة في علمه وجوده سبحانه، و«لَئِن شَكَرْتُمْ [I11a] لأَزِيدَنَّكُمْ»[8] ، والشكر تعلّق بثناء[9] خاصّ ليس يعمّ[10] عموم الحمد ، فإنّه الثناء عليه بما هو منه ، ومنه الشكر ، وهو[11] موضع[12] السرّ الذي غار[13] الحقّ تعالى[14] عليه ، فأمر بستره «وَطَفِقَا [C100a] يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ»[15] لأنّه سرّ إيجاد الأعيان[16] الكامنة [17] وسريان اللذّة السارية[18] في جميع النشأة[19] .

(التخلّق) : والتخلّق بهذا[20] الاسم ظاهر لا خفاء به[21] ، «أنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ»[22] للسببيّة .

---

1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه .
2 F omite به .
3 C omite عليه السلام . I omite السلام .
4 C omite texto a partir de aquí.
5 I omite texto desde اشكرني hasta aquí.
6 I omite يستخرج .
7 Aquí acaba la omisión de C.
8 C. 14: 7. C omite و .
9 B: ثناء .
10 Y omite يعم .
11 E: فهو .
12 I omite موضع .
13 C e Y: *s. p.*
14 E: سبحانه .
15 C. 7: 22. I omite لأنّه a continuación.
16 I: العيون .
17 E: منة .
18 C omite السارية .
19 I: النسا . Y: النشأت .
20 B: في هذا .
21 E: ظاهرالاخفاء به . Y: ظاهر لاخفائه . I omite به .
22 C. 31: 14. Así en C. Los demás omiten إليّ المصير .

(٣٧) الاسم العليّ :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في تحصيل درجة في القربة[2] منه ليس فوقها درجة ينالها[3] سواك .

التحقّق : العليّ[4] بنية[5] مبالغة في العلوّ يكون له بها أقصاها بخلاف «الأعلى» . فإذا نُسب العليّ إلى ما دون أقصاها[6] فما أنصف[7] ، وهذا سارٍ في جميع النسب التي يصحّ بها [Y9b] وصف العليّ بالعلوّ على كلّ موجود ، معنًى وحسًّا .

التخلّق : الحائز[8] قصب السبق في معالي الأمور ومتعلّقات العلم ومكارم الأخلاق والغوص[9] في دقائق الفهوم[10] من البشر ينبغي أن يُسمَّى عليًّا .

---

1 Así en E. Los otros mss. omiten سبحانه .
2 I: القرب .
3 Y: لها .
4 I omite العليّ .
5 Así en I (s. p.). Los demás mss. omiten بنية .
6 I: اقصى .
7 I: اتصف .
8 Y: الجايز .
9 E: والغوصين . I: والفوض . Y: واكثر .
10 B, I e Y: المفهوم .

(٣٨) الاسم الكبير :

التعلّق: افتقارك إليه سبحانه في كمال ذاتك بتحلّيك[1] [F74b] بكبريائه[2] في عالمك .

التحقّق : بنية «فعيل» لا تقتضي[3] المفاضلة ، فلا يكون[4] فوقه [B10a] أكبر منه[5] . فالكبير من حاز[6] درجة الكبرياء على الإطلاق بحسب ما تقتضيه ذاته .

التخلّق : تحلّي[7] النفس بأوصاف[8] الكمال كلّها التي في قوّة الكون أن يتّصف بها ؛ فمن حصلت له فهو الكبير الذي لا أكبر منه[9] في المخلوقات .

---

1 E e Y: **بتخليك** . C: **بتجلي** .
2 F e I: **لكبريايه** .
3 E e Y: **يقتضي** . C y F: s. p.
4 F omite **يكون** .
5 Así en E. Los demás mss. omiten **منه** .
6 I: **صار** . Y: **جاز** .
7 C e Y: **تجلي** . E: **تخلّي** . B omite **تحلي** .
8 F: **بأخلاق** .
9 Y omite **منه** .

(٣٩) الاسم الحفيظ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في حفظ ذاتك وطلب التأييد في حفظ غيرك .

التحقق : «الحفيظ» بنية مبالغة ، وهو الحفيظ لذاته ولغيره ممّا[2] يناقض صلاح المحفوظ حسًّا ومعنًى [C100b/I11b] . وما ثمّ من[3] حصل في هذه المرتبة بحكم الذات لكنّه مقيّد[4] بأمر واحد خاصّ إلاّ الخمسة من الأعداد وحدها ، فإنّها تحفظ نفسها وتحفظ العشرين خاصّةً ؛ والحفيظ على الإطلاق هو[5] الله تعالى .

التخلق : أن يُقام العبد في حفظ نفسه وفي حفظ غيره على حدّ[6] ما [E16a] أمِر به ، وقد يحفظ بهمّته وإن لم يتعلّق به أمر ؛ ومن[7] التخلّق بهذا الاسم أن يغضب[8] لله . نظم[9] :

«إِذاً لَقَامَ[10] بِـنَصْرِي مَعْشَرٌ خَشِنُ[11]
عِنْدَ الحَفِيظَةِ إِنْ[12] ذُو لُوثَةٍ لانَا»[13]

---

1 Sólo en E .
2 I: ومما .
3 C: ثمة من . Y omite من .
4 Y: مقيدا .
5 I omite الإطلاق هو .
6 I: احد .
7 Y: وهذا .
8 Así en E y F. I: يعضب . C: تعضب . B: تغضب .
9 E: شعر . B, F e I omiten نظم .
10 Y: فام .
11 F: حسن .
12 Y: الحفيظان .
13 F: لاثا .

(٤٠) الاسم المقيت :

التعلّق : افتقارك إليه في أن يهبك صفةً واحدةً تقابل بها أحوالاً مختلفةً لما فيها من القوّة .

التحقّق : المقيت معطي القوت[1] وهو الرزق الخاصّ[2] الذي تقوم به بنيتك بخلاف «الرزّاق» [3] ؛ والمقيت هو مقدّر الأوقات والأقوات أي العالم بها .

التخلّق : أن[4] يُقام العبد في إعطاء قدر[5] الحاجة للمحتاج من غير مزيد ، حسًّا ومعنًى ؛ وأن يكون عالماً بوقت ذلك وقدره .

---

1 C e I: **القوة** .
2 E: **الحلّى** .
3 I: **الرازق** .
4 Y *omite* **أن** .
5 I: **الله** .

(٤١) الاسم الحسيب :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يعينك على محاسبة أنفاسك ، وافتقارك إليه[2] أيضاً في أن يرزقك [Y10a] كفايةً في القيام بما كلّفك حتّى يكون فيك اكتفاء بذلك .

التحقّق : الاسم الخبير من بعض وجوهه اللحوق بالاسم الحسيب[3] ، وقد يكون له [B10b] تعلّق بالاسم الكافي : «أَلَيْسَ اللهُ بِكَافٍ عَبْدِهِ»[4] ، «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»[5] ، ووجوه الكفاية متعدّدة لا تنحصر .

التخلّق : إذا قام [C101a] العبد بما[6] كلّفه الحقّ القيام به فقد كفى المقوم عليه تدبير نفسه ، وكذلك أيضاً إذا حاسب نفسه ظاهراً وباطناً في الخطرات والحركات بالنقد[7] [I12a] والتمحيص فهو حسيب بالمعنيين .

---

1 Sólo en E.
2 Así en B. Los demás mss. omiten إليه .
3 B e I añaden: وقد يكون له تعلّق بالاسم المجيب (en I الحسيب en lugar de المجيب).
4 C. 39: 36.
5 C. 65: 3.
6 E e Y: بمن . I: اذا تعلق العبد لمن .
7 B: بالنفد .

(٤٢) الاسم الجليل :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يهبك المقام الذي إن رام أحد الوصول إليك فيه لم يستطع ؛ وافتقارك أيضاً إلى أن يرزقك من التواضع إلى حدّ أن يتمكّن منك أصغر الموجودات وأحقرها بقدر وسع طاقته لطفاً منك [F75a] ورحمةً به[2] .

التحقق : حقيقة هذا الاسم «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[3] ، وحقيقته أيضاً نزوله إلى عباده «هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من داعٍ فأستجيب له ؟» ، «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا»[4]، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ»[5]، «جعت فلم تطعمني وظمئت[6] فلم تسقني ومرضت فلم تعدني» الحديث بكماله ، وهو[7] صحيح خرّجه مسلم .

ومن تحقّق هذا الاسم الحديث[8] «كذّبني ابن آدم وشتمني[9] ابن آدم» ، ومنه قيل[10] في الله ما قيل ، وذلك لنزوله[11] لعباده في قلوبهم منزلةً اجترؤوا[12] عليه فيها وقالوا «يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ»[13] وغير ذلك.

التخلق : إذا انفرد العبد في نفسه مع الحقّ وكان معه حيث لا أين ولا حيث ولا فهم [C101b] واستُهلِك فيه حتّى يكون في ذلك المقام كما قال[14] بعض العرفاء :

«ظَهَرْتَ لِمَنْ أبْقَيْتَ بَعْدَ فَنَائِهِ[15]

فَكَانَ بِلَا كَوْنٍ [E16b] لِأَنَّكَ كُنْتَهُ»

وقال الآخر:

«فَلَوْ تُسْأَلُ الأيَّامُ مَا[16] اسْمِيَ مَا دَرَتْ

وَأيْنَ مَكَانِي مَا دَرَيْنَ مَكَانِي»

وذلك من الوجه الذي له من ربّه في إيجاده وإبقائه لا من وجه سببه ، فإذا حصل في هذا المقام فهو جليل . ومن هذا الاسم أيضاً كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم [17] يمازح العجوز [Y10b] ويقول للصغير : «يا أبا عُمَيْر [B11a] ما فعل النُغَيْر؟» ، ومن هذا الباب استطالة [I12b] من[18] استطال عليه من المشركين . ومن حصل في هذا المقام فهو جليل[19] أيضاً .

---

1 Sólo en E.
2 Y omite به .
3 C. 42: 11.
4 C. 58: 7.
5 C. 50: 16. Así C. Los demás mss., a partir de رابعهم , omiten lo que sigue hasta aquí.
6 I omite وظمئت .
7 E: بكمال وهو . I omite وهو .
8 C omite الحديث .
9 E: وشتتي . I: وشمتي .
10 B: قل .
11 E: بنزوله .
12 C y E: اجترؤا . Los demás mss. : اجتروا .
13 C: 5: 64.
14 Y: قيل .
15 Así en C. Los demás mss. omiten:
بعض العرفاء ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه
16 F e I omiten ما .
17 Así en E e Y. Los demás mss. : عليه السلام .
18 E omite من .
19 B, E e Y: الجليل . I: مقام الجليل .

(٤٣) الاسم الكريم :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يهبك مكارم الأخلاق ويمنع عنك سفسافها .

التحقّق : الكريم في العطاء هو الذي لا يردّ سائلًا ، وهو الذي له الصفات الحسنى بكلّ وجه .

التخلّق : إذا اتّصف الإنسان بمكارم[2] الأخلاق واجتنب[3] سفسافها فقد تخلّق[4] . وإذا[5] أخِذ[6] هذا الاسم في العطاء فالكريم[7] هو الذي يعطي بعد السؤال ، والجواد (هو الذي يعطي) قبل السؤال ، والسخيّ المعطي قدر الحاجة ، والمؤْثر المعطي ما[8] هو محتاج إليه وجوداً وتقديراً ، والواهب المعطي لينعم ، وهذا كلّه اصطلاح .

---

1 Sólo en E.
2 E: مكارم .
3 F: وتجنب .
4 Así en I (s. p.). Los demás mss. omiten فقد تخلّق .
5 C omite وإذا . E: وإذ . Y: اذا .
6 Así en C. Los demás mss. : أخذت .
7 C: والكريم .
8 Y: بما .

(٤٤) الاسم الرقيب :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في طلب مراعاة حدوده[2] من غير سهو[3].

التحقق : الرقيب (هو) الذي لا يغفل[4] عمّا يكون عليه أهل مملكته من حركاتهم وسكناتهم وحاجاتهم[5]، فيعطي ويحصي .

التخلق : من راقب في قلبه آثار ربّه [C102a] ليفرّق بينها وبين آثار هواه وشيطانه ، وراقب أيضاً ما يدخل عليه من خلل[6] من خارج وما يظهر عنه من خلل من داخل ، وراقب ما أمره الله تعالى[7] من مراقبته[8] من أهل وتبع له[9] ، فقد تخلّق باسمه الرقيب .

---

1 Sólo en E.
2 E: مراعات حدوده . Y: مراعات حدود .
3 C: شهود .
4 I: يفعل .
5 B y F omiten وحاجاتهم .
6 E: حلل en este caso y en el siguiente.
7 C e I omiten تعالى .
8 C: بمراقبته .
9 Así en C. Los demás mss. omiten له .

(٤٥) الاسم المجيب :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في قبول الدعاء ، وأن[2] يرزقك أن لا تدعوه بما نهاك أن تدعوه به وفيه .

التحقّق والتخلّق[3] : جمعتهما آية «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ [F75b] دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي»[4] ، وكما أنّك إذا دعوته تحبّ إجابته كذلك يريد إجابتك فيما دعاك إليه .

---

1 Sólo en E.
2 F e I: ان (sin و).
3 I omite والتخلّق .
4 C. 2: 186.

(٤٦) الاسم الواسع :

التعلّق : [I13a] افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يسعك كلّ شيء وأن تسعك[2] رحمته المقيّدة وإن كان[3] التقييد صفتنا[4] لا صفته تعالى[5] ، ولكن يجب على الإنسان أن يرغب فيما رغّبه الله تعالى فيه ، فإنّه قال[6]: «فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ»[7] ، فقيّدها ، فكأنّي سألت[8] أن أكون من المتّقين[9] [B11b] .

التحقّق : الواسع على الحقيقة هو الذي يسع كلّ شيء ولا يسعه شيء .

التخلّق : إذا [E17a] حصل العبد في مقام «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي[10] المؤمن» فقد تخلّق بهذا الاسم . قال أبو يزيد رضي الله عنه[11]: «لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّة إلى[12] فوق ذلك في زاوية[13] من زوايا قلب العارف ما أحسّ به[14]» .

ومن هذا الاسم يتحمّل الأذى والجفاء
ويجد بها[15] لكلّ شيء وجهاً إلى الحقّ .

---

1 Sólo en E.
2 F e I: يسعك .
3 E: كانت .
4 C: صتنا .
5 Sólo en E.
6 C e I añaden تعالى .
7 C. 7: 156.
8 E: سئلت .
9 En E (margen inferior del f. 16b) figura esta nota: يعني إذا طلبت منه تعالى أن تسعني رحمته المقيّدة وكأنّي سألت .
10 Y: عبد .
11 Así en C. Los demás mss. omiten رضي الله عنه .
12 E e Y: لا .
13 I omite في زاوية . F añade من زاوية .
14 Así B y C. E, F e Y: بها . I omite ما أحسّ به .
15 E, F e Y omiten بها .
I dice ويحتمل en lugar de ويجد بها .

(٤٧) الاسم الحكيم :

التعلق : افتقارك [C102b] إليه سبحانه[1] أن يرزقك[2] وضع الأشياء مواضعها وترتيب الأمور في محالّها وأزمانها وأمكنتها .

التحقّق: لهذا[3] الاسم وجه إلى القضاء ، وقد ذكرناه[4] في الاسم «الحكم» ، ووجه إلى[5] الحكمة وهو ترتيب الأشياء في مواضعها[6] ومعرفة المناسبات[7] بين الأشياء .

(التخلّق) : فمن حصل له معرفة هذه الأشياء في العلوم والتعليم والأعمال ، وأن[8] يدعو الله بالاسم[9] المناسب لحاجته على التخصيص ، فقد تخلّق بهذا الاسم .

---

1 Sólo en E.
2 I: **يورثك** .
3 C: **بهذا** .
4 C añade **ما** .
5 E omite **إلى** .
6 I: **موضعها** .
7 I: **المناسب** .
8 Y: **في ان** .
9 I: **الله باسم** . Y: **لله بالاسم** .

(٤٨) الاسم الودود :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في ثبات ودّه[2] وودّ من أمر بودّه في نفسك .

التحقّق : الودّ (هو) الإقامة على المحبّة والثبات فيها[3] ، «وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً»[4] ويُقال في الوتد «وَتَد» و«وَدّ» لإثباته[5] وثباته ؛ والمحبّ من خلص حبّه وصفا[6] ، والودود من ثبت حبّه .

التخلّق[7] : إذا ثبت حبّ الله عزّ وجلّ[8] وحبّ من أمر بحبّه في قلب العبد على كلّ حال يطرأ من المحبوب [I13b] ، ممّا يوافق وممّا لا يوافق ، سُمّي ودوداً .

---

1 Sólo en E. F e I omiten también **إليه** .
2 I: **في بيان وده في نفسك** .
3 I omite desde aquí hasta **وثباته** .
4 C. 78: 7.
5 F omite **وودّ** . Aquí acaba la omisión de I.
6 E: **وحفى** . F: **وصفى** .
7 E omite **التخلّق** .
8 I e Y: **تعالى** en lugar de **عزّ وجلّ** .

(٤٩) الاسم المجيد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في تشريف ذاتك بما أثنى عليه[2] من الصفات .

التحقّق : الشريف (هو) من[3] كان شرفه لذاته من حيث أنّها لا تشبّه الذوات ولا يجوز عليها ما يجوز[4] على الممكنات ، ومن كانت صفاته من[5] الشرف بحيث لا يجوز عليها ما يجوز[6] على الصفات الشريفة للممكنات ، فهو أحقّ باسم[7] المجيد على [C103a] المبالغة .

التخلّق : الشرف للعبد ، من اسمه[8] [B12a] المجيد ، (هو) التخلّق بأخلاق[9] الله[10] على الإطلاق . فمن حصل بهذه المنزلة فهو مجيد على المبالغة في الممكن[11] .

---

1 Sólo en E.
2 I: ذاتك ما اثنى عليك .
3 E: ومن .
4 F omite desde aquí hasta على الصفات .
5 I: ومن كان صفاته على .
6 Aquí acaba la omisión de F.
7 I: باسمه .
8 I omite اسمه .
9 I: فاخلاق .
10 Así C y E. Los demás mss. omiten تعالى .
11 Y omite في الممكن .

(٥٠) الاسم الباعث :

التعلّق : [Y11b] افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يرزقك الإفادة عن همّة مؤثّرة في المستفيد حالاً [F76a] .

التحقّق : الباعث على الإطلاق من[2] يبعث لا عن باعث حتّى لا يكون مبعوثاً[3] لباعثه[4] ؛ وذلك لا يكون إلاّ الله[5] وحده . ويحتاج هذا الفصل إلى نظر وتحقيق يفكّر[6] فيه من ينظر في كلامنا هذا[7].

التخلّق : لا يصحّ البعث المقصود هنا[8] إلاّ بعد الموت ، فإنّ الله تعالى[9] يقول : «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ»[10] ؛ وهل يكون الموت عن حياة أو لا[11]؟ [E17b] فيه نظر كلّ مولود يُولَد[12] على الفطرة فهو حيّ ، ثمّ[13] يغلب عليه بهذا التركيب الطبيعيّ موت القلب بالجهل[14] وموت الجوارح[15] بالمخالفات ، فإذا أحييته من هذا الموت بالعلم الشريف

على ضروبه ، وأحييته بالموافقة من موت المخالفة التي كان فيها[16] عموماً ، حسًّا ومعنًى ، كنت باعثاً ولكن عن باعث لا بدّ من ذلك .

---

1 Sólo en E.
2 I: ومن .
3 I omite لا عن باعث حتّى لا يكون مبعوثا .
4 Así en C. Los demás mss. añaden: أن يبعث .
5 C: منه . E: لله .
6 I e Y: تفكر .
7 B omite هنا .
8 Así en B. F: في بالاول .
Los demás mss. añaden بالأوّل .
9 B, F e I omiten تعالى .
10 C. 62: 2. C, I e Y omiten منهم .
11 E omite عن حياة . I: ام لا .
12 I omite يولد .
13 Y: فهو تم (omisión de حي).
14 I omite بالجهل .
15 C: الجوارج .
16 I: منها .

(٥١) الاسم الشهيد :

التعلق : افتقارك إليه في أن يرزقك مشاهدته حيث كانت ، وأن يرزقك الحياء[1] منه .

التحقّق : الشهيد هو الحاضر الذي [I14a] يراك حين تقوم ، والشهيد (هو) المشهود أيضاً لأنّ[2] بنية «فعيل» تقتضي ذلك . فهو المشهود سبحانه في كلّ شيء وعند[3] كلّ شيء وقبل كلّ شيء وبعد كلّ شيء [C103b] على حسب طبقات القوم[4] ، وهو الشاهد على كلّ شيء ومع كلّ شيء .

التخلق : إذا عرفت أنّك مشهود له اجتهد[5] «ألاّ يراك[6] حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك» ، وإذا[7] كنت شاهداً له[8] لزمك الحياء منه ، وقد جمعهما خبر[9] واحد صحيح : «اعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك» .

---

1 Y: الحيوة .
2 C: لا .
3 B y E: عنده .
4 I: القدم . Y: العوالم .
5 *Así en C (corrección al margen). Los demás mss.* omiten اجتهد .
6 En todos los mss. : لم يرك .
7 I: فاذا .
8 C omite له .
9 I: جمعها خير .

(٥٢) الاسم الحقّ :

التعلّق : افتقارك إليه[1] أن لا تنطق[2] إلاّ بحقّ ولا تمشي إلاّ بحقّ[3] ولا تتحرّك[4] ولا تسكن إلاّ بحقّ لحقّ[5] .

التحقّق : الحقّ[6] أقصى درجاته الواجب الوجود لذاته .

التخلّق : وقوفك [B12a] على العلم الذي تعرف [7] به أنّك واجب الوجود به[8] لا بنفسك، وموضع الاشتراك (هو) الوجوب لا الوجود ؛ فالعبد إذن ليس بباطل من هذا الوجه ، لأنّ الباطل هو العدم [Y12a] والألفاظ الدالّة عليه وجود فهي[9] حقّ ، وإن كان مدلولها لا شيء . وإنّما يُقال فيما سوى الله تعالى[10] باطل ، كما قال لبيد :

«أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ
وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَةَ زَائِلُ»[11]

لمّا كان[12] وجود هذا[13] الشيء مستفاداً فليس له من حيث ذاته إلاّ[14] العدم وقبول الوجود .

---

1 Y añade في .
2 I: ينظر .
3 Y omite ولا تمشي إلاّ بحقّ .
4 C omite ولا تتحرّك .
5 B, E y F omiten لحقّ .
6 I omite الحقّ .
7 I: يعرف . C y F: s. p.
8 F omite به .
9 I: فهو .
10 Así en Y. Los demás mss. omiten تعالى .
11 Este segundo hemistiquio sólo figura en C e Y. Los demás mss. lo omiten.
12 Y: لا مكان en lugar de لما كان .
13 Y omite هذا .
14 Y omite إلاّ .

(٥٣) الاسم الوكيل :

التعلق : افتقارك إليه[1] أن يوفّقك أن تتّخذه[2] وكيلاً .

التحقق : الوكالة مطلقة ومقيّدة ودوريّة وهي اسم مفعول تحتاج[3] إلى جعل جاعل[4]. ولمّا[5] فطر الله تعالى[6] العباد وجعلهم[7] خلف حجاب الأغيار[8] والنظر إلى الأسباب خاطبهم من خلف هذا الحجاب أن يتّخذوه وكيلاً في مصالحهم . ومن عموم الوكالة أن يُفوَّض [F76b] إليه أن يوكّل من شاء . فوكّل الأنبياء صلوات [C104a/I14b] الله[9] عليهم في التعريف بأسباب المصالح والسعادة وتعيينها[10]، وأنّ الرشد[11] في استعمالها والسفه[12] في إهمالها . فقال تعالى[13] : «لاَ إِلَـٰهَ إِلاَّ هُوَ[14] فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً»[15]، وقال تعالى[16] : «أَلاَّ تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً»[17] يعني الأسباب التي احتجب[18] بها وخاطبك[19] من خلفها : «وَمَا

كَانَ لِبَشَرٍ أن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً [E18a] أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ »[20].

التخلق : «وَأنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ»[21] ، فقد وكّلك فيما استخلفك فيه من أهل ومال وعمل وملك ، وتعلّم أنّ للوكالة شروطاً إن لم يف بها الوكيل[22] لم يصحّ تصرّفه ، فإذا تصرّفت[23] به[24] وله وعنه كنت[25] وكيلاً محموداً . فهذا الاسم من دون سائر الأسماء بعيد أن يُوجَد فيه معنى فاعل .

---

1 B y E omiten إليه . Y añade في .
2 Y: يوفقك في متخذه .
3 Y: يحتاج . C: s. p. en preformativa.
4 C: إلى فعل فاعل .
5 I: وكما .
6 C e I: تعالى .
7 B y E: وجعل .
8 I: العيان .
9 I añade: وسلامه .
10 C y F: وتعينها .
11 C omite الرشد .
12 I: السعة .
13 Así en C. Los demás mss. omiten تع .
14 Y: الله .
15 C. 73: 9. I omite esta cita .
16 Así en C. Los demás mss. omiten تع .
17 C. 17: 2.
18 F: احتجبتُ .
19 F: وخاطبتك .
20 C. 42: 51.
21 C. 57: 7.
22 Así en C. Los demás mss. añaden وإلاّ .
23 E: تصرّف .
24 I omite به .
25 I añade وكنت .

(٥٤) الاسم القويّ :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في ظهورك على من قاومك فيما تريد[2] أن تفعله ، ممّا أمرته[3] به فيمانع[4] في ذلك .

التحقّق : القويّ على الحقيقة من لا يُغالَب ولا يُقاوَم وأن يكون تحت قوّته كلّ ما سواه . [B13a]

التخلّق : القويّ من أعطاه الله تعالى[5] القوّة على حمل ما كُلّف من أثقال العبادات [6] ، حسًّا ومعنًى . وعن هذا الاسم تكون[7] الانفعالات عن هذا الشخص بهمّته ، وتنفعل[8] [Y12b] له أجرام العالم ، علوها وسفلها . وشأن هذا الاسم عجيب[9] وأمره عظيم[10] : «ليس الشديد بالصرعة[11] وإنّما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب» . قالت الملائكة في حديث طويل : «يا ربّ هل خلقت شيئاً[12] أشدّ

من الريح ؟ قال : نعم ، المؤمن يتصدّق بيمينه[13] فيخفيها عن شماله» .

---

1 Así en E. Los demás omiten سبحانه .
2 I: يزبد .
3 Así en I. Los demás mss. : أمرت .
4 Así en F. Y: s. p. en preformativa.
Los demás mss. : فتمانع .
5 C y F omiten تعالى .
6 Y: العبادة .
7 I e Y: يكون .
8 E: وينفعل . F: فتنفعل .
9 Y: محب .
10 E: امره يتودد .
11 I: بالصرفة .
12 Y omite شيئًا .
13 C omite بيمينه .

(٥٥) الاسم المتين :

التعلق : افتقارك [C104b] إليه سبحانه[1] في الحفظ والعصمة[2] عن تأثير شيء فيك، منك أو من غيرك .

التحقق : المتين في قوّته هو الذي [I15a] لا يتأثّر بشيء في نفسه ولا يؤثّر فيه[3] شيء بهمّته وفعله ، إذ[4] المتانة مقام أحمى .

التخلق : المتين من العباد الصلب في دينه الذي لا يؤثّر فيه الأهواء ، ولا يتأثّر في نفسه بما تتجلّى[5] له به الحقيقة برؤية الحقّ في الأشياء ولا سيّماً في[6] موقف[7] السواء[8]. فمن حصل في هذا المقام فهو المتين[9] ؛ فمن كونه قويًّا يؤثّر ومن كونه متيناً لا يتأثّر[10].

---

1 Así en E. Los demás omiten سبحانه .
2 I: والفطهة .
3 I e Y omiten فيه .
4 E: اذا .
5 Así en F. Los demás mss. : يتجلى .
6 Y: ولا بد من en lugar de ولا سيّما في .
7 I: موفق .
8 E: السو . F: السوى . I: الثول (ilegible). Y: السرّ .
9 B y F omiten فهو المتين .
10 I añade به . F añade ... شرح . B añade ... و .
B y F añaden este comentario:

يريد بقوله في موقف السواء كما هو سبحانه موجد كلّ شيء تراه ، أنت «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » (قرآن ٦ : ١٠٢) ، فيوافق نظرك إيجاده فلا يزيد هذا على هذا فيتساويان والله أعلم .

(٥٦) الاسم الوليّ :

التعلّق : افتقارك إليه في[1] أن يجعلك من أوليائه .

التحقّق : الناصر من كونه محبًّا وإذا كان هذا فهو الذي يتولّى عباده الصالحين[2] بأمور خاصّة ، فيتخصّص بها المولّى عليه فيُسمَّى وليًّا . وقد جعل الله تعالى[3] هذه اللفظة لعباده المختصّين به ، فسمّاهم أولياء الله[4] تعالى ، وهم الذين أحبّهم الله تعالى ، واصطفاهم [F77a] ، ونصرهم : باطناً حقًّا[5] ، وظاهراً قد يكون وقد لا يكون .

التخلّق : «وَمَنْ[6] يَتَوَلَّ[7] اللهَ[8] وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الغَٰلِبُونَ» [9] ، «وَكَانَ [B13b] حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»[10] ، وهنا سرّ فابحث عليه في ظهور الأعداء على المؤمنين وغلبتهم إيّاهم ، والله يفتح عين بصيرتك وقد نبّه

على ذلك بقوله تعالى[11] [E18b] : «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» الآية[12] ، وكذلك[13] «وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ»[14] .

---

1 E e I omiten في .
2 I omite عباده الصالحين .
3 F omite تعالى .
4 Y: اولياءه .
5 B e Y omiten حقًا .
6 C, F e Y omiten و .
7 C, F e I: يتولى . E e Y: تولى .
8 E omite الله .
9 C. 5: 56.
10 C. 30: 47.
11 Y omite بقوله تعالى .
12 C. 30: 41. I: لانه .
13 F omite و . I: لذلك . Y añade يقول تعالى .
14 C. 17: 23.

(٥٧) الاسم الحميد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يجعلك محموداً من جميع الوجوه .

التحقّق : الحميد هو الذي له[2] عواقب الثناء [C105a] ، وهو المثنى عليه بأفعاله وبما يكون منه وبما هو عليه ، هذا إذا كان بمعنى اسم المفعول ؛ والذي[3] له من نسبة الفاعليّة فيكون مثنياً[4] على نفسه بما هو عليه ، [Y13a] وعلى غيره بما[5] يكون منه تعالى[6] وهذا غاية الكرم : أن [I15b] يعطيك ويثني عليك بما أعطاك .

التخلّق : المحمود من العباد (هو) الذي له عواقب الثناء أي تبقى له[7] إلى عاقبته : «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»[8] ، «وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ»[9]. وأشرف الحمد وأتمّه حمد الحمد وحمد الحامد إذا كان الحامد الحقّ تعالى. فإنّ الشرف كلّه في من[10] شرّفه الحقّ[11] بالثناء عليه :

«وَلَوْ سَكَتُوا[12] أثْنَتْ[13] عَلَيْكَ الْحَقَائِبُ»

وقال الآخر (شعر)[14] :

«شَهِدَتْ بِمَفْخَرِكَ السَّمٰوَاتُ الْعُلَى

وَتَنَزَّلَ الْقُرْآنُ فِيكَ مَدِيحَا»

وحمد الحمد الذي نبّه عليه بعض السادة ، وهو أبو الحكم ابن[15] برّجان ، (هو) الحمد لله حمداً يوافي هو نفسه [sic] .

---

1 Así en E. Los demás omiten سبحانه .
2 I omite هو . E omite له .
3 F añade يكون .
4 E: مثبتا .
5 I añade هو .
6 Así en E. Los demás omiten تعالى .
7 F omite له .
8 C. 28: 83.
9 C. 26: 84.
10 Así en B. E, F, I e Y: فيمن . C: له فيمن .
11 C añade تعالى .
12 I: سكت .
13 Y: اثنتوا (s. p.).
14 El término شعر figura sólo en I.
E e I omiten وقال الآخر .
15 Así en Y. B, C e I añaden أبو . E y F: بن .

(٥٨) الاسم المحصي :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إحصاء ما أنت عليه ممّا أمرك الحقّ به من حفظه .

التحقّق : المحصي على الحقيقة هو المحيط بحقيقة المحصى[2] ، عدماً كان أو وجوداً .

التخلّق : المحصي من العباد من مكّنه الله تعالى ممّا سأله[3] في تعلّق هذا الاسم .

---

1 Sólo en E.
2 F: المحصي .
3 E: سئله .

(٥٩) الاسم المبدئ :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إخلاص النيّة فيما تظهره[2] من الأعمال وتنشئه[3] على طريق القربة إلى الله تعالى .

التحقّق : إبداء الأشياء ابتداءً[4] [B14a] في أعيانها ، وإبداء[5] إظهارها وإن كانت ظاهرةً له أو لنفسها . [C105b] وتتعرّض[6] هنا مسألة بين طائفتين[7] كبيرتين وهي : هل للأشياء عين ثابتة في العدم[8] أم لا ؟ واشتركا[9] مع هذا الخلاف في أنّه مبدأ لوجودها وهو[10] المقصود .

التخلّق : يظهر بما يخترعه العبد من الأفعال في نفسه[11] وعلى يده ممّا لم[12] يُسبَق إليه في علمه أو في نفس الأمر ، ومنه «من سنّ سنّةً حسنةً» فقد أبيح له إنشاء[13] العبادات على حال مخصوص معيّن .

---

1 Sólo en E. I omite اليه.
2 F e I: يظهره .
3 E: تنشيه .
4 C: ابداء .
5 I: وبدا .
6 F: يتعرض .
7 E: الطائفتين .
8 Y: القدم .
9 F: واشتركنا .
10 Y: وهي .
11 I omite في نفسه .
12 B y C omiten لم . E e I: ما لم .
13 E: اثناء .

(٦٠) الاسم المعيد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه في المداومة على ما أمرك بفعله [Y77b] من العبادات [I16a] وإن كان[1] ليس عيّنها[2] .

التحقّق : الإعادة ردّ الشيء إلى الحالة التي فارقها ، وهي[3] مسألة خلاف. والتحقيق أنّها مثلها[4] لا عينها وعينها لا مثلها من وجهين مختلفين ؛ فالمدبّر يُعاد إلى[5] تدبيره [Y13b] والمدبّر لا يلزم أن يكون بعينه « كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا »[6] .

التخلّق : إحداث [E19a] الفعل على صورة ما مضى يُسمَّى إعادةً وإن لم يكن عينه لشبهه[7] في الصورة . ومن التخلّق إعادة الفعل ، الذي أنشأه فيك ونسبه[8] إليك ، عليه[9] سبحانه ؛ وهو روح العبادة حيث لم تغب[10] عنك مشاهدة الحقّ في هذه العبادة[11] .

---

1 I: ما امرك .
2 Así en F. I: عنها . Los demás mss.: عينها .
3 E: وعلى .
4 Y: مثله . I: انه en lugar de أنّها .
5 Y: في .
6 C. 4: 56.
7 E e Y: لشهية . F: لتشبهه .
8 E: ونسبة .
9 C omite عليه .
B inserta anotación: هنا راجع إلى الفعل المتقدّم
10 F: يغبِ .
11 B concluye en العبادة y omite texto desde حيث hasta aquí.

(٦١) الاسم المحيي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إحياء قلبك بحياة العلم وإحياء جوارحك بحياة[2] الطاعات .

التحقق : المحيي[3] من أعطى الحياة لكلّ موجود حتّى سبّح بحمده . فمن ظهرت حياته سُمّي حيًّا[4] ، ومن بطنت حياته فلا بدّ أن[5] يكون نامياً أو غير نامٍ ، فإن كان نامياً فقد يُسمَّى[6] حيًّا ، [C106a] وإن كان غير نامٍ سُمّي جماداً ؛ هذا[7] المستقرّ عند أهل الكشف . وأمّا الحقّ سبحانه فإنّه قال تعالى وتقدّس[8] : «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» [9] ، «كُلٌّ[10] قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» [11] ، «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ» [12] الآية . وقال تعالى[13]

[B14b] للسموات والأرض[14] : «ائتِيَا طَوْعاً أوْ كَـرْهاً قَالَتَـا أتَيْـنَا طَائِـعِيـنَ»[15] ، وأهل الكشف من ملك ونبيّ ووليّ[16] عاينوا قيام الحياة[17] بالجمادات[18] .

التخلق : من أحيا[19] أرضاً ميتةً «وَمَنْ أحْيَاهَا فَكَـأنَّمَا أحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً» [20] ، ومن اشتغل بالفكر [I16b] والاستبصار فقد أحيا نفسه أيضاً ، وقد استحقّ أن يُسمَّى باسم [21] المحيي .

---

1 Sólo en E. I omite **إليه** .
2 E (este caso y en el anterior): **بحيات** .
3 Y: **المعطي** .
4 Y omite **حيًا** .
5 I: **وان** .
6 C y E: **سمّى** .

7 Y: وهنا .
8 Así en C. Los demás omiten تعالى وتقدّس .
9 C. 17: 44.
10 E: وكلّ .
11 C. 24: 41.
12 C. 22: 18. Así en C. Los demás mss. omiten texto tras والقمر hasta aquí.
13 Sólo en C.
14 Y omite وقال للسموات والأرض .
15 C. 41: 11.
16 I: من نبي وولي .
17 E: الحيات .
18 E añade: عندكم .
F e Y añaden: عندكم ثوبى حجر .
C añade: عندكم ثوبَى حجر .
B añade: عندهم (ثوبى حجر) .
I añade: بعندكم بولى حجر . B añade en el margen derecho esta nota (v. C. 7:160) :
إشارة إلى قصّة موسى صلوات الله عليه عند اغتساله في شاطئ النهر حين سار الحجر بأثوابه .
19 Y: احيى en ésta y en las siguientes ocasiones.
20 C. 5: 32.
21 B omite باسم . I: بالاسم .

(٦٢) الاسم المميت :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يعصمك من أن تكون ممّن أمات قلبه بالغفلة عن ذكر الله وما في ضمنه .

التحقق : مزيل الحياة ممّن قامت به . واختلفوا في الحيّ قبل وجود الحياة فيه ، هل يُسمَّى ميّتاً أو[2] لا ؟ «وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ»[3] ، ولم تتقدّمهم[4] حياة .

التخلق : «مَن قَتَلَ نَفْسَا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ[5] فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»[6] ، «قُلْ يَتَوَفَّاكُم[7] مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»[8] ، ومن أمات[9] ما كان حيًّا من البدع والضلالات لا شكّ أنّه مميت ولكن بنسبة[10] سعاديّة[11] ، إذ يلزم [Y14a] هذا في النقيض[12] .

---

1 Así en C y E. Los demás omiten سبحانه .
2 C: ام .
3 C. 2: 28.
4 C y E: يتقدمهم . F: s. p. en preformativa.
5 Así en C. Los demás mss. omiten:
أو فساد في الأرض
6 C. 5: 32.
7 C e Y: يتوفيكم .
8 C. 32: 11. Así en C e Y.
E omite وكّل بكم .
Los demás mss. omiten: الذي وكّل بكم .
9 E: مات .
10 I e Y: بنسبته .
11 C: سعادته .
12 F: القبض .

(٦٣) الاسم الحيّ :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في اتّصال[2] حياتك بالحياة الآخرة . قال الله[3] تعالى [C106b] : «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمٰوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاءَ اللهُ»[4] وقال تعالى[5] : «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»[6] .

التحقّق : الحيّ من كانت[7] حياته لنفسه[8] غير مستفادة[9] من غيره . وتحت [F78a] هذا مسألة كبيرة بين نفاة[10] الصفات ومثبتيها[11] أعياناً زائدةً[12] ، ليس هذا موضعها .

التخلّق : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[13] : «أمّا[14] أهل النار ، الذين[15] هم[16] أهلها ، (إنّهم) لا يموتون فيها[17] ولا يحيون» خرّجه[18] مسلم .

الحيّ من العباد [E19b] من حيي[19] سرّه بنور الله وقلبه بذكر الله وجوارحه بطاعة

الله ، ومن اتّصف بهذه الحياة كانت له الحياة [20] الدائمة في دار السعادة التي نفاها الحقّ عن الأشقياء .

---

1 Sólo en E.
2 Y: ايصال .
3 Así en I e Y. Los demás mss. omiten الله .
4 C. 39: 68. I e Y omiten إلاّ من شاء الله .
5 Sólo en C. I omite و .
6 C. 3: 169.
7 F e I: كان .
8 C: في نفسه .
9 Y: مستفاد .
10 E: نفات . Y: نفاذ .
11 C y F: ومثبتها . I omite ومثبتيها .
12 I añade aquí ومثبتيها .
13 I: عليه السلام .
14 En todos los mss.: في . V. Muslim 82: 306.
15 C omite الذين . F: الذي .
16 E: بهم .
17 B omite لا يموتون فيها .
18 I añade من .
19 Y: احيا .
20 I omite كانت له الحياة . E: الحيات en ambos casos.

(٦٤) الاسم القيّوم :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يرزقك المعونة فيما أمرك به من القيام [B15a] على من[2] كُلّفت[3] القيام به .

التحقّق : [I17a] القيّوم ، على الحقيقة، هو الذي يقوم بنفسه ويقوم به كلّ من سواه على جهة الافتقار إليه في ذاته ولوازمها .

التخلّق : «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» [4] فمن قام[5] من العباد[6] بحاجات من استند إليه وكثر ذلك منه فهو قيّوم .

---

1 Sólo en E.
2 I: ما .
3 Así vocaliza C.
4 C. 4: 34.
5 B y E añaden به . Y omite قام به .
6 B: العبادات .

(٦٥) الاسم الواجد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في[2] أن يهبك حالاً[3] عدم تعيين[4] حاجة .

التحقّق : الواجد من لا يعوزه[5] شيء البتّة ، وهو[6] أقصى مراتب الواجدين .

التخلّق : إذا حصل[7] العبد في مقام لا يعوزه شيء ولا يحتاج إلى شيء ، لمعرفته [8] ذوقاً أنّ كلّ شيء فيه صلاحه [C107a][9] وبقاؤه معيّن عند الحقّ مدّخر [10] له عندما اتّخذه وكيلاً ، فإنّ الشخص إذا علم أنّ وكيله قد ادّخر[11] له[12] في بيته[13] جميع ما يحتاج إليه في جميع سنته[14] فهو واجد لكلّ شيء يحتاج إليه في سنته ، والسنة في حقّ العبد المتخلّق وفي حقّ الحقّ عبارة عن[15] الأبد الذي لا نهاية لبقائه ، فقد صحّ له اسم الواجد [Y14b] .

---

1 Sólo en E.
2 B, E, F e I omiten في .
3 C añade: في .
4 I: تغيير .
5 C: يعوذه .
6 I: ومن .
7 B omite حصل .
8 E: بمعرفته .
9 Y: صلاحية .
10 F: مذخر .
11 F: اذخر .
12 I: فلا دخوله en lugar de
إذا علم أنّ وكيله قد ادّخر له
13 C: بينه .
14 I omite سنته .
15 E: من .

(٦٦) الاسم الماجد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إعطاء شرف ما[2] من غير تعيين .

التحقّق : نسبة[3] الشرف على الجملة[4] إليه من غير تفصيل .

التخلّق : كذلك أيضاً نسبة الشرف بما يقوم به من الأوصاف الشريفة من حيث الجملة . والمجيد بنية مبالغة بها يقع التفصيل لهذا[5] الشرف الجمليّ[6] ، فيُقال شريف من حيث كذا ومن حيث كذا إلى ما لا[7] يتناهى .

---

1 Sólo en E.
2 I omite **ما** .
3 I: **لنسبة** .
4 E añade **والمجيد** .
5 E: **التفضيل بهذا** .
6 B: **المجمل** .
7 E omite **لا** .

(٦٧) الاسم الواحد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يجعلك وحيد وقتك في همّك به[2] وفي[3] همّتك .

التحقّق : الواحد على الحقيقة هو الذي يتّصف بالوحدة من جميع الوجوه ولا يقبل الكثرة بوجه من [I17b] الوجوه ، وهذه مسألة كبيرة[4] فيها للعلماء[5] كلام كثير .

التخلّق : «إذا بُويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» ، فينبغي[6] للعبد أن يستعدّ بالتوجّه[7] الكلّي إلى جانب الحقّ تعالى ، والتخلّق [8] بما[9] في الوسع الإمكانيّ[10] بالأخلاق [B15b] الإلهيّة ، ليحصل له رتبة[11] القطبيّة ، ليكون واحد الزمان في وقته لا يشاركه فيها[12] أحد ، إذ[13] لا بدّ في كلّ زمان من واحد لا ثاني له ، وهذا المقام مكتسب .

---

1 Sólo en E.
2 Y: في همّتك . B, E e Y omiten به .
3 E e I omiten في .
4 I e Y: كثيرة .
5 F: للعالم .
6 B, E e Y: وينبغي .
7 Así en C. Los demás mss. : بالوجه .
8 Y: ويتخلق .
9 F: بها .
10 B e I: في وسع الإمكان . Y: في وسع الامكنى .
11 E omite رتبة .
12 E: فيه .
13 Y omite إذ .

(٦٨) الاسم الصمد :

التعلق : [F78b] افتقارك [C107b] إليه في[1] أن يجعل من الفرج بيدك حتّى تكون ملجأ [2] لكلّ وارد[3] من الحقّ تعالى ومن[4] الخلق وأن تكون[5] في حال تركيبك[6] من الطهارة على ما كنت عليه [E20a] قبل وجودك .

التحقّق : الصمد ، على الحقيقة ، الذي يُلجَأ[7] إليه في جميع الأمور دقيقها وجليلها معلومها ومجهولها .

التخلّق : إذا اكتسب الإنسان بتخلّقه الخُلق [8] الإلهيّ[9] واتّصف بمكارم الأخلاق وكان موضع نظر الحقّ من العالم لجأت إليه النفوس كلّها لتحقّقها[10] بحصول أغراضها وإرادتها ، علواً وسفلاً حقّاً وخلقاً . وليس من شرطه أن يكون (المتخلّق بهذا الاسم) معلوماً في عالم التركيب[11] . «وَأَقْرِضُوا اللهَ قَرْضاً حَسَناً»[12]

«فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي»[13] . هو حضرة ظهور آثار[14] الأسماء .

---

1 Sólo en E. Los demás mss. omiten في .
2 I e Y: يكون ملجا . F: ملحا . E omite تكون ملجأ
3 E: وار .
4 Así C y E. Los demás mss. omiten تعالى . B: من
5 C, E, I e Y: يكون . Y: من en lugar de في .
6 I: وكيلك .
7 F: يلحا .
8 C: الخلقى .
9 E: الالهية .
10 E omite كلّها لتحقّقها .
11 C: الركيب .
12 C. 73: 20.
13 C. 20: 14.
14 I: ظهور .

(٦٩) الاسم القادر :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يرزقك التمكّن بما[2] أمرك الله [Y15a] تعالى به من الأفعال .

التحقّق : القادر هو الذي إذا شاء فعل[3] من غير مانع ولا دافع .

التخلّق : إذا كانت يد العبد يد الحقّ تعالى [4] فهو[5] التمكّن[6] المطلوب من التخلّق: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»[7] ؛ يقول[8] الله تعالى[9] : «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وفيه [I18a] ويده التي[10] يبطش بها» الحديث ، ومن بطش بحقّ فلا مانع له ولا دافع ؛ «فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ[11] طَيْراً بِإِذْنِي»[12] ، ولا يُشترَط في هذا الاسم إيجاد الفعل لكن يُشترَط فيه التمكّن منه إذا شاء بغير مانع [C108a] .

---

1 Sólo en E.
2 Así C y F. Los demás ممّا .
3 B: منعك .
4 Sólo en E.
5 B: هو .
6 E: التمكين .
7 C. 48: 10. Así en C.
Los demás demás mss. omiten يد الله فوق أيديهم .
8 B: وقول .
9 Y omite يقول الله تعالى .
10 C e I: الذي .
11 B e I: فيه فيكون . Y: فيه فتكون .
E: فينفع فيه فيكون .
12 C. 5: 110. I omite بإذني . E: باذن الله تعالى .

(٧٠) الاسم المقتدر :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في استعمالك فيما أمِرت به .

التحقّق : المقتدر لا يكون له إلاّ حالة[2] الإيجاد للمكوّنات ، وبهذا ينفصل[3] عن القادر كالمكتسب حال الكسب .

التخلّق : من شرط هذا الاسم في المتخلّق [4] وجود الفعل كما ذكرنا من غير مانع للتمكّن الذي [B16a] حصل له من الاسم القادر . فمن شرطه في هذا الاسم ظهور الفعل ولا بدّ من جهة الحقيقة ، وإن أطلِق عليه من غير ظهور[5] الفعل فهو مجاز .

---

1 Así en C y E. Los demás mss. omiten سبحانه .
2 B: احالة .
3 I: الفضل en lugar de وبهذا ينفصل .
4 E e I: التخلّق .
5 E: طهو .

(٧١ ، ٧٢) الاسم المقدّم المؤخّر :

التعلّق : افتقارك إليهما[1] في أن يجعلك من السابقين[2] المقرّبين وأن يعصمك[3] من التأخّر عن هذه المسابقة والتقريب .

التحقّق : المقدّم المؤخّر من قدّم نفسه أو غيره إلى أمر ما[4] وأخّر نفسه أو غيره عن أمر ما[5] .

التخلّق : إذا قدّم الإنسان[6] من أمره الحقّ بتقديمه من ذاته أو غيره فهو المقدّم ، وإذا أخّر من أمره الحقّ بتأخيره فهو المؤخّر .

---

1 F: **اليه** .
2 C: **الصادقين** .
3 E: **يعملك** .
4 B omite **ما** .
5 I añade **نحوامها** y omite desde **إلى** hasta aquí.
F omite desde **وأخّر** hasta aquí.
6 I omite **الإنسان** .

(٧٣ ، ٧٤) الاسم الأوّل الآخر :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يجعلك[2] أوّلاً في التقدّم إلى الطاعات وآخراً في الانفصال[3] عنها إذا كانت محدودةً بمكان أو زمان[4] أو هيئة[5]، كالدخول إلى المسجد والخروج منه والتهجير والانتشار .

التحقّق : الأوّل المقصود هنا الذي لا مُفتتَح لوجوده ، والآخر هو الذي لا نهاية لوجوده . وليس [C108b] ثمّة[6] موجود يوصف بالضدّين من وجه واحد إلاّ الحقّ تعالى .

قيل [E20b/F89a] لأبي سعيد الخرّاز[7]: بِمَ عرفتَ الله تعالى [Y15b][8]؟ قال : بجمعه بين الضدّين . ثمّ تلا[9] : «هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»[10] [I18b] .

التخلّق : «من عرف نفسه[11] عرف ربّه» ، فصحّت الأوّليّة للعبد في المعرفة

لأنّه الدليل ، وصحّت الآخريّة للحقّ فإنّه[12] المدلول [13] ، وصحّت الأوّليّة للحقّ في الوجود فإنّه الموجد ، وصحّت الآخريّة للعبد في الوجود لأنّه الموجود[14] ، فهو[15] الأوّل والآخر .

---

1 Sólo en E. Y añade في .
2 C e I: يجعل . E omite أن يجعلك .
3 E: الفصال .
4 F: بزمان .
5 I: هياة . Y: هنه .
6 B, E y F: ثم .
7 C añade: رحمه الله رحمةً واسعةً .
8 C y F omiten تعالى .
9 C y F: تلى .
10 C. 57: 3.
11 C e I añaden فقد .
12 C: لانه .
13 E omite desde وصحّت hasta aquí.
14 B omite desde وصحّت hasta aquí. Y omite لأنّه .
15 I añade الظاهر .

(٧٥ ، ٧٦) الاسم الظاهر الباطن[1] :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[2] في أن يظهرك في المواطن[3] التي يرتضيها[4] ويسترك في المواطن التي لا يرتضيها[5] .

التحقّق : الظاهر بآثاره وأفعاله ، الباطن بذاته ؛ الظاهر بألوهيّته[6]، الباطن بحقيقته .

التخلّق : الظاهر بالأفعال الحميدة لربّه ، الباطن عن الصفات المذمومة أن تقوم[7] به . الحقّ سبحانه لا يبطن[8] عن نفسه وهو ظاهر لذاته ؛ وهل الموجودات تتّصف[9] بالباطن في حال عدمها أو هي مشهودة له سبحانه [B16b] على مذهب من يقول بأنّ[10] لها أعياناً ثابتةً[11] حال عدمها[12] ، وعلى مذهب من يقول إنّ الوجود للرؤية ليس علّةً[13] ، وعلى مذهب من يقول إنّ العلم تصوّر المعلوم .

---

1 B, E, F e I: والباطن .
2 *Sólo en* E. Y: اليهما *en lugar de* إليه .
3 Y: للمواطن .
4 F e Y: ترتضيها .
5 Así en C. Los demás omiten لا . F: ترتضيها .
Y omite desde ويستر *hasta aquí.*
6 C: بالالوهية .
7 E y F: يقوم . C e Y: s. p. en preformativa.
8 Y: ينطق .
9 I e Y: ان يتصف .
10 C: ان .
11 B añade في .
12 Y omite desde ... أو هي hasta aquí.
13 C e I omiten desde ... وعلى hasta aquí.

(٧٧) الاسم البرّ[1] :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[2] في[3] أن يجعلك ممّن أحسن عبادته على الوجه الثاني .

التحقّق : المحسن من أنعم على المشاهدة . والإيجاد للأعيان[4] [C109a] من أكبر الإحسان ، ولا يكون إلاّ عن مشاهدة . ويتأيّد قول القائل «إنّ للأشياء أعياناً[5] ثابتةً حال[6] عدمها» .

التخلّق : من عمّ إحسانه المحتاج وغير المحتاج ، حسًّا ومعنًى وسواء كان عن طلب أو غير طلب (فهو برّ) . فإن كان (إحسانه) عن طلب فالمحسن ذو إحسانين : إحسان بقبول السؤال وإحسان بإعطاء[7] المسؤول فيه[8].

العبد مُطالَب بإقامة الفرض ؛ العبد مُنعِم بالنوافل على نفسه . فهذا حظّه من الاسم البرّ .

---

1 I e Y anteponen al comentario del nombre البرّ los *comentarios de los nombres* الوالي y المتعالي (Y: ff. 15b–16a; I: ff. 18b–19a) que en los otros mss. figuran más adelante.
2 Sólo en E.
3 Sólo en Y.
4 E: وللاعيان .
5 E: اعيان . F, I e Y: عينا .
6 B: في حال . Y: بحال .
7 I: والاحسان يعطا . B: بعطاء .
8 B, C, E e Y: المسؤل فيه . I: المسؤل منه .

(٧٨) الاسم التوّاب :

التعلّق : افتقارك إليه في كلّ حال .
التحقّق: التوّاب[1] الرجّاع عن كلّ حال إلى كلّ حال أو إلى الترك وهو عدم[2] .
التخلّق : التوّاب من العباد [I19b] الذي يرجع عن نفسه وعن غيره إلى ربّه في كلّ حال .

---

1 C omite التوّاب .
2 E: إلى ترك هو عدم .

(٧٩) الاسم المنتقم :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن[2] يعصمك من نقمه[3] وإن كانت مستلذّةً .

التحقّق : المنتقم الذي يآخذ بالذنب فلا[4] يعفو[5] ولا يصفح .

التخلّق : إقامة الحدود من العباد على الوجه المشروع على الإطلاق[6] من مؤمن وكافر .

---

1 Sólo en E.
2 C omite في . I: في كلّ حال .
3 C: نقمته . E: نعمة .
4 F e I: ولا .
5 C añade ولا يصح .
6 C omite على الإطلاق . Y: على الاطلاع .

(٨٠) الاسم العفوّ :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يعفو[2] عنك [F89b] ، فإنّه عفوّ يحبّ العفو .

التحقّق : العفوّ من كثر إحسانه وقلّت مؤاخذته .

التخلّق : على هذا الحدّ[3] ولكن بشرط الجرائم[4] لا بدّ من ذلك لا الإحسان المبتدأ؛ وهذا الاسم من الأضداد : «مَن جَاءَ [E21a] بِالْحَسَنَةِ [Y16b] فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا [C109b] وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» [5] ، وقد لا يُؤاخَذ بها[6] من هذا الاسم وأخواته[7] .

---

1 Sólo en E, que omite **في** .
2 F: **يعفوا** .
3 F: **هذه الحدود** .
4 F: **الجزائم** o **الجزا ثم** . Y: **الجزاء ثم** .
5 C. 6: 160.
6 I añade **هنا** y omite **هنا** tras **من** .
7 B y F: **واخوانه** .

(٨١) الاسم الرؤوف :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يجعل[2] في قلبك رأفةً ورحمةً بنفسك وغيرك.

التحقّق: الرأفة وإن[3] كانت [B17a] مثل الرحمة فإنّ لها وجهاً إلى الإصلاح[4] .

التخلّق : إذا عرض[5] العبد نفسه إلى المصالح المطلوبة منه ، وإن كانت شاقّةً في الوقت ، فإنّه قد رأف[6] بها ؛ ولذا قال تعالى[7] : «وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ»[8] أي شفقة[9] طبيعيّة تؤدّيك[10] إلى تعطيل الحدّ أو نقصه .

---

1 Sólo en E. Y añade **في** .
2 I: **يجعلك** .
3 B: **ان** sin **و** .
4 F: **الصلاح** . Y: **الاصطلاح** .
5 I e Y: **غرض** .
6 C: **رائ** . C omite **في الوقت** .
7 Sólo en C.
8 C. 24: 2.
9 C: **شفعة** .
10 Y: **ترديك** .

(٨٢) الاسم مالك الملك :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يشغلك بعبوديّتك في ربوبيّته عمّا[2] ملكك .

التحقّق : مالك الملك ، على الحقيقة، من لا يُتصوَّر في حقّ[3] ملكه عتق ولا حرّيّة، ولا تقوم لملكه عليه حجّة بوجه من الوجوه فيصير المالك[4] مملوكاً لتلك الحجّة : «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ »[5] .

التخلّق : إذا ملك العبد نفسه بربّه لم تقم[6] [120a] لنفسه عليه[7] حجّة ولا اتّصف(ت) بالحرّيّة عنه يوماً[8] ما[9] ، لأنّ الشيء لا يخرج عن نفسه ، فبهذا[10] القدر يصحّ أن يكون مالك الملك .

---

1 Sólo en E.
2 E añade ملا .
3 C omite حقّ .
4 C omite المالك . F: الملك .
5 C. 6: 149.
6 C, F e I: يقم .
7 E: عليه لنفسه .
8 E: ولا يتّصف بالحرية منه رويّا .
9 C, I e Y omiten ما .
10 E: فهذا .

(٨٣) الاسم ذو الجلال والإكرام :

هذا بلغة حِمْيَر[1] .

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[2] أن يجعلك محلاً[3] لتعظيمه وإكرامه .

التحقّق : ذو الجلال ذو العظمة أن تُدرَك حقيقته ، وذو الإكرام أن يتجلّى لعباده حتّى يرَوْه[4] كما يرَوْن [C110a] الشمس بالظهيرة[5] ليس دونها سحاب . «ذو» بمعنى «الذي» أي[6] الذي الجلال[7] والإكرام من صفته ؛ بلغة طيّئ[8] (يُقال): «وبئر[9] ذو حفرت وذو طويت»[10] .

التخلّق : تحصيل هاتين الصفتين فيك حتّى تكون[11] جليلاً على الوجهين : ذو جلال[12] من حيث حقيقتك وعبوديّتك فإنّك عبد حقير فقير[13] وذو عظمة بربّك حيث جعلك مقصوداً وقرن معرفة نفسك بمعرفته[14] فيعظم الدليل لعظم[15] المدلول [Y17a] .

وذو إكرام[16] أيضاً به[17] سبحانه لأنّه أمرك بأن تكرم أسماءه[18] وكلامه وذاته[19] بالتنزيه عمّا لا يجوز عليها وعمّا[20] يجوز[21] على المرقوم منها حيث هي دلالة[22] عليها من حصول وصول النجاسات[23] الحُكميّة والعينيّة [F80a] إليها ، وأن تكرم من خلقه[24] من أمرك بإكرامه ، وجوباً وندباً. فأنت ذو الجلال والإكرام على قدرك ، وهكذا[25] في كلّ اسم تخلّقت[26] به [B17b] .

1 E omite este comentario. En F es nota al margen.
2 Sólo en E.
3 Y añade له .
4 E: أن تتجلّى لعباد حتى يروته .
5 C: بالطهرة . I: بالظهرة .
6 I omite بمعنى . Y omite بمعنى الذي أي .
7 E: والجلال .
8 F e Y: طيّ . Los demás: طي .
9 Así en Y. B: ويروي . C: وبرئ .
E: وبيرى . F: ويُرى [sic]. Ilegible en I.
10 E: طويث .
11 E e I: يكون .
12 C e I: الجلال .
13 C y E omiten فقير . I: فقير حقير .
14 C: لمعرفته .
15 C: بعظم . I: لعظمة .
16 B y C: الاكرام .
17 Y omite به .
18 F e I: اسماؤه .
19 Y: وذواته .
20 E añade لا .
21 B omite عليها وعمّا يجوز .
22 C: دالة .
23 B: من اصول النجاسات . F: النحامات (s. p.) .
24 Y: خلعة .
25 B, E e I: وهذا .
26 I: تخلق .

(٨٤) الاسم الوالي :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في إجراء العدل وإسباغ الفضل[2] على من جعل أمره تحت ولايتك .

التحقّق : الوالي من وُلّي[3] أمور الخلق كلّهم[4] ولم يل[5] أمره في خلقه[6] غيره : «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»[7] ؛ ويندرج في هذا الاسم استعمال جميع الأسماء المتعلّقة بالكون .

التخلّق : الوالي [E21b] من العباد من ولاّه الحقّ تعالى[8] أمر نفسه وأمر[9] غيره ، فأسبغ عليهم[10] فضله ، وأقام فيه وفيهم[11] عدله ، فحينئذ يكون متخلّقاً بهذا الاسم. فإن جار[12] فهو والٍ ولكن غير متخلّق ، وهكذا كلّ اسم [C110b] . فإنّ الغرض من التخلّق [I19a] بهذه الأسماء[13] (هو) أن تُنسَب إليك[14] على حدّ ما نُسبَت[15] إلى الحقّ ، ولكن من الوجه الذي يليق بك .

---

1 Sólo en E.
2 F: الفصل .
3 I añade الامور كلها .
4 F e Y: ولي الامور .
5 B: يكل .
6 B añade إلى .
7 C. 55: 29.
8 C y F omiten تعالى .
9 I: او امر .
10 F: فيهم .
11 E: واقام فيها نفس وفيه .
12 E: حار . I e Y: جاز .
13 I añade المتعلّقة .
14 B, F e I: إليها .
15 E: نسب . F: نسبته .

(٨٥) الاسم المتعالي :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يرزقك التواضع فإنّه[2] «من تواضع لله رفعه الله» .

التحقّق : المتعالي هو الذي إذا نسبت[3] إليه أمراً ما ممّا[4] يقتضي التنزيه كان حقًّا وتعالى إلى أمر آخر لم يبلغه علمك[5] ، فكيف إذا تنسب[6] [Y16a] إليه ما لا يليق به وليس[7] العليّ كذلك ؟ تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيراً[8] .

التخلّق : المتعالي من العباد من إذا قامت به صفة محمودة يتعالى عن[9] الوقوف معها إلى ما هو أعلى منها ، لعلمه أنّ عند ربّه[10] ما هو أعلى من ذلك ، هكذا دائماً . «وَقُلْ[11] رَبِّ زِدْنِي عِلْماً»[12] فقد طلب فوق ما حصل له[13] .

---

1 Sólo en E. Y añade في .
2 B: لله .
3 E: نسب .
4 I omite ما . Y omite ممّا .
5 F omite آخر . I: لا en lugar de لم .
I omite علمك .
6 E, F e Y: ان تنسب . B: انتسب . I: ان ينسب .
7 I omite به وليس .
8 Así en C. Alusión a C. 17: 43.
Los demás mss. omiten علوًّا كبيرا .
9 E: من .
10 E: عند الله . I: عندها .
11 E: وقال .
12 C. 20: 114. I omite علمًا .
13 I: به .

(٨٦) الاسم المقسط :

التعلّق : افتقارك إليه[1] في أن يجعلك ممّن عدل في أحكامه .

التحقّق : المقسط هو الذي يأخذ للمظلوم من الظالم في نفسه وفي غيره إلاّ أن يعفو[2] المظلوم ، وأسماء العفو كثيرة .

التخلّق : على هذا الحدّ .

---

1 Sólo en C y E.

2 I: **يعفوا** .

(٨٧) الاسم الجامع :

التعلّق : [I20b] افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يجمعك عليه فإنّك عبد آبق شارد .

التحقّق : الجامع ، على الحقيقة ، من جمع[2] الصفات العلى والأسماء الحسنى في ذاته[3] مع نسبة الوحدة له من جميع الوجوه ، والجامع أيضاً من إذا جمع لا يقدر غيره على تفريق ذلك الجمع . إنّ الله[4] «جَامِعُ النَّاسِ [B18a] لِيَوْمٍ [C111a] لاَّ رَيْبَ فِيه»[5] ، «يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ»[6] ، «ذٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ»[7] .

التخلّق : المتخلّق من العباد بهذا الاسم من تخلّق بالأخلاق الإلهيّة أجمعها التي وصل إليها علمه ، وجمع مكارم الأخلاق ، وجمع عباد الله على طاعة الله تعالى[8] .

---

1 Sólo en E. C añade تعالى .
2 E e I: جميع .
3 C: ذا . I *omite* في .
4 C: انك .
5 C. 3: 9.
6 C. 5: 109.
7 C. 50: 44.
8 Sólo en C. B: طاعاته .

(٨٨ ، ٨٩) الاسم الغنيّ المغني :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يشغلك به عن سؤاله ، لا ليعطيك ؛ وافتقارك إليه أيضاً إذا ردّك إليك[2] أن تفيض[3] على غيرك ممّا[4] أعطاك من هذين الاسمين فتستغني وتغني .

التحقّق : الغنيّ من كان غنيًّا بذاته[5] لا بغيره ، والمغني من أغنى غيره بحيث أن لا [F80b] تقوم[6] به حاجة إليه تشغله[7] ، أو[8] لا يعيّن[9] حاجةً لعلمه بأنّ[10] بيده المصالح .

التخلق : إذا حصّل العبد[11] من الغنى[12] بربّه بحيث[13] يشغله ذكره عن مسألته عظمةً وجلالاً ، ولا يخطر له [Y17b] خاطر[14] في حاجة لغيبته عن نفسه بربّه[15] ، فيكون غنيًّا . وإذا أكسب[16] غيره بحسن[17] تربيته إيّاه ونفوذ[18] همّته هذا [E22a] الوصف الذي اتّصف به ، كان مغنياً .

---

1 Así en C y E. Los demás mss. omiten سبحانه .
2 I: اليه .
3 B: تقبض . C e I : s. p.
4 B: فيما .
5 C, F e Y: لذاته .
6 E, I e Y: يقوم .
7 B: بشغله به . Y: لشغله . C, F e I: لشغله به .
E: يشغله به .
8 F: إذ .
9 B: بغير . I e Y: s. p. Y omite luego حاجة .
10 F: ان .
11 B e I: للعبد .
12 B: الغناء .
13 I añade ان .
14 I: خاطرة .
15 Y: وبه .
16 E: الاكبسب .
17 I: يحسن . I omite إيّاه .
18 B, E, I e Y: ونفود .

(٩٠) الاسم المانع :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يرزقك الذبّ[2] عن دينه وحمايته ممّا يؤدّي إلى[3] إفساده .

التحقق : جميع الممكنات[4] متوجّهة بذاتها إلى الوجود في حال عدمها وإلى عدمها في حال وجودها ، فمن[5] منع من إيجادها أو إعدامها [I21a] فهو مانع ؛ غير أنّ لفظة المانع أكثر ما تُطلَق[6] فيمن يمنع وقوع المفسدة [C111b] والشرور .

التخلق : من منع نفسه بحمى الله تعالى ومنع نفسه[7] من قيام ما لا يرضي الله تعالى به[8] ومنع غيره أيضاً فهو المانع تخلّقاً ، لا من منع المنافع[9] على اختلافها [10] فإنّ ذلك بخل . فكلّ من منع[11] من أهل هذا الطريق منفعةً [12] فإنّما منعها لمصلحة يراها ، فهو حكيم .

---

1 Sólo en E.
2 I: الدب . E añade اي الطرد .
3 E omite إلى .
4 B: الكائنات ، .
5 E y F: فما . B, I e Y: فيما .
6 E, F, I e Y: يطلق .
7 C omite بحمى الله تعالى ومنع نفسه .
8 B omite به . I omite تعالى .
9 Y: المانع .
10 E: احتلامها .
11 I omite desde تخلّقًا hasta aquí.
12 Y: منعة . I omite منفعة .

(٩١ ، ٩٢) الاسم الضارّ النافع :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في دفع ما يضرّك في دينك ودنياك وآخرتك، وإعطاء ما ينفعك في دينك ودنياك وآخرتك ، حسًّا ومعنًى .

التحقّق : [B18b] الضارّ معطي الضرر الذي هو الألم خاصّةً وأسبابه ، سواء كان سببه[2] مستلذًّا أو غير مستلذّ ؛ والنافع معطي النفع الذي هو اللذّة[3] وأسبابه[4] ، سواء كان ذلك السبب[5] ملائماً أو غير ملائم ، حسًّا ومعنًى .

التخلّق : الضارّ من عباد الله الصالحين من أضرّ من أجل الله تعالى[6] إيثاراً لجناب الله تعالى[7] ، والنافع من نفع[8] عباد الله تعالى وكلّ[9] منتفع بما أمكنه ممّا لا يتعدّى في ذلك حدًّا مشروعاً ، حسًّا ومعنًى .

---

1 Sólo en E.
2 C: ذلك السبب .
3 Y omite desde وأسبابه hasta aquí.
4 C, E, F e I: وأسبابها .
5 E omite ذلك y añade aquí مستلذا .
6 C e I omiten تعالى .
7 C añade بنفسه من اجل الله تعالى .
8 B omite نفع . I: يفع . Y: منع .
9 B: كل con omisión de و .

(٩٣) الاسم النور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] أن يجعلك نوراً يُهتدَى بك .

التحقق : النور هو الذي يأنف لذاته ، وينفر من أن يُنسَب إليه ما لا يليق به ولا تقتضيه[2] ذاته ، ولذلك قال : «إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ»[3] ، فجعله من أكبر الكبائر إذ النور في اللغة هو النفور ، ولمّا كان منفّراً للظلمة [C112a] سُمّي نوراً ، يُقال : «نارت[4] الغزالة إذا نفرت من الصائد» ، ولمّا ظهرت [Y18a] الأشياء لأعين[5] البصائر والأبصار بالنور ، وكان أصل ظهور الأشياء في أعيانها وجوده سبحانه ، سمّى نفسه نوراً توصيلاً[6] .

التخلق : من نفرت[7] عنه الأشياء [I21b] كلّها خوفاً على نفسها أن تُلحَق[8] بالعدم أو العمى أو الغشي[9] كان اسم النور بالذي[10] نُفر عنه أولى[11] .

قال عليه الصلاة والسلام[12] : «اللّهمّ اجعلني كلّي نوراً» ، فجعله [E22b] معصوماً يُقتدَى به ويُهتدى[13] .

---

1 Sólo en C y E. Y añade في .
2 E, F, I e Y: يقتضيه .
3 C. 4: 48 y 4: 116.
4 Y: انا رب . En todos los demás mss. : أنارت .
5 I: في غير .
6 I: تواصلا .
7 I: يقرب .
8 E: يلحق .
9 B: العشا . I e Y: العشى .
10 Así en C. Los demás mss. : الذي .
11 F omite a partir de aquí hasta el final.
12 B omite الصلوة . En E e I: صلّى الله عليه وسلّم
13 B omite ويهتدى . Aquí acaba la omisión de F.

(٩٤) الاسم الهادي :

التعلّق : افتقارك [F81a] إليه سبحانه[1] في الهداية[2] من عنده فيما يُوصَل إليه[3] ممّا فيه سعادتك .

التحقّق : الهدى البيان والهادي المبيّن طريق السعادة من طريق الشقاوة[4] وطريق المنافع من طريق المضارّ ، في العلوم والأعمال والأحوال[5] .

التخلّق : المبلّغ من العباد بيان[6] الحقّ بهذه الطرق[7] فهو هاديهم بلسان الحقّ[8]: «فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ»[9] . «إنّ الله قال على لسان عبده[10] : سمع الله لمن حمده» في الصلاة[11] ، وهو خبر صحيح .

---

1 Sólo en E.
2 B e I: هداية .
3 E añade ممّا يوصل اليه .
4 B, F e Y: الشقاء .
5 C omite والأحوال .
6 I: شان . C omite من العباد .
7 F: بهذه الطريق . Y: بهذا الطريق .
8 B, E, F e I: حقّ .
9 C. 9: 6.
10 C: العبد .
11 C omite في الصلوة .

(٩٥) الاسم البديع[1] :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[2] [B19a] في نفي المماثلة في علوّ المقام عند الله تعالى في جنسك .

التحقّق : قد يكون البديع[3] من لا مِثل له ، وقد يكون البديع المبدع شيئاً[4] لم يُسبَق إليه في علمه .

التخلّق : بما يعطي السعادة من هذا الاسم «من سنّ [C112b] سنّةً حسنةً[5] فله أجرها وأجر من عمل بها» ، «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» ، أي أنشؤوها[6] ابتداءً[7] ، «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»[8] مع أنّها لم تكن عن[9] الوحي المنزّل المعهود[10] الحكميّ.

---

1 I añade والفاطر .
2 Sólo en C y E. I omite إليه .
3 Y: بالبديع .
4 I: سا لمن .
5 I omite من . Y omite حسنة .
6 F: انسأوها . I: الشروها . Y: انشوها .
7 C omite ابتداءً .
8 C. 57: 27.
9 C: من .
10 E: المفهوم .

(٩٦) الاسم الباقي :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يجعلك ممّن استمرّت حالاته على أسباب السعادة[2] والنجاة من كلّ مكروه .

التحقّق : الباقي ، على الحقيقة ، من كان بقاؤه لنفسه[3] فلا يجوز عليه العدم.

التخلّق : الباقي من العباد من بقي في عبوديّته مع الله تعالى دائماً[4] سالم الذات لا يتحرّج[5] بشيء من الربوبيّة ، كما أنّ الحقّ باقٍ في ربوبيّته لا ينبغي أن يكون عبداً [I22a] كذلك [Y18b] العبد ينبغي أن يكون باقياً في عبوديّته عند نفسه مستصحب الحال فيها[6] لا ينبغي أن يكون ربًّا بوجه من الوجوه ولا بنسبة من النسب . قال بعضهم : «العارف مسوّد[7] الوجه في الدنيا والآخرة» (وهذا) مذكور في «كتاب البياض[8] والسواد» ، والوجه هنا حقيقته وذاته وعينه[9] .

---

1 Sólo en C y E.
2 I: السعادات . B: الأسباب السعاديّة .
3 C: من نفسه (aunque en el margen corrige لنفسه). F: ولا por فلا .
4 E omite دائماً .
5 B y C: يتجرّح . F e I: يتحرّح .
6 B: فيما .
7 E: سوّد .
8 E: الياخى o bien الباخى .
C: كتب السالكين en lugar de كتاب البياض .
9 I: وعينيه وذاته .

(٩٧) الاسم الوارث :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يوفّقك للاقتداء بسنّة[2] نبيّه صلّى الله عليه وسلّم .

التحقّق : الوارث من ترجع الأملاك إليه بعد انتزاع أيدي الملّاك عنها بالموت، وسواء كان المنتزَع منه عند الوارث أو[3] لا «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ»[4] [CI13a] .

التخلّق : الوارث من العباد من ورث الأنبياء في علومهم وأعمالهم وأحوالهم[5] بعد انقلابهم إلى بارئهم : «العلماء ورثة[6] الأنبياء» ، «تِلْكَ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا»[7] ، «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا»[8] . مقامات الكفّار منها «حين[9] دخلوا النار [B19b] فلم[10] يخرجوا منها» ، وفي الدنيا «اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى»[11] . ورث[12]

الصالح من الأرض طاعتها : «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»[13] و«إِنَّ[14] الأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»[15] .

---

1 Sólo en E.
2 F: الاقتدا بسنة . I: الاقتدا السنه .
3 Y: ام .
4 C. 19: 40. Así en C.
Los demás mss. omiten وإلينا يرجعون .
5 C omite وأحوالهم .
6 I: وزنه .
7 C: . C. 7: 43. Sólo en E.
Los demás mss. omiten تلك الجنّة أورثتموها .
8 C. 19: 63. Así en C.
Los demás mss. omiten من كان تقيًّا .
9 Y: حتى .
10 B omite فلم .
11 C. 2: 16 y 2: 175.
12 F: وزصْ .
13 C. 41: 11.
14 C: ان (con omisión de و).
15 C. 7: 128. Así en I.
Los demás omiten والعاقبة للمتّقين .

(٩٨) الاسم الرشيد :

التعلّق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن يرشدك إلى ما فيه سعادتك .

التحقّق : (الرشيد هو) المرشد إلى معالي الأمور . قال الله[2] تعالى : «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ»[3] .

التخلّق : الرشيد من [F81b] العباد هو الذي قد عرف الأمور وحقّقها[4] ، فهو[5] يعمل ما ينبغي لمّا ينبغي كما ينبغي ويترك ما ينبغي لمّا ينبغي كما ينبغي .

---

1 Sólo en C y E.
2 B y F omiten الله .
3 C. 21: 51.
4 I: وحقها .
5 B y F: وهو .

(٩٩) الاسم الصبور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه[1] في أن لا يزيل عنك نعمةً[2] من عافية في دينك ودنياك وآخرتك [I22a] .

التحقق : الصبور بنية مبالغة ، هو الذي يُؤذَى كثيراً ويمسك[3] عن الانتصار والانتقام ، فإن كان قادراً فلحلمه : «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ»[4] ، فلم ينتقم في حال[5] أذيّتهم مع قدرته [Y19a] تعالى على ذلك[6] .

التخلق : الصبور من العباد من حبس نفسه عند إيذاء[7] الخلق إيّاه عن[8] الانتصار والمجازاة [C113b] بالانتقام[9] منهم ، إن كان قادراً ، أو[10] الدعاء عليهم ، بل يقول : «اللّهمّ اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون» . فهذا هو التخلّق . ومن غير التخلّق الصبور من حبس نفسه على مشاقّ[11] العبادات كإسباغ[12] الوضوء على المكاره ،

ومقاساة [13] الأعداء في الله تعالى ، ومحاربته[14] إيّاهم ، ظاهراً وباطناً .

«وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» [15]

---

1 Sólo en C y E.
2 E: عند نعمة . I: عنك من نعمه . Y: عنك نعمه .
3 C: ويمتنع .
4 C. 33: 57.
5 E omite حال .
6 I omite على ذلك .
7 E y F: اذاية . C: اذى (y anota abajo اذية). Y: اذاة .
8 I: له عن . Y: اياه عند .
9 E: والانتقام .
10 E e I: و .
11 Y: ميثاق .
12 C: باسباغ . I: كاسباع .
13 E, I e Y: ومقاسات .
14 Y: ومحاربتهم .
15 C. 33: 4. Los mss. E e Y difieren completamente del resto desde aquí.

(ختام الكتاب)

نجز [1] الغرض من الإملاء [2] في هذا الفنّ ، واقتصرنا فيه [3] على الأسماء التي خرّجها أبو حامد الغزاليّ رحمه الله [4] في «كتاب المقصد الأسنى» [5] و«الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» ، وذلك بزاوية الإمام أبي حامد بشماليّ جامع دمشق في شهر رمضان إحدى وعشرين وستّمائة [6] ، إسعافاً لمن سألنا في ذلك ، وهو صاحبنا الفقيه الإمام شرف الدين أبو محمّد عبد الواحد بن أبي بكر بن سليمان الحمويّ نوّر الله بصيرته ونفعنا وإيّاه بما قصدناه [7] ، وصلّى الله على سيّدنا محمّد خاتم النبيّين [8] وآله وصحبه أجمعين وسلّم وبالله التوفيق [9] .

---

1 B, I y F: قال شارح هذه الأسماء رضي الله عنه نجز (aunque B omite هذه e I omite رضي الله عنه).

2 F: الاسما .

3 I: فيها .

4 Así en C. B, F e I omiten رحمه الله .
5 I: الاقصى . *Aquí acaba el texto en I.*
6 Así en C. B y F omiten a partir de العالمين hasta aquí.
7 F omite también desde إسعافنا hasta aquí.
8 F omite خاتم النبيّين .
9 C omite وسلّم . F omite وبالله التوفيق y también أجمعين . E concluye así:

اللّهمّ اجعلنا من أهل الصبر والرضى بما قدّرت على ما قضيتَ ، واجعلنا من أهل التحقّق بأسمائك الحسنى بحقّ ما علّمتَ واستأثرت ، وبلّغنا(الـ)مقام الأسلم الأسمى ، وعلّمنا من (الـ)علم الأعظم الأحمى ، أنّك قلت وقولك الحقّ «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ» (قرآن ٢ : ٣١) ، وحدّثنا من فيض فضلك العميم ، من أخلاق الّذي أنزلت في (الـ)كتاب الكريم في حقّه « إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ » (٦٨ : ٤) وصلّي وسلّم عليه ... وعلى آله وصحبه وتابعيهم من أمّته آمين .

Y concluye así:

والحمد لله حقّ حمده ، وإيّاه نسأل أن يرحم مؤلّفه وكاتبه ومالكه ومن طالعه وقرأ فيه ، ويغفر لهم ويجعلهم من أهل جنّته ، ويعيذهم من ناره ، وأن يصلّي على سيّد الأوّلين والآخرين محمّد خاتم النبيّين وعلى آله أجمعين و«حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ»(٣ :١٧٣) « نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (٢٢ :٧٨) . تمّ الكتاب بحمد الله ، يا ربّنا ومن بلا شكّ بعد الموت يحيينا ، يا ربّ فاغفر لعبد كان كاتبه ، يا قارئ الخطّ قل بالله آمينا . والحمد لله وحده . وقع الفراغ وبحمده في أوائل رمضان سنة خمسين وستّمائة .

FACSÍMILES

EVKAF MÜZESI 1887/FOLS. 119-127

شبهناه

ان له صاحبة وولدا وشتمناه ۝ وبتكذيبه وشتمه اذيناه ۝
وباستفهامه ايانا عن امور يعلمها اخبرناه ۝ وبتلاوتنا
كلامه العزيز بالنهار حدثناه ۝ وبه في ظلام الليل سامرناه
۝ وفي الصلاة عند ما نقول ويقول ناجيناه ۝ وعند سفرنا
في اهلينا استخلفناه ۝ وعند طلبه منا نصره دينه نصرناه
۝ واذا لم نطلب سواه شاهدا وغائبا واعتمدنا عليه في كل
حال حصلناه ۝ وبمحاسبتنا نفوسنا وهو السريع الحساب
سابقناه ۝ وباسمائنا التي ادخلنا عليه واعطتنا الحظوة
لديه كالخاشع والذليل والفقير قابلناه ۝ وبكونه
سمعنا سمعناه ۝ وبصرنا ابصرناه ورايناه ۝ وبما
اوجدنا له بلام العلة عبدناه ۝ وفي اعتمارنا الذي شرع
لنا زرناه ۝ وفي بيته الذي اذن فينا بالحج اليه قصدناه
واملناه ۝ ولنيل جميع اغراضنا اردناه ۝ وذلك لما
نسب الى نفسه من الاسما الحسنى دون غيرها من الاسما وان كانت
اسماله في الحقيقة الا انه عراها عن النعت بالحسنى فهو عز وجل
الله من حيث هويته وذاته الرحمان بعموم رحمته التي
وسعت كل شي الرحيم بما اوجب على نفسه للتائبين من

١١٩

عباده ○ الرب بما اوجده من المصالح لخلقه ○ الملك
بنسبة ملك السماوات والارض اليه فانه رب كل شيء ومليكه
○ القدوس بقوله وما قدروا الله حق قدره وتنزيهه عن كل
ما وصف به ○ السلام بسلامته من كل ما نسب اليه مما كره
من عباده ان ينسبوه اليه ○ المؤمن بما صدق عباده وبما
اعطاهم من الامان اذا وفوا بعهده ○ المهيمن على عباده بما
هم فيه من جميع احوالهم ما لهم وعليهم ○ العزيز لغلبة من
غالبه اذ هو الذي لا يغالب وامتناعه في علو قدسه ان يقاوم
○ الجبار بما جبر عليه عباده في اضطرارهم واختيارهم
فهم في قبضته ○ المتكبر لما حصل في النفوس الضعيفة
من نزوله اليهم في خفي الطافه من تقرب بالحد والمقدار من
شبر وذراع وباع وهرولة وتبشبش وفرح وتعجب وضحك
وامثال ذلك ○ الخالق بالتقدير والايجاد ○ البارئ بما
اوجده من مولدات الاركان ○ المصور بما فتح في الهبا من الصور
وفي اعين المتجلي لهم من صور التجلي المنسوبة اليه ما ذكر منها
وما عرف وما احيط بها وما لم يدخل تحت احاطة ○ الغفار
بمن ستر من عباده المؤمنين ○ الغافر بنسبة الستر اليه

المذنبين

120

○ الغفور بما اسدل من الستور من اكوان وغير اكوان ○ القهار
من نازعه من عباده بجهالة ولم يتب ○ الوهاب بما انعم به من
العطا لينعم لا جزا ولا ليشكر به ويذكر ○ الكريم المعطي
عباده ما سالوه منه ○ الجواد المعطي قبل السوال ليشكروه
فيزيدهم ويذكروه فيثيبهم ○ السخي باعطا كل شي خلقه
وتوفيته حقه ○ الرزاق بما اعطى من الارزاق لكل متغذ من
معدن ونبات وحيوان وانسان من غير اشتراط كفر ولا ايمان ○
الفتاح بما فتح من ابواب النعم والعقاب والعذاب ○ العليم
بكثرة معلوماته ○ العالم باحديه نفسه ○ العلام بالغيب
فهو تعلق خاص والغيب لا يتناهى والشهادة متناهية اذا كان
الوجود سبب الشهود والرؤية كما تراه بعض النظار وعلى كل
حال فالشهادة خصوص فان من يقول ان العلة في الرؤية استعداد
الرؤى فما ثم مشهود الا الحق وما وجد من الممكنات وما لم يوجد
وبقي المحال معلوما غيبا لم يدخل تحت الرؤية ولا الشهادة ○
القابض بكون الاشيا في قبضته وكون الصدقة تقع بيد
الرحمان فيقبضها ○ الباسط بما بسطه من الرزق الذي
لا يعطي البغي بسطه وهو القدر المعلوم وانه تعالى يقبض بما

والارض جميعا قبضته

120b

شا من ذلك لما فيه من الابتلا والمصلحة ويبسط ما شا من ذلك لما
فيه من الابتلا والمصلحة ۝ الرافع من كونه تعالى بيده الميزان
يخفض القسط ويرفعه فيرفع ليؤتي الملك من يشا ويعز من يشا
ويغني من يشا ۝ الخافض لينزع الملك ممن يشا ويذل من يشا
ويفقر من يشا بيده الخير وهو الميزان فيوفي الحقوق من يستحقها
وفي هذه الحال لا تكون معاملة الامتنان فان استيفا الحقوق من بعض
الامتنان اعم في التعلق ۝ المعز المذل فاعز بطاعته واذل
بمخالفته وفي الدنيا اعز بما اتى من المال من اتاه وبما اعطى من النفس
لاهله وبما انعم به من الرياسة والولاية والتحكم في العالم بامضا
الكلمة والقهر وبما اذل به الجبارين والمتكبرين وبما اذل به في الدنيا
بعض المؤمنين ليعزهم في الاخرة ويذل من اورثهم الذلة في الدنيا
لايمانهم وطاعتهم ۝ السميع دعا عباده اذا دعوه في
مهماتهم فاجابهم من اسمه السميع فانه تعالى ذكر في حد السمع
فقال ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ومعلوم انهم
سمعوا دعوة الحق باذانهم ولكن ما اجابوا ما دعوا اليه وهكذا
يعامل الحق عباده من كونه سميعا ۝ البصير بامور عباده
كما قال لموسى وهرون انني معكما اسمع وارى فقال لهما لا تخافا

فاذا اعطى نصره الامان فذلك معنى النصر لا انه يشهده
ويراه فقط فانه يراه حقيقة سوا نصره او خذله او اعتنى به او اهمله
ه الحكم بما يفصل به من الحكم يوم القيامة بين عباده وبما انزل
في الدنيا من الاحكام المشروعة والنواميس الوضعية الحكمية كل
ذلك من الاسم الحكم ه العدل بحكمه بالحق واقامة الملة الحنيفية
قل رب احكم بالحق فهو ميل اليه اذ قد جعل للهوى حكما من اتبعه ضل
عن سبيل الله ه اللطيف بعباده فانه يوصل اليهم العافية مندرجة
في الادوية الكريهة فاخفى من ضرب المثل في الادوية المولمة المتضمنة
الشفا والراحة لا يكون فانه لا اثر لها في وقت الاستعمال مع علمنا
بانها في نفس استعمال ذلك الدوا ولا نحس بها للطافتها ومن باب
لطفه سريانه في افعال الموجودات وهو قوله والله خلقكم وما
تعملون ولا نرا الاعمال الا من المخلوقين ونعلم ان العامل لتلك الاعمال
انما هو الله فلولا لطفه لشوهد ه الخبير بما اختبر به عباده
ومن اختباره قوله حتى نعلم فمتى هل ينسب اليه حدوث العلم
ام لا فانظر ايضا هذا اللطف ولذلك قرن الخبير باللطيف
فقال اللطيف الخبير ه الحليم هو الذي امهل وما اهمل ولم
يسارع بالمواخذة لمن عمل سوا بجهالة مع تمكنه ان لا يجهل

121

وان يسال وينظر حتى يعلم ○ العظيم في قلوب العارفين به ○
الشكور لطلب الزيادة من عباده بما شكرهم عليه وذكرهم به
من علمهم بطاعته والوقوف عند حدوده وهو يقول ولئن شكرتم
لازيدنكم فبذلك يعامل عباده فطلب منهم بكونه شكورا ان يبالغوا
فيما شكرهم عليه ○ العلي في شانه وذاته عما يليق بسمات الحدوث
○ الكبير بما نصبه المشركون من الالهة ولهذا قال الخليل في معرض
الحجة على قومه مع اعتقاده الصحيح ان الله هو الذي كسر الاصنام المتخذة
الهة حتى جعلها جذاذا مع دعوى عابديها بقولهم ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى فنسبوا الكبر له تعالى على الهتهم فقال ابرهيم عليه السلام
بل فعله كبيرهم وهنا الوقف ويبتدى هذا فيسئلوهم ان كانوا ينطقون
فلو نطقوا لاعترفوا بانهم عبيد وان الله هو الكبير العلي العظيم
○ الحفيظ بكونه بكل شي محيط فاحتاط بالاشيا ليحفظ
عليها وجودها فانها قابلة للعدم كما هي قابلة للوجود فمن شا
سبحانه ان يوجده فاوجده حفظ عليه وجوده ومن لم يشا ان يوجد
وشا ان يبقيه في العدم حفظ عليه العدم فلا يوجد ما دام يحفظ عليه
العدم فاما ان يحفظه دائما او الى اجل مسمى ○ التغيث بما قدر في
الارض من الاقوات وبما اوحى في السما من الامور فهو سبحانه يعطي

قوت كل متقوت على مقدار معلوم ○ الحسيب اذا عدد عليك
نعمه ليريك منته عليك لما كفرت بها فلم يواخذك لحلمه وكرمه
وبما هو كافيك عن كل شي لا اله الا هو العليم الحكيم ○
الجليل لكونه عز فلم تدركه الابصار ولا البصائر فعلى ونزل
بحيث انه مع عباده اينما كانوا كما يليق بجلاله الى ان بلغ
في نزوله ان قال لعبده مرضت فلم تعدني وجعت فلم تطعمني
وظمئت فلم تسقني فانزل نفسه من عباده منزلة عباده من
عباده فهذا من حكم هذا الاسم الالاهي ○ الرقيب لما
هو عليه من لزوم الحفظ لخلقه فان ذلك لا يثقله وليعلم
عباده انه اذا راقبهم يستحيون منه فلا يراهم حيث نهاهم
ولا يفقدهم حيث امرهم ○ المجيب من دعاه لقربه وسماعه
دعا عباده كما اخبر عن نفسه واذا سالك عبادي عني
فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فوصف نفسه بانه
متكلم اذ المجيب من كان ذا اجابة وهي التلبية ○ الواسع
العطا بما بسط من الرحمة التي وسعت كل شي وهي مخلوقة
فرحم بها كل شي وبها ازال غضبه عن عباده فانظر
فهنا سر عجيب في قوله ورحمتي وسعت كل شي وقوله كل

122b

سني هالك الا وجهه ○ الحكيم ما نزال كل شي منزلته وجعله
في مرتبته ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقد قال عن نفسه
ان بيده الخير وقال صلى الله عليه وسلم له والخير كله بيديك فلم
يبق منه شيا والشر ليس اليك ○ الودود الثابت حبه
في عباده فلا يوثر فيما سبق لهم من المحبة معاصيهم فانها ما نزلت بهم
الا بحكم القضا والقدر السابق لا للطرد والبعد ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر فسبقت المغفرة للمحبين اسم المفعول ○
المجيد لما له من الشرف على كل موصوف بالشرف فان شرف العالم
بما هو منسوب الى الله انه خلقه وفعله فما هو شرفه بنفسه
فالشريف على الحقيقة من شرفه بذاته وليس الا الله ○ الباعث
عموما وخصوصا فالعموم بما بعث الى الممكنات الى الوجود من العدم
وهو بعث لم يشعر به كل احد الا من قال بان للممكنات اعيانا ثبوتية
وان لم يعثر على ما اشرنا اليه القائل بهذا ولما كان الوجود عين الحق
فما بعثهم الا الله بهذا الاسم خاصة ثم خصوص البعث في الاحوال
كبعث الرسل والبعث من الدنيا الى البرزخ نوما وموتا ومن البرزخ
الى القيامة وكل بعث في العالم في حال وعين فمن الاسم الباعث
فهو من اعجب اسم تسمى الحق به تعريفا لعباده ○ الشهيد

123

لنفسه فانه لا الاه الا هو ولعباده فيما فيه الخير والسعادة لهم
بما جاؤوا به من طاعة الله وطاعة رسوله وبما كانوا عليه من
مكارم الاخلاق وشهيد عليهم بما كانوا فيه من المخالفات والمعاصي
وسفساف الاخلاق ليريهم منة الله وكرمه بهم حيث غفر لهم وعفا
عنهم وكان مآلهم عنده الى شمول الرحمة ودخولهم في سعتها
اذ كانوا من جملة الاشيا وان تلك الاشيا المسماة مخالفة لم
يبرزها الله من العدم الى الوجود الا برحمته فهي مخلوقة من الرحمة
وكان المحل الذي قامت به سببا لوجودها لانها لا تقوم بنفسها
وانما تقوم بنفس المخالف وقد علمت انها مخلوقة من الرحمة ومسبحة
بحمد خالقها فهي تستغفر للمحل الذي قامت به حتى ظهر وجود
عينها لعلمها بانها لا تقوم بنفسها ○ الحق الوجود الذي
لا يأتيه الباطل وهو العدم من بين يديه ولا من خلفه فمن بين يديه من قوله
لما خلقت بيدي ومن خلفه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس وراء الله مرمى فنسب اليه الورا وهو الخلف فهو وجود
حق لا عن عدم ولا يعقبه عدم بخلاف الخلق فانه عن عدم ويعقبه
العدم من حيث لا يشعر به فان الوجود والايجاد لا ينقطع فما ثم
في العالم من العالم الا وجود وشهود دنيا واخرة من غير انتها

123b

ولا انقطاع فاعيان تظهر فتبصر ○ الوكيل الذي وكله
عباده على النظر في مصالحهم فكان من النظر في مصالحهم
ان امرهم بالانفاق على حد معين فاستخلفهم فيه بعدما اتخذوه
وكيلا فالاموال له بوجه فاستخلفهم فيها والاموال لهم بوجه
فوكلوه في النظر فيها فهي لهم بما نالهم فيها من المنفعة وهي
له بما هي عليه من تسبيحه بحمده فمن اعتبر التسبيح قال
ان الله ما خلق العالم الا لعبادته ومن راعى المنفعة قال
ان الله ما خلق العالم الا لينفع بعضه بعضا اول المنفعة
فيهم للايجاد فاوجد المحال لينتفع بالوجود من لا يقوم
من الموجودات الا بمحل واوجد من لا قيام له بنفسه لينتفع
به من لا يستغني عن قيام الحوادث به ولا يعرى عنها فوجود
كل واحد منهما موقوف على صاحبه من وجه لا يدخله الدور
فيستحيل الوقوع ○ القوي المتين هو ذو القوة لما في
بعض المسكنات او فيها مطلقا من العزة وهي عدم القبول
للاضداد وكان من القوة خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع
بين الاضداد لان الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين
الضدين والخيال لا يمتنع عنده ذلك فما ظهر سلطان القوة

صح
متانته

ولا قوته الا في خلق القوة المتخيلة وعالم الخيال فانه اقرب
في الدلالة على الحق فان الحق هو الاول والاخر والظاهر
والباطن قيل لابي سعيد الخراز بما عرف الله قال بجمعه
بين الضدين ثم يلي هذه الاية وان لم يكن من عين واحدة والا
فما فيها فائدة فان النسب لا تنكر فان الشخص الواحد قد
تكثر نسبه فيكون ابا وابنا وعما وخالا وامثال ذلك وهو
هو لا غيره فما جاز الصورة على الحقيقة الا الخيال وهذا
مما لا يسع احدا انكاره فانه يجده في نفسه وينصره في
منامه فيرا ما هو بحال الوجود موجودا فتنبه لقوله ان الله
هو الرزاق ذو القوة المتين ۝ الولي هو الناصر من
نصره فنصرته مجازاة ومن امن به فقد نصره فالمومن ياخذ
نصر الله من طريق الوجوب فانه قال وكان حقا علينا نصر
المومنين مثل وجوب الرحمة عليه سوا قال تعالى كتب ربكم على
نفسه الرحمة لمن عمل سوا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح
واين هذا من اتساعها فنصرة الله تشبه رحمة الوجوب
وتفارق رحمة الامتنان الواسعة فانه ما راينا فيما اخبرنا
به تعالى نصرة مطلقة وانما رايناها مقيدة اما بالايمان

124

واما قوله ان تنصروا الله ينصركم وهنا سر من اسرار الله تعالى
في ظهور المشركين على المؤمنين في اوقات فتدبره تعثر عليه
ان شاء الله فما ورد حتى نؤمن به الا ان الايمان اذا قوي في
صاحبه بما كان فله النصر على الاضعف والميدان يخرج
ذلك وقوله هذا انما كان لقوله والذين امنوا بالباطل فسماهم
مؤمنين ولكن تحقق في ايمانهم بالباطل انهم ما امنوا به
من كونه باطلا وانما امنوا به من كونهم اعتقدوا فيه ما
اعتقد اهل الحق في الحق فمن هنا نسب الايمان اليهم وبما
هو في نفس الامر على غير ما اعتقدوه سماه الحق لنا باطلا
لا من حيث ما توهموه ۝ الحميد بما هو حامد بلسان
كل حامد وبنفسه وبما هو محمود بكل ما هو مثني عليه
وعلى نفسه فان عواقب الثنا عليه تعود ۝ المحصي
كل شيء عددا من حروف واعيان وجودية اذ كان الثناء
لا يدخل الا في الموجودات فما خذه الاحصا فهذه الشيئية
سببه الوجود في قوله واحصى كل شيء عددا ۝
المبدي هو الذي ابتدا الخلق بالايجاد في الرتبة الثانية
وكل ما ظهر من العالم وتظهر فهو فيها وما ثم رتبة ثالثة

فهي الآخر والأولى للحق فهو الأول فالخلق من حيث وجوده
لا يكون في الأولى أبدا وإنما له الآخر والحق معه في الآخر
فإنه مع العالم أينما كانوا وقد تسمى بالآخر فاعلم ۝
البعيد عن الفعل من حيث ما هو خالق وفاعل وجاعل وعامل
فهو إذا خلق شيئا وفرغ خلقه عاد إلى خلق آخر لأنه ليس في
العالم شيء يتكرر وإنما هي أمثال تحدث وهي الخلق الجديد وأعيان
توجد ۝ المحيي بالوجود كل عين ثابتة لها حكم قبول الإيجاد
فأوجدها الحق ۝ المميت في الزمان الثاني فما زاد من
زمان وجودها فمفارقتها وانتقالها لحال الوجود الذي كان
لها موت وقد يرجع إلى حكمها من الثبوت الذي كان لها فمن
المحال وجودها بعد ذلك حتى تفرغ وهي لا تفرغ لعدم التناهي
فيها فافهم وفي تفسير هذا الباب في هذه المسألة سمعت
منشدا ينشد من زاوية البيت لا أرى له شخصا لا كي أسمع
الصوت ولا أدري لمن يخاطب بذلك الكلام وهو

أوص فإنك رابح لمنزل الـ رابح
فيه لأنك ممن له قبول النصائح
قد صاح في جانب الدار للمنية صائح

من ظ

في وجوده ح

125

وقد دعاك الله فلا تجب بالنوائح
وقد اتاك رسول منه بخير المنائح
لقاء ربك فيها وفيه كل المصالح

فهو بالنسبة الى رؤية الله قريب وقد يكون بالنسبة الينا بعيدا
مثل قوله في المعارج انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا ○ الحي
لنفسه لتحقيق ما نسب اليه مما لا يتصف به الا من شرطه ان
يكون حيا ○ القيوم لقيامه على كل نفس بما كسبت ○ الواجد
بالجيم لما طلب فلحق فلا يفوته هارب كما لا يلحقه في الحقيقة
طالب معرفته ○ الواحد من حيث الوهيته فلا اله الا هو ○
الصمد الذي يلجأ اليه في الامور ولهذا اتخذناه وكيلا ○
القادر هو النافذ الاقتدار في القوابل الذي يريد فيها
ظهور الاقتدار لا غير ○ المقتدر بما عملت ايدينا فالاقتدار
له والعمل يظهر من ايدينا فكل يد في العالم لها عمل فهي يد الله
فان الاقتدار لله فهو تعالى قادر لنفسه مقتدر بنا ○ المقدم
المؤخر من شاء لما شاء ومن شاء عما شاء ○ الاول الآخر
بالوجوب ورجوع الامر كله اليه ○ الظاهر الباطن لنفسه
ظهر فما زال ظاهرا وعن خلقه بطن فما زال باطنا فلا يعرف
ابدا

فلا يعرفه الا هو صح

126a

لاقتفاء اثر الله

ه البر باحسانه ونعمه والايه التي انعم بها على عباده ه
التواب لرجوعه على عباده ليتوبوا ورجوعه بالجزا
على توبتهم ه المنتقم ممن عصاه تطهيرا له من ذلك
في الدنيا باقامة الحدود وما يقوم من العالم من الالام
فانها كلها انتقام وجزا خفي لا يشعر به كل احد حتى الام
الرضيع جزا ه العفو لما في العطا من التفاضل في
القلة والكثرة وانواع الاعطيات على اختلافها لا بد ان
يدخلها القلة والكثرة فلا بد ان يعمها العفو فانه لا بد من الاضداد
كالجليل ه الرؤف بما ظهر في العباد من الصلاح والاصلح لانه
من المغلوب وهو ضرب من الشفقة ه الوالي لنفسه على كل
من ولي عليه فولي على الاعيان الثابتة فاثر فيها الايجاد لنفسه
على كل من ولي عليه وولي على الموجودات فقدم من شا واخر من شا
وحكم فعدل واعطى فافضل ه المتعالي على من اراد علوا في الارض
وادعى له ما ليس له بحق ه المقسط هو ما اعطى بحكم التقسيط
وهو قوله وما ننزله الا بقدر معلوم وهو التقسيط ه الجامع
بوجوده لكل موجود فيه ه الغني عن العالمين بهم ه المغني من
اعطاه صفة الغنى فان اوتضر على ان علمه بالعالم تابع للمعلوم

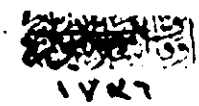
126b

فما اعطاه من نفسه شيئا فاستغنى عن الاثر فيه منه لعلمه بانه لا يوجد
فيه الا ما كان عليه ○ البديع الذي لم يزل في خلقه على الدوام بديعا
لانه خلق الامثال وغير الامثال ولا بد من وجه به يتميز المثل عن مثله فهو
البديع من ذلك الوجه ○ الضار النافع بما لا يوافق الغرض وبما يوافقه
○ النور لما ظهر من اعيان العالم وازالة ظلمة نسبة الافعال الى العالم
○ الهادي بما ابانه للعلماء به مما هو الامر عليه في نفسه ○
المانع لامكان ارسال ما يمسكه وما وقع الامساك الا لحكمة اقتضاها
علمه في خلقه ○ الباقي حيث لا يقبل الزوال كما قبلته اعيان
الموجودات بعد وجودها فله دوام الوجود ودوام الايجاد ○
الوارث لما خلفناه عند انتقالنا الى البرزخ خاصة ○
الرشيد بما ارشد اليه عباده في تعريفه اياهم بانه تعالى على
صراط مستقيم في اخذه بناصية كل دابة فما ثم الا من هو على
ذلك الصراط والاستقامة تالتا الى الرحمة فما انعم الله على
عباده بنعمة اعظم من كونه اخذا بناصية كل دابة فما ثم الا من مشى
به على الصراط المستقيم ○ الصبور على ما اوذي به في
قوله ان الذين يؤذون الله ورسوله فما عجل لهم في العقوبة مع
اقتداره على ذلك وانما اخر ذلك ليكون منه ما يكون على ايدينا

من رفع ذلك عنه بالانتقام منهم فيجبرنا على ذلك فانه ما عرفنا
به مع اتصافه بالصبور الا لنرفع ذلك عنه ونكشفه فهذا بعض
ما اعطته حضرة الحضرات من هذا الباب فانه باب الاسماء
واما الكنايات فنقول فيها لفظا جامعا وهو اذا جاءت في كلام
الرسول عن الله تعالى او في كتاب الله فلينظر القصة والضمير
ويحكم على تلك الكناية بما يعطيه الحال في القصة المذكورة لا يزاد
في ذلك ولا ينقص منه والباب يتسع المجال فيه فلنقتصر منه على
ما ذكرنا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

انتهى السفر الثالث والثلاثون بانتهاء هذا
الباب من هذه التجزية والله الهادي
فتلوه في الرابع والثلاثين

سمع جميع هذا الجزء وهو الثالث والثلاثون من الفتح المكي على منشئه الشيخ الامام العالم المحقق
ابي عبد الله محمد بن علي بن احمد الطائي الحاتمي رضي الله عنه بقراءة العالم الفاضل تاج الدين عباس
بن عمر بن يحيى بن سرور الانصاري جماعة منهم السيد الشريف كمال الدين احمد بن عبد الله بن احمد العلوي
وكاتب الثبت محمد بن عبد القادر بن عبد الخالق الانصاري وذلك في مجالس متعددة اخرها صبيحة
يوم الجمعة سادس شوال سنة ست وثلاثين وستمائة بمنزل الشيخ بدمشق والحمد لله رب العالمين
صح ما ذكر من السماع المذكور اعلاه وكتب محمد بن علي بن كمال العربي في تاريخه



١٧٤٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سيدنا وامامنا الشيخ الامام العالم العارف المحقق
الكامل وحيد دهره وفريد عصره محي الدين ابو عبد الله
محمد بن علي بن محمد بن احمد ابن العربي الطائي الحاتمي رضي الله عنه
وارضاه. قال الله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها
فهذا دليل على انه سبحانه قد سمى بها انا في كتابه وعلى لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم وهي تسعة وتسعون كما صح في الخبر
ولكن ما [redacted] المحلة من طريق صحيحة وقال
اسماء لله [redacted] انا ومنها ما استأثر بها
في علم غيبه [redacted] وقد ورد هذا في التصحيح
وقال والاسماء التي علمنا اياها على قسمين اسماء تجري مجرى الاعلام
كاسم الله واسماء تجري مجرى النعوت والاسماء التي تجري مجرى
النعت على قسمين اسماء تدل على صفات تنزيه واسماء تدل
على صفات افعال وقال الاسماء الالهية على قسمين اسماء
استأثر بها سبحانه في علمه دون خلقه واسماء علمها عباده.
والاسماء التي علمها عباده قسمان قسم يرضى عامة عباده وهي

الى

دخلوا النار فلم يخرجوا منها وفالدنيا اشتروا الضلالة بالهدى
ورث الصالح من الأرض طلاعتها قالتا اتينا طايعين وان
الأرض لله يورثها من يشاء من عباده الاسم الرشيد التخلق
افتقارك اليه في ان يرشدك الى ما فيه سعادتك التحقق المرشد
المعالي الامور قال تعالى ولقد اتينا ابراهيم رشده التخلق
الرشيد من العباد هو الذي قد عرف الامور وحققها فهو يعمل
ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي ويترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي
الاسم الصبور التخلق افتقارك اليه في ان لا يزيل عنك نعمة من
عافية في دينك ودنياك واخرتك التحقق الصبور بنية مبالغة
هو الذي يؤذى كثيرا ويمسك عن الانتصار والانتقام فان كان
قادرا فالحلم ان الذين يؤذون الله ورسوله فلم ينتقم في حال
اذيتهم مع قدرته تعالى على ذلك التخلق الصبور من العباد من
حبس نفسه عند ايذاء الخلق اياه عن الانتصار والمجازاة
بالانتقام منهم ان كان قادرا او الدعاء عليهم بل يقول اللهم
اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو التخلق ومن غير التخلق
الصبور من حبس نفسه على مشاق العبادات كاسباغ الوضوء
على المكاره ومقاساة الاعداء في الله تعالى ومحاربتهم اياهم
ظاهرا وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال شارح

هذه الاسماء رضي الله عنه بحق الغرض من الاملاء في
هذا الفن واقتصرنا فيه على الاسماء التي ذكرها
ابو حامد الغزالي في كتاب المقصد الاسنى
والحمد لله رب العالمين اسعفنا الى
في ذلك وهو صاحبنا الفقيه
الامام شرف الدين ابو محمد
عبد الواحد بن ابي بكر
ابن سليم [illegible]

(CARULLAH 2097
MS. C)

٨-١

هذه النسخة الشريفة كتبها الشيخ الاكمل محي الدين
محمد بن علي بن العربي رحمه الله لبعض اصحابه

89

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلع على عباده اهل العناية اسماءه الحسنى ليحلهم بذلك المجلى الاشرف
الاسنى فعرج من عرج بها ممن اصطفى سمي بعبادته واصطنعهم لنفسه الى قاب قوسين
او ادنى فعاشوا لذلك القرب الالهي العيش الاهنى ثم قال لهم لتعلموا انه من كان منا
لا يجوز ان ياخذ عن احد الا عنا فمنهم المستريح في معراجه وان لم يتبنى ومنهم المكابد
في اسرائه والمعنى ولا يبالي ما لقي من المشقات اذا حصل المعنى فمنهم من اتخذه صفيا
ونجيا وحبيبا وجدنا والكل بسابق العناية سادات اهل امانة امنا
وهنالك يتميز الواقف مع الروح الالهي والواقف مع من كان من منى
يمنى فما ثمه الا قبضتان قبضة يسار يسرى وقبضة يمين يمنى ليتصف
بالقوة عند الالقاء لعلمه انه من حصل ذلك فقد بلغ المنى وكان الحق يقول
له في سره بلسان الحال ما كان ذلك الا بنا وقرر في صدور عباده ان
الحضرة الالهية جامعة للنعت العلي الاعلى والنعت الدني الادنى
احمده حمد من قال بالهو ولم يقل بالانا وكان لما يلقى اليه وفيه نعم الحافظ
والانا واصلي على رسوله المصطفى الذي لم يزل بالقرآن يتغنى صلى
الله عليه ما اتصل الحرف بالحرف والمعنى بالمعنى وما اتحدت المعاني كلمة اللافظ

وبعد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فهذا دليل على انه سبحانه قد عينها لنا في كتابه او على لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم وهي تسعة وتسعون ولكن ما وصلنا الى تعيينها على
الجملة بطريق صحيح واسماء الحق تعالى على قسمين منها ما علمها ايانا ومنها ما
استاثر بها في علم غيبه فلم يعلمها احدا من خلقه وقد ورد هذا في الصحيح
والاسماء التي علمنا اياها على قسمين اسماء تجري مجرى الاعلام كاسم الله تعالى
واسماء تجري مجرى النعوت والاسماء التي تجري مجرى النعوت على قسمين
اسماء تدل على صفات التنزيه واسماء تدل على صفات الافعال والاسماء
الالهية على قسمين اسماء استاثر بها في علمه دون خلقه واسماء علمها عباده
والاسماء التي علمها عباده قسمان قسم يعرفه عامة عباده وهي التي بايدي
اكثر الناس وقسم لا يعرفه الا الخواص من عباده كالاسم الاعظم ومجموع
اسماء الاحصاء وشبه ذلك وغيره فالاسماء التي علمها عباده قد اظهر
اعيانها واحكامها والاسماء التي استاثرها دون خلقه اخفى اعيانها
واظهر احكامها في التجليات حيث كانت واليه الاشارة من الشارع
بالتحول والتبدل الالهي في الصور في التجلي في القيمة على ما ذكره مسلم والناس
في هذه التجليات على قسمين طائفة يعرف ان هذه التجليات عن هذه الاسماء وطائفة
لا يعرف وللعبد باسماء الحق تعالى تعلق وتحقق وتخلق فالتعلق

بالانتقام منهم ان كان قادرا والدعاء عليهم بل نقول اللهم اغفر
لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو التخلق ومن غير التخلق الصبور
من حبس نفسه على مشاق العبادات باسباغ الوضوء
على المكاره ومقاساة الاعداء في الله به ومحاربته اياهم ظاهرا
وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل بحز الغرض من الاملاء
في هذا الفن واقتصرنا فيه على الاسماء التي خرجها ابو حامد
الغزالي رحمه الله في كتاب المقصد الاسنى والحمد لله رب
العالمين وذلك بزاوية الامام ابي حامد بشمالي جامع دمشق
في شهر رمضان سنة احدى وعشرين وستمائة اسعافا
لمن سألنا في ذلك وهو صاحبنا الفقيه الامام
شرف الدين ابو محمد عبد الواحد بن ابي بكر
بن سليمان الحوي نور الله بصيرته
ونفعنا واياه بما قصدناه
وصلى الله على سيدنا
محمد خاتم النبيين
وآله وصحبه اجمعين
وبالله التوفيق

حصل العبد في مقام ما سمي ارضا ولا سمائيا وسمي قلب هوى للمؤمن فتحقق بهذا
الاسم قال الجنيد لو ان العرش وما حواه مائة الف الف مرة لا فوق ذلك في زاوية
من زوايا قلب العارف ما احس بها ومنا بهذا الاسم تجلى الآدمي والجنا وبطر فكر
شيء وبرهانه الطيب [illegible] فعارف الله سبحانه ان يرزق وضع الاشياء مواضعها
وترتيب الامور في آنائها وازمانها واحكمتها [illegible] لهذا الاسم وجه الى الفقراء وقد ذكرناه
في الاسم الحكم وجه الحكمة وهو ترتيب الاشياء في مواضعها ومعرفة المناسبات بين الاشياء
فمن حصل له معرفة هذه الاشياء في العلوم والتعليم والاعمال وان يدعوا الله بالاسم المناسب
لما حبته على الخصوص فقد خلق بهذا الاسم [illegible] وقد تقدم ان عارف الله سبحانه في شأن
وذه ووجد من امر بعده في نفسه [illegible] الوداد الافاضة منه على المحبة والثبات فيها والوفا
اوتاد او يقال في الوفا وفرد الشباته وثباته والحب من حكم حبه وحقق الوجد
من ثبت حبه اذا ثبت حب الله عز وجل وحب منا امر محبته في قلب العبد على طريان السلو
من الجوب فما يوافق قالا يوافق فاسمع وجود بسمعه [illegible] فعارف الله سبحانه في شرب
ذائق بما شيء عليه من الصفح [illegible] الشريف ومن كان شرفه لزلفه من حيث ان الاشياء
الذاوات ولا يجوز عليها ما يجوز على الممكنات ومن كانت صفاته منا الله في بحث
لا يجوز عليها ما يجوز على الصفات الشريفة للممكنات فهو احق بالاسم المجيد على المبالغة
[illegible] الشرف للعبد من اسمه المجيد الخالق باخلاق الله تعالى على الاطلاق فمن حصل بهذه
المنزلة فهو مجيد على المبالغة في الممكن بهذا [illegible] فعارف الله سبحانه في ان يوفق
الافادة على الهيئة مؤثرة في المستفيد حالا [illegible] الباعث على الاطلاق متى يبعث لا عن
باعث حتى لا يكون مبعوثا لباعثه ان يبعث وذلك لا يكون الا الله وحده ويحتاج بهذا
الفصل الى نظر وتحقيق يحكم من يتطرق كلامنا هذا [illegible] لا يبعث البعث المقصود بها الا الله
الاحد الصمد فان الله تعالى يقول هو الذي يبعث في الاميين رسولا منهم وعل يكون البعث او كما قال

بعد انقلابهم الى باريهم العلماء ورثة الانبياء تلك الجنة اورثتموها تلك الجنة التي
نورث من عبادنا مقامات الكفار منها حين دخلوا النار فلم يخرجوا منها وفي الدنيا
اشتروا الضلالة بالهدى ورث الصالح من الارض طاعتها قالتا اتينا طائعين وان
الارض لله يورثها من يشاء من عباده [illegible] افتقارك الله سبحانه في ان
يرشدك الى ما فيه سعادتك [illegible] المرشد الى معالي الامور قال الله تعالى ولقد آتينا ابراهيم
رشده [illegible] الرشيد من العباد هو الذي قد عرف الامور وحققها فهو يعمل
ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي ويترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي [illegible]
افتقارك الله سبحانه في ان لا يزيل عنك نعمة من عافية في دينك ودنياك واخرتك
[illegible] الصبور بنية مبالغة هو الذي يؤذى كثيرا ويمسك عن الانتصار والانتقام فان
كان قادرا فلحكمة ان الذين يؤذون الله ورسوله فلم ينتقم في اذيتهم مع قدرته تعالى
على ذلك [illegible] الصبور من العباد من حبس نفسه عند اذاية الخلق اياه عن الانتصار والمجازاة
والانتقام منهم ان كان قادرا او الدعاء عليهم بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون
فهذا هو التخلق ومن غير التخلق الصبور من حبس نفسه على مشاق العبادات كاسباغ
الوضوء على المكاره ومقاساة الاعداء في الله تعالى ومحاربته اياهم ظاهرا وباطنا
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل اللهم اجعلنا من اهل الصبر والرضى بما قدرت
على ما قضيت واجعلنا من اهل التحقق باسمائك الحسنى بحق ما علمت واستاثرت
وبلغنا مقام الاسم الاعظم وعلمنا من علم الاعظم الاحمى انك قلت وقولك
الحق وعلم آدم الاسماء وحدثنا من فيض فضلك
العميم من اخلاق الذي انزلت في كتاب
الكريم في حقه انك لعلى خلق
عظيم وصلى الله وسلم عليه

[illegible]

(FATIH 5298. MS. F)

69a

غير المسمى واراد هذا المعنى باسماء الاسماء فانها الالفاظ والقابت وقد اراد ان الاسم هو المسمى
اراد الاسماء العينية اذ الوجود انما يتعلق بالاعيان فلا تعداد معرفة
الاسماء الالهية على سبيل التعلق والخلق والخلق الاسماء الله قال معروف ان
هذه اللفظة الله بمنزلة الاسم العلم واحتج بانها تنعت ولا ينعت بها مانع من التعلق بها
اذا التعلق بالتسابب بالنعوت ومن زعم انها اسم لجميع الصفات الالهية جوز التعلق بها
كسائر الاسماء الالهية التعلق بهذا الاسم اشار اليه من حيث الجمع فما يجوز ان
يكون عليه على ما قال الشارح من غير تخصيص شيء لعينه التعلق بهذا الاسم معرفة
ما يجب لمدلول هذا الاسم وما يستحيل وما يجوز على وجه من يقول ان ثم لسانا يلفظ
الله سبحانه ومن التعلق ايضا معرفة ما ينسب الينا من هذا الجمع الذي يدل عليه هذا
الاسم على الوجه اللائق بنا التعلق بهذا الاسم ان يقوم في حقيقتك مجموع مدلول هذا
الاسم من حيث الاسماء التي لا تعرف ومن حيث الاسماء التي تعرف فيكون في العالم مجهول
النعت والوصف بوجه ويكون موثرا في العالم باسم بوجه وغير العالم بنسبة خاصة اذ هو في
استجلاكم ولكن لا يطلق ويكون مقصودا للعالم بوجه من حيث هذه المراتب فقد تعلق
بالاسم الله من حيث علميته بل من مفهوم ما يتصف به مدلوله لكونه ينعت ولا يسمى
كما يستحيل ان يقصد التعلق بهذا الاسم مطلقا من غير تقييد بحال من الاحوال ولان لم يكن
يظهر في القاصد ولكن من شرط التعلق هو معرفة حال القاصد على التعيين والا فالتعلق
الا بمن يتحقق التعلق افتقارك الى هذا الاسم كما يسمى الله من يجهله منك عالم
الخلق دون عالم الامر التحقق وقال هذا الاسم يجري في الدعوة مجرى الاسماء
الاعلام كاسمه الله فيعت به كما لو لم يكن الرحمن ذاكرون والله كانت هذه اللفظة كالاسم
بطريق الاشتقاق ما انكروها ولو كانت معلومة عندهم مثل الاسماء ما انكروها اذ
قيل لهم اعبدوا الله فلم يقولوا وما الله بل كانوا في حق الله كما نعبده الا ليقربونا الى الله فلهذا
اجريناه مجرى الاعلام وان كان يطلبه الاستحقاق من اسم الوجه لما عرفت العرب هذه
اللفظة بالالف واللام وكنت قد نقل مضافا الى رحمان اليمامة فلا ادري هل كان لهذا

-222-

زاي بلن

نطق ؟

ن خيم رب يسر اعن يا كريم
لى انه سبحانه قد عينها
ا صح في الخبر ولكن
ء اسما الحق تعالى على
ظته وقد ورد هذا
برك لك علام كاسمه
ما تدل على صفات
ى اسما اشارة سبحانه
ه عامة عباد وهي
ع الاسماء الاسما
ها والاسماء الى اشارة
ها الاشارة الشارع
الناس في هذه
طانه لا تعرف
مطلق من حيث عالمي
والخلق ان يقوم بها
ها والخلق بها كما
يت كما قلنا مجموع مراتب
ه متكلما لا تصف
ما التي ما يدينا الى
لمعاني فمن المعاني
ذا وهذه
من قال ان الاسم

من العباد هو الذي قد عرف الامور وحقها فهو يعمل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي
ويترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي الاسم الصبور التعلق امتاركك البتة ولن
لا تنيل عنك نعمة من عافية في دينك ودنياك واخرتك التحقق الصبور بنيته
بما تعلم هو الذي يؤدي كثيرا ويمسك عن الانتصار والانتقام فان كان قادرا فلجهله
ان الذنب عود دون الله ورسوله فلم ينتقم في حال اذيتهم مع قدرته تعالى على ذلك التخلق
الصبور من العباد من حبس نفسه عند اذاية الخلق اياه عن الانتصار والمجازاة
بالانتقام منهم ان كان قادرا او التعاطي عليهم بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا
يعلمون فهذا هو التعلق وغير التعلق الصبور من حبس نفسه على مثل هذه الاذاة
كاسباغ الوضوء على المكاره ومقاساة الاهوال في الله تعالى ومحاربته اياهم ظاهرا وباطنا
والله يقول الحق وهدى السبيل قال شارح الاسماء رضي الله عنه انجز الغرض
من الاسماء في هذا الفن واقتصرنا فيه على الاسماء التي خرجها ابو حامد الغزالي
في كتاب المقصد الاسنى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

ومن تلامذته وانفاسه قدس الله سره ونور ضريحه

الحول والقوة لله عند الذي يؤمن بالله وانا التحقيق عبد الحول والقوة لله وهو ربي
الامر في نفسه فهو على توبة من الله فلا حول منه ولا قوة اذا لم اكن وانا الواقع ولا
حول مني ولا قوة اذا لم اكن وانا الجامع اعلم ان لا حول ولا قوة الا بالله مرصاص
من خلقه الله على صورته وهو الانسان الكامل فان الملك ليس من حقيقته ان يكون هذا القامة
بل هو للتنزه لانه ليس بعبد جامع وانا هو عضو من اعضاء العبد الجامع فالعبد الجامع هو الذي
ليس صفة من صفات الاله الا وهي فيه ومن صورته على الاقدار على ايجاد ما قبولنا لذلك فانه قوة مطلقة
من واحد دون سائله فلما علمت انا نعمل ذلك شرع لنا ان نسعى بمراد القابل بحاجة
الى مقدر كما ان المقدر طلب القبول من القابل فصحت القسمة بيننا وبينه والاقتدار منه

نور
وهو بعينها هو وما هو على صورته او بينه او غير ذلك والله اعلم وهو يقول الحق

والقبول

والقول بتأويلها للعالم في الوجود والدليل على ان المحال لا يقبل الوجود فلا يتغذ
فيه الاقتدار لان من حقيقة الاقتدار انه لا يتعلق الا بالممكن ومعنى الممكن الذي يقبل
الوجود فلا يصح قبول الوجود الا بالقدرة الا ترى ان العدد الجامع لكل مرتبة فهو جزء من الجامع وكل جزء
اثبت الامر فهو الجامع عالم بنفسه وبربه اديب وفي الامر حقه الا تراها كثرة الاعضاء
لله في الملك حتى بادم على صورته وجعله خليفة في ارضه فاعترض من اعترض كما اخبر
الله سبحانه وتعالى في ذلك وما سمع قبل خلق ادم لا حول ولا قوة الا بالله وكل قابل يقبلها
من غير العبد الجامع فانما تقبلها بحكم التبعية، البيت لانت بضبطه والتمام بعينه

، مرحبا الغمام على الاطلاق نشأته قامت فلا احد منا بمنيته ،
، مرقال ان لنا منعتا فليس له علم به عند مايبدو وامكنته ،
، فعلمنا ان علمنا يشين به وجهلنا هو الذي يزينه ،

وقد الخواتيم ما عرفت الله الجمع بين الضدين وقال صاحب تاج الدين الحلاج
هذا مثال هو عين الضدين وقال الصحيح فان قول الخواتيم يوهم ان شمعنا
ليست هي عين الضدين لكنها تقبل الضدين معا والامر ليس كذلك بل هو عين الضدين
اذ الاعيان زايدة فالظاهر عين الباطن والاول والاخر والاول عين الاخر والظاهر
والباطن فاهم الاهذا وقد عرفت ذلك بالنشأة الانسانية انها على الصورة الالهية
فربما يكون على استعداد يكون معه الفهم عند سماعه ما اريد بها ذلك المسموع ولا يكون
ذلك الا لمن كان الحق سمعه خاصة وهو الذي جمع الاسماء وجوامع الكلم وكل من ادعى هذا
المقام العلي اعني علو الاسماء والكلم وسمع ولم يكن عين سمعه عن فهمه فدعواه لا تصح والله
ولي العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلم تسليما كثيرا كثيرا كثيرا

نجز بحمد الله وعونه وتوفيقه في نهار السبت المبارك سادس شهر المعظم سنة ٧٨٢

(MS. I)

ودنياك واخرتك التحقق الصبور بنيه مبالغة هو الذي يؤدي كثيرا
ويمسك عن الانتصار والانتقام فان كان قادرا فلحلمه ان الذين
يؤذون الله ورسوله فلم ينتقم في حال اذيتهم مع قدرته تعالى التحقق الصبور
من العباد من حبس نفسه عند ايذاء الخلق له عن الانتصار
والمجازاة بالانتقام منهم ان كان قادرا والدعا عليهم
بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو التخلق
ومن غير التخلق الصبور من حبس نفسه على مشاق العبادات
كاسباغ الوضو على المكاره ومقاسات الاعداء في الله تعالى
ومحاربته اياهم ظاهرا وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي
السبيل • قال شارح هذه الاسما بحر الغرض من الاملاء
في هذا الفن واقتصرنا فيها على الاسماء التي خرجها
ابو حامد الغزالي في كتاب المقصد الاقصى والحمد لله رب العالمين

كتاب ماهية القلب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم العظيم الكريم الرحيم خالق الارواح
وفالق الاصباح الذي اوجد العالم ودبر فاحكم وقدر فحكم
هاني واسقم احمده مع كل محامد بعدد كل متحرك وحامد على الدوام
والابد ثم اصلي على محمد رايتك اصبحك الله متطلعا
نحو الاحاطة بماهية القلب على نهج الاستقامة ورايت كثيرا

INDIA OFFICE LIBRARY AND RECORDS
Reference
IOR
Arabic Hoth 658
Copyright photograph - not to be reproduced photographically without permission of the India Office Library and Records

(YENI CAMI 705. MS. Y)

من كتب احقر الورى الحاج محمد بن محمد بك
الشهير بكلي الله الرسنوي
غفر الله تعالى له
ولوالديه



٧٠٥

٧ - ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخنا الامام العالم العارف المحقق الكامل سيد دهره وفريد عصره محي الدين ابو عبد الله محمد بن علي بن محمد العربي الطائي الحاتمي الاندلسي رضي الله عنه وارضاه، قال الله تعالى ولله الاسماء فادعوه بها فهذا دليل على انه سبحانه قد عينها لنا في كتابه او على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وهي تسعة وتسعون كما صح في الخبر ولكن ما وصلنا الى عدها على الجملة من طريق صحيح وقال اسماء الحق تعالى على قسمين منها ما علمها ايانا ومنها ما استأثر بها في علم الغيب فلم يطلع عليها احدا من خلقه وقد وقفت هذا في الصحيح وقال الاسماء الله علمنا اياها على قسمين اسماء تجري مجرى الاعلام كاسمه الله واسماء تجري مجرى النعوت والاسماء التي تجري مجرى النعوت على قسمين اسماء تدل على صفات تنزيه واسماء تدل على صفات افعال وقال الاسماء الالهية على قسمين اسماء استأثر بها سبحانه في علمه واسماء علمها عباده والاسماء التي علمها عباده قسمان قسم يعرفه عامة عباده وهي التي بايدي اكثر الناس وقسم لا يعرفه الا الخواص من عباده كالاسم الاعظم ومجموع اسماء الاحصى وشبه ذلك وغيره فالاسماء التي علمها عباده قد اظهر الله اعيانها واحكامها والاسماء التي استأثر بها دون خلقه اخفى اعيانها واظهر احكامها في التجليات حيث كانت واليه الاشارة من الشارع بالتحول والتبدل الالهي في الصورة في المتجلى في القيمة على ما ذكر مسلم والناس في هذه التجليات على قسمين طائفة تعرف

ان هذه التجليات عن هذه الاسماء وطائفة لا تعرف وقال للعبد باسماء الحق تعالى
تعلق وتحقق وتخلق فالتعلق افتقارك اليها مطلقا من حيث ما هي دالة
على الذات والتحقق معرفة معانيها بالنسبة اليه سبحانه وبالنسبة اليك والتخلق ان
تنسب اليك على ما يليق بك كما ينسب اليه سبحانه على ما يليق به فجميع اسمائه سبحانه يمكن
تحققها والتخلق بها الا الاسم الله عند من يجري مجرى العلمية فيقول انه للتعلق
خاصة اذا كان مدلوله الذات كما قلنا بمجموع مراتب الالوهية وقال اسماء الحق تعالى
القديمة التي نذكر بها نسبة من كونه متكلما لا يتصف بالاشتقاق ولا بالتقدم والتأخر
غير مكيفة ولا محدودة واما الاسماء التي بايدينا ندعوه بها فهي على الحقيقة اسماء
تلك الاسماء وفيها يمكن الاشتقاق من اسماء المعاني لا من المعاني وقد يحتمل ان يكون
اسماء المعاني مشتقة من هذه الاسماء التي هي اسماء الاسماء وهذه الاسماء التي بايدينا
هي التي تطلب المعاني بحكم الدلالة لا الاسماء القديمة فمن قال ان الاسم غير المسمى اراد
هذه اعني اسماء الاسماء فانها الفاظ والقاب ومن اراد ان الاسم هو المسمى اراد الاسماء
القديمة اذ الوحدانية هناك من جميع الوجوه فلا يعدله معرفة الاسماء الالهية
على طريق التعلق والتحقق والتخلق الاسم الله من راى ان هذه لفظة
الله بمنزلة الاسم العلم واحتج بانها تنعت ولا ينعت بها منع من التخلق بها
اذ التخلق اكتساب النعوت لا الذات ومن راى انها اسم لمجموع الصفات الالوهية التعلق
بهذا الاسم افتقارك اليه من حيث الجمع مما يجوز ان يكون عليه على الحد المشروع من غير

لانه دال على الذات الجامعة الصفات الالهية كلها

13a

تعالى على ذلك التخلق الصبور من العباد من حبس نفسه عند اذاة الخلق
اياه عند الانتصار والمجازاة بالانتقام منهم ان كان قادرا والدعآء عليهم
بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو التخلق ومن غير
التخلق الصبور من حبس نفسه على ميثاق العبادات كاسباغ الوضوء على
المكاره ومقاسات الاعدآء في الله تعالى ومحاربتهم اياهم ظاهرا وباطنا
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والحمد لله حق حمده واياه نسأل
ان يرحم مؤلفه وكاتبه ومالكه ومن طالعه وقرأ فيه
ويغفر لهم ويجعلهم من اهل جنته ويعيذهم
من ناره وان يصلي على سيدنا الاولين
والاخرين محمد خاتم النبيين
وعلى آله اجمعين وحسبنا الله
ونعم الوكيل نعم المولى
ونعم النصير
تم الكتاب بحمد الله يا ربنا
ومن بلا شك بعد الموت يحيينا
يا رب فاغفر لعبد كان كاتبه يا قارئ
الخط قل بالله امينا والحمد لله وحده

SÜLEYMANİYE S. [illegible]
Yeni Cami
Eski K. 785
Tasnif N. [illegible]

III. MANUSCRITOS CONSULTADOS O EMPLEADOS EN LA EDICIÓN DE KAŠF AL-MAᶜNÀ Y EN LA TRADUCCION DE *ŠARḤ ASMĀ' ALLĀH AL-ḤUSNÀ*

1. MANUSCRITOS EMPLEADOS

A continuación detallo los datos relativos a las seis copias -todas ellas completas- que he cotejado para la edición crítica del *Kitāb kašf al-maᶜnà ᶜan sirr asmā' Allāh al-ḥusnà* (R.G.: 338), indicando las correspondientes siglas. Variantes del título: *K. šarḥ al-asmā' al-ḥusnà; Manāfiᶜ al-asmā' al-ḥusnà.* Salvo el ms. I, los demás mss. se encuentran en la Biblioteca Suleymaniyye de Estambul, cuyos responsables han tenido la amabilidad de facilitarme copias microfilmadas.

1. 1. Ms. B: Beyazid 1314/1b-19b

Letra *nasjī*; sin fecha; 22 lss. Comienzo: "*Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm wa-bi-Hi nastaᶜīn. Qāla sayyidu-nā wa-imāmu-nā al-šayj al-imām al-ᶜālim al-ᶜārif al-muḥaqqiq al-kāmil waḥīd dahri-hi wa-farīd ᶜasri-hi Muḥyī-l-Dīn Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad b. ᶜAlī b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-ᶜArabī al-Ṭā'ī al-Ḥātimī raḍiya Allāhu ᶜan-hu wa-arḍā-hu...*". Comienzo igual a los respectivos comienzos de las copias Haci Mahmud 2594/1a-34b y Haci Mahmud 4209/1a-48a, pertenecientes a la misma familia.

1. 2. Ms. C: Carullah 2097/89a-113b

Corrijo R. G. donde O. Yahya indica fols. 89-110.

R. G. da como fecha de la copia el año 897 H., pues dos de los tratados que integran el volumen están fechados en 897 H. (v. fols. 20b y 48a), el mismo año en que está fechada la copia del ms. Fatih 2874. Tiene 17 lss. por pág. En fol. 89a se lee: *haḏihi-l-nusja al-šarīfa kataba-hā l-Šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Muḥammad b. ᶜAlī Ibn al-ᶜArabī -raḥimahu Allāh- li-baᶜḍ aṣḥābi-hi.*

Entiendo que esto hace referencia a la copia directa -fechada en Ramadán del año 621 (v. *infra* el apartado "Otros comentarios relativos al ms. C")- a partir de la cual se habría realizado esta otra copia (ms. C), manteniendo los datos -fecha de redacción y localización- de la copia directa. Si así fuera, la copia Fatih 5298/68a-81b (ms. F) sería entonces más antigua que la copia C.

Tras esta nota a modo de "portada", contiene luego el ms. C una introducción de dos páginas (fols. 89b-90a) que no he hallado en ninguna otra copia consultada, pero que he incluido en la edición crítica (v. I. *Istihlāl*), considerando que se trata del correspondiente prefacio a la obra con un comienzo en prosa rimada, método introductorio usual empleado por el Šayj en numerosos tratados.

A continuación, en el fol. 90b, comienza el tratado de manera análoga al resto de los mss.: *wa-baᶜdu [basmala] qāla Allāhu taᶜālà «wa-li-Llāhi-l-asmā'i-l-ḥusnà...»*. Sobre los datos contenidos en el final, v. la edición (*jitām al-kitāb*) y su correspondiente traducción ("Conclusión").

1. 3. Ms. E: Esad Ef. 1448/9a-23a

Título: *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* (fol. 9a). Fechado en 981 H. (v. fols. 58b y 80b del mismo volumen misceláneo, escrito con la misma caligrafía y en el mismo año en que se fecha la traducción al turco contenida en el ms. Haci Mahmud 4210, 981 H. -v. *infra*-). 21 lss.; 208-147, 157-85 mm.

Comienzo y final son distintos a los del resto de los mss., aunque no aportan datos significativos. Comienzo: "*Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm wa-ṣallà-Llāhu ᶜalà sayyidi-nā Muḥammad wa-sallim taslīm*^{an}. *Qāla al-ᶜālim al-muḥaqqiq wa-l-ᶜārif al-mutaḥaqqiq wa-l-mutajalliq bi-[l]-ajlāq al-rabbāniyya wa-l-wāriṯ al-kāmil al-mutaᶜalliq bi-ḥaqā'iq [al-]ḥaḍra al-muḥammadiyya, al-ḥaqīqa al-ŷāmiᶜa wa-l-maẓhar al-akmal al-aᶜẓam al-atamm li-ḥaḍrat al-asmā' al-ilāhiyya, aᶜnī ṣāḥib [al-]maqām*

al-maḥmūd Muḥammad ṣallà-Llāhu ᶜalay-hi wa-ᶜalà āli-hi wa-aṣḥābi-hi wa-ᶜalà julafā'i-hi l-wāriṯīn. Mín baᶜd..." (fol. 9b). El final se recoge en la edición.

Esta copia contiene abundantes notas al margen en las cuales se citan extractos de *Futūḥāt makkiyya* -cuyas referencias he indicado en notas a la traducción- y se recogen los comentarios de la obra *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* de Qāšānī sobre los *ᶜabādila* relativos a los correspondientes nombres divinos (fols. 15b-20b; desde *ᶜAbd al-Šakūr* hasta *ᶜAbd al-Mu'ajjir*).

1. 4. Ms. F: Fatih 5298/68a-81b

Título: *K. kašf al-maᶜnà...* Contiene una cita de Gazālī en fol. 68a. El tratado, fechado el 6 de Ramadán -que el copista llama *al-sabt al-mubārak*- del 783 H. (fol. 82a), termina propiamente en fol. 81b. De entre las consultadas, se trata en principio de la copia más antigua (no obstante, véanse las observaciones acerca de la datación del ms. C). En el mismo folio 81b comienza una sucesión de textos breves atribuidos a Ibn ᶜArabī, a Qūnawī (fol. 83b) y a Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Muḥsin b. ᶜUṯmān al-Ḥāfiẓ (v. fols. 82a-84b). En el texto no figura el nombre del autor. 23 lss. El volumen es una compilación de obras de Ibn ᶜArabī, entre las cuales se cuentan copias del *K. al-Iᶜlām bi-išārāt...*(fols. 5a-9a; R. G. 281), el *Šarḥ al-alfāẓ al-ṣūfiyya* (fols. 58a-61b; R. G. 315), y *Ḥilyat al-abdāl*, que comienza en el fol. 85a, a continuación de *Kašf al-maᶜnà*.

1. 6. Ms. I: Indian Office Library (Arabic Loth 658/1a-22a)

Letra de estilo *nasjī*; sin fecha; 19 lss.; frecuentes omisiones. Comienzo: "*Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm al-ḥamdu li-Llāh rabb al-ᶜālamīn wa-ṣallà-Llāhu ᶜalà ... wa-āli-hi wa-sallim taslīm*^{an} *kaṯīr...*". El final se refleja en la edición.

1. 7. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-19a

En el fol. 1a hay un sello de entrada en biblioteca fechado en 1137 y una nota, más arriba, con un nombre cuya lectura no he resuelto [*min kutub aḥqar al-warà al-Ḥāŷŷ Muḥammad b. Ǫmī-bīk (?) al-šahīr bi-Bkrā... (?) al-Rswī (?) gafara Allāh taᶜālà la-hu wa-li-wālidayhi* (v. facsímil en vol. II, p. 226)]. La copia está fechada a primeros de Ramadán del año 865 H. (fol. 19b). Comienzo: *Qāla sayyidunā wa-imāmunā...* El final, reflejado en la edición crítica, no aporta información alguna. Letra de estilo *nasjī*; 17 lss.; 266-180, 176-114 mm. En el mismo volumen (Yeni Cami 705/22b-130b, 865 H.) hay una copia -citada en este trabajo- del *Kitāb šarḥ maᶜānī asmā' Allāh* (título tomado de las líneas 15-17 del fol. 23a), el tratado de Abū l-Qāsim ᶜAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī sobre los nombres de Dios.

2. OTROS MANUSCRITOS CONSULTADOS NO EMPLEADOS EN ESTA EDICIÓN

2. 1. Mss. de *Kašf al-maᶜnà*

* Ayasofya 1862/1a-23b: Letra *taᶜlīq*; 15 lss. Copia, aunque completa, tardía y sin fecha. Se trata, en efecto, de la obra en cuestión.

* Bagdatli Vehbi Ef. 732/2b-162b (2ª): *Kašf al-maᶜnà*...Tratado completo; *nasjī*; 9 lss.; 236-150, 155-98 mm.; fechado en 1325 H. Nombre del copista: Ḥusayn Ḥusnī. No lo he cotejado por tratarse de una copia muy tardía.

* Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2594/1-34b (o 68 pp. en numeración oriental). Letra *nasjī*; 15 lss.; 237-162, 168-100 mm. Título: *Kašf al-maᶜnà... li-l-Šayj al-Akbar*

wa-l-Kibrīt al-Aḥmar al-Ṭā'ī al-Andalusī. Comienzo: *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm qāla sayyidunā wa-imāmunā al-šayj al-imām al-ᶜālim al-ᶜārif al-muḥaqqiq al-kāmil waḥīd dahrihi wa-farīd ᶜaṣrihi Muḥyī-l-Dīn Abū ᶜAbd Allāh... -raḍiya Allāhu ᶜanhu wa-arḍāhu-. Qāla Allāh: «wa-li-Llāhi-l-asmā'i-l-ḥusnà...»*. Igual al comienzo de B.

Final: "*«wa-Llāhu yaqūlu l-ḥaqq wa-huwa yahdī l-sabīl» wa-hadihi l-nusja manqūl[a] min nusjat al-Šayj ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī...*" (fol. 34b). Se trata, pues, de una copia realizada a partir de otra realizada por Nābulusī o perteneciente a él.

Copia completa. No está fechada y es muy tardía (posterior en cualquier caso al 1641 d. C., fecha de nacimiento de Nābulusī).

* Haci Mahmud 4209/1-48: *Kašf al-maᶜnà...* (idéntico a Haci Mahmud 2594). Comienzo y final (en éste sólo añade *tamma bi-l-jayr*) idénticos a los de la copia Haci Mahmud 2594. Completo; 13 lss.; 337-210, 210-127 mm. *Taᶜlīq* con margen ornamentado.

2. 2. Traducción al turco

* Haci Mahmud 4210/2b-41b: *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà tercümesi*; traducción al turco otomano, fechada en 981 H. (V. *supra* ms. E). Traducción íntegra del texto (salvo el "Preámbulo"). *Nasjī*; 15 lss.; 211-147, 155-95 mm. Comienzo: "*al-ḥamdu li-Llāhi-l-ladī lahu-l-asmā' al-ḥusnà...*". Figura el nombre del autor: Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī. Comienzo de la versión turca en p. 2b, línea 7. Por la fidelidad de la traducción -que he comprobado con ayuda de la profesora Derin Terzioğlu-, el excelente estado de conservación y la bella escritura -tintas roja (títulos) y negra (texto)- del ms., serían aconsejables su transcripción al alfabeto latino del turco moderno y su edición facsímil.

2. 3. Manuscritos cuya referencia en R. G. se ha rectificado

* Fatih 2874: Esta referencia corresponde en realidad a la obra *Mawāqiᶜ al-nuŷūm* (R.G. 443) y no a la obra en cuestión. 159 fols. Fechada en 897 H. -como ms. C- y no en 827 H. como figura en R. G.

* Haci Mahmud 2870/14b-42a (numeración moderna): Se trata, según he confirmado, de la obra *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà wa-taḥqīqātu-hā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar* (R.G.: 675. V. *infra* Halet Ef. 245). *Ruqᶜa* de difícil lectura; papel y tinta de pésima calidad; copia muy reciente; 16 lss.

* Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2994: Tal referencia no corresponde a esta obra, sino a otra obra titulada *Šarḥ risālat waḥdat al-wuŷūd*, fechada en 1279 H.

* Halet Ef. 245/72a-129b (6ª): No se trata de esta obra sino del tratado titulado *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà wa-taḥqīqātuhā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar* (R.G.: 675. V. *supra* Haci Mahmud 2870). El volumen se titula *Rasā'il al-Šayj al-Akbar*. Contiene el tratado de Qūnawī llamado *Ta'wīl al-fātiḥa* (fols. 402b-407b). Sin fecha, sólo tiene un sello de entrada en biblioteca del año 1236 H. *Nasjī*; 16 lss.; 205-143, 170-71 mm.

3. Capítulo 558 de *Futūḥāt makkiyya*

Los textos traducidos del cap. 558 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* (R.G.: 135) han sido sistemáticamente comparados con la copia microfilmada del ms. autógrafo Evkaf Müzesi 1845-1881 (código en vigor) del Türk-Islam Eserleri Müzesi de Estambul, correspondiente a los dos volúmenes -1876 y 1877- que contienen el capítulo 558.

-**Vol. 1876:** En el fol. 1a comienza el libro nº 32 de *Fut.*, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà*. Este vol. llega hasta *ḥaḍrat al-ḥikma* inclusive. Tiene 126 fols. y contiene *samāᶜ* y fecha en fol. 126a.

-**Vol. 1877:** Libro 33; desde *ḥaḍrat al-wadd* hasta el final del capítulo; 127 fols.; *samāᶜ* en fol. 127a. El apartado *Ḥaḍrat al-ḥaḍarāt al-ŷāmiᶜa...* -traducido aquí como "Comentario a los más Bellos Nombres de Dios"- comienza en fol. 111a. El cap. 559 de la obra comienza ya en el libro 34 (vol. 1878). Más datos sobre esta copia autógrafa pueden hallarse en la introducción a la edición crítica realizada por O. Yahya.

IV. OTROS COMENTARIOS RELATIVOS AL MS. C Y A LA REDACCION ORIGINAL DEL TRATADO: DEDICATORIA, DATACION, LOCALIZACION

IV. OTROS COMENTARIOS RELATIVOS AL MS. C Y A LA REDACCION ORIGINAL DEL TRATADO

El ms. C contiene una anotación introductoria que comentaré conjuntamente con los datos contenidos al término de esta copia, teniendo en cuenta las menciones de este tratado en obras de datación anterior.

1. La anotación introductoria

En el fol. 89a del ms. C, empleado como base de nuestra edición, hay un apunte del copista -escrito con la misma caligrafía que el resto, en letra de estilo *nasjī* oriental, no con la caligrafía del Šayj que conserva los rasgos y grafismos propios del estilo magrebí incluso en la tardía redacción de *Futūḥāt makkiyya*- que dice:

"Esta noble copia (*nusja šarīfa*) la ha escrito el más completo de los maestros (*al-Šayj al-Akmal*) Muḥyī l-Dīn Muḥammad b. ᶜAlī Ibn al-ᶜArabī -Dios le tenga en Su misericordia (*raḥima-hu Llāh*)- para uno de sus compañeros (*li-baᶜḍ aṣḥābi-hi*)".

Contiene esta breve anotación introductoria varias informaciones de interés:

1. Al decir que el mismo Ibn ᶜArabī ha escrito esta copia, es decir, que la ha escrito de su puño y letra, nos informa el copista de que esta copia realizada por él está directamente copiada del original, es decir, basada en la redacción original de Ibn ᶜArabī. Entiendo que llama "noble" o "excelente" (*šarīfa*) a la copia que tiene ante por haber sido escrita por el Šayj.

2. Más abajo, tras el nombre del autor aparece la fórmula tradicional "Dios le tenga en Su misericordia", la cual, además de ser expresión religiosa de súplica por el fallecido, da fe de la reciente defunción de la persona mencionada. Digo

"reciente" porque esta fórmula suele emplearse en casos de proximidad temporal -ya sea efectiva o psicológica- de la muerte. La copia directa de la original está fechada en vida de Ibn ᶜArabī. Considero que el ms. C es copia de la copia directa y que el copista de C -tal vez discípulo coetáneo del autor o un seguidor, ligeramente posterior, de su enseñanza- ha mantenido la datación de la copia directa -realizada en vida del autor-, añadiendo en la anotación introductoria esta referencia en la cual se indica que esta segunda copia se ha realizado después de su fallecimiento.

3. El sobrenombre *al-Šayj al-Akmal* empleado aquí como título honorífico para referirse con respecto a la condición espiritual y al magisterio de Ibn ᶜArabī parece indicar que en el tiempo en que fue realizada esta copia aún no se había generalizado el sobrenombre *al-Šayj al-Akbar*, "Máximo Maestro", que prevalecerá más tarde en general en escritos akbaríes. En el ms., sin confusión gráfica posible, se lee clara y distintamente *akmal* y no *akbar*. Con exaltación, probablemente con reconocimiento de su dignidad de Sello de la santidad mahomética, el copista llama a Ibn ᶜArabī "el Maestro (*šayj*) más Perfecto (*akmal*)", empleando el elativo del adjetivo *kāmil*. Esta denominación alude, por un lado, a la asunción de que Ibn ᶜArabī ha realizado, de la más completa manera posible para un "heredero espiritual", la condición de Hombre Perfecto (*Insān kāmil*) y, por otro lado, a la concepción de que la akbarí es la más completa de las enseñanzas.

2. Sobre la dedicatoria a Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī y su contexto

La copia está dirigida a uno de los compañeros y discípulos de Ibn ᶜArabī, quien regularmente asitía a las reuniones que el Šayj al-Akmal celebraba en su residencia damascena. No hay, sin embargo, ningún dato o comentario que permita descartar la tesis de un presumible origen andalusí de la primera redacción del tratado, posteriormente "dedicado", con un prólogo (fols. 89b-90a) que no figura en otras copias -lo cual confirma que se trata de la copia más completa-, a su discípulo

Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī.

Poco sabemos acerca del alfaquí e imām Šaraf al-Dīn Abū Muḥammad ᶜAbd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī, a quien Ibn ᶜArabī llama "nuestro compañero" (*ṣāḥibu-nā*).

Gracias a los certificados de audición (*samāᶜ*) de los ejemplares autógrafos de *Futūḥāt makkiyya* sabemos que Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī asistió con regularidad en Damasco y en la misma casa del maestro, al menos durante el año 633 H., a las lecturas de la segunda y definitiva redacción de la obra, que comenzó en 632/1234 y concluyó en 636/1238 (cf. Evkaf Musesi, 1845-1881 -ahora Türk Islam Eserleri Müzesi- que contiene 71 *samāᶜ*; R. G.:135, p. 204).

En el certificado nº. 1 figuran en la lista de "auditores" Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī y su hijo Ŷamāl al-Dīn, respectivamente padre y hermano de Šaraf al-Dīn.

En las respectivas listas de los números 2, 6 y 9 figura únicamente el nombre del padre Abū Bakr b. Sulaymān b. ᶜAlī al-Ḥamāwī como oyente. En el número 10, sin embargo, sólo figura como lector y como escriba Aḥmad b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī, presumiblemente el mismo que en el nº. 1 se ha llamado Ŷamāl al-Dīn, hermano de Šaraf al-Dīn. En el 14 también figura únicamente Aḥmad como lector.

En el 15, el 17 y el 20 vuelve a aparecer sólo el padre como oyente, pero en los certificados 22, 23, 25 y 30 ambos hijos figuran como oyentes junto con su padre. Además, en los certificados 26, 27, 32, 36, 37, 40-42 y 46-54, el nombre de un nieto de Abū Bakr se suma a los anteriores. Se trata del hijo de Šaraf al-Dīn, llamado Muḥammad b. ᶜAdb al-Wāḥid al-Ḥamawī.

Todos estos certificados están fechados en el 633 H. (diez años después de la dedicatoria de este tratado). En ningún caso aparece ningún miembro de la familia en uno de los certificados posteriores fechados entre los años 634 y 640 (y sólo

faltan certificados del 638). Tampoco se menciona a ninguno de ellos en ningún otro apartado de *Histoire et classification.*

Tenemos pues a miembros de tres generaciones de la familia Ḥamawī de Damasco frecuentando -a menudo conjunta y simultáneamente- las audiciones celebradas en casa de Ibn ᶜArabī en el 633. Las listas de oyentes en los certificados fechados en este año contienen a menudo más de treinta nombres. Entre ellos figuran cinco andalusíes[1]: ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī [al-Mayūrqī] (18 menciones); Ibrāhīm b. Muḥammad b. Muḥammad [al-Anṣārī] al-Qurṭubī (17 menciones); ᶜAlī b. Aḥmad b. ᶜAlī al-Qurṭubī (siete); Muḥammad b. Muḥammad b. Ŷumᶜa al-Balansī (dos); Ḥasan b. Rāŷiḥ b. ᶜAbd al-Razzāq al-Qurṭubī (una).

Abū Bakr b. Sulaymān b. ᶜAlī al-Ḥamawī, el mayor de este linaje de oyentes asistentes a las audiciones de Damasco, tenía la función de predicador (*wāᶜiẓ*) en una de las mezquitas de Damasco y murió en 649/1251 a la edad de 90 años.

Ŷalāl al-Dīn Aḥmad b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ᶜAlī al-Ḥamawī, hijo del anterior, nació hacia el 600 H. y murió en el 687[2].

---

[1] Detallo los números de los certificados en los cuales figura cada uno de ellos por orden de aparición y también de frecuencia: ᶜAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī (2, 6, 15, 17, 22, 23, 25, 32, 36, 37, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 53, 54); Ibrāhīm b. Muḥammad b. Muḥammad de Córdoba (9, 15, 17, 25, 26, 27, 30, 32, 36, 37, 40, 41, 42, 46, 47, 51, 54); ᶜAlī b. Aḥmad b. ᶜAlī de Córdoba (27, 30, 32, 37 [errata: "b. Muḥammad" en lugar de "b. Aḥmad"], 41, 47, 48); Muḥammad b. Muḥammad b. Ŷumᶜa de Valencia (27, 30); Ḥasan b. Rāŷiḥ b. ᶜAbd al-Razzāq de Córdoba (37). Sobre otros andalusíes mencionados en R. G., v. el índice de nombres propios.

[2] Cf. *Quête*, pp. 311-12. Recoge C. Addas un comentario de Ṣafadī en el cual le acusa de hipócrita: "Il cachait ce qu'il était en se faisant passer pour un ascète jusqu'au jour où il témoigna contre le *qāḍī* Ibn Ṣā'igh. On l'accusa d'avoir menti mais il persista dans son témoignage" (*Wāfī*, VI, pp. 269-270). Cf. *Quête*, p. 312 (v. ṢAFADĪ, Jalīl b. Aybak, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Wiesbaden, 1962-1984, 17 vols.).

Šaraf al-Dīn ᶜAbd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ᶜAlī al-Ḥamawī, hermano del anterior, por cuya solicitud dicta Ibn ᶜArabī el tratado, fue predicador (*wāᶜiẓ*) al igual que su padre. Era ya alfaquí e imām, según testimonio de Ibn ᶜArabī, en el momento en que concluye el dictado. Murió 47 años lunares más tarde en el 658[3].

Su hijo Muḥammad b. ᶜAbd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ᶜAlī al-Ḥamawī debía ser niño aún cuando asistía a las audiciones de *Futūḥāt makkiyya*. Este hecho no es en modo alguno extraordinario, pues la presencia de niños en las reuniones de los sufíes no es infrecuente[4].

4. 3. La datación del tratado

El hecho de que se trate de un dictado (*imlā'*) parece sugerir que el copista escribe al dictado del propio Šayj. En el último folio se data este dictado en el año 621/1224. Presumiblemente el Šayj -u otro lector encargado de ello- dicta el texto de la copia original autógrafa que habría llevado consigo desde la redacción primera del tratado, realizada -según se deriva de su mención en *Tadbīrāt ilāhiyya*- durante el último periodo de su juventud andalusí.

Considero pues que la copia C es la copia de una copia directa -cuyos datos reproduce- de la redacción original.

---

[3] Cf. *Quête*, p. 312.

[4] V. sobre la presencia de otros niños en las audiciones de *Futūḥāt*, *Quête*, pp. 312 (nota 4) y 313. Sobre la presencia de niños en las sesiones de lectura en general, v. G. VAJDA, *La Transmission du savoir en Islam*, Londres, 1983, pp. 4-5. (Cf. *Quête*, p. 312).

He tenido ocasión de comprobar personalmente en visitas a hombres o mujeres considerados maestros sufíes contemporáneos de diversos países (especialmente en Turquía) que en nuestros días la presencia de niños en las reuniones de quienes se consideran sufíes es habitual. Hasta donde he podido observar su relación con el guía espiritual no difiere ostensiblemente de la relación de los adultos y en buena medida los niños participan, con atención y actitud de servicio, de las actividades grupales, incluyendo ejercicios de oración, audiciones, etc.

Veamos ahora, para una datación aproximada de la redacción original del tratado, las referencias que en otras obras -*Tadbīrāt* y *K. al-Azal* en particular- hace Ibn ᶜArabī al *Kašf al-maᶜnà*:

Según O. Yahya (cf. R. G. 338), Ibn ᶜArabī menciona el *Kašf* -con el título alternativo de *K. al-Asmā'*- en el *K. al-Azal* -redactado en Jerusalén en el 601 H. (cf. RG: 68), es decir, veinte años antes del dictado del *Kašf* en Damasco- lo cual confirmaría que el *Kašf* es anterior al 601. V. *K. al-Azal*, ed. Hyderabad, p. 15.

No obstante, la mención del *K. al-Azal* es muy vaga -"y al tema de los nombres ... he dedicado un libro (*wa-bāb al-asmā' ... afradnā la-hu kitāb*)"-, y entre las obras de Ibn ᶜArabī se cuenta también el *K. al-Asmā'* -con la variante *K. al-Faŷŷ wa-huwa kitāb al-asmā'*-, del cual no se conoce copia alguna, pero que es mencionado en los repertorios de Ibn ᶜArabī, *Fihris*, nº. 161, e *Iŷāza*, nº. 172, al tiempo que, por otra parte, *Kašf al-maᶜnà* se menciona separadamente en *Fihris*, nº. 17, e *Iŷāza*, nº. 17, como obra distinta. Parece pues que esta referencia ha de considerarse con cautela con respecto a la datación del *Kašf*.

Nos queda la referencia más fiable de *Tadbīrāt ilāhiyya* donde, con mayor precisión, en un apartado que versa acerca del *jalīfa*, comenta el Šayj: "Conviene pues que este vicerregente (*jalīfa*) [el ser humano] adopte los rasgos de los nombres de Quien le ha encomendado *la vicerregencia*, de modo que esto se ponga de manifiesto en su manera de gobernar y en sus actos. Ya hemos explicado el significado de la adopción *de los rasgos* de los nombres señoriales (*asmā' rabbāniyya*) en nuestro libro *Kašf al-maᶜnà ᶜan sirr asmā' Allāh al-ḥusnà*"[5].

Con relación a este comentario, señalaré que al tema de la adopción de los nombres señoriales por parte del siervo parece referirse la noción de 'secreto' contenida en el título del tratado.

---

[5] Cf. *Tadbīrāt*, ed. Nyberg, cap. V, p. 145.

Ibn ᶜArabī precisa al comienzo de *Tadbīrāt*[6] que escribió esta obra en Morón (*Mawrūr*), en el curso de cuatro días, por solicitud de su amigo Abū Muḥammad al-Mawrūrī. La redacción de esta obra es necesariamente anterior a la redacción de *Mašāhid al-asrār* en el 590/1194, donde *Tadbīrāt* se menciona en dos ocasiones[7].

Por tanto, cabe deducir que la redacción de *Kašf al-maᶜnà* fue anterior al 590/1194 y corresponde pues al periodo andalusí de Ibn ᶜArabī[8].

A partir de estos datos, considerando la fecha de redacción de *Tadbīrāt*, podemos concluir que el *Kašf al-maᶜnà* habría sido redactado originalmente en al-Andalus, con anterioridad a la redacción de *Tadbīrāt* y *Mašāhid*, y llevado luego a Oriente por el autor, quien posteriormente lo dirigiría a uno de sus compañeros en la Vía espiritual.

Así que Ibn ᶜArabī escribió una primera redacción del *Kašf* hace algo más de ocho siglos, cuando contaba con menos de 30 años de edad. Cabe añadir que, aunque la obra contiene ya referencias a todos los temas principales de su pensamiento, su estilo refleja -por su concisión, su orden metódico y su cautela- la juventud del autor que, más adelante, escribe con más soltura, dejándose guiar por la inspiración y practicando la diseminación de contenidos.

4. Certificados de audición del 621 H.

En la utilísima tabla cronológica elaborada por C. Addas[9] sólo figuran como acontecimientos biográficos de Ibn ᶜArabī durante el año 621/1224, tras su definitiva

---

[6] *Ibid*, p. 120.

[7] Cf. *Contemplaciones*, pp. iii y iv.

[8] Sobre la datación de *Tadbīrāt* y las precauciones que sobre la datación de las obras de Ibn ᶜArabī se requieren, v. C. Addas, *Quête*, p. 160, nota 3. V. también O. Yahya, RG: 716.

[9] V. *Quête*, pp. 346-362.

instalación en el 620 en Damasco, las referencias a los certificados de audición (*samāᶜ*) -documentados todos ellos en RG- relativos a la lectura de las siguientes obras:

1. -*K. al-Yaqīn*, RG 834. La copia Veliyuddin 1826, establecida a partir de original fechado en 621 H. en Damasco, contiene un *samāᶜ* al final del texto, fol. 70b, aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr. Tratado escrito en un sólo día en Hebrón en el 601[10].

2. -*K. al-Alif*, RG 26. Primer *samāᶜ* en la copia autógrafa Šehit Ali Paša 2813/35-41 situado en fol. 41, fechado en el 621 H. en la casa damascena de Ibn ᶜArabī. Lector: Ayyūb b. Badr al-Muqrī. Tratado redactado en Jerusalén en el 601. Citado en el *K. al-Ḥaqq* de Ibn ᶜArabī[11].

3. -*K. al-Ḥaqq*, RG 219. La copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/42-46 contiene otro *samāᶜ* del año 621 en casa del autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr[12].

4. -*Mafātīḥ al-guyūb*, RG 386. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/7-11b contiene otro *samāᶜ* (fol. 7) del año 621 en casa del autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr[13].

5. -*al-Maqṣid al-asmā'...*, RG 418. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/12-17b, contiene otro *samāᶜ* (fol. 17b) del año 621 en la Mezquita de Damasco. Aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr. Mencionado en *Fut.* III, p. 150, l. 1-2, con el título *Maᶜrifat al-madjal ilà l-asmā' wa-l-kināyāt*[14].

6. -*K. al-Mīm...*, RG 462. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Alí 2813/18-

---

[10] Cf. RG, p. 529.

[11] Cf. RG, p. 153.

[12] Cf. RG, p. 284.

[13] Cf. RG, p. 350.

[14] Cf. RG, p. 365.

23b, contiene otro *samāᶜ* (fol. 18) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr.

La copia Veliyuddin 1759/13-21 tiene un *samāᶜ* autógrafo fechado en el 617 H. en Alepo (fol. 13), aprobado por el autor. Así que fue redactado antes del 617[15].

Menciono esto para mostrar una vez más que el hecho de que el *Kašf al-maᶜnà* se dictara en Damasco no significa que el tratado no hubiera sido redactado con anterioridad. Hay muchos ejemplos como éste[16].

La copia Veliyuddin 1826/90-94b, establecida a partir del original, contiene un *samāᶜ* reproducido del original, que está fechado en el 621 en la Mezquita Aljama de Damasco (situado al final del texto). Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr al-Majzūmī[17].

7. -*Nusjat al-ḥaqq*, RG 551. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/1-6b, contiene otro *samāᶜ* (fol. 1) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr al-Muqrī.

La copia Veliyuddin 1826/12-16b, establecida a partir del original fechado en 621 contiene un *samāᶜ* que ha tenido lugar en la Mezquita Aljama de Damasco (fol. 16b), aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr[18].

8. -*K. Šawāhid al-ḥaqq fī l-qalb*, RG 689. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/47-55, contiene otro *samāᶜ* (fol. 55) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr[19].

Las referencias mencionadas están contenidas básicamente en tres volúmenes

---

[15] Cf. RG, p. 383.

[16] Aparte de los mencionados, v. p. ej. RG 67.

[17] Cf. RG, p. 384.

[18] Cf. RG, pp. 415-416.

[19] Cf. RG, p. 467.

manuscritos: Šehit Ali 2813, Veliyuddin 1826 y Veliyuddin 1759. Todas las copias del ms. Šehit Ali 2813 han sido copiadas por el mismo copista: Ayyūb b. Badr. Parece muy probable que el lector y escriba del ms. original a partir del cual se reproduce la copia directa -fechada en el 621- en que se basa el ms. C fuera también Ayyūb b. Badr que figura en los certificados de ese mismo año. V. *supra* nº. 5 y 6 donde los respectivos certificados de lectura se localizan, al igual que en el ms. C, el la Mezquita Aljama de Damasco.

5. Localización de la copia C

Sobre la *zāwiya* o *madrasa* al-Gazāliyya v. la obra de L. POUZET, *Damas au VIIe/XIIIe s. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar el-Machreq, Beirut, 1991, 527 pp.

Según Pouzet, en el año 480/1087, cuando el šāfi'ī Naṣr al-Maqdisī -artífice del retorno del šāfi'ísmo a Damasco- se instala definitivamente en la ciudad, la *zāwiya* de la Gran Mezquita -que más tarde llevará su nombre- era un principio de *madrasa*. Esta *zāwiya* -la primera *madrasa* informal que ha visto los comienzos del *maḏhab* šāfi'ī "resucitado" en la ciudad- se llamó también Gazāliyya porque en ella recibió Naṣr al gran alfaquí šāfi'ī Abū Ḥamid al-Gazālī, presumiblemente en el 488/1095[20].

Esta "escuela" gazāliyya, por su situación geográfica privilegiada y, consecuentemente, por el número de predicadores oficiles que en ella se sucedieron, estuvo permanentemente vinculada a la "predicación" (*jiṭāba*) de la gran mezquita, una de las funciones religiosas más importantes de la ciudad[21].

---

[20] Cf. *Damas...*, pp. 24-26.

[21] Cf. *Damas...*, p. 157.

Como se ha comentado, varios *samāᶜ*-s de obras de Ibn ᶜArabī están localizados en esta mezquita (v. p. ej. RG: 418 y 462), entre ellos el de *Kašf al-maᶜnà*, localizado en esta *zāwiya* en particular. No es de extrañar que en este medio marcadamente *šāfiᶜī* se recurra, por un lado, al prestigio y a la posición privilegiada de la "*zāwiya* del Imām Abū Ḥāmid (fol. 113b)" -situada según C "en la parte norte (*šimālī*) de la Aljama (*ŷāmiᶜ*) de Damasco", llamada Mezquita de los Omeyas- y, por otro lado, a la reputación y a la autoridad de Gazalī, cuya obra sobre los nombres se evoca sin duda a título de legitimación del método seguido en el tratado.

El "predicador oficial" de la gran mezquita ejercía su función docente en esta *madrasa* al-Gazāliyya, también llamada "al-zāwiya al-garbiyya", localizada en la misma mezquita[22]. Esta denominación "*madrasa* de la parte oeste (*garbiyya*)", contrasta con la descripción del ms. C, donde se sitúa en la parte "septentrional" (*šimālī*). En realidad, la *zāwiya* está situada, como puede verse en el mapa de L. Pouzet[23], en el ángulo noroccidental de la mezquita.

[22] Cf. *Damas...*, p. 133 (y nota 121).

[23] Cf. *Damas...*, mapa anexo al final, fuera de texto, F3.

V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS CONCERNIENTES

AL TEMA DE LOS NOMBRES DIVINOS

EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ

A PARTIR DEL REPERTORIO GENERAL DE O. YAHYA

V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS CONCERNIENTES AL TEMA DE LOS NOMBRES DIVINOS EN LA OBRA DE IBN ᶜARABĪ A PARTIR DEL REPERTORIO GENERAL DE O. YAHYA

Números del repertorio general (R.G.) de la obra de Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ᶜArabī*, II vols., Damasco, 1964, 698 pp., que corresponden a los títulos recogidos en esta sección: 2, 5a, (12), (26), 43, 43a, 44, 46, 87, 98, 109, 131, 135 *Fut.*, 156, 168, 169, 176, 209, 216, 219, 304, 305, 310, 311, 338, 351, 376a, 380, 382, 404, 407, 418, 425, 553, 562, 566, 570, 579, 592, 614c, 616, 673, 674, 675, 766, 785. (Los números entre paréntesis corresponden a obras que he considerado de interés secundario para esta investigación). Salvo los añadidos y correcciones personales, los comentarios remiten a la obra de O. Yahya.

-. ***K. al-ᶜAbādila.*** R.G. (Repertorio general) nº. 2.

VAR.: Véase R.G., p. 139. MSS.: V. R.G., p. 139. Para una posible edición habría que emplear el ms. autógrafo Yusuf Aga 4859.

En este trabajo se cita el *K. al-ᶜAbādila*, ms. Ayasofya 4817/1-61b. En el f. 61b dice el nombre del copista, Muḥammad b. Muḥ. al-Šarwānī, y la fecha, a finales de Ramadán del año 649 H. Por su antigüedad y óptimo estado de conservación, esta copia me parece indicada para emplearla como fuente en extractos, citas y comentarios (v. R.G. 425). V. "Lista de de capítulos del *K. al-ᶜAbādila*".

NOTAS: - En el margen del primer folio de la copia Esad Ef. 1507/102-207 (1004 H.), con diferente escritura, se encuentra la siguiente explicación: «Los *ᶜAbādila* son las gentes de la teofanía de los Nombres Divinos. Cuando realizan el poder de tal o cual nombre, se embellecen o engalanan con el atributo que es la verdad de este

nombre divino determinado».

-. ***Aḍ'iyat al-Šayj al-Akbar.*** R.G.: 5a.

MSS.: Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2522/43b-54b (corrijo R.G.).

En ff. 27a-43a hay una versión de los *Awrād al-Šayj al-Akbar*. En los ff. 43b-54b hay una compilación de plegarias, sin título para el conjunto. En el f. 43b hay una enumeración de los Nombres divinos *wa-li-Llāhi-l-asmā'i-l-ḥusnà fa-ḍ'ūhu bi-hā: yā Llāh yā Rabb...* de escaso interés; aunque esta compilación va a continuación de los *Awrād*, escrita en la misma caligrafía *nasjī*, no se indica, ni al principio ni al final, que su autor sea Ibn ᶜArabī.

NOTAS: Etica mística.- Compilación que contiene varias oraciones: **Oración sobre los Nombres Divinos** -simple enumeración-; plegaria dicha en el momento de la salida de viaje; plegarias cotidianas.

-. ***R. al-Aḥadiyya.*** R.G.: 12.

MSS.: Esad Ef. 1689/3ª R. (No lo he consultado)

NOTAS: - Esoterismo. - Tratado sobre la unidad del ser: las teofanías divinas como manifestaciones de la Existencia y reflejos de los estatutos propios de los Nombres Divinos.

- Tanto el título de la obra como el nombre del autor son mencionados por el copista al final del tratado. La copia, en su estado actual, se presenta en forma de extractos de obra, no obstante, las ideas desarrolladas y el estilo recuerdan mucho a Ibn ᶜArabī (v. R.G. 26).

-. ***K. al-Alif wa-huwa kitāb al-aḥadiyya.*** R.G.: 26.

VAR.: *K. al-aḥadiyya; Risālat al-aḥadiyya.* MSS.: V. R.G., p. 151. NOTAS: R.G., p. 152.

-. *K. al-asmā'.* R.G.: 43.

VAR.: *K. Faŷŷ wa-huwa kitāb al-asmā'.*

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris* nº. 161 e *Iŷāza* nº. 172; *Ŷaḏ*, 6b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Futūḥāt*, I, cap. 4, pp. 98-101 (ed. Beirut): *fī maᶜrifa sabab bad' al-ᶜālam wa-marātib al-asmā' al-ḥusnà min al-ᶜālam kulli-hi.*

- Mencionado en el *K. al-Azal* (R.G. 68).

-. *K. al-Asmā' al-ilāhiyya.* R.G.: 43a.

MSS.: Šehid Ali 2717/36a-38a (incompleto).

En el inventario de esta *Maŷmūᶜat al-rasā'il* no aparece ningún título que corresponda al tratado, aunque se menciona el cap. 67 de *Fut.*, fī maᶜrifat lā ilāha illa-Llāh, que le sigue en *Fut.* I, p. 325.

Estos folios, precedidos por una copia del *K. Ḥilyat al-abdāl* (ff. 33a-35b) y seguidos de *al-bāb al-ṯāmin min al-Futūḥāt fī...* (ff. 38b-42b; v. *Fut.*, ed. Beirut, pp. 126-131), son un extracto del capítulo 66 de *Fut.* (*Fut.* I, 322.33-325.19 [OY 5:91.5]). Véase la traducción parcial de W. Chittick, *The Sufi Path...*, pp. 53-54 (correspondiente a ff. 36a-36b del ms.), y nota 13 (p. 389) que hace referencia a la Conferencia de los Nombres (*Muḥāḍarat al-asmā' al-ilāhiyya...*) en *ᶜAnqā' mugrib* (p. 33 y ss.), *Inšā' al-dawā'ir* (pp. 36-38), *Ḏajā'ir* 201 y *Fut.* I, p. 210.3 [OY 3:297].

NOTAS: - Teología.

- Sobre la Conferencia de los Nombres divinos, su jerarquía (*tafāḍul*), y la personificación de los Nombres en el *tanāzuᶜ* o conflicto entre los Nombres.

- El nombre del autor solamente aparece mencionado en el inventario.

-. ***al-Asmā' al-ṣamadiyya.*** R.G.: 44.

(No hay manuscritos identificados)

NOTAS: - Esoterismo. - Referido en *Fihris* nº 172; *Ŷāḏ*, 6b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, pp. 397-478 (ed. Beirut) del cap. 198 *fī maᶜrifat al-nafas*, dividido en 50 *fuṣūl*, de los cuales más de 30, se refieren a otros tantos Nombres divinos.

-. ***R. fī asrār al-ḥaḍra al-ilāhiyya.*** R.G.: 46.

VAR.: *R. fī bayān al-sana al-sarmadiyya; R. asrār al-ḏāt al-ilāhiyya; R. fī bayān al-ḥaqīqa;* ***R. Ḥaḍarāt al-asmā' al-ilāhiyya***; *Asrār ilāhiyya.*

MSS.: Kutahya 1492.- Yahya Ef. 2415/15-16b, 2415/106-107, 2600/51-52b, 1034 H.- Belediye 3792/110b-111b.- Ayasofya 4875/82..., 725 H. - Veliyuddin 1794/109-111, 1826/30b-32, 825 H.- Carullah 2097/2ª R.- Izmirli 3786/11-14; en 1318 H.

-Mss. que he consultado y cuya edición crítica preparo:

* Ayasofya 4875/81b-83a, 754 H. (corrijo R.G.): En ff. 96 y 102 del mismo volumen, con la misma caligrafía de 81b-83a, se fecha la copia en el año 754 (y no 725 como figura en R.G.).

* Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2415/15a-16b: *R. fī asrār al-ḥaḍra al-ilāhiyya.*

* Haci Mahmud 2415/106a-107b (=103a-104b): *R. asrār al-ḏāt al-ilāhiyya.* En el mismo volumen de la copia anterior. También en el mismo volumen ff. 128b-131a hay una copia de R.G. 418.

* Haci Mahmud 2600/51a-52b: Fechada en f. 61b, 1034 H. (ŷumāda al-awwal). *R. fī bayān al-ḥaqīqa*. Ms. de difícil lectura.

NOTAS: - Metafísica. Tratado sobre la presencia intemporal.

- El mismo tratado titulado *R. fī bayān miqdār al-sana al-sarmadiyya wa-taᶜyīn al-ayyām al-ilāhiyya* se atribuye a ᶜAbd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 730 H./1329). Cf. Šehit Ali 1364/73-76b, 1342/402 (copias comparadas por O. Yahya).

- Obra mencionada por Brockelmann y ᶜAwwād (v. R.G. p. 168).

-. *R. fī Bayān aqsām maᶜānī-l-asmā' al-ḥusnà.* R.G.: 87.

MSS.: Nafiz paša 685/pp. 577-585 (corrijo R.G.), 1099 H.

En el mismo volumen, pp. 177-186, se encuentra el tratado *al-Risāla fī-l-nuᶜūt al-ilāhiyya* (R.G. 533), en grafía *taᶜlīq*. (V. también R.G. 766). Asimismo contiene este volumen, pp. 763-765, el *K. al-Mabāḥiṯ al-mutaᶜalliqa bi-l-asmā' al-ḥusnà* (v. R.G. 382), fechado en ṣafar de 1295 H.

NOTAS: - Teología de los Nombres Divinos. - La copia parece ser un extracto de obra.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* I, IV, pp. 98-101, es decir, el cap. 4, *fī sabab bad' al-ᶜālam wa-marātib al-asmā' al-ḥusnà*...(v. también R.G. 43).

-. *Daᶜwat al-asmā' al-ḥusnà.* R.G.: 98.

VAR.: *Duᶜā' al-asmā' al-ḥusnà.*

MSS.: Ẓāhiriye 7457 (fondo general), fol. 1-5b. -Rašid Ef. 501/17b-22.- Berlín 3678/218-232b.

He consultado el volumen Rašid Ef. 501, recopilación de oraciones atribuidas a diversos autores, ᶜAbd al-Qādir al-Kīlānī, al-Šayj al-Akbar, al-Šāḏilī, al-Šāfiᶜī... Tengo copia de ff. 17b-22, que no es idéntica al opúsculo de Ibn ᶜAbbād, aunque

tiene a primera vista algunas analogías. *Nasjī* legible. En el índice (*fahrasa*) y en el encabezamiento del texto aparecen tanto el título como el nombre del autor (v. R.G. 109). Los ff. 68b-72b contienen dos poemas de ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī: Rašid Ef./68b-71a, contiene una copia de la *Manẓūmat [naẓm] asmā' Allāh al-ḥusnà*; Rašid Ef./71a-72b contiene otro poema titulado *Istigfāru-Hu* li-l-šayj ᶜAbd al-Ganī al-Nābulusī.

NOTAS: - Etica mística. - Conjunto de oraciones litúrgicas. A cada Nombre divino corresponde una oración particular. [Las dimensiones y el tema son semejantes a la obra de Ibn ᶜAbbād *Kayfiyya al-duᶜā'*, atribuida a Ibn ᶜArabī, en la edición egipcia, con el título: *Al-nūr al-asnà*: *bi-munāŷāt Allāh bi-asmā'ihi-l-ḥusnà*, El Cairo, 1343/1924].

-. ***Duᶜā'***. R.G.: 108.

VAR.: *Ṣalawāt mawlānā al-Šayj Muḥyī-l-Dīn.*

MSS.: París-Nat. 5097/2-11, 1162 H.

NOTAS: Ética mística. - Colección de invocaciones.

- Mencionado en *Ŷaḏ.*, 7b bajo el título: *K. al-duᶜā'*.

-. ***Duᶜā' al-ism al-aᶜẓam.*** R.G.: 109.

MSS.: RaŠid EF. 501/112...

NOTAS: - Etica mística. No menciona el nombre del autor y no parece obra de Ibn ᶜArabī en absoluto. Queda descartado de nuestro estudio. Está en el mismo volumen de la copia Rašid Ef. 501/17b-22 de *Daᶜwat al-asmā' al-ḥusnà* (R.G. 98).

-. ***Faṣl fī bayān al-aškāl al-sabᶜa allatī qīla fīhā innahā ism Allāh al-aᶜẓam.*** R.G.: 131.

MSS.: Halet 245/197b-199.

NOTAS: - El título es mencionado en el encabezamiento del texto por el copista. El nombre del autor es mencionado sobre la cubierta de la compilación.

Nasjī legible, sin fecha. Opúsculo de carácter mágico insertado en una compilación que el inventario titula *Rasā'il Ibn ᶜArabī*. Pseudo-esoterismo. Cita a Dū-l-Nūn, Ibn al-Warrāq, etc., pero no tiene rigor alguno. Parece evidente que no se trata de una obra de Ibn ᶜArabī.

-. *Al-Fatḥ al-makkī*. R.G.: 135.

VAR.: *Al-Futūḥāt al-makkiyya fī maᶜrifat al-asrār al-mālikiyya wa-l-mulkiyya; Al-futūḥ al-makkiyya.*

MSS.: Véase lista de mss. en R.G.

Tenemos microfilm de la copia Evkaf Müzesi 1845-1881 (código en vigor) del Türk-Islam Eserleri Müzesi, correspondiente a los dos volúmenes -1876 y 1877- que contienen el capítulo 558 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* (*Fut.*).

NOTAS: Copia completa en 37 vol.; autógrafo original de la mano de Ibn ᶜArabī; copia terminada en Damasco, el año 636 H., dedicada por el autor a su discípulo Qūnawī.

-Vol. 1876: En el f. 1 comienza el libro nº 32 de *Fut.*, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà*. Este vol. llega hasta la *Ḥaḍrat al-ḥikma* inclusive. Contiene 126 ff., *samāᶜ* y fecha en f. 126.

-Vol. 1877: Libro 33; desde *ḥaḍrat al-wadd* hasta el final del capítulo; 127 ff.; *samāᶜ* en f. 127. (*Ḥaḍrat al-ḥaḍarāt* comienza en f. 111). El cap. 559 empieza en el libro 34 (vol. 1878).

-. *Ŷadwal al-ḥaḍarāt al-ilāhiyya min ŷumlat al-asmā' al-ḥusnà*. R.G.: 156.

MSS.: Universidad Ist. 4408/84b-86b, 748 H., corregido y anotado al margen.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos.

- Título y nombre del autor son mencionados en el inventario y en el encabezamiento del texto por el copista. Al examinar el texto he comprobado que es un extracto de un capítulo del libro *Inšā' al-dawā'ir* de Ibn ᶜArabī. V. pp. 27-38 (ed. Nyberg).

-. V. ***K. al-Ŷalāl wa-l-ŷamāl***. R.G.: 168.

VAR: *K. al-išārāt*.

MSS: Berlin 2994 pm 185/61-74 (escrito por Qūnawī, autógrafo); Fatih 5378/10b-30b, 803 H. (v. R.G. para más referencias a otros mss.).

NOTAS: - Tratado redactado en Mosul en el año 601 H. en un solo día.

- Reflexiones sobre algunos pasajes coránicos que tratan de las recompensas y castigos divinos. - Impreso en Hyderabad, en 1984, sobre la base del ms. Asafiyah, 376.

-. *K. al-Ŷalāla*. R.G.: 169.

VAR.: *K. Allāh* (v. R.G. para más variantes).

MSS.: (v. R.G.)

NOTAS: - Esoterismo. - Los secretos y el poder oculto contenidos en las letras que componen el Nombre Divino *Allāh*. - Redactado en Jerusalem en 601 H. (v. R.G.)

- Impreso en Hyderabad en 1948 sobre la base del ms. Asafiyah, nº 376.

- Traducción al francés por M. Vâlsan en *Études Traditionnelles*, junio, julio, agosto, sep. 1948.

-. *Ŷannat al-asmā'*. R.G.: 176.

MSS.: Veliyuddin 1291/1ª R.

NOTAS: - Teología. - Tratado incluído en un comenterio anónimo titulado: *R. Šarḥ ŷannat al-asmā' li-Ibn ʿArabī.* No he examinado el texto.

-. *Ḥaḍrat al-ḥaḍarāt.* R.G.: 209.

VAR.: *Bayān ḥaḍrat al-ḥaḍarāt.*

MSS.: Carullah 986/60-78b, escrito en vida del autor.- Nafiz 685/pp. 775-778, 1198 H.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos. - Forma parte de *Fut.*, IV, pp. 318-444.

-. *K. Ḥaqā'iq al-asmā' al-ḥusnà.* R.G.: 216.

MSS.: Carullah 1001/1-58, 1022 H.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos desde el punto de vista esotérico.

- Título y nombre de autor mencionados en la cubierta. Tras examinar el texto, hemos comprobado que se trata del libro: *Ḥaqā'iq al-asmā' fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà* de Qūnawī, m. 672/1263. (V. *GAL*, S I, 807, 3). - Apócrifo.

-. *K. al-Ḥaqq.* R.G.: 219.

VAR.: *R. al-Ḥaqq; K. al-aḥadiyya; K. al-Ŷalāliyya;* ***R. fī al-nuᶜūt al-ilāhiyya.***

MSS.: v. R. G. NOTAS: - Metafísica. - Tratado sobre el ser real.

-. V. nº 292 (*al-ism al-aᶜẓam*).

-. ***K. al-Išārāt fī asrār al-asmā' al-ilāhiyya wa-l-kināyāt.*** R.G.: 304.

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris*, nº 64 e *Iŷāza*, nº 69.

-. ***Al-Išārāt ilà šarḥ al-asmā' wa-l-ṣifāt.*** R.G.: 305.

VAR.: *Min šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà.*

MSS.: Carullah 2080/85b-86 (un solo cap.) fechado en 791 H., establecido a partir de original.

NOTAS: - Teología. - Los Nombres Divinos en cuanto medios de realización espiritual.

-. ***K. al-Ism wa-l-naᶜt wa-l-ṣifāt.*** R.G.: 310.

VAR.: *K. al-farq bayna-l-ism wa-l-naᶜt wa-l-ṣifa.*

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris*, nº 245 e *Iŷāza*, nº 201; *Ŷaḏ*, 8a.

-. ***Al-Ism wa-l-rasm.*** R.G.: 311.

NOTAS: - Esoterismo. - Referido en *Fihris*, nº 194 e *Iŷāza*, nº 201; *Ŷaḏ*, 7b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, II, pp. 508-509.

-. ***Kašf al-maᶜnà ᶜan sirr asmā' Allāh al-ḥusnà.*** R.G.: 338.

VAR.: *K. šarḥ al-asmā' al-ḥusnà; Manāfiᶜ al-asmā' al-ḥusnà.*

MSS.: (V. el capítulo III: "Manuscritos consultados...", II, p. 230)

-Mss. que no he revisado: - EL Cairo-Nac. 9 *Maŷāmiᶜ*, 332 *Maŷāmiᶜ*. - Univ. Est. 123A/37-88b, 1322 H.; 1344/1-14b (inacabado); 2850A/97-115. - Ismail Saib I,

2000/2ª R. (no numerada, v. R.G. 674); 2789/7ª R. (Ankara) - Ŷāmiᶜ Sulṭān Uways 54/4ª R., Mosul.

NOTAS: - Teología. - La copia Ismail Saib 2000 es idéntica al comentario sobre los Nombres Divinos de Qūnawī, m. 672/1263 (v. R.G. 674).

- Referida en *Fihris*, nº 17 e *Îŷāza*, nº 17; *Tadbīrāt*, p. 145, ed. Nyberg; *K. al-azal*, p. 15, ed. Hyderabad; *Ŷāḏ*, 5a; *Kašf*, Supl. II, 368.

- Mencionado por ᶜAwwād, *Fihris*, 17, nota 3: Museo de Iraq, 618, Mosul.

- Comentario anónimo: Ŷāmiᶜ Sulṭān Uways, Mosul, nº54/4ª R. Cf. *Mss. de Mossul*, p. 95, de Dā'ūd Celebi. V. ᶜAwwād, *Fihris*, 17, nota 3. No lo he consultado.

-Obra citada: *K. al-Bayāḍ wa-l-sawād*, ms. Yahya Ef. (Haci Mahmud) 4209/47b (sin dar nombre de autor).

---------- Vol. II ----------

V. 351.- *R. Kunh al-ḏāt.*

MSS.: Ulu cami 1183/146b..., anotada.

NOTAS: - Metafísica. - Tratado sobre la realidad de la Esencia y del Ser divino.

- Incluido en un comentario persa donde el copista precisa que *R. Kunh al-ḏāt* es de Ibn ᶜArabī. - Comentario titulado: *Šarḥ risālat kunh al-ḏāt*, (autor anónimo): Ulu cami 1183/146b... Comentario en persa.

-. Al-maᶜārif al-ilāhiyya wa-l-išārāt fī asrār al-asmā' wa-l-kināyāt. R.G.: 376a.

NOTA: - Mencionado en *Ŷāḏ*, 6a.

-. K. al-Mabādī wa-l-gāyāt fī asrār al-ḥurūf al-maknūnāt fī al-asmā' wa-l-daᶜawāt. R.G.: 380.

VAR: *Mabādī al-gāyāt; K. al-gāyāt; K. al-mabādī wa-l-gāyāt fī ma taḥtawī ᶜalayhi ḥurūf al-muᶜ ŷam mina-l-ᶜaŷā'ib wa-l-āyāt.*

MSS.: Yahya Ef. 2272/pp. 1-206. - Carullah 1091 - Esad Ef. 1777/37-71.

NOTAS: - Esoterismo. - Ciencia de las letras. Tratado dividido en tres capítulos.

- Ibn ᶜArabī, en su *K. al-mīm wa-l-wāw*, precisa que dicho tratado no es sino el *K. al-Fatḥ al-fāsī*; la misma precisión en *Kašf.* - Mencionado en *GAL*, S I, 797/74a: Munich 524, 2 (extractos).

-. *K. al-Mabāḥiṯ al-mutaᶜalliqa bi-l-asmā' al-ḥusnà.* R.G.: 382.

MSS.: Nafiz 685/pp. 763-775 [y 775-778], 1295 H. (corrijo R.G.)

En el inventario, al comienzo del volumen, se titula *Maᶜānī al-asmā' al-ḥusnà wa-baᶜṯ al-mabāḥiṯ min al-Futūḥāt al-makiyya.*

El contenido corresponde a las páginas 322-326 del cap. 558 (ed. Beirut), es decir, al "Comentario a los más bellos Nombres de Dios", a continuación de lo cual, sigue luego, pp. 775-778, un breve extracto de la misma sección que comienza diciendo: *wa-qāla [...] fī awwal bayān ḥaḍrat al-ḥaḍarāt...*(v. R.G. 87 y 614c).

NOTAS: - Teología. - Teología de los Nombres Divinos. - Incluido en *Fut.*, IV, cap. 558. El tratado no representa más que una parte, traducida aquí, de este largo capítulo.

-. *Manāfiᶜ al-asmā' al-ḥusnà.* R.G.: 404.

MSS.: Fatih 2864.

NOTAS: - Teología.

- El autor al final del tratado precisa que ha dirigido la redacción de su obra a la *zāwiya* del Imām al-Gazālī en Damasco el año 827 H.

- Apócrifo.

- Mencionado por ᶜAwwād que lo atribuye a Ibn ᶜArabī, *Suppl.*, 259, nota 2: *ᶜUqūd al-ŷawhar*, p. 37.

-. ***K. al-Manāẓir.*** R.G.: 407.

MSS.: Ismail Saib I, 1601/23b-52.

NOTAS: - Esoterismo. - El mismo tratado se atribuye a Ŷīlī (m. 820/1417) con el mismo título en Esad Ef. 334/112-145 y Universidad Ist. 6865A. El copista del ms. Ismail Saib precisa que se trata de un tratado de Ibn ᶜArabī acompañado de un comentario de Ŷīlī; no obstante, tras examinar el texto, O. Yahya no sostiene tal afirmación. El estilo y las ideas desarrolladas son reveladoras del pensamiento de Ŷīlī.

- *GAL*, S. II, 284/10, atribuye el mismo título a Ŷīlī. - Dudoso.

-. ***Al-Maqṣid al-asmā' fī-l-išārāt fī mā waqaᶜa fī-l-Qur'ān bi-lisān al-ḥaqīqa wa-l-šarīᶜa min al-kināyāt.*** R.G.: 418.

VAR. y MSS.: v. R.G.

NOTAS: - Exégesis. - Pequeña recopilación en la que el autor cita las metonimias contenidas en el Corán explicando su simbolismo. - Mencionado en *Fut.* III, p. 150. - La copia del ms. Šehit Ali paša 2813/12-17b, autógrafo, contiene un *samāᶜ* situado en fol. 17b., fechado en la Mezquita-Catedral de Damasco en 621 H. Aprobado por el autor. Musniᶜ: El autor. Lector, oyente, escribano: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr al-Muqrī.

-. ***Maᶜrifat al-asmā' al-ḥusnà.*** R.G.: 425.

MSS.: Ayasofya 4817/95b-244, 649 H., leído ante Qūnawī.

Se trata de una copia del capítulo 558 de FM, en el mismo orden. En el índice de esta recopilación de tratados de Ibn ᶜArabī aparece referida como *Šarḥ al-asmā' min al-Futūḥāt al-makiyya.*

No he encontrado ningún *samāᶜ* que diga que esta copia fue -según afirma O. Yahya- leída ante Qūnawī; no obstante, supongo que dicho *samāᶜ* debía encontrarse en la última página del tratado (244a), actualmente perdida. Salvo esta última pág., el resto está completo. El fol. 243b termina con la definición del Nombre *al-Mugnī*, correspondiente a las líneas 13-14 de la p. 326 de la ed. de Beirut. *Ḥaḍrat al-ḥaḍarāt* comienza en f. 233. La primera obra del volumen es una copia del *K. al-ᶜabādila* (Ayasofya/1-61b, v. R.G. 2); en el f. 61b dice el nombre del copista, Muḥammad b. Muḥ. al-Šarwānī, y la fecha, a finales de Ramadán del año 649 H.
NOTAS: - Teología. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, IV, cap. 558.

-. ***R. fī-l-Nuᶜūt al-ilāhiyya.*** R.G.: 553.

MSS.: Nafiz paša 685/pp. 177-186, 1198 H.
NOTAS: - Teología. - Sobre el mismo tema, véase *K. al-Ḥaqq* y *Taqsīm al-nuᶜūt al-ilāhiyya* de Ibn ᶜArabī.

-. ***K. al-Qayyūmiyya.*** R.G.: 562.

VAR.: *K. al-Mīm wa-huwa kitāb al-Qayyūmiyya.*
MSS.: Berlín 3774 1bg 737/13-19.
NOTAS: - Teología. - Mencionado en *Fihris* nº 81 e *Iŷāza* nº 84; *Ŷāḏ* 6a.

-. ***Al-qawāᶜid al-kulliyya fī maᶜrifat taŷallī al-asmā' al-ilāhiyya.*** R.G.: 570.

MSS.: Halet 66/50-52.- Ẓāhiriye 5963/2ª R. f. 13b-15b.

NOTAS: - Metafísica.

- El copista declara al comienzo del tratado que entre las instrucciones que el maestro ha dejado, se encuentra ésta: «toda ciencia que no resulta de la piedad y de la aplicación es pura erudición...», lo cual hace pensar, según O. Yahya, que esta obra sea el fruto de las enseñanzas de Ibn ᶜArabī recogidas por un discípulo.

-*K. al-Quds*. R.G.: 579.

VAR.: *K. al-rā' wa-huwa kitāb al-quds.*

NOTAS: - Teología. - Mencionado en *Fihris* nº 95 e *Iŷāza* nº102; *Ŷāḏ*, 6a. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* IV, pp. 201-202. (V. *Ḥaḍrat al-taqdīs*, *Fut.* IV, ed. Beirut, pp. 201-202).

-. *K. al-Raḥma*. R.G.: 592.

- En su *Fihris*, el autor precisa el objeto de su tratado: La Misericordia divina bajo sus dos aspectos, universal y particular. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* III, pp. 550-553.

-. *Risāla fī bayān aqsām maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà*. R.G.: 614c. (v. R.G. 87)

MSS.: Nafiz 685/pp. 577-585.

NOTAS: - Teología. - Nombre del autor y título se mencionan sólo en el inventario. - Véase información más detallada en R.G. 87, pues se trata de la misma obra y el mismo ms.

(-. ***Risāla fī fadl lā ilāha illa Allāh.***) R.G.: 615a.

MSS.: Suleymaniyye 1028/241.

NOTAS: - Ética mística. - Sobre los efectos benéficos de la I[a] parte de la *šahāda*. El copista declara al principio de este pequeño tratado que se trata de un extracto de las *Futūḥāt*. He comprobado que se halla, en efecto, en *Fut.* IV, p. 474, lss. 5-12. V. también C. Addas, *Quête*, pp. 318-19.

-. ***Risāla fī ismihi taᶜālà al-Ḥasīb.*** R.G.: 616.

MSS.: Liga Árabe 180 taṣ.- Belediye, Alex. 3747.

NOTAS: - Teología. - El autor en el curso de su exposición cita el nombre de Ibn ᶜArabī y algunos pasajes de sus obras. - Apócrifo.

- Mencionada por Brockelmann que duda acerca de la autenticidad de la obra. V. *GAL* I, 582/227: Alex. cod. ant. - Mencionado por ᶜAwwād que la atribuye a Ibn ᶜArabī. V. *Suppl.* 102, nota 11: Alex. cod. ant.

-. ***Šarḥ al-asmā'.*** R.G.: 673.

NOTAS: - Teología. - Este tratado es posiblemente una variante del *K. al-asmā' al-ḥusnà*. Véase R.G. nº 674 y ᶜAwwād, *Fihris* 183, nota 2. - Mencionado en *Fihris* nº 183 e *Iŷāza* nº. 192.

-. ***Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà.*** R.G.: 674.

MSS.: Ismail Saib I, 2000/2[a] R. (no numerada).

NOTAS: - Teología. - Mencionado por ᶜAwwād, *Fihris* 183, nota 2: Awqāf Bagdad 9783, Cairo I, 320 (signatura ant.). - No he consultado la copia, pues se encuentra

en Ankara, pero O. Yahya anota en R.G. 338 que Ismail Saib 2000 es idéntico al comentario sobre los Nombres divinos de Qūnawī.

-. Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà wa-taḥqīqātihā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa. R.G.: 675.

MSS.: He revisado las dos copias referidas en R.G.:

* Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2870/14b-42a (numeración moderna, corrijo R.G.): *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà wa-taḥqīqātihā bi-l-basmalat al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar*. Ruq^{c}a de difícil lectura, papel y tinta de mala calidad, copia muy reciente; 16 lss. (V. R.G. 338).

* Halet Ef. 245/72a-129b (6^{a}): *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà wa-taḥqīqātihā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar* (R.G. 675). El volumen se titula *Rasā'il al-Šayj al-Akbar*. En ff. 402b-407b hay un tratado de Qūnawī llamado *Ta'wīl al-fātiḥa*. Sin fecha, sólo tiene un sello de entrada en biblioteca del año 1236. Nasjī; 16 l.; 205-143, 170-71 mm. (V. R.G. 338).

NOTAS: - Esoterismo.- Exposición esotérica de la doctrina de los Nombres Divinos, de la fórmula *Bismillāh* ("En el nombre de Dios") y de la primera azora del Corán. - Título y nombre del autor son mencionados por el copista en el encabezamiento del texto en ambas copias.

-. Taqsīm al-nu^{c}ūt al-ilāhiyya. R.G.: 766.

MSS.: Murad Bujarī 207/1-15 establecido a parir de original.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos.

- El comienzo y el final del texto son idénticos al libro: *K. al-Haqq* de Ibn ^{c}Arabī. V. *supra*, R.G. n° 219.

-. ***Ṯalāṯ masā'il manqūla ʿan al-Šayj al-Akbar bi-jaṭṭi yadihi.*** R.G.: 785.

MSS.: Carullah 2080/32b.

NOTAS: - Esoterismo. - Título y nombre del autor son mencionados sobre la cubierta y en el encabezamiento por el copista que precisa haber utilizado el texto autógrafo. - La obra trata de tres temas: El hombre es el ser más perfecto del universo; Dios no tiene atributo esencial positivo; los atributos divinos son puras relaciones y condiciones.

VI. ÍNDICE ALFABÉTICO DE CORRESPONDENCIAS

DEL ORDEN NUMÉRICO DE LOS NOMBRES

EN DIVERSAS OBRAS

* En la columna de los nombres se han marcado con un asterisco (*) aquellos que no recoge D. Guimaret en *Les noms divins en Islam.*

--- El nombre correspondiente no se menciona.

ŠARḤ Nº. de la sección correspondiente al nombre en cuestión en el "Comentario a los más bellos Nombres de Dios" (*Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*).

KAŠF Nº. de la sección correspondiente al nombre en cuestión en la edición de *Kašf al-maᶜnà*.

FUT. / ḤAḌARĀT Nº. de sección y denominación de la 'Presencia' correspondiente al nombre en cuestión en el capítulo 558 de *Futūḥāt makkiyya*. En caso de *iḍāfa* se han omitido el término *ḥaḍra* y el artículo determinado (p. ej., *ḥaḍrat al-ᶜadl*: *ᶜadl*). La barra separa denominaciones o -seguida de v.- referencias.

ᶜABD Número o números de los capítulos del *K. al-ᶜAbādila* (según la numeración de la lista presentada aquí, vol. I, cap. X) en cuyo título aparece el nombre en cuestión.

IḤ Nº. que ocupa el nombre en la lista de los 83 nombres de Ibn Ḥazm de Córdoba y en la correspondiente casida de Ibn ᶜ Arabī.

QU Nº. que ocupa el apartado correspondiente al nombre en cuestión en la obra inédita *Ḥaqā'iq al-asmā'* de Ṣadr al-Dīn QŪNAWĪ, ms. Asir Ef. 431/21a-113a (865 H.).

NOMBRES	*ŠARḤ*	*KAŠF*	*FUT.*	*ḤADARĀT*	*ᶜABD*	IḤ	QU
al-Aᶜazz *	---	---	---	v. *ᶜAzīz/Muᶜizz*	---	69	---
al-ᶜAdl	34	30	30	*ᶜadl*	---	---	31
al-ᶜAfū	82	80	88	*ᶜafw*	---	58	83
al-Aḥad	69	---	78.2	*tawḥīd/ifrād* (v. *Fard*)	---	47	68
al-Ājir	76	74	84	*ājiriyya*	110	22	75
al-Akbar *	---	---	---	v. *Kabīr/Mutakabbir*	---	68	---
al-Akram	---	---	---	v. *Karīm*	---	10	---
al-Aᶜlà	---	---	---	v. *ᶜAlī/Mutaᶜālī*	---	50	---
al-ᶜĀlī	---	---	---	v. *ᶜAlī*	31/116	---	---
al-ᶜAlī	40	37	36	*ᶜulū*	27	38	38
al-ᶜAlīm	24.1	20	20.1	*ᶜilm*	15	4	21
al-ᶜĀlim	24.2	---	20.2	*ᶜilm*	---	---	---
al-ᶜAllām	24.3	---	20.3	*ᶜilm*	---	---	---
Allāh	1	1	1	*al-ḥaḍra al-ilāhiyya*	1	1	2
al-Aqrab *	---	---	58.1	v. *Qarīb*	---	15	---
al-Awwal	75	73	83	*awwaliyya*	109	49	74
al-ᶜAẓīm	38	34	34	*ᶜaẓama*	36	7	35
al-ᶜAzīz	10	9	9	*ᶜizz*	29	19	10
al-Badīᶜ	90	95	98	*ibdāᶜ*	92	---	95
al-Bāᶜiṯ	52	50	63	*baᶜṯ*	77	---	51
al-Bāqī	96	96	---	---	23	---	96
al-Bāri'	14	13	13	*bāri'iyya*	5/55	37	14
al-Barr	79	77	---	---	4	35	80
al-Baṣīr	32	28	28	*baṣar*	16	27	29
al-Bāsiṭ	26	22	22	*basṭ*	65	78	23
al-Bāṭin	78	76	86	*buṭūn*	112	64	77
al-Dahr	---	---	53	*dahr*	117	83	---
al-Ḍārr	91	91	94	*ḍarar*	93	---	91
Ḏū-l-ŷalāl wa-l-ikrām	---	83	---	v. *Ŷalīl/Karīm*	---	---	---

NOMBRES	*ŠARḤ*	*KAŠF*	*FUṬ.*	*ḤADARĀT*	*ᶜABD*	IḤ	QŪN
al-Fard	---	---	61.1	*ifrād* (v. *Aḥad/Witr*)	---	---	---
al-Fattāḥ	23	19	19	*fatḥ*	63	59	20
al-Gaffār	16.1	15	15.1	*isbāl al-sutūr*	44/57	30	16
al-Gāfir	16.2	---	15.3	*isbāl al-sutūr*	---	---	---
al-Gafūr	16.3	35	15.2	*isbāl al-sutūr*	42	28	36
al-Ganī	88	88	92.1	*ginà / ignā'*	37	39	87
al-Hādī	94	94	97	*hudà / hady*	95	---	94
al-Ḥafīẓ	42	39	38	*ḥifẓ*	71	---	40
al-Ḥakam	33	29	29	*ḥukm* (v. *Ḥakīm*)	69	---	30
al-Ḥakīm	49	47	46	*ḥikma* (v. *Ḥakam*)	---	5	48
al-Ḥalīm	37	33	33	*ḥilm*	43	8	34
al-Ḥamīd	59	57	69	*ḥamd*	39	43	58
al-Ḥaqq	54	52	64	*ḥaqq*	7/80	55	53
al-Ḥasīb	44	41	40	*iktifā'*	73	---	42
al-Ḥa'ī/al-Ḥayī	---	---	49.1	*ḥayā'*	---	---	---
al-Ḥayy	65	63	75	*ḥayā'*	21	42	64
Huwa *	---	---	---	---	---	---	1
al-Jabīr	36	32	32	*jibra / ijtibār / ibtilā' bi-l-niᶜam wa-l-niqam*	70	25	33
al-Jāfiḍ	28	23	23	*jafḍ*	67	---	24
al-Jalīfa	---	---	55	*jilāfa*	---	---	---
al-Jāliq	13	12	12	*jalq / amr*	10	52	13
al-Jallāq	---	---	---	v. *Jāliq*	---	53	---
al-Kabīr	41	38	37	*al-kibriyā' al-ilāhī*	26	24	39
al-Kāfī	---	---	---	---	9	---	---
al-Karīm	19	43	42	*ikrām*	60	6	44
al-Laṭīf	35	31	31	*lutf*	47	56	32
al-Malik	5	4	4	*mulk / malakūt*	11	67	5
al-Malīk	---	---	---	(v. *Malik*)	---	66	---
Mālik al-mulk	---	82	---	(v. *Malik*)	---	---	---
al-Māniᶜ	95	90	93	*ᶜaṭā' / manᶜ* (v. *Muᶜṭī*)	97	---	90

NOMBRES	*ŠARḤ*	*KAŠF*	*FUT.*	*ḤADARĀT*	*ʿABD*	IḤ	QŪN
al-Matīn	57	55	67	*matāna*	82	60	56
al-Maŷīd	51	49	48	*maŷd* (v. *Māŷid*)	41	44	50
al-Māŷid	---	66	---	(v. *Maŷīd*)	---	---	67
al-Mu'ajjir	74	72	82	*ta'ajjur*	108	82	73
al-Mubdi'	61	59	71	*bad'*	85	---	60
al-Mubīn	---	---	---	---	---	61	---
al-Muḏill	30	26	26	*iḏlāl*	---	---	27
al-Mugīṯ	---	---	---	---	24/103	---	---
al-Mugnī	89	89	92.2	(v. *Ganī*: *ginà / ignā'*)	91	---	88
al-Muhaymin	9	8	8	*šahāda*	8	63	9
al-Muḥsān *	---	---	52.1	*iḥsān* (v. *Muḥsin*)	101	73	---
al-Muḥsī	60	58	70	*iḥṣā'*	84	---	59
al-Muḥsin	---	---	52.2	*iḥsān* (v. *Muḥsān*)	25	---	80
al-Muḥyī	63	61	73	*iḥyā'* (v. *Ḥayy*)	87	---	62
al-Muʿīd	62	60	72	*iʿāda*	86	---	61
al-Muʿizz	29	25	25	*iʿzāz* (v. *ʿAzīz*)	68	---	26
al-Mu'min	8	7	7	*amān*	53	62	8
al-Mumīt	64	62	74	*mawt*	88	---	63
al-Muntaqim	81	79	---	(v. *Jabīr*)	115	--	82
al-Muqaddim	73	71	81	*taqdīm*	107	81	72
al-Muqīt	43	40	39	*muqīt*	72	---	41
al-Muqsiṭ	86	86	---	---	90	---	85
al-Muqtadir	72	70	80.3	*iqtidār* (v. *Qādir*)	106	36	71
al-Musaʿʿir	---	---	57	*tasʿīr*	---	76	---
al-Muṣawwir	15	14	14	*taṣwīr*	56/100	34	15
al-Mustaḥī *	---	---	42.9	*ḥayā'* (v. *Ḥa'ī/Ḥayī*)	---	---	---
al-Mutaʿālī	85	85	---	(v. *ʿAlī*)	113/116	51	79
al-Mutakabbir	12	11	11	*kasb al-kibriyā'*	54	33	12
al-Muʿṭī	---	---	59	*ʿaṭā' / iʿṭā'* (v. *Mānīʿ*)	96	80	89
al-Muŷīb	47	45	44	*iŷāba / infiʿāl*	76	17	46
al-Nāfiʿ	92	92	95	*nafʿ*	94	---	92

NOMBRES	*ŠARḤ*	*KAŠF*	*FUT.*	*ḤAḌARĀT*	*ʿABD*	IḤ	QŪN
al-Naṣīr	---	---	68.2	*naṣr* (v. *Nāṣir / Walī*)	---	---	---
al-Nāṣir	---	---	68.3	*naṣr* (v. *Naṣīr / Walī*)	35	---	57
al-Nūr	93	93	96	*nūr*	17	---	93
al-Qābiḍ	25	21	21	*qabḍ*	64	77	22
al-Qādir	71	69	80.1	*iqtidār* (v. *Qadīr*)	28/105	---	70
al-Qadīr	---	---	80.2	*iqtidār* (v. *Muqtadir*)	---	26	---
al-Qahhār	17	16	16	*qahr* (v. *Qāhir*)	58	31	17
al-Qāhir	---	---	---	(v. *Qahhār*)	32	21	---
al-Qā'im	---	---	- - -	---	45	---	---
al-Qarīb	---	---	58.2	*qurba / qurb / qarab*	---	---	---
al-Qawī	56	54	66	*quwwa*	48	41	55
al-Qayyūm	66	64	76	*qayyūmiyya*	89	9	65
al-Quddūs	6	5	5	*taqdīs*	51	65	6
al-Rabb	4	---	2	*al-haḍra al-rabbāniyya*	3	13	---
al-Rāfiʿ	27	24	---	(v. *Rafīʿ*)	---	---	25
al-Rafīʿ	---	---	24	*rifʿa*	66	---	---
al-Rafīq	---	---	62	*rifq / murāfaqa*	---	75	---
al-Raḥīm	3	3	3.2	*raḥamūt* (v. *Raḥmān*)	6	3	4
al-Raḥmān	2	2	3.1	*raḥamūt* (v. *Raḥīm*)	2/117	2	3
al-Raqīb	46	44	43	*murāqaba*	75	---	45
al-Rašīd	98	98	---	---	98	---	98
al-Raʾūf	83	81	89	*raʾfa*	33	57	84
al-Razzāq	22	18	18	*arzāq*	19	54	19
al-Ṣabūr	99	99	100	*ṣabr*	99	---	99
al-Ṣādiq	---	---	---	---	50	---	---
al-Šāfī	---	---	60	*šifāʾ*	---	79	---
al-Ṣāḥib	---	---	54	*ṣuḥba*	---	---	---
al-Šahīd	53	51	---	(v. *Muhaymin*)	46/79	---	52
al-Sajī	21	---	50	*sajāʾ*	62	---	---
al-Šākir	---	---	---	(v. *Šakūr*)	---	20	---
al-Šakūr	39	36	35	*šukr*	20	29	37

NOMBRES	*ŠARḤ*	*KAŠF*	*FUT.*	*ḤADARĀT*	*ʿABD*	IḤ	QŪN
al-Salām	7	6	6	*salām*	38/52	11	7
al-Ṣamad	70	68	79	*ṣamadiyya*	13	46	69
al-Samīʿ	31	27	27	*samʿ*	14	16	28
al-Sayyid	---	---	---	---	---	70	---
al-Subbūḥ	---	---	---	---	---	71	---
al-Tawwāb	80	78	87	*tawba*	114	12	81
al-Ṭayyib	---	---	51	*ṭīb*	18	---	---
al-Wadūd	50	48	47	*wadd*	49	45	49
al-Wahhāb	18	17	17	*wahb*	40	14	18
al-Wāhib *	---	---	---	---	59	---	---
al-Wāḥid	68	67	78.1	*tawḥīd* (v. *Aḥad*)	12/104	48	68
al-Wakīl	55	53	65	*wikāla*	81	---	54
al-Walī	58	56	68.1	*naṣr* (v. *Nāṣir/Naṣīr*)	83	40	57
al-Wālī	84	84	90	*imāma*	22	---	78
al-Wāriṯ	97	97	99	*wirṯ*	78/102	---	97
al-Wāsiʿ	48	46	45	*saʿa*	34	18	47
al-Wāŷid	67	65	77	*wiŷdān / kun*	---	---	66
al-Witr	---	---	61.2	*ifrād* (v. *Fard*)	---	72	---
al-Ŷabbār	11	10	10	*ŷabarūt*	30	32	11
al-Ŷalīl	45	42	41	*ŷalāl*	74	---	43
al-Ŷāmiʿ	87	87	91	*ŷamʿ*	---	---	86
al-Ŷamīl	---	---	56	*ŷamāl*	---	74	---
al-Ŷawād	20	---	---	---	61	---	---
al-Ẓāhir	77	75	85	*ẓuhūr*	111	23	76

ORDEN DE LOS NOMBRES
EN *ḤAQA'IQ AL-ASMĀ'* DE QŪNAWĪ

(1) *Huwa* (2) *Allāh* (3-4) *al-Raḥmān al-Raḥīm* (5) *al-Malik* (6) *al-Quddūs* (7) *al-Salām* (8) *al-Mu'min* (9) *al-Muhaymin* (10) *al-ᶜAzīz* (11) *al-Ŷabbār* (12) *al-Mutakabbir* (13) *al-Jāliq* (14) *al-Bāri'* (15) *al-Muṣawwir* (16) *al-Gaffār* (17) *al-Qahhār* (18) *al-Wahhāb* (19) *al-Razzāq* (20) *al-Fattāḥ* (21) *al-ᶜAlīm* (22) *al-Qābiḍ* (23) *al-Bāsiṭ* (24) *al-Jāfiḍ* (25) *al-Rāfiᶜ* (26) *al-Muᶜizz* (27) *al-Mudill* (28) *al-Samīᶜ* (29) *al-Baṣīr* (30) *al-Ḥakam* (31) *al-ᶜAdl* (32) *al-Laṭīf* (33) *al-Jabīr* (34) *al-Ḥalīm* (35) *al-ᶜAẓīm* (36) *al-Gafūr* (37) *al-Šakūr* (38) *al-ᶜAlī* (39) *al-Kabīr* (40) *al-Ḥafīẓ* (41) *al-Muqīt* (42) *al-Ḥasīb* (43) *al-Ŷalīl* (44) *al-Karīm* (45) *al-Raqīb* (46) *al-Muŷīb* (47) *al-Wāsiᶜ* (48) *al-Ḥakīm* (49) *al-Wadūd* (50) *al-Maŷīd* (51) *al-Bāᶜiṯ* (52) *al-Šahīd* (53) *al-Ḥaqq* (54) *al-Wakīl* (55) *al-Qawī* (56) *al-Matīn* (57) *al-Walī* (*al-Nāṣir*) (58) *al-Ḥamīd* (59) *al-Muḥṣī* (60) *al-Mubdi'* (61) *al-Muᶜīd* (62) *al-Muḥyī* (63) *al-Mumīt* (64) *al-Ḥayy* (65) *al-Qayyūm* (66) *al-Wāŷid* (67) *al-Māŷid* (68) *al-Wāḥid al-Aḥad* (69) *al-Ṣamad* (70-71) *al-Qādir al-Muqtadir* (72-73) *al-Muqaddim al-Mu'ajjir* (74-75) *al-Awwal al-Ājir* (76-77) *al-Ẓāhir al-Bāṭin* (78-79) *al-Wālī al-Mutaᶜālī* (80) *al-Barr* (*al-Muḥsin*) (81) *al-Tawwāb* (82) *al-Muntaqim* (83) *al-ᶜAfū* (84) *al-Ra'ūf* (85) *al-Muqsiṭ* (86) *al-Ŷāmiᶜ* (87-88) *al-Ganī al-Mugnī* (89) *al-Muᶜṭī* (90) *al-Māniᶜ* (91) *al-Ḍārr* (92) *al-Nāfiᶜ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Badīᶜ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wāriṯ* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Ṣabūr*

(Suprime *Mālik al-mulk* y *Ḏū-l-ŷalāl wa-l-ikrām.* Añade *Huwa* y *al-Muᶜṭī*).

VII. CRITERIOS DE EDICIÓN

1. CRITERIOS DE EDICIÓN

En la edición de *Kašf al-maʿnà* se han empleado seis copias manuscritas, todas ellas completas -aunque sólo el ms. C contiene el "Preámbulo (*Istihlāl*)"- y en buen estado de conservación.

Aunque he empleado la copia C como ms. base, en el texto de la edición he optado con frecuencia por lecturas alternativas de otras copias, escogiendo en cada caso la que he considerado más probable y correcta.

Ocasionalmente se ha añadido al texto árabe algún término o partícula entre paréntesis con el objeto de corregir el texto de alguna copia -en el caso de anotaciones o variantes a comienzo y fin de texto- o facilitar la lectura. Los títulos entre paréntesis también son añadidos (*istihlāl*, *muqaddima*, *jitām al-kitāb*...).

La puntuación, ajena a los manuscritos, ha sido añadida a partir de la interpretación del texto, a la cual está sujeta.

En las notas se registran las variantes, adiciones y omisiones de las diversas copias manuscritas y todas las correcciones efectuadas, a excepción de las correcciones ortográficas que, siguiendo las normas actualmente establecidas, se realizan de modo sistemático.

Las variantes ortográficas de la *hamza* se han unificado siguiendo las normas expuestas por F. Corriente, *Gramática árabe*, Barcelona, 1988 (4ª. ed.), y sólo ocasionalmente se reflejan en nota. También se ha sistematizado la grafía de *alif maqṣūra*, cuyas alternativas gráficas *-yā'* o *alif-* tampoco se anotan.

Toda reposición de puntos diacríticos o cambio de preformativa en formas verbales -debido, en su caso, a las reglas establecidas de concordancia de género y número- queda reflejado en la correspondiente nota.

Salvo en los casos de rima en el "Preámbulo", la *fatḥa tanwīn* se indica siempre.

El *tašdīd* se ha señalado siempre, salvo en los casos del *tašdīd* de las letras solares tras el artículo y de las inflexiones de la marca de relativo (*allaḏī*, etc.). Debido a que la escritura del correspondiente signo en las copias empleadas es irregular y no responde en ninguna de las copias cotejadas a un criterio sistemático, la posible reposición de un *tašdīd* no se ha anotado. Por ello, en los casos de verbos o participios cuya grafía -con omisión del *tašdīd*- coincide, y cuando las posibles lecturas alternativas son igualmente correctas, se ha preferido mantener la forma que no requiera *tašdīd*.

Se han puesto entre comillas los hadices, las citas coránicas y todas las citas literarias en general. Las citas coránicas se han vocalizado sistemáticamente y su referencia se da en nota. Sin embargo, las referencias de los hadices y las citas literarias han de consultarse en las correspondientes notas a la traducción española.

En las formas verbales en voz pasiva se han vocalizado la preformativa y la segunda letra del morfema radical en imperfectivo, y la primera radical en perfectivo. No obstante, debido a dificultades tipográficas el *alif* con *hamza* no se vocaliza, por lo cual, en el caso de perfectivos en voz pasiva se ha vocalizado la segunda radical.

En el aparato crítico se recogen las variantes tal como figuran en los diversos mss., respetando sus posibles incorrecciones e indicando, en su caso, la ausencia de puntos diacríticos (p. ej.: s. p. en preformativa).

El comienzo de folio de cada una de las seis copias se indica en el texto entre corchetes (p. ej. [C95b]: fol. 95b del ms. C).

En los casos de omisión de varias líneas de texto en una copia, se indican en nota el comienzo y el final de la omisión.

En traducción, ya sea con carácter explicativo o para facilitar la lectura, todo añadido se escribe en letra cursiva, o bien, para mayor claridad, entre corchetes.

Los apartados correspondientes a los sucesivos nombres se han numerado con el objeto de facilitar su localización y la consulta de su correspondiente traducción.

2. SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS EMPLEADOS

2.1. Signos

cursiva	texto aclaratorio -implícito en el original- añadido en traducción para facilitar la lectura y, en su caso, evitar nota
[ ]	texto añadido para completar una cita o con carácter explicativo, o referencia al correspondiente núm. de folio del ms. base -u otros mss. en la edición del texto árabe-.
[...]	texto omitido en la traducción o en la cita parcial de una aleya
(?)	grafía o término de lectura incierta
( )	en la edición crítica, el texto entre paréntesis es añadido

2.2. Abreviaturas

e. d.	es decir
et al.	y otros autores
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n./nota	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación
s. p.	sin puntos diacríticos
y ss.	y siguientes

2.3. Siglas y referencias a libros o revistas

AEA	*ANAQUEL DE ESTUDIOS ÁRABES*
AI	*ANNALES ISLAMOLOGIQUES*
C.	Abreviatura de *Corán*, seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12:5 (azora nº. 12: aleya nº. 5).
Concordance	Wensinck, A. J., et al.; *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, Leiden, 1936-69.
DAE	v. F. Corriente, *Diccionario árabe-español*, IHAC, Madrid, 1977.
EI	*Encyclopédie de l'Islam* (*EI*^{1}: 1ª edición; *EI*^{2}: 2ª edición)
Éxegèse	v. P. Nwyia, *Éxegèse coranique...*
Fuṣ./Fuṣūṣ	Ibn ᶜArabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. crítica de A. A. ᶜAfīfī, Beirut, 1946.
Fut.	Ibn ᶜArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Būlāq, 1329 h. (4 vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica de O. Yahya se cita volumen, seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej. *Fut.* VI: 55-57), o bien se especifica (OY).
GAL	C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, 1945-1949.
Iluminations	V. M. Chodkiewicz, *Les Illuminations de la Mecque*.
Insān	v. Ŷīlī, *al-Insān al-kāmil*.
IC/Islam	v. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*.
Iṣṭilāḥ	v. Ibn ᶜArabī, *Iṣṭilāḥ al-ṣūfiyya*.
Iṣṭilāḥāt	v. al-Qāšānī.
JMIAS	*JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY*
Kašf	v. Ibn ᶜArabī, *Kašf al-maᶜnà...*
Maqṣad	GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid; *Al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà*, (ed. e intr. por F. A. Shehadi), Dār al-mašriq, Beirut, 1971.
Océan	v. M. Chodkiewicz.

Quête	v. C. Addas.
Rasā'il	*Rasā'il Ibn al-ᶜArabī*, Hyderabad, 1948.
RG	Repertorio general de las obras de Ibn ᶜArabī, establecido por Osman Yahya en su *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn ᶜArabī*, Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahya.
Risāla	v. Qušayrī, *al-Risāla al-qušayriyya*.
Šarḥ	v. Ibn ᶜArabī, [*Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*], cf. *Fut.*, IV, pp. 322-326.
Sceau	v. M. Chodkiewicz.
SPK	v. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*.
Taᶜarruf	v. Kalābāḏī; *Kitāb al-Taᶜarruf li-Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf*, Dār al-īmān, Damasco-Beirut, 1986.
Taᶜrīfāt	v. Ŷurŷānī.
Traité	v. Fleisch.

2.4. Referencias a los manuscritos de la edición

B: Beyazid 1314

C: Carullah 2097

E: Esad Ef. 1448

F: Fatih 5298

I: (Indian Off.) Ar. Loth 658

Y: Yeni Cami 705

2.5. Otros mss. citados

IBN ᶜARABĪ, autógrafo de *Fut.*, ms. Evkaf Müzesi 1887 (Türk-Islam Eserleri Müzesi).

QŪNAWĪ, Ṣadr al-Dīn, *Ḥaqā'iq al-asmā'...*, ms. Asir Ef. 431/21a-113a (865 H.), Carullah 1001/1a-58a (1022 H).

QUŠĀYRĪ, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*, ms. Yeni Camì 705/22b-130b (865 H.)

ŶURŶĀNĪ, al-Šarīf al-; *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnà min al-mawāqif*, ms. 2237 de Berlín, (Mq. 427/f. 20a-22b) -atribido a ᶜAbd al-Raḥmān Ŷāmī con el título *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*-; ms. Laleli 2433/fols. 127a-131a (nº. 17), Estambul (*taᶜlīq*; 9 *šawāl*, 968 H.).

3. SISTEMA DE TRANSCRIPCION

Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción de la revista *AL-QANṬARA*:

' - b - t - ṯ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ
ḍ - ṭ - ẓ - ᶜ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y

Hamza inicial no se transcribe; *tā' marbūṭa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); *artículo*: *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a, i , u*; vocales largas: *ā, ī, ū*; diptongos: *ay, aw*; *alif maqṣūra*: *à*. A final de palabra aislada las secuencias *uww, iyy* se transcriben *ū, ī* respectivamente.

VIII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

A. OBRAS DE IBN ᶜARABĪ IMPRESAS EN ÁRABE (ORDENADAS SEGÚN LA NUMERACIÓN DEL REPERTORIO GENERAL)

-----; *K. al-ᶜAbādila* (RG:2); ed. ᶜAbd al-Qādir Aḥmad ᶜAṭā', El Cairo, 1389 h./1969. [Cf. *Océan*, p. 56, 106-110, 122, 190 (n. 17). *Le Livre de l'Arbre...*(2ª ed., 1984), p. 23 (n15).]

-----; *al-Aḥādīṯ al-qudsiyya*, (RG:11); El Cairo, sin fecha.

-----; *R. fī-l-Aḥadiyya* (RG:13); VAR. *R. man ᶜarafa nafsa-hu fa-qad ᶜarafa rabba-hu*; *R. al-Wuŷūdiyya*, El Cairo, sin fecha; trad. *The Treatise on Unity*, T.H. Weir, "Translation of an Arabic manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *JRAS*, Octubre, 1901, pp. 809-825; reimpr. *Whoso Knoweth Himself...*, London, 1976; versión alemana de P. van Basten, *Wie Zichzelf Kent*, Batenburg, 1978.

-----; *Risālat al-aḥadiyya*, trad. ᶜAbdu-l-Hādī (John Gustav Aguéli), "Le traité de l'Unité", en *LA GNOSE*, París, Junio, Julio y Agosto de 1911, en *LE VOILE D'ISIS*, París, Enero y Febrero, 1933; reimpreso como libro, *Le traité de l'Unité*, (donde consta la autoría de al-Balabanī), intr. Gérard Leconte pp. 7-17, Éditions Orientales, París, 1977, pp. 19-48, (acompañado de "al-Malāmatiyah", un extracto del "Traité sur les Catégories de l'Initiation" *Tartīb al-taṣawwuf*, v. p. 66, atribuido a Ibn ᶜArabī, pp. 63-76, publicado por vez primera, incompleto, en *LA GNOSE*, Marzo, 1911); versión castellana de R. Pla Sales, *Tratado de la Unidad*, Luis Cárcamo ed., Madrid. 1979, 107 pp., o más recientemente, Sirio, Málaga, 1987, en la cual no se menciona la autoría de al-Balabanī (Balyānī) y no se relaciona a ᶜAbdul-Hādī con J. G. Aguéli (v. p. 14). En la versión de Plá se traduce sólo el *Tratado*. En otra versión española de V. Argimón, Olañeta, Barcelona, 1987, se incluyen

además los otros dos textos que aparecen en la edición del 77, introducida por G. Leconte. Véase la *Épitre sur l'Unicité Absolue*, trad. M. Chodkiewicz, París, 1982, donde se demuestra la autoría de Awḥad al-Dīn Balyānī.

-----; *K. al-alif wa-huwa kitāb al-aḥadiyya* (RG:26), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1984; tb. El Cairo, 1325 H.; tb. como *K. al-Yā'*, El Cairo, 1954.

-----; *K. al-Amr al-muḥkam al-marbūṭ fī mā yalzam ahl ṭarīq Allāh min al-šurūṭ* (RG:28); impreso en la colección *Tuḥfa al-bahīya*, Estambul, 1315 H.; también Beirut, 1912; trad. parcial M. Asín Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 300-351.

-----; *K. ᶜAnqā' mugrib fī [maᶜrifat] jatm al-awliyā' wa-šams al-magrib* (RG:30); *K. ᶜAnqā' mugrib*, Maktaba Muḥammad ᶜAlī Ṣabīḥ, El Cairo, 1373 H./1954; también El Cairo, 1332 H.; 1353 H.

-----; *R. al-anwār fī mā yumnaḥ ṣāḥib al-jalwa min al-asrār* (RG:33); *K. al-Jalwa*, El Cairo, 1322 H.= [IC, p.122, 1332 H., da título completo]; *R. al-Anwār*, en *Rasā'il* (I, nº. 12, pp. 1-19), Hyderabad, 1948; *R. al-Anwār fī mā yumnaḥ ṣāḥib al-jalwa min al-asrār*, Damasco, 1929, (incluye el comentario de ᶜAbd al-Karīm al-Ŷīlī); trad. R. T. Harris, *Journey to [I of] the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981; versión castellana [de la trad. inglesa de R. T. Harris] por P. J. Aguado Saiz, *Viaje al Señor del Poder*, ed. Sirio, Málaga, 1986; trad. parcial de M. Asín Palacios, "Tratado de las luces, o sea, de los misterios con que favorece Dios al que entra en la soledad", *El Islam cristianizado*, pp. 433-449 [correspondientes a fragmentos de las pp. 9-30 de la ed. egipcia]; estudio de M. Chodkiewicz, v. *Le Sceau des saints* (cap. X: "La double échelle"), pp. 181-221.

-----; *R. fī awŷuh al-qalb* (RG:62); "Épitre sur les Facettes du Coeur", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº418, 1970, p. 61.

-----; *K. Awrād al-usbūᶜ* (RG:64); *Awrād usbūᶜiyya...*, Estambul, 1299 H.; *Wird*, Oxford, 1979 (reproducción de manuscrito y transcripción); trad. M. Vâlsan,

"Oraisons métaphysiques", *ÉT*, nº. 278, 1949, p. 251.

-----; *K. Ayyām al-ša'n* (RG:67); en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948, 18 pp.

-----; *K. al-Azal* (RG:68), en *Rasā'il*.

-----; *Bajūrāt al-kawākib* (RG:77b); *Bajūrāt al-kawākib*, El Cairo, 1338 H.

-----; *K. al-Dajā'ir wa-l-aᶜlāq fī šarḥ tarŷumān al-ašwāq* (RG:116); impreso con *Tarŷumān al-ašwāq*, Beirut, 1961; *Dajā'ir al-aᶜlāq: Šarḥ tarŷumān al-ašwāq*, ed. M. ᶜAbd al-Raḥmān al-Kurdī, El Cairo, 1968; extractos traducidos de este comentario en *Tarŷumān al-ašwāq*, ed. y trad. R.A. Nicholson, London, 1911.

-----; *Dīwān al-šayj al-akbar* (RG:102), Būlāq, El Cairo, 1271 H./1855; reimpr. Bombay, sin fecha. [V. el estudio consagrado a esta obra en el ensayo de S. ᶜAṭṭār, *Al-Jayāl wa-l-šiᶜr...* pp. 105-286 (*šiᶜr al-tarŷumān*)].

-----; *al-Durrat al-fājira* (RG:105); trad. parcial R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971; v. *Rūḥ al-quds*.

-----; *al-Fanā' fī-l-mušāhada* (RG:125); *K. al-fanā' fī-l-mušāhada*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trad. M. Vâlsan, "Le livre de l'Extinction dans la Contemplation", *ÉT*, nº. 363, (1961), p. 26; nº. 364, (1961), p. 89 y nº. 365, (1961), p. 144; reimpr. *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1984.

-----; *Fihrist mu'allafāt al-šayj al-akbar* (RG:142); "Fihris mu'allafāt al-šayj al-akbar", ed. K. ᶜAwwād, *REVUE DE L'ACADÉMIE ARABE DE DAMAS*, nº. 3 y 4, 1954, nº. 1, 1955, Supplement, nº. 2 y 3, 1955; ed. A. ᶜAfīfī, "The Works of Ibn ᶜArabī"/"Memorandum of Ibn ᶜArabī of his own works ", *REVUE DE LA FACULTÉ DE LETTRES DE L'UNIVERSITÉ D'ALEXANDRIE*, VIII (1954), pp. 109-117 y 193-207; cf. O. Yahya, *Histoire et Classification...*, Damasco, 1964.

-----; *Fuṣūṣ al-ḥikam* (RG:150); *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Estambul, 1287 H., 1297 H., 1309 H.; El Cairo (con comentario de ᶜAbd al-Razzāq al-Qašānī y comentario adicional de Bali Effendi), 1306 H., 1386 H./1966; El Cairo (con comenterio

de ᶜAbd al-Razzāq al-Qašānī), 1321 H.; Bombay, (litografiado, con comentario de Dā'ūd al-Qayṣarī), 1300 H.; Delhi, 1892; ed. A. ᶜAfīfī, Dār iḥyā' al-kutub al-ᶜarabiyya, El Cairo, 1365 H./1946; Beirut: Dār al-kutub al-ᶜarabī; *Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. R.W.J. Austin, *Ibn al-ᶜArabī: The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, Ramsey, N. Y., 1981/London, 1980; trad. A. A. al-Tarŷūmana y A. ᶜAbd al-Raḥmān, *The Seals of Wisdom -Muhyid-din Ibn al-ᶜArabī*, Diwan Press, Norwich, 1980; trad. alemana de H. Koffler, *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitsspruche*, Graz, 1980; trad. parcial francesa por T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, París, 1955 (12 capítulos de Fuṣūṣ); versión inglesa de la trad. de T. Burckhardt por A. Culme-Seymur, *The Wisdom of the Profets*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1975; *Chapters from the Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. B. Rauf (15 capítulos en cuatro vols.), Sherborne, 1976-83; trad. española de Abderramán Mohamed Maanán, *Los engarces de la sabiduría*, Hiperión, Madrid, 1991, (con prólogo de Abderramán Medina, XVI pp., 158 pp.)

-----; *al-Futūḥāt al-makkiyya* (RG:135), El Cairo, 1274 H., 1293 H., 1329 H./1911, en 4 vols.; reimpr. Dār Ṣādir, Beirut, sin fecha, en 4 vols.; ed. O. Yahya, al-Hay'a al-miṣriyya al-ᶜamma li-l-kitāb, El Cairo, 1392/1972-, (16 vol. hasta la fecha, correspondientes a los volúmenes I y II de la edición libanesa. La edición completa comprenderá 37 volúmenes); *al-Futūḥāt al-makkiyya: (Les Illuminations de La Mecque) Textes choisis/Selected Texts*. Estudios y traducciones parciales por M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, Ch. Chodkiewicz, D. Gril, y J. Morris. Sindbad, París, 1989. (La trad. de capítulos o fragmentos se mencionará separadamente).

-Extractos traducidos de las *Futuḥāt* (ordenados según el número del capítulo a que corresponden):

-*Jutbat al-kitāb* (prólogo de *Fut.*), tr. M. Vâlsan, "Avant-Propos" (Extractos), *ÉT*,

Oct.-Nov., 1953, p. 302; reimpr. "L'Investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême (Extraits de l'avant-propos des *Futūḥāt*)", en *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1984, cap. IX, pp. 177-191.

-Cap. 7, "The Earth Which Was Created from What Remained of the Clay of Adam", trad. H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton, 1977, pp.

-Cap. 20, *fī-l-ᶜilm al-ᶜīsawī*: "Sur la Science propre à Aissa (Jésus)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 424 (marzo-abril)-425 (mayo-junio), 1971, p. 62; reimpr. "La Science propre a Jésus", en el libro *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, colección póstuma de M. Vâlsan, pp. 73-82, precedido, a modo de introducción, del artículo "Références islamiques du «Symbolisme de la Croix»", pp. 55-72, [reimpr. del mismo publicado anteriormente en *ÉT*, marzo-abril, mayo-junio y nov.-dic., 1971].

-Cap. 45, "Sur celui qui 'revient' (vers les créatures après être 'parvenu' à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 307, 1953, p. 125.

-Cap. 78, "Sur la notion de Khalwah", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 412-413, 1969, p. 77.

-Cap. 79, "Sur l'abandon de la Khalwah", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 412-413, 1969, p. 87.

-Cap. 148, "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos", trad. Mª. J. Viguera, en el libro *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71.

-Cap. 167, *fī maᶜrifat kīmiyā' al-saᶜāda*; *Fut.* II, Beirut, pp. 270-284; *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. Ruspoli, París, 1981, 149 pp.; trad. parcial del mismo cap. por G. Anawati, *REVUE DE L'INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES DU CAIRE*, Mélanges, 6 (1959-61).

-Cap. 176, "Les états des initiés au moment de leur mort", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 386, 1964, p. 252.

-Cap. 178, *fī maᶜrifa maqām al-mahabba*, II (Beirut), pp. 320-362, *Le traité de*

l'amour, trad. M. Gloton, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp.; versión castellana [del francés] de Mª. Marrades, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp.; extractos traducidos por M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 426-518, [*Fut.*, Bulāq, 1293 H., pp. 426-477; *Fut*, Beirut, pp. 323-361 (extractos)]; reimpr. de las páginas correspondientes a *El Islam cristianizado*, 468-518, en el libro, M. Asín Palacios, *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, ed. El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 83-144.

-Cap. 181, "La vénération des Maîtres spirituels", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 372-373, 1962, p. 165.

-Cap. 192, "La notion de *ḥāl*", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 372-373, 1962, p. 173.

-Cap. 193, "La notion de *maqām*", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 372-373, 1962, p. 178.

-Cap. 198, *Faṣl* 9, II, pp. 405-420, *Le Coran et la fonction d'Hermès*, trad. C. A. Gilis, París, 1984.

-Cap. 262, "La notion de 'Chariᶜah' (la Loi ou la Voie Générale)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 396, 1966, p. 206.

-Cap. 263, "La notion de *Ḥaqīqah* (la Vérité essentielle)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 396, 1966, p. 212.

-Cap. 309, *fī maᶜrifat manzil al-malāmiyya min al-ḥaḍra al-muḥammadiyya*; *Fut.* III, Beirut, pp. 34-37, Būlāq, 44-47; extractos, M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 452-455.

-----; *K. al-Hū wa huwa kitāb al-Yā'* (RG:205); *K. al-Yā'*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; *K. al-Yā'*, El Cairo, 1954.

-----; *Ḥilyat al-abdāl* (RG:237); *K. Ḥilyat al-abdāl*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "La Parure des Abdal", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 286, 1950, p. 248 y nº. 287, 1950, p. 297.

-----; *Ḥizb al-wiqāya* (RG:244); *Ḥizb al-wiqāya*, Oxford, 1980.

-----; *K. al-Ḥuŷub* (RG:247); *K. al-Ḥuŷub*, Maŷmūᶜ al-rasā'il al-ilāhiyya, El Cairo,

1907; [v. ms. Veliyuddin 1821/15b-25a] trad. parcial de M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299.

-----; *Ḥukm al-sabᶜat al-aflāk* (RG:247a), El Cairo, 1338 H.

-----; *R. al-Ḥulal* (RG:249); *The Spiritual Heart (Māhiyyat al-qalb)*, ed. y trad. R.W.J. Austin, tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Londres.

-----; *Iŷāza li-l-Malik al-Muẓaffar* (RG:269); "Autobibliografía de Ibn ᶜArabī", ed. M. Badawi, *AL-ANDALUS*, XX, nº. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93. Véase también la edición más reciente de la *Iŷāza* por Bassām ᶜAbd al-Wahhāb al-Ŷābī, en *Iṣṭilāḥāt al-Šayj Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī*, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, pp. 22-39. En dicha obra se hace referencia a la ed. de la *iŷāza* por Yūsuf al-Nabhānī, *Ŷāmiᶜ karamāt al-awliyā'*, I, pp. 121-124.

-----; *K. al-Iᶜlām* (RG:281); *K. al-iᶜlām bi-išārāt ahl al-ilhām*, en *Rasā'il*; trad. M. Vâlsan, "Le livre de l'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés", *ÉT*, nº. 400, 1967, p. 54; nº. 401, 1967, p. 113; nº. 404, 1967, p. 254; nº. 406, 1968, p. 73; reimpr. con el mismo título, Les Editions del'Oeuvre, París, 1985, 83 pp.

-----; *K. Inšā' al-dawā'ir* (RG:289), ed. H. S. Nyberg, *Kleinere Schirften des Ibn ᶜArabi*, E. J. Brill, Leiden, 1919, pp. 1-38 [del texto árabe].

-----; *R. al-Intiṣār* (RG:294), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1984.

-----; *K. al-Isfār ᶜan natā'iŷ al-asfār* (RG:307), en *Rasā'il*. Hyderabad, 1984; cf. Y. Ibish, "Ibn ᶜArabi's Theory of Journeying", *Contemplation and Action*, Teherán, 1977.

-----; *K. al-Isrā' ila-l-maqām al-asrà* (RG:313), en *Rasā'il*. Hyderabad, 1948; *Three treatises on the theme of al-Isrā' wa-l-miᶜrāŷ*, tesis doctoral inédita, SOAS, Thesis 884/316168, Londres, 1973, ed. crítica e intr. de A. B. M. Habibur Rahman Chouwdhury, pp. 2-68 [del texto árabe], reproducción de ed. manuscrita]; trad. parcial de M. Asín Palacios en *Escatología*; estudio de J.

Wronecka, "Le kitāb al-Isrā' ilà al-maqām al-Asrā", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, XX, 1984, pp. 15-27.

-----; *Išārāt al-Qur'ān*; cuya edición prepara D. Gril (cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 104). Comentario alusivo de aleyas coránicas tomadas sucesivamente de cada azora, desde la *Fātiḥa* hasta *al-Nās*.

-----; *K. al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* (RG:315), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; El Cairo, 1283 H.; Estambul, 1307 H.; *Iṣṭilāḥāt al-shaykh Muhyid-Din al'Arabi*, ed. G. Flugel, Leipzig, 1845; "La terminologie mystique des Ibn ᶜArabī", trad. A. Reignier, *LE MUSEON, REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES*, 48, 1935, pp. 145-162; "Sufi Terminology: Ibn ᶜArabī's Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah", trad. R. T. Harris, *JMIAS*, III, 1984; versión castellana de A. Carmona González, "Terminología Sufí", en *Guía Espiritual*, Editora Regional Murciana, Murcia, 1990, pp. 77-131. V. la versión más larga en *Fut.* II, pp. 128-134. La última edición se debe a Bassām ᶜAbd al-Wahhāb al-Ŷābī, *Iṣṭilāḥāt al-Šayj Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī*, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, ("Muᶜŷam iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya", pp. 22-39). Véase también la ed. de Anwar F. Abi Khuzam, que cita todas las entradas de este glosario en su *Muᶜŷam al-muṣṭalaḥāt al-ṣūfiyya.*

-----; *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya al-wārida fi-l-Futūḥāt* (RG:315a), [extracto de *Fut.* II, pp. 128-134]; Estambul, sin fecha; El Cairo, 1321 H.

-----; *R. al-Ittiḥād al-kawnī* (RG:317), ed. y trad. D. Gril, "Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux d'Ibn ᶜArabī", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, El Cairo, XVII, 1981, pp. 53-113; reimpr. de la trad., *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Les Deux Océans, París, 1984.

-----; *Iᶜŷāz al-bayān fī-l-tarŷamat ᶜan al-Qur'ān*, publicado por M. Gurāb a partir del *unicum* de Estambul (Dogmulu, 9, 1b-179b). Comentario coránico que llega hasta la aleya 252 de la azora *al-Baqara*. (Cf. *Océan*, pp. 41, 171, nota 11, y 187-8, nota 1).

-----; *Jutbat al-kitāb*, (v. extractos de *Futūḥāt*).

-----; *Al-kawkab al-durrī fī manāqib dī-l-Nūn al-Miṣrī*, trad. R. Deladrière, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égiptien*, Sindbad, París, 1988.

-----; *Kitāb al-bā'*, El Cairo, 1954.

-----; *Kunh mā lā budda [minhu] li-l-murīd minh* (RG:352), El Cairo, 1328 H.; en *Rasā'il* (4 tratados sufíes), El Cairo, s.f., 64 pp.; *Adab al-Murid*, trad. turca de Mahmud Mukhtar Bey, Estambul, 1316 H.; trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", (extractos correspondientes a fragmentos de las pp. 42-54 de la ed. egipcia), *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377; trad. A. Jeffrey, "Instructions to a Postulant", *A/Reader on Islam*, Mouton, Londres, 1962, pp. 640-666; versión castellana de una trad. inglesa de T. Bayrak al-Jerrahi por A. Carmona González, "Lo imprescindible [para el discípulo]" en el vol. misceláneo *Guía espiritual*, Editora Regional, Murcia, 1990, pp. 25-71.

-----; *K. al-Kutub* (RG:354), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *K. al-Mabādi' wa-l-gāyāt fī asrār al-ḥurūf al-maknūnāt fi-l-asmā' wa-l-daᶜwāt* (RG:380); *K. al-Mabādi'*, ed. ᶜIzza Husriyya, Damasco, 1970.

-----; *Mafātiḥ al-guyūb* (RG:386), El Cairo, s.f.

-----; *K. Maqām al-qurba* (RG:414), El Cairo, 1325 H.; en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Maᶜrifat asmā' al-burūŷ* (RG:424b), El Cairo, 1338 H.

-----; *R. fī maᶜrifat al-nafs wa-l-rūḥ* (RG:427), ed. M. Asín Palacios, *REVUE AFRICAINE*, 1905, pp. 336 y ss.; ed. y trad. M. Asín Palacios, "La psicología según Mohidín Abenarabi", *Actes du XIVᵉ Congrès international des Orientalistes*, París, 1906, III, pp. 79-191.

-----; *Maᶜrifat manāzil al-qamar* (RG:429a), El Cairo, 1338 H.

-----; *K. al-Masā'il* (RG:433), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Mawāqiᶜ al-nuŷūm [wa-maṭāliᶜ ahlat al-asrār wa-l-ᶜulūm* (IC)](RG:443), Maktaba Muḥammad ᶜAlī Ṣabīḥ, El Cairo, 1325 H./1965; ed. Muḥ. Badr al-Dīn al-Naᶜsānī, El Cairo, 1907, 207 pp.; trad. parcial M. Asín Palacios,

"Mawaqui: Descensos de los astros y ascensiones de los místicos (análisis y extractos)", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 378-432; trad. parcial M. Vâlsan, "Le demeure du Coeur de l'invocateur et les secrets qui lui sont particuliers", *ÉT*, nº. 389, 1965, pp. 129 y ss.

-----; *Maŷmūᶜat al-aḥzāb*, reunidos por Aḥmad Ḍiyā' al-Dīn Kamūšjānī, Estambul, 1298 H.

-----; *Maŷmūᶜ al-rasā'il al-ilāhiyya* [4 tratados místicos]: *al-Aḥadiyya* (RG:12-13); *al-Qurba* (RG:414); *al-Ḥuŷub* (RG:247); *Šaqq al-gayb* (RG:671); editado por Muḥ. Badr al-Dīn al-Naᶜsānī, ed. Muḥ. Amīn al-Jānŷī, El Cairo, 1325 H./1907.

-----; *K. al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn* (RG:462), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Miškāt al-anwār fī laṭā'if al-ajbār* (RG:479), ed. al-ᶜIlmiyya, Alepo, 1346 H.

-----; *K. Miškāt al-anwār fī mā ruwiya ᶜan Allāh min al-ajbār* (RG:480); *Miškāt al-anwār*, El Cairo, 1329 H.; Alepo, 1349/1927; trad. M. Vâlsan, *La Niche des Lumières*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1983. [Véase también el artículo de D. Gril, *Le commentaire du verset de la Lumière...*, basado en textos de *Fut.*].

-----; *K. al-Muᶜaššarāt* (RG:484), Estambul, 1306 H.

-----; *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarāt al-ajyār* (RG:493), El Cairo, 1282 H.; 1305 H.; 1324 H.; 1388 H./1968, 2 vols.

-----; *Nafā'is al-ᶜirfān min anfās al-Raḥmān* (RG:519), El Cairo, s.f.

-----; *Naqš al-fuṣūṣ* (RG:528), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trad. W. C. Chittick, "Ibn ᶜArabi's own Summary of the *Fuṣūṣ*: The Imprint of the Bezels of Wisdom", *SOPHIA PERENNIS*, Teherán, I, nº..2, 1975, pp. 88-128; II, nº. 1, 1976, pp. 67-106; reimpr. en *JMIAS*, I, 1982, pp. 30-93; cf. ᶜAbd al-Raḥmān Ŷāmī, *Naqd al-nuṣūṣ fī šarḥ naqš al-fuṣūṣ*, Teherán, 1977.

-----; *K. al-Naṣā'iḥ* (RG:532), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *al-Nūr al-asnà (bi-munāŷāt Allāh bi-asmā'ihi al-ḥusnà)*, El Cairo, 1343

H./1924, 16 pp.; reimpr. en *Rasā'il* (4 tratados de Ibn ᶜArabī sobre sufismo), El Cairo, s. a. [Apócrifo: se trata en realidad de la obra *Kayfiyyat al-duᶜā' bi-l-asmā' al-ḥusnà* de Ibn ᶜAbbād de Ronda, que no está recogida en RG].

-----; *K. al-Qasam al-ilāhī bi-l-ism al-rabbānī* (RG:565); *K. al-qasam al-ilāhī*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *K. al-Quṭb wa-l-imāmayn* (RG:585), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Rasā'il Ibn al-ᶜArabī*, Dā'irat al-maᶜārif al-ᶜuṯmaniyya, Hyderabad, 1948. Reimpresión, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ᶜarabī, Beirut, vol. I-II juntos, sin fecha.

-----; *Rasā'il [li]-Ibn al-ᶜArabī* (RG: no se menciona esta ed.), cuatro tratados sufíes: *al-Anwār* (RG:33); *al-Ajlāq* (RG:745, [v. Tahḏīb al-ajlāq]); *Kunh mā lā budda li-l-murīd minhu* (RG:352); *al-Nūr al-asnà* [v. Ibn ᶜAbbād], [1ªed. 1924/1343]; ed. precedida de un tratado sobre ayuno, *Naṣrat al-ṣā'imīn*, de Ḥasan Rumayḥ al-Abyūqī; editado y anotado por Sālim Riḍwān; pp. 31, 64, 16, El Cairo, s. f.

-----; *Risālat al-šayj ila-l-imām al-Rāzī* (RG:612), Cairo, 1344 H.; en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Rūḥ al-quds fī munāṣaḥat al-nafs* (RG:639); *Rūḥ al-quds*, El Cairo, 1281 H.; Damasco, 1964; trad. parcial M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid, 1939; trad. parcial R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971 [Ambas traducciones son sólo de la primera parte del libro]

-----; *al-Ṣalawāt al-akbariyya* (RG:705), El Cairo, 1303; 1310 H.

-----; *Šaŷarat al-kawn* (RG:666), El Cairo, 1290 H.; 1310 H.; Estambul, 1303 H.; 1318 H.; trad. A. Jeffrey, "Ibn [al]-ᶜArabī's Shajarat al-Kawn." *STUDIA ISLAMICA*, Leiden, vol. X, 1959, pp. 43-77; XI, 1960, pp. 113-60; reimpreso como libro, Lahore, 1980; versión castellana [de la trad. de A. Jeffrey] por C. Liaño, *El Árbol del Universo*, ed. Sufí, Madrid, 1989; trad. M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, París, 1982 [Apócrifo. V. Chodkiewicz, *Océan*, p. 176, nota 13]

-----; *K. Šaqq al-gayb fī asrār ḥurūf ᶜilm al-gayb* (RG:671); *K. Šaqq al-gayb*, en *Maŷmūᶜ al-rasā'il al-ilāhiyya*, El Cairo, 1325 H. [Atribución cuestionable]

-----; *Al-Ṣalāt al-fayḍiyya* (RG:702), Estambul, 1273 H.; trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 446, 1974, p. 242.

-----; *K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya* (RG:716); *K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, El Cairo, 1286 H.; ed. S. H. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ᶜArabi*, Leiden, 1919, pp. 101-240 [del texto árabe]; trad. parcial M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 352-370 [correspondientes a fragmentos de las páginas 213-216 y 226-239 de la ed. S. H. Nyberg]; "Conseil a l'aspirant", (cap. 22), trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 370, 1962, p. 85; nº. 371, 1962, p. 122.

-----; *Tadkirat al-jawāṣṣ* (RG:718); ed., trad. y comentario de R . Deladrière, *La Profession de Foi d'Ibn ᶜArabī*, reprod. de tesis, París, 1974; trad. R. Deladrière, *La Profession de Foi*Sindbad, París, 1978. [No es obra de Ibn ᶜArabī pero incluye numerosos extractos de sus obras].

-----; *Tafsīr al-Qur'ān*, v. Qāšānī, *Tafsīr*.

-----; *Tahḏīb al-ajlāq* (RG:745), El Cairo, 1328 H. [v. K. Samir, *ARABICA*, XXI, nº. 2, Junio 1974, pp. 111-139; y ss. [donde se dice que el autor de esta obra es Yaḥyà b. ᶜAdi; [según Asín sólo el título es auténtico]; trad. turca A. Mukhtār, *Maḥāsin ajlāq*, Estambul, 1314 H.

-----; *K. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya* (RG:762); *Tanazzul al-amlāk min ᶜālam al-arwāḥ ilà ᶜālam al-aflāk*, titulado también *Laṭā'if al-asrār*, ed. Aḥmad Zakī ᶜAṭiyya y Ṭāhā ᶜAbd al-Bāqī al-Surūr, Dār al-fikr al-ᶜarabī, El Cairo, 1961.

-----; *Tarŷumān al-ašwāq* (RG:767), v. *Ḏajā'ir al-aᶜlāq*; ed. y trad. R. A. Nicholson, Oriental Translation Fund., Londres, 1911; reimpr, Theosophical Publishing House, Londres, 1978; *Tarŷumān al-ašwāq*, Beirut, 1381/1961 (incluye el comentario *K. al-Ḏajā'ir wa-l-aᶜlāq*); trad. y estudio por V. Cantarino, *Ibn Arabi e Ibn Zaydun: Casidas de amor profano y místico*, Porrúa, México,

1977, pp. 87-186 ("La lírica mística de Ibn Arabi"); trad. parcial por Sami-Ali, *Le chant de l'ardent désir*, Sindbad, París, 1989, 66 pp. Véase el estudio de Sulaymān al-ᶜAṭṭār, *al-Jayāl wa-l-šiᶜr...*, pp. 105-286.

-----; *Tāŷ al-rasā'il wa-minhāŷ al-wasā'il* (RG:736); [según M. Notcutt, "K. Tāŷ al-rasā'il wa-minhāŷ al-wasā'il", en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; error por] *Tāŷ al-rasā'il wa-minhāŷ al-wasā'il* [8 cartas tituladas: *al-ilāhiyya, al-qudsiyya, al-ittiḥādiyya, al-suryāniyya, al-rabbāniyya, al-mašhadiyya, al-firdawsiyya, al-ᶜuḏriyya, al-wuŷūdiyya*], en *Maŷmūᶜ al-rasā'il [al-ilāhiyya]*, El Cairo, 1328 H., pp. 552-633. [RG menciona 7 cartas porque unifica la primera y la segunda].

-----; *Tāŷ al-tarāŷim* (RG:737); *K. Tāŷ al-tarāŷim*, en *Raṣā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *K. al-Taŷalliyāt* (RG:738), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; ed. O. Yahya, *AL-MASHRIQ*, I, 1966, pp. 103-119; II, 1966, pp. 206-238; III, 1966, pp. 333-370; obra presentada como tesis doctoral en la Sorbona, dic. 1958.

-----; *Tuḥfat al-safara ilà ḥaḍrat al-barara* (RG:782), Estambul, 1300 H.; 1301 H.; ed. M. Riyād al-Māliḥ, 1973; Dār al-kitāb al-lubnānī, Beirut, s.f. (*ca* 1975); trad. turca anónima, *Tarŷamat tuḥfat al-safra*, Estambul, 1303 H.; trad. parcial M. Asín Palacios, "Regalo para el viaje a la corte de la Santidad", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299 [correspondientes a fragmentos de las pp. 1-16 de la ed. Estambul, 1300 H.]; trad. castellana de Mohamed Reda, *La joya del viaje a la presencia de los Santos*. Editora Regional, Murcia, 1990, 90 pp. [Erróneamente atribuida a Ibn ᶜArabī, aunque marcada por su influjo. Cf. *Océan*, p. 169, nota 53].

-----; *ᶜUqlat al-mustawfiz* (802), ed. S. H. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ᶜArabī*, Brill, Leiden, 1919, pp. 39-99 (texto árabe).

-----; *K. al-waṣāyya* (RG:817), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *Waṣāyā al-Šayj al-akbar* (RG:818), Beirut, c. 1970, (cap. 560 de las *Fut.* impreso independientemente).

-----; *al-Waṣiyya* (RG:820); *K. al-Waṣiyya*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *R. fī-l-Waᶜẓ li-baᶜḍ aḥbābihi* (RG:826); "Conseil à un ami", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 409, 1968, p. 243.

-----; *K. al-Ŷalāl wa-l-ŷamāl* (RG:168), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.

-----; *K. al-Ŷalāla* (RG:169), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "Le Livre du nom de Majesté 'Allāh'", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 268, 1948, p. 142; nº. 269, 1948, p. 206, nº. 272, 1948, p. 334. (*ÉT*, junio-julio-agosto y diciembre de 1948).

-----; *Ŷawāb su'āl Ibn Sawdakīn ᶜan aᶜlà-l-marātib wa-l-aḥwal* (RG:182); R. fī su'āl Ibn Sawdakīn, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "Textes sur la Connaissance suprême", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, nº. 300, 1952, pp. 182-188.

B. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA PARA LA LECTURA DE IBN ʿARABĪ EN CASTELLANO

1. Introducción

El propósito fundamental de este apartado es facilitar el conocimiento de los títulos -estudios, ensayos, traducciones- que sobre el autor se han publicado en castellano.

No se trata, por tanto, de una bibliografía exhaustiva ni estrictamente científica, sino de una exposición general, en la que se enumeran y comentan brevemente las obras disponibles sobre el tema en librerías y bibliotecas.

En esta sección se citan principalmente las publicaciones en lengua castellana, ya se trate de trabajos originales y traducciones directas o de traducciones de otras lenguas. También se mencionan algunas de las obras más importantes publicadas en francés e inglés, especialmente en caso de que hayan sido traducidas al español. Para la consulta de otros títulos remito a la bibliografía general o a la bibliografía de Martin NOTCUTT, "Ibn ʿArabī: A handlist of printed materials", publicada en la revista *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ʿARABI SOCIETY* (*JMIAS*), vols. III (1984) y IV (1985), una de las más exhaustivas bibliografías de textos impresos de Ibn ʿArabī (parte I) o sobre él (parte II) que hasta la fecha pueden encontrarse sobre el tema y que, próximamente, será puesta al día por el mismo autor.

Por diversos motivos, no siempre seguiré un orden de exposición estrictamente alfabético, pues en ocasiones he preferido que aparezcan juntas referencias de varios autores y obras. Se presentan en primer lugar los títulos originalmente escritos en español (1), luego las traducciones de otras lenguas (2) y, finalmente, se incluye un apartado referido a las obras erróneamente atribuidas a la autoría de Ibn ʿArabī (3) y directa o indirectamente traducidas al castellano.

1. Obras en español

Comenzaré mencionando los trabajos del primero y uno de los grandes pioneros occidentales de los estudios akbaríes, el padre Miguel ASIN PALACIOS, eminente arabista español, que investigó con verdadera pasión la vida y la obra de Muḥyī-l-Dīn. Tres de sus obras, recientemente reeditadas, son especialmente recomendables:

-*El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, 2ª. ed., Madrid, Hiperión, 1981 (1ª ed. 1931, Madrid). Esta obra, coronación de sus trabajos sobre Ibn ᶜArabī, incluye biografía, estudio y traducciones de varios tratados del autor. Aunque anticuada en algunos aspectos (véanse las observaciones de C. ADDAS, *op. cit. infra*) y no exenta de algunos prejuicios propios de la época, sigue siendo lectura imprescindible, apasionante y deleitosa. (Consúltense también los comentarios de J. W. MORRIS en su artículo "Ibn ᶜArabī and His Interpreters", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, nº. 106, 3 y 4, 1986, pp. * , y nº. 107, 1, 1987, pp. *).

-*La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, 4ª. ed., Madrid, Hiperión, 1984 (1ª. ed., Madrid, 1919). Esta obra despertó una gran polémica en su momento. Varios capítulos están dedicados al estudio de Ibn ᶜArabī y, en particular, de su obra *Kitāb al-Isrā'*. Otra obra magistral y fascinante para leer con precauciones.

-*La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces*, 2ª. ed., Hiperión, Madrid, 1981 (1ª. ed. 1935). Intr. y trad. parcial de la *Risālat al-quds* de Ibn ᶜArabī. (Más adelante se mencionan otras traducciones de esta obra autobiográfica).

Más difíciles de encontrar son los artículos titulados "Mohidin", en el *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899; "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algacel y Mohidin Abenárabi)", en *CULTURA ESPAÑOLA*, nº. 1, Febr. 1906, Madrid, pp. 209-235, y "La psicología según Mohidín Abenárabi", en *Actas del XIVº Congreso de Orientalistas*, París, 1907.

Bajo el título general de *El místico murciano Abenárabi: monografía y documentos*, se publicaron en el *BOLETIN DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA*, Madrid, 1925-1928, cuatro trabajos del autor, cuyos subtítulos son: I. "Autobiografía cronológica" (1925); II. "Noticias autobiográficas de su *Risālat al-quds*" (1926); III. "Caracteres generales de su sistema" (1926); IV. "Su teología y sistema del cosmos" (1928). Lo más interesante está recogido en sus obras posteriores ya mencionadas.

Otras obras del autor sobre sufismo y mística comparada que pueden encontrarse fácilmente en el mercado son las siguientes:

-*Šāḏilíes y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990. Su gran obra inacabada de madurez, libre ya de prejuicios.

-*Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992. Reimpresión de tres ensayos del autor: "Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano musulmana", "El místico Abū-l-ᶜAbbās Ibn al-ᶜArīf de Almería y su «Maḥāsin al-maŷālis»" y "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz (Ibn ᶜAbbād de Ronda)".

-*Mahasin al-machalis*, de Ibn al-ᶜArīf, ed. Sirio, Málaga, 1987 (2ª ed.), 98 pp. Trad. y exégesis de un célebre tratado sobre las moradas espirituales, escrito por uno de los grandes predecesores andalusíes de Ibn ᶜArabī, con citas recogidas de sus

Futūḥāt Makkiyya.

Como puede observarse, el autor consagró sus investigaciones al estudio del sufismo islámico. Quien quiera saber más de su vida y su obra puede leer el minucioso estudio monográfico de D. José VALDIVIA VALOR, *D. Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*, Hiperión, Madrid, 1992, 213 pp.

También puede consultarse en castellano la introducción a la *Iŷāza li-l-Malik al-Muẓaffar* (RG:269) "Autobibliografía de Ibn ᶜArabī", ed. M. BADAWI, *AL-ANDALUS*, XX, nº. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93.

Recientemente, coincidiendo con el octavo centenario de su redacción, se ha publicado la primera edición y traducción conjunta de una obra de Ibn ᶜArabī titulada: *Las Contemplaciones de los Misterios (Mašāhid al-asrār)*, estudio, ed. crítica del texto árabe, trad. y notas de S. HAKIM y P. BENEITO, Col. Ibn ᶜArabi, ERM, Murcia, 1994.

V. también el artículo de P. BENEITO, "Poemas del *Dīwān* y las *Futūḥāt* de Ibn ᶜArabī", *REVISTA ATLÁTICA*, nº. 7, Octubre, 1993, Madrid, pp. 123-147. Introducción a la poética de Ibn ᶜArabī y traducción. Poemas en árabe y español.

De la gran obra de poesía lírica de Ibn ᶜArabī, titulada *El Intérprete de los deseos ardientes* (*Tarŷumān al-ašwāq*) pueden encontrarse cuatro traducciones, una de ellas en castellano:

-*The Tarjumán al-ashwáq*, edición crítica y traducción íntegra por R. A. NICHOLSON, Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera y magnífica versión del *Tarŷumān* incluye también la traducción parcial -única hasta

el momento- del comentario de Ibn ᶜArabī a sus propios versos, titulado *K. al-Dajā'ir wa-l-aᶜlāq* (RG:116).

-*Casidas de amor profano y místico (Ibn Zaydun e Ibn Arabi)*, estudio y traducción de V. CANTARINO, ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y 133-186 (traducción completa del *Tarŷumān al-aŝwāq*). Excelente trabajo de traducción e introducción general a la técnica poética de Ibn ᶜArabī. Carece de notas explicativas, lo cual dificulta la comprensión. No obstante, salvando las distancias, esta notable versión poética deja traslucir entre líneas la prodigiosa inspiración del original.

-En francés existe una versión parcial menos lograda, *Le chant de l'ardent désir*, selección y traducción por Sami-Ali, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

Estas dos últimas traducciones están basadas en la edición libanesa, publicada en Beirut en 1966, que incluye la edición del comentario de Ibn ᶜArabī, cuya futura traducción al castellano sería muy oportuna.

-Próximamente aparecerá también la excelente traducción íntegra de esta obra -poemas y comentario- al francés, realizada por el estudioso Maurice GLOTON.

Jaime CORRAL, "La mística islámica y su máximo representante: Ibn ᶜArabī de Murcia", *TIGRIS*, Madrid, febrero-marzo, 1986.

Sobre la poesía estrófica de Ibn ᶜArabī, contamos con dos breves estudios de D. Federico CORRIENTE, destacado especialista en dialectología andalusí: "La poesía estrófica de Ibn al-ᶜArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24, y "Las xarajāt en árabe andalusí", *AL-QANṬARA*, 8, 1987, pp. 203-264. Entre otros trabajos de este gran lingüísta, parece adecuado mencionar aquí su magnífico estudio sobre el poeta sufí al-Šuštarī, *Poesía estrófica atribuida al místico granadino Aš-Šustarī*, estudio, anotación y trad. de F. Corriente, C.S.I.C., Madrid, 1988, 379 pp.

D. Miguel CRUZ HERNANDEZ, eminente estudioso español de la filosofía islámica, ha dedicado a nuestro autor, entre otros, los siguientes estudios:

-"El problema del ser en Ibn ᶜArabī de Murcia", en *AL-ANDALUS*, XXX (1965), pp. 79-87.

-"Ibn ᶜArabī de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana", en *REVISTA DE OCCIDENTE*, 2ª ép. año III, nº. 27 (Junio, 1965), pp. 316-329.

-*Ibn ᶜArabī de Murcia*, Col. "Biografías populares de Murcianos ilustres", V, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1968.

-"El neoplatonismo místico de Ibn ᶜArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. II, pp. 221-248. Esta obra monumental -única en su género en castellano- sigue siendo una lectura sumamente provechosa, de gran utilidad para quienes quieran "situar" a Ibn ᶜArabī en la historia del pensamiento.

-"El neoplatonismo místico de Ibn ᶜArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, vol. II, pp. 163-197. (Aunque con el mismo título, este artículo sólo coincide parcialmente con el anteriormente citado).

-"Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas", en *ANTHROPOS*, nº. 86-87, 1988, pp. 110-126 (v. las pp. 123-124 sobre la gnosofía andalusí y la influencia de Ibn ᶜArabī en Oriente).

-"La gnosofía iluminativa de Ibn ᶜArabī y su influencia en el esoterismo de la *šīᶜa*", en *Los dos Horizontes*, ERM, Murcia, 1992, pp. 103-116.

-"La unidad del amor", en las *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī*, ERM, Murcia, en preparación.

La revista *ENCUENTRO ISLAMO-CRISTIANO*, publicada por la Comisión

Episcopal de Relaciones Inteconfesionales y dirigida por E. Galindo Aguilar, ha editado varios artículos sobre sufismo, uno de ellos escrito por Mª. Teresa DE LA CUADRA y titulado "Ibn ᶜArabī, español universal", *ENCUENTRO*, nº 65, Madrid, 1977.

No he tenido ocasión de consultar el trabajo de S. DOTOR, *Ibn ᶜArabī, musulmán español*, Madrid, 1956, 93 pp.

Otro estudioso español de la filosofía islámica, D. Salvador GOMEZ NOGALES, dedicó a Ibn ᶜArabī los siguientes artículos:

-"Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn ᶜArabī", en *PENSAMIENTO*, 21 (1965), pp. 423-444.

-"Ibn ᶜArabī y el Cristianismo", *ARRIBA*, 21 febr. (1965), p. 18.

-"La psicología de Ibn ᶜArabī y su sistema metafísico", en las *Actas de la VIII Semana Española de Filosofía,* Madrid (1965), pp. 165-180.

-"Ibn ᶜArabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente", *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, Madrid, 13, (1965-1966), pp. 25-42.

-"La inmortalidad del alma en Ibn ᶜArabī", en *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, XIV, Madrid, 1967-68, pp. 193-209.

Aunque no constituyen una aportación muy significativa de traducción e investigación, estos artículos recogen reflexiones de interés.

Quienes gusten de los estudios de literatura comparada pueden leer los apasionantes ensayos de la profesora Luce LOPEZ BARALT, en especial el titulado *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985, 435 pp., reeditado por Hiperión, Madrid, 1990. Esta obra contiene un capítulo llamado "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn ᶜArabī de Murcia" (pp. 199-211) en el cual se comparan con

inspirado acierto algunos aspectos de la lírica del "Cántico" de San Juan con la del *Tarŷumān al-ašwāq* de Ibn ᶜArabī, estableciendo también analogías entre los respectivos comentarios de sus versos que ambos autores realizaron. También se encontrarán interesantes referencias en su ensayo *Huellas del islam en la literatura española*, Hiperión, Madrid, 1985, 262 pp. Próximamente se publicará también su artículo "Actualidad de Ibn ᶜArabī: el Šayj al-Akbar como figura tutelar de *La cuarentena* de Juan Goytisolo", *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī*, ERM, en preparación.

Un caso insólito de auténtica traición al original es la aberrante versión de Abderramán MOHAMED MAANAN, *Los Engarces de la sabiduría*, traducción incompleta e ininteligible de la mencionada obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ᶜArabī -la más estudiada y comentada de sus obras-, con delirante prólogo de Abderramán Medina Molera (pp. VII-XVI), Ed. Hiperión, Madrid, 1991. Evítese.

Afortunadamente existen excelentes traducciones al francés -la trad. parcial de T. BURCKHARDT *La sagesse des prophètes*, París, 1955- y al inglés -trad. completa de R. AUSTIN, *Ibn al-ᶜArabī: The Bezels of Wisdom*, London, 1980-, entre otras.

Ya son varios los autores no arabistas que sacan fruto de los trabajos y traducciones del árabe existentes. Afortunado ejemplo de esta posibilidad es el sugestivo estudio sobre el amor melancólico de R. MUJICA PINILLA, *El collar de la paloma del alma (Amor sagrado y profano en la enseñanza de Ibn Hazm e Ibn ᶜArabī)*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. 153. Un ensayo ameno, con reflexiones de gran interés, basado en literatura secundaria.

Algunas páginas poco afortunadas acerca del Šayj -aunque sumario de prejuicios, no exentas de acertadas líneas-, pueden consultarse en la utilísima obra del padre Félix M. PAREJA, *Islamología*, Razón y Fe, Madrid, 1952-54, II vols (v.,

en especial, II, pp. 648-649).

No he tenido ocasión de consultar el artículo de Angel RODRIGUEZ ANDALUZ, "El amor divino en Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī y San Juan de la Cruz", en las *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica II.*

En su libro *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71, la eminente arabista e historiadora Dª. Mª. Jesús VIGUERA MOLINS publicó, junto a otros textos sobre el mismo tema, una excelente traducción del cap. 148 de *Futūḥāt Makkiyya*, titulada en español "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos". Lectura curiosa y edificante. La reedición de esta obra sería muy oportuna.

V. el artículo de Osman YAHYA, "Un pensamiento heterodoxo y polémico", en *ABC*, Madrid, 1-12-1990, p. 50.

Entre los artículos contenidos en el libro *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, 482 pp., cuya edición corrió a cargo del profesor Alfonso Carmona, aparte de los mencionados en otros apartados y entre otras notables aportaciones al conocimiento de Ibn ᶜArabī, destacaré los artículos de Claude ADDAS, "La vida póstuma del Šayj al-Akbar: Ibn ᶜArabī en las visiones de sus discípulos" (pp. 15-36); Alfonso CARMONA, "Los años andalusíes de Ibn al-ᶜArabī" (pp. 89-102); Michel CHODKIEWICZ, "El Corán en la obra de Ibn ᶜArabī" (pp. 131-148); "La imagen y lo invisible", de Abdelwahab MEDDEB (pp. 257-269); "La obra impresa de Ibn ᶜArabī", de Martin NOTCUTT (pp. 281-298); "La unidad trascendente en Ibn ᶜArabī", de Francisco DE OLEZA (pp. 321-336); J. A. PACHECO PANIAGUA, "La cosmología de Ibn ᶜArabī" (pp. 337-360); la erudita aportación del fallecido Dom SYLVESTER HOUÉDARD, "Desde Él y hacia Él: La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua en Ibn ᶜArabī y en la

tradición católica" (211-236); "Ibn al-ᶜArabī: Maestro Máximo" de José VALDIVIA VALOR (pp. 441-461), y "La nueva edición de las *Futūḥāt Makkiyya* en El Cairo y las reacciones político religiosas que ha provocado", de Osman YAHYA (pp. 463-476). Entre otros aciertos de esta publicación, se agradece especialmente que las traducciones de otras lenguas vayan siempre acompañadas del original. El volumen recoge todas las conferencias presentadas al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-ᶜArabī (Murcia, 12-14 de Noviembre de 1990).

Sobre el tema del amor místico han de consultarse las Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación (a cargo de A. Carmona y P. Beneito), cuya publicación en la Editora Regional de Murcia -que está realizando una gran labor en la difusión internacional de los estudios sobre el maestro murciano-, está prevista para 1995. Este volumen contendrá en principio, además de los que se mencionan separadamente y entre otros de gran interés sobre temas análogos, los siguientes artículos centrados en Ibn ᶜArabī:

"La metafísica del sexo en Ibn ᶜArabī", de Mokdad ARFA MENSIA; "El amor en la vida de Ibn al-ᶜArabī", de Alfonso CARMONA; "Raíces divinas del amor humano", de William C. CHITTICK; "Amor esencial y presencia del Amor en *El Intérprete de los Deseos* y el *Tratado del Amor* de Ibn ᶜArabī", de Maurice GLOTON; "Cartas de amor a la Caaba: presentación del *Tāŷ al-rasā'il* de Ibn ᶜArabī", de Denis GRIL; "El cuerpo en la obra de Ibn ᶜArabī", de Suad HAKIM; "Conversaciones de Ibn ᶜArabī con el profeta Adán", de Stephen HIRTENSTEIN; "* ", de Abdelwahab MEDDEB; "Amor y relación entre géneros en las doctrinas de Ibn ᶜArabī", de Sachiko MURATA; "El amor a lo divino en el Islam y en el Cristianismo: algunas diferencias", de Antonio PARRA; etc.

Otro capítulo de *Futūḥāt Makkiyya* cuya traducción íntegra puede leerse en español es el cap. 178, "Sobre el conocimiento de la morada del amor (*fī maᶜrifat*

maqām al-maḥabba)", *Fut.* II, pp. 320-362. La excelente trad. francesa de M. GLOTON, titulada *Le traité de l'amour*, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp., ha sido a su vez traducida al castellano por Mª. Marrades, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp. Lo lamentable es que se trata de una versión repleta de errores y barbarismos. El título y el autor original de la traducción directa no se mencionan. A pesar de todo ello, una prudente lectura del *Tratado del amor* puede resultar provechosa.

En castellano se leen mejor los extractos que de este cap. de *Fut.* tradujo M. Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, pp. 426-518. También puede encontrarse una reedición del texto correspondiente a las páginas 468-518 de *El Islam cristianizado*, con el título *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, ed. El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 83-144.

2. Versiones de otras lenguas

Ibn ᶜArabī, *Los sufis de Andalucía*, Sirio, Málaga, 1990, 201 pp. Se trata de una versión castellana, realizada por D. García Valverde, de la trad. inglesa de R. W. J. AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, Londres, 1971 (trad. parcial de *Rūḥ al-quds* [RG:639] y *Durrat al-fājira* [RG:105]). Salvo algunos errores y anglicismos (como el empleo del término inglés *sufis* en lugar del castellano *sufíes*) la versión española es satisfactoria. La transcripción, como sucede en casi todas las traducciones indirectas, sigue el modelo del original. La versión de Asín es más deleitosa en castellano, pero esta otra es más amplia.

De R. AUSTIN puede leerse también el artículo, "Ibn al-ᶜArabī: Poeta de realidades divinas/Poet of Divine Realities", en *Los dos horizontes*, edición a cargo de Alfonso CARMONA GONZALEZ, ERM, Murcia, 1992, pp. 65-78 (y 79-88); reeditado luego en inglés en *Muhyiddin Ibn ᶜArabī: a commemorative volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Este artículo es un estudio del *Dīwān al-kabīr* (el gran Diván) de Ibn ᶜArabī.

Titus BURCKHARDT, estudioso de la espiritualidad, el simbolismo y el arte universales, es otro de los grandes autores que han trabajado sobre Ibn ᶜArabī. Varias obras suyas han sido traducidas al español. Dos de ellas conciernen más directamente a nuestro autor: La primera, titulada *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, París, 1969, es un ensayo sobre las nociones fundamentales del sufismo. Existe una excelente versión castellana de J. García Varela, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980. Dice el autor en el prólogo: "En relación con algunos aspectos de la doctrina que vamos a resumir, nos referiremos en particular a la obra de... Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī", (p. 11).

La segunda es un estudio de la astrología islámica, basado en textos de Ibn

ᶜArabī, titulado *Clés de l'Astrologie musulmane*, Arché, 1982. La versión castellana de V. Argimón, *Clave espiritual de la astrología musulmana*, col. Sophia Perennis, Olañeta, Barcelona, 1982, es excelente. Hay también una versión inglesa titulada *Mystical Astrology According to Ibn ᶜArabī*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977.

Del mismo autor es el artículo "Sobre el barzaj", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta, Barcelona, 1982, pp. 76-83.

A quienes lean en francés sugerimos su traducción parcial de *Fuṣūṣ al-ḥikam* (véase *supra*) y su traducción de extractos de la obra *al-Insān al-kāmil* del autor akbarí ᶜAbd al-Karīm al-Ŷīlī, con el título *De l'Homme universel*, Argel-Lyon, 1953, 93 pp., reeditada por Dervy-Livres, París, 1975.

El ensayo de Jean CHEVALIER, *Le Soufisme*, 1974, traducido al español con el título *El Sufismo y la tradición islámica*, 303 pp., incluye un capítulo sobre la biografía del Šayj (pp. 150-176). Se trata de una obra de divulgación que reproduce erróneas opiniones y falsos datos biográficos sin aportar nada de interés.

Como estudio general es mucho más aconsejable el ensayo de Martin LINGS, *What is Sufism?*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1975, traducido al español por A. Corniero, *¿Qué es el sufismo?*, Taurus, Madrid, 1981, donde hay abundantes referencias a Ibn ᶜArabī. Traducción y transcripción correctas.

Mientras en inglés proliferan las traducciones de obras del islamólogo francés Henri CORBIN, gran estudioso de la filosofía islámica, en español, sin embargo, solamente contamos con la reciente traducción de *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ᶜArabī*, Flammarion, París, 1958 (2ª ed. 1975), 328 pp., titulada en castellano *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ᶜArabī*, Ed. Destino, Barcelona, 1993, 482 pp., obra clave en el estudio del maestro murciano, sumamente

inspiradora y, además, correctamente traducida -cosa nada fácil- por María Tabuyo y Agustín López. Una lectura indispensable que llega con retraso y requiere cierta cautela (véanse las objecciones planteadas por M. CHODKIEWICZ en su obra *Un océan sans rivage*, Seuil, París, 1992).

Afortunadamente, la editorial "Destino" ha anunciado la próxima edición de otra de las obras de H. CORBIN, *Initiation et chevalerie spirituelle*, de gran interés para el conocimiento de Ibn ᶜArabī.

Recientemente se ha publicado sobre el mismo tema una bellísima obra de SULAMI (932-1021 d.C.) en la editorial Paidos, editorial que dedica una colección, "Orientalia", a la edición de textos sobre sufismo y otras tradiciones orientales. En el prólogo se dedican algunas páginas al estudio de la doctrina de Ibn ᶜArabī (v. pp. 35-37): v. AL-SULĀMĪ, Abū ᶜAbd al-Raḥmān, *Futuwah: Traité de chevalerie soufie*, intr. y notas por Faouzi Skali, Ed. Albin Michel, París, 1989; *Futuwah: Tratado de caballería sufí*, versión española de A. López Ruiz, Paidos Orientalia, Barcelona, 1991, 124 pp.

Una obra de las obras más interesantes del Šayj que pueden leerse en español es una traducción -con introducción y abundantes notas- de Roger DELADRIERE, titulada *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Egyptien,* Sindbad, París, 1988, 404 pp. La traducción española es muy recomendable. Se titula *Ibn al-ᶜArabī: La maravillosa vida de Dū-l-Nūn, el Egipcio*, Col. Ibn ᶜArabī, ERM, Murcia, versión castellana de F. García Albadalejo, 534 pp. Las transcripciones se han adaptado al sistema español, cosa muy de agradecer.

En esta misma colección ha aparecido también la *Guía espiritual*, ERM, 1990, que contiene tres textos de Ibn ᶜArabī: "Plegaria de la salvación", pp. 10-24, prólogo de A. PARRA y trad. directa de M. AMRANI (basada en un ms. que no se menciona); "Lo imprescindible", trad. inglesa de Tosun BAYRAK (RG:352) -v. la

trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377-;, y "Terminología sufí" (RG:315), trad. inglesa de R. T. HARRIS ("Sufi Terminology: Ibn ᶜArabī's Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah", *JMIAS*, III, 1984), estos últimos traducidos ambos al castellano por A. Carmona, pp. 25-71 y 73-131 respectivamente.

Uno de los primeros autores europeos que se interesaron por Ibn ᶜArabī fue el tradicionalista francés René GUENON. En castellano pueden consultarse dos recopilaciones de artículos de Guénon, entre los cuales se encontrarán algunos, sobre simbolismo y esoterismo islámico, en los que se cita a menudo a Ibn ᶜArabī:

-*Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.

-*Sobre el Esoterismo Islámico y el Taoísmo*, ed. Obelisco, barcelona, 1983, trad. V. Argimón, 117 pp.

Viaje al Señor del Poder, legible versión española de P. J. Aguado Saiz, Sirio, Málaga, 1986, 117 pp., basada en la traducción inglesa de R. T. HARRIS, *Journey to the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981, que incluye notas de un interesante comentario de ᶜAbd al-Karīm al-ŶĪLĪ (pp. 69-116 en la versión española). Aunque se trata de una edición divulgativa con errores de traducción derivados de fuentes deficientes, resulta una lectura interesante. De esta misma obra de Ibn ᶜArabī, titulada en árabe *R. al-Anwār fī mā yumnaḥ ṣāḥib al-jalwa min al-asrār* (RG:33), pueden consultarse la trad. parcial de M. Asín Palacios, "Tratado de las luces, o sea, de los misterios con que favorece Dios al que entra en la soledad", en *El Islam cristianizado*, pp. 433-449 [correspondientes a fragmentos de las pp. 9-30 de la ed. egipcia de 1322 H.], y el fascinante estudio de M. CHODKIEWICZ -el más riguroso trabajo publicado sobre esta "epístola" akbarí-, incluido en *Le Sceau des saints*, Gallimard, París, 1986 (cap. X: "La double échelle", pp. 181-221).

Seyyed Hossein NASR, en un ensayo titulado *Living Sufism*, George Allen & Unwin, Londres, 1980, -véase la excelente versión castellana de F. Blanch y E. Serra, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, 238 pp.- incluye un capítulo llamado "El sufismo del siglo VII [de la hégira] y la escuela de Ibn ʿArabī" (pp. 123-130 de la ed. cast.), en el cual presta especial atención a la difusión de las enseñanzas del *Šayj al-Akbar* en Persia y otras tierras del Oriente.

La editorial Sirio de Málaga anunció la edición de *La alquimia de la felicidad perfecta*, correspondiente al cap. 167 de *Futūḥāt Makkiyya* (*"fī maʿrifat kīmiyā' al-saʿāda"*). Imagino que se proponían editar una versión castellana de *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. RUSPOLI, París, 1981, 149 pp., traducción difícilmente inteligible. (Véase, con relación a esta y otras traducciones de obras akbaríes, la detallada y provechosa crítica bibliográfica de J. MORRIS arriba citada).

Un tratado de gran importancia para apreciar la repercusión de la enseñanza de Ibn ʿArabī en posteriores autores sufíes es una obra de ŶĀMĪ (1414-1492 d.C.) titulada *Lawa'ih*, auténtico epítome de la doctrina akbarí: ŶĀMĪ, ʿAbd al-Raḥmān, *Destellos de luz (Lawā'iḥ)*, Ed. Sufí, versión castellana de C. Liaño, Madrid, 1993, (v. trad. *Lawā'iḥ*, pp. 95-164 y, a continuación, la ed. facsímil del ms. sin numerar). La traducción original inglesa, ya anticuada, de E. H. WHINFIELD y M. KAZWINI, se titula *Lawā'iḥ: A Treatise on Sufism*, Londres *, reimpresión en 1978, con introducción de S. H. Nasr (pp. XIX-XXVII) que comenta y corrige algunas interpretaciones de Whinfield. Esta obra, basada principalmente en Ibn ʿArabī y sus primeros comentadores, constituye una auténtica síntesis de doctrina sufí. El autor combina poesía y análisis metafísico en 36 breves capítulos. En francés hay una traducción más cuidadosa y actualizada: Yann RICHARD, *Les Jaillissements de lumière*, ed. y trad. del *Lawā'iḥ*, Les Deux Océans, 1982, París, 179 pp.

3. Obras traducidas al español cuya autoría se atribuye erróneamente a Ibn ᶜArabī:

Recientemente se ha probado que la llamada *Risālat al-aḥadiyya* (RG:13), traducida por Abdul-Hadi (John Gustav Aguéli), bajo el título "[Le] Traité de l'Unité", en *LA GNOSE*, París, Junio, Julio y Agosto de 1911, en *LE VOILE D'ISIS*, París, Enero-Febrero, 1933, -artículo reimpreso como libro, *Le traité de l'Unité*, (donde consta la autoría de al-Balabanī, es decir, Balyānī), intr. Gérard Leconte pp. 7-17, Éditions Orientales, París, 1977, pp. 19-48-, no es obra de Ibn ᶜArabī. sino de Balyānī. Por tanto, las versiones castellanas de esta trad. francesa, con el título *Tratado de la Unidad*, de las cuales pueden encontrarse sucesivas ediciones (Olañeta ed., Barcelona-Palma de Mallorca, 1974; trad. R Plá, Luis Cárcamo ed., Madrid, 1979 y ed. Sirio, Málaga, 1987 -en la cual no se menciona la autoría de Balyānī, y no se relaciona a Abdul-Hadi con J. G. Aguéli, v. p. 14; trad. V. Argimón. Olañeta ed., Barcelona, 1987), no deben atribuirse a Ibn ᶜArabī. Los interesados pueden consultar la magnífica obra *Épitre sur l'Unicité Absolue*, estudio y trad. completa de M. CHODKIEWICZ, París, 1982, donde se demuestra fehacientemente que el autor de este tratado es Awḥad al-Dīn Balyānī. Véase la versión castellana del francés, *Epístola de la Unicidad Absoluta*, trad. Leonor Calvera, Peregrino, Buenos Aires, 1985.

Dedido a su concisión y a su difusión, esta obra de Balyānī ha sido muy citada en estudios referidos a Ibn ᶜArabī. Muchos lectores sólo conocen al Šayj a través de obras ajenas o estudios basados en tales obras. Como consecuencia se le han atribuido ideas que no corresponden a su pensamiento. Un buen ejemplo de esta confusión es un ensayo de Leo SCHAYA, titulado *La doctrina sufí de la Unidad*, trad. de F. Gutiérrez, J. J. de Olañeta ed., Palma de Mallorca, 1985. En la p. 21 de la versión española, cuyo texto abrevio y corrijo, dice el autor: "Al centrarnos, pues, en la esencia del Islam contenida en el sufismo, vamos a citar ante todo a su doctor

más eminente [...] Ibn ᶜArabī [...]. En cuanto al pequeño tratado *Risālat al-Aḥadiyya*, considerado la exposición más directa y central del *tawḥīd*, algunos lo atribuyen a Ibn ᶜArabī, otros a un cierto Awḥad al-Dīn Balyānī; sea como fuere, dicho tratado caracteriza verdaderamente la enseñanza "unitiva" de Ibn ᶜArabī y su escuela [...] Por eso, en las páginas que siguen, vamos a citar sobre todo esta *Risāla* ajustándonos a la traducción de Abdul-Hadi". Ese "sea como fuere" presupone demasiado. Sin lugar a dudas, la obra no es de Ibn ᶜArabī y no responde a las características de su pensamiento. Así pues, L. Schaya sólo ha citado a Ibn ᶜArabī cuando recoge algún fragmento de *Fuṣūṣ*.

La editorial Sirio de Málaga anunció también una traducción titulada *El que se conoce a sí mismo*. Probablemente se trataba de publicar una versión española de la trad. inglesa de T.H. WEIR, *The Treatise on Unity*, "Translation of an Arabic manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *JRAS*, Octubre, 1901, pp. 809-825; reimpr. *Whoso Knoweth Himself...*, Beshara Publications, London, 1976, correspondiente a esta misma obra apócrifa, la *R. fī-l-Aḥadiyya* o *R. man ᶜarafa nafsa-hu fa-qad ᶜarafa rabba-hu* (RG:13). Parece que finalmente prefirieron editar la mencionada traducción de la versión francesa.

Otro tanto ha sucedido con la obra *Šaŷarat al-kawn* (RG: 666), traducida al inglés por A. JEFFREY, "Ibn [al]-ᶜArabī's Shajarat al-Kawn", *STUDIA ISLAMICA*, Leiden, vol. X, 1959, pp.43-77; XI, 1960, pp. 113-60 (reimpreso como libro, Lahore, 1980); versión castellana [de la trad. de A. Jeffrey] por C. Liaño, *El Árbol del Universo*, ed. Sufí. Madrid, 1989; trad. M. GLOTON, *L'Arbre du Monde*, París, 1982[62?]. El verdadero autor de este tratado, según las investigaciones de M. Younès Alaoui Mdaghri, es ᶜAbd al-Salām Aḥmad b. Gānim al-Maqdisī (m. 1280 d.C.). En cualquier caso, aunque no sea de Ibn ᶜArabī, la obra es muy interesante y la versión española excelente.

Otra obra erróneamente atribuida a Ibn ᶜArabī, aunque sin duda marcada por su influjo es *Tuḥfat al-safara ilà ḥaḍrat al-barara* (RG:782); Beirut, 1975; trad. turca anónima, *Tarŷamat tuḥfat al-safara*, Estambul, 1303 H.; trad. parcial M. Asín Palacios, "Regalo para el viaje a la corte de la Santidad", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299; trad. castellana de Mohamed RĒDA, *La joya del viaje a la presencia de los Santos*, ERM, 1990, 90 pp. (V. M. Chodkiewicz, *Un océan...*, p. 169).

Otra falsa atribución: *El Núcleo del Núcleo*, trad. del inglés por P. J. Aguado Saiz, Sirio, Málaga, 1986, 81 pp. Se trata, en realidad, de un comentario escrito en turco por el akbarí Ismaᶜil Hakki BURSEVI (1652-1728): se titula *Lubb al-lubb* e incluye 8 capítulos que tratan de diversas cuestiones relativas al conocimientos de las verdades místicas, cuestiones inspiradas en las *Futūḥāt Makkiyya* de Ibn ᶜArabī. Aunque se trate de un comentario akbarí, en la portada debería figurar el nombre de Bursevi, no el de Ibn ᶜArabī. Traducción deficiente de la trad. original inglesa *Kernel of the kernel*, Beshara Publications, Gloucestershire, Reino Unido, s. a.

En fin, estoy seguro de que muchos otros artículos, publicados en diversas revistas, u otras obras que tratan parcialmente acerca del autor podrían haberse mencionado aquí. No obstante, creo que en estas páginas figuran casi todas las publicaciones relevantes existentes en castellano. Discúlpense las posibles omisiones.

C. OTRAS OBRAS, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS:

ABBOUD A. y CASTELLANOS R.; *Sagrado Corán*, ed. Arábigo-argentina 'El Nilo', Buenos Aires, 3ª ed., s. a.

ᶜABD AL-BĀQĪ SURŪR, Ṭāhā; *Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī*, El Cairo, 1975.

ᶜABD AL-QĀDIR AL-ŶAZĀ'IRĪ, Emir; *Kitāb al-Mawāqif*, Damasco, 1967, II vols.

---------; *Écrits spirituels*, introd., trad. y notas de M. Chodkiewicz, Éd. du Seuil, París, 1982.

---------; *Poèmes Métaphysiques*, trad. Ch. A. Gilis, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1983.

ABDUL HAMID FARID; *Prayers of Muḥammad, the Messenger of God*, Technical Printers, Karachi, Pakistán, s. a., cap. XLVII, "The Attributes of Allāh the Exalted", pp. 267-270.

ABŪ ṬĀLIB MAKKĪ; *Qūt al-qulūb*, El Cairo, 1351/1932.

ADDAS, Claude; *Ibn ᶜArabī ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, París, 1989.

---------; "Ibn ᶜArabī et al-Andalus", *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica: Aragón vive su Historia*, I.O.C.I., Teruel, 1988, pp. 91-100.

---------; "La vie posthume du Shaykh al-Akbar: Ibn ᶜArabī dans les visions de ses disciples", en *Los dos horizontes*, Murcia, 1990, "La vida póstuma del Šayj al-Akbar: Ibn ᶜArabī en las visiones de sus discípulos" (pp. 15-36).

ᶜAFĪFĪ, A. A.; *The Mystical Philosophy of Muḥyīd-Dīn Ibn al-ᶜArabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, 213 pp.; 2ª ed. Lahore, 1964.

AMRANI, Mohammed; "Plegaria de la Salvación", *Guía Espiritual*, ERM, Murcia, 1990, pp. 15-24. [En p. 14 se dice que el ms. empleado fue preparado por la MIAS, 67 Nombres] [Por el título y la extensión puede corresponder a RG:112 (*Duᶜā' mubārak* 3 pp.), 523 (*Al-Naŷā' min sirr al-ṣifāt*, muy probable, Köprulu 146/1-40, 329/169-173) v. tb. 705 y 706 (Ṣalawāt) o bien RG:502 *Munāŷāt (al-Raḥmān bi-āyāt al-Qur'ān)*, Rāšid Ef. 501/46-50, v. *GAL*, impreso en 1342 H.]

ĀMULĪ, Sayyid Ḥaydar, *Kitāb nass al-nuṣūṣ fī šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. H. Corbin y O. Yahya, Bibliothèque Iranienne, Teherán, 1975.

ANAWATI, G. C.; "Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (le *Lawāmiᶜ al-bayyināt fī-l-asmā' wa-l-ṣifāt*)", Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb, (ed. G. Makdisi), Brill, Leiden, 1965, pp. 36-52.

ANṢĀRĪ, ᶜAbd Allāh, *Manāzil al-sā'irīn*, ed. y trad. S. de Laugier de Beaurecueil, *Les Étapes des itinérants vers Dieu*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1962.

ARBERRY, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.

ASÍN PALACIOS, M.; "Mohidin", en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899.

---------; "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Alagacel y Mohidin Abenárabi)", en *CULTURA ESPAÑOLA*, nº. 1, Febr. 1906, Madrid, pp. 209-235.

---------; "La psicología según Mohidín Abenárabi", en *Actas del XIVº Congreso de Orientalistas*, París, 1907.

---------; *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1ª. ed. 1919/?1923; Madrid, I.H.A.C., 1961 (3ª ed.); Hiperión, Madrid, 1984, (4ª ed.), pp.

---------; *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, 555 pp. (v. extractos y glosas del *Maqṣad* en el "Apéndice III" pp. 435-471).

---------; *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Plutarco, Madrid, 1931; 2ª ed., Hiperión, Madrid, 1981. Trad. francesa, *L'Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn ᶜArabī de Murcie*, Guy Trédaniel, París, 1982.

----------; *Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano musulmana*, Ibérica-Maestre, Madrid, 1914; reimpreso en *Obras Escogidas* I, C.S.I.C., Madrid, 1946. Versión inglesa, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, Brill, Leiden, 1978.

----------; *La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces*, 2ª. ed., Hiperión, Madrid, 1981 (1ª. ed. 1935). Intr. y trad. parcial de la *Risālat al-quds* de Ibn ᶜArabī. (Más adelante se mencionan otras traducciones de esta obra autobiográfica).

----------; *El místico murciano Abenárabi: monografía y documentos*, título general de cuatro trabajos del autor, publicados en el *BOLETIN DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA*, Madrid, 1925-1928, cuyos subtítulos son: I. "Autobiografía cronológica" (1925); II. "Noticias autobiográficas de su *Risālat al-quds*" (1926); III. "Caracteres generales de su sistema" (1926); IV. "Su teología y sistema del cosmos" (1928).

----------; "*El místico Abū-l-ᶜAbbās Ibn al-ᶜArīf de Almería y su «Maḥāsin al-mayālis»*", Boletín de la Universidad de Madrid, 1931, III, 441-458; en Obras Escogidas I, C.S.I.C., Madrid, 1946, pp. 219-242; véase el apéndice "Pasajes del «*Futūḥāt*» de Ibn ᶜArabī (ed. Būlāq, 1293 H.), alusivos a Ibn al-ᶜArīf o a su «Maḥāsin»", pp. 235-242.

----------; *Mahasin al-machalis*, de Ibn al-ᶜArīf, ed. Sirio, Málaga, 1987, 98 pp.

----------; "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz (Ibn ᶜAbbād de Ronda)", en *AL-ANDALUS*, 1933, vol. I, pp.7-79; reimpr. en *Obras Escogidas*, I, Madrid, 1946, pp. 243-326.

----------; "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas", en *REVISTA DE ARAGÓN*, Zaragoza, 1903, V, pp. 179-189, 264-275 y 343-359; reimpr. en *Obras Escogidas*, II y III: "De historia y filología árabe", C.S.I.C., Madrid, 1948, pp. 171-215.

----------; *Šāḏilíes y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990.

----------; *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992. Reimpresión de los tres ensayos del autor concernientes a Ibn Masarra, Ibn al-ᶜArīf e Ibn ᶜAbbād de Ronda.

ATEŠ, A.; "Ibn al-ᶜArabī", *EI²*, vol. III, pp. 707-711.

AL-ᶜAṬṬĀR, Sulaymān; *al-Jayāl wa-l-šiᶜr fī taṣawwuf al-Andalus*, El Cairo, 1981.

---------; *al-Jayāl ᶜinda Ibn ᶜArabī*, Dār al-ṯaqāfa, El Cairo, s. a.

AUSTIN, R.W.J., *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, Londres, 1971 (trad. parcial de *Rūḥ al quds* y *Durrat al-fājira*); trad. francesa de Gérard Leconte. *Les soufis d'Andalousie*, Éditions Orientales, París, 1979, 183 p.; *Los sufis de Andalucía*, versión castellana por D. García Valverde de la trad. inglesa de R. Austin, Sirio, Málaga, 1990, 201 pp.

----------; "Ibn al-ᶜArabī: Poet of Divine Realities", en *Muhyiddin Ibn ᶜArabī: a commemorative volume*, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Estudio del *Dīwān al-kabīr* de Ibn al-ᶜArabī.

---------; *Ibn al-ᶜArabī: The Bezels of Wisdom*, London, 1980.

BACHMAN, Peter; "A propos de quelques Poèmes Mystiques du Trézième siècle. Essai de rapprochement au Dīwān d'Ibn al-ᶜArabī", v. Congreso de la U.E.A.I., XII, 1984, Málaga, pp. 95-122.

BADAWĪ, ᶜA. R.; "Autobibliografía de Ibn ᶜArabī", ed. de ᶜA. R. Badawī (introducción a la *Iŷāza li-l-Malik al-Muẓaffar*, RG:269), *AL-ANDALUS*, XX, nº. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93.

al-BAGDĀDĪ (ᶜAdd al-Qādir b. ᶜUmar), *Jizānat al-adab*, ed. ᶜAdb al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Janŷī, El Cairo, 1981, II vols.

BAKRĪ, Aladdin; *ᶜAbdalganī an-Nābulusī, oeuvre, vie, doctrine*, Tesis Doctoral-Letras, Universidad de París I, 1985, II vols.

BALYĀNĪ, Awḥad al-Dīn; *Epître sur l'Unicité Absolue*, intr., trad. y notas por M. Chodkiewicz, Les Deux Océans, París, 1982.

BAYRAK, Tosun, *The Most Beautiful Names*, Threshold Books, Putney, Vermont, 1985, 164 pp.

---------; "Lo imprescindible" (RG:352), versión castellana de la trad. inglesa por A. Carmona, *Guía Espiritual*, ERM, Murcia, 1990. pp. 25-71. Véase la trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377.

BENEITO, P.; "Poemas del *Dīwān* y las *Futūḥāt* de Ibn ᶜArabī", *REVISTA ATLÁTICA*, nº. 7, Octubre, 1993, Madrid, pp. 123-147. Introducción a la poética de Ibn ᶜArabī y traducción. Poemas en árabe y español.

-------- y HAKIM S.; *IBN ᶜARABĪ: Las Contemplaciones de los Misterios (Mašāhid al-asrār)*, estudio, ed. crítica del texto árabe, trad. y notas de --------, Col. Ibn ᶜArabi, ERM, Murcia, 1994.

BOEWERING, G.; *The Mystical Vision of Exintence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the ṣūfī Sahl al-Tustarī* (d. 283/896), de Gruyter, Nueva York, 1980.

BURCKHARDT, T.; *Clés de l'Astrologie musulmane*, Arché, 1982; versión cast. por Victoria Argimón, *Clave espiritual de la astrología musulmana (según Muhyudín Ibn Arabí)*, J.J. de Olañeta Ed.(Sophia Perennis), Barcelona, 1982; versión inglesa, *Mystical Astrology According to Ibn ᶜArabī*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977.

---------; *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, París, 1969 [Glosaro original]; versión castellana de J. García Varela, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980.

---------; "Sobre el barzaj", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta ed., Barcelona, 1982, pp. 76-83.

---------; "Extractos del comentario de los Nombres divinos por el Imam Ghazzali", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta ed., Barcelona, 1982, pp. 63-75.

----------; *De l'Homme universel (al-insān al-kāmil)*, trad. de extractos del libro de ᶜAbd al-Karīm al-Ŷīlī, Argel-Lyon, 1953, 93 pp., reeditada por Dervy-Livres, París, 1975.

---------; *La sagesse des prophètes* (trad. parcial de *Fuṣūṣ al-ḥikam*), París, 1955.

CANTARINO, V.; *Casidas de amor profano y místico (Ibn Zaydun e Ibn Arabi)*, estudio y trad., ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y

133-186 (traducción completa del *Tarŷumān al-aŝwāq*).

CARMONA, Alfonso; "Los años andalusíes de Ibn al-ᶜArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 89-102.

CHEVALIER, Jean; *Le Soufisme*, 1974, traducido al español con el título *El Sufismo y la tradición islámica*, 303 pp., incluye un capítulo sobre la biografía del Šayj (pp. 150-176).

CHITTICK, W. C. "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-ᶜArabī", *THE AMERICAN THEOSOPHIST* 74/5 (1986): pp. 181-192.

---------; "The Chapter Headings of the Fuṣūṣ", *JMIAS*, II, 1984, pp. 41-94.

---------; "Death and the World of Imagination: Ibn al-ᶜArabī's Eschatology", *THE MUSLIM WORLD* 78 (1988), pp. 51-82.

---------; "Eschatology", Islamic Espirituality II, ed. S. H. Nasr, Nueva York, 1987. (Vol. XiX of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest).

---------; "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī", *THE MUSLIM WORLD* 72 (1982), pp. 107-128.

---------; "From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and the Law", The World and I 3/1 (1988), pp. 655-65.

---------; "Ibn al-ᶜArabī and His School", Islamic Spirituality: Manifestations, Ed. S.H. Nasr (vol. 20 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest), Crossroad, Nueva York, en preparación. No consultado.

---------; *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-ᶜArabī's Metaphysics of Imagination)*, State University of New York Press, Nueva York, 1989, pp. xxii, 478. Reseña de Martin Lings en *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES*, vol. II, nº. 1, 1991, pp. 92-97. Reseña de P. Beneito en *AEA*, II, Madrid, 1991, pp. 346-347.

--------; "Ibn al-ᶜArabī's Myth of the Names", Theories of Knowledge: Ancient and Medieval, ed. P. Morewedge. No consultado.

--------; "The Last Will and Testament of Ibn ᶜArabī's Foremost Disciple and Some Notes on its Author", Sophia Perennis 4/1 (1978), pp. 43-58.

--------; *Imaginal Worlds: Ibn al-ᶜArabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press (SUNY), Albany, 1995.

--------; "Rūmī and *Waḥdat al-wujūd*" en *The Heritage of Rumi*, ed. por A. Banani y G. Sabagh, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

--------; "Raíces divinas del amor humano", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

CHODKIEWICZ, M.; v. Emir ᶜABD AL-QĀDIR, *Écrits spirituels*, intr., trad. y notas, Éd. du Seuil, París, 1982.

--------; *Balyānī: Épitre sur l'Unicité Absolue*, estudio y trad. completa de M. Chodkiewicz, París, 1982. Véase la versión castellana del francés, *Epístola de la Unicidad Absoluta*, trad. Leonor Calvera, Peregrino, Buenos Aires, 1985.

--------; "Ibn ᶜArabī: la lettre et la loi", *Actes du colloque, Mystique, culture et société*, ed. M. Meslin, París, 1983.

--------; *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ᶜArabī*, Gallimard, París, 1986.

-------- et alii; "..." *Les Illuminations de la Mecque*, textos escogidos de *Fut.* (con la colaboración de W. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril y J. Morris), Sindbad, París, 1988.

--------; "El Corán en la obra de Ibn ᶜArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 131-148.

--------; *Un océan sans rivage: Ibn ᶜArabī, le Livre et la Loi*, Éd. du Seuil, París, 1992, 218 pp.; *An Ocean Without Shore: Ibn ᶜArabī, the Book, and the Law*,

SUNY Press, Nueva York, 1993.

--------; "Un traité yéménite sur l'unicité de l'être: les *Laṭā'if al-jūd fī mas'ala waḥdat al-wuŷūd de Wajīh al-dīn al-ᶜAydarūsī* (ob. 1192/1778)", en *POSTDATA*, XV, 1995, pp. 111-116.

CHOWDHURY, A.B.M. Habibur Rahman; Three treatises on the theme of al-Isrā' wa-l-miᶜrāŷ: edición de *K. al-isrā' ilà maqām al-asrà* (texto árabe: pp. 2-68; índices: pp. 357-358), de Ibn ᶜArabī, *K. al-naŷā'* de Ibn Sawdakīn, y *K. al-ibtihāŷ*, de al-Gayṭī, ed. e intr. de A. B. M. Habibur Rahman Chowdhury, texto en árabe e inglés, [reproducción de escrito a mano], THESIS 884-316168, SOAS, Londres, 1973.

CORBIN, Henry; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ᶜArabī*, Flammarion, París, 1958 (2ª ed. 1975), 328 pp.; traducida al castellano por M. Tabuyo y A. López, *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ᶜArabi*, Ed. Destino, Barcelona, 1993, 482 p.

---------; *Corps spirituel et terre céleste*, París, 1979; trad. castellana de C. Crespo, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.

CORRAL, Jaime; "La mística islámica y su máximo representante: Ibn ᶜArabī de Murcia", *TIGRIS*, Madrid, febrero-marzo, 1986.

CORRIENTE CÓRDOBA, F.; "La poesía estrófica de Ibn al-ᶜArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24.

---------; "Las xarajāt en árabe andalusí", *AL-QANṬARA*, 8, 1987, pp. 203-264.

---------; *Poesía estrófica atribuida al místico granadino Aš-Šustarī*, estudio, anotación y trad. de F. Corriente, C.S.I.C., Madrid, 1988, 379 pp.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.; "El problema del ser en Ibn ᶜArabī de Murcia", en *AL-ANDALUS*, XXX (1965), pp. 79-87.

---------; "Ibn ᶜArabī de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana", en *REVISTA DE OCCIDENTE*, 2ª ép. año III, nº. 27 (Junio, 1965), pp. 316-329.

---------; *Ibn ᶜArabī de Murcia*, Col. "Biografías populares de Murcianos ilustres", V, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1968.

---------; "El neoplatonismo místico de Ibn ᶜArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. II, pp. 221-248. Esta obra monumental -única en su género en castellano- sigue siendo una lectura sumamente provechosa, de gran utilidad para quienes quieran "situar" a Ibn ᶜArabī en la historia del pensamiento.

---------; "El neoplatonismo místico de Ibn ᶜArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, vol. II, pp. 163-197. (Aunque con el mismo título, este artículo sólo coincide parcialmente con el anteriormente citado).

---------; "Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas", en *ANTHROPOS*, nº. 86-87, 1988, pp. 110-126 (v. las pp. 123-124 sobre la gnosofía andalusí y la influencia de Ibn ᶜArabī en Oriente).

---------; "La gnosofía iluminativa de Ibn ᶜArabī y su influencia en el esoterismo de la *šīᶜa*", en *Los dos Horizontes*, ERM, Murcia, 1992, pp. 103-116.

---------; "La unidad del amor", en las *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī*, ERM, Murcia, en preparación.

CUADRA, Mª. Teresa De la; "Ibn ᶜArabī, español universal", *ENCUENTRO ISLAMO-CRISTIANO*, nº 65, Madrid, 1977.

DELADRIERE, Roger; *Ibn al-ᶜArabī: La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Egyptien*, Sindbad, París, 1988, 404 pp.; traducción española de F. García Albadalejo,

Ibn al-ᶜArabī: La maravillosa vida de Dū-l-Nūn, el Egipcio, Col. Ibn ᶜArabī, ERM, Murcia, 1993, 534 pp.

EPALZA, M. "Los Nombres del Profeta en la Teología Musulmana", *MISCELÁNEA DE COMILLAS*, XXXIII, 1975, nº. 63, pp. 149-203.

FIERRO, Mª. Isabel; *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*, IHAC, Madrid, 1987, 224 pp.

---------; *Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī: Kitāb al-bidaᶜ* (*Tratado contra las innovaciones*), ed., trad., estudio e índices por ---------, Madrid, 1988.

---------; *Abū Bakr al-Ṭurṭūšī: K. al-ḥawādiṯ wa-l-bidaᶜ* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), estudio y trad. por ---------, Madrid, 1993.

FLEISH, Henri; *Traité de Philologie Arabe*, Dar el-Machreq, Beirut, 1990 (2ª ed.), II vols.

FRIEDMANN, Y., *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal-Londres, 1971.

GARDET, L.; "al-Asmā' al-ḥusnà", *EI²*, I, pp. 735-739.

--------; "Dhikr", *EI²*, II, pp. 230-233.

--------; "La mentione du Nom divin en mystique musulmane", *REVUE THOMISTE*, 1952/3 y 1953/1.

GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid; *Al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà*, (ed. e intr. por F. A. Shehadi), Dār al-mašriq, Beirut, 1971.

--------; *The Ninety-nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maᶜānī asmā' Allāh al-ḥusnà)*, traducción y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992, 205 pp.

--------; *Ninety-nine names of God in Islam*, trad. parcial del *Maqṣad* por R. Ch. Stade, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp.
(v. el resumen de ASÍN PALACIOS en *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, Apéndice III, pp. 435-471, y el artículo de T. BURKHARDT, "Extractos del comentario de los Nombres divinos por el Imam Ghazzali", en *Símbolos*, Sophia Perennis, Barcelona, 1982, pp. 63-75).

--------; *Les Secrets du Jeûne et du Pèlerinage*, -intr., notación y trad. de M. Gloton-, Ed. Tawhid, Lyon, 1993, 369 pp.

--------; *Confesiones: El salvador del error*, introducción y notas de E. Tornero, Alianza Ed., Madrid, 1989, 109 pp.

GILIS, Ch. A., *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, [trad. y presentación de un comentario de *Futūḥāt* sobre las 36 atestaciones coránicas de la Unidad divina], Les Editions de l'Oeuvre, París.

GLOTON, Maurice; *Le traité de l'amour*, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp., a su vez traducida al castellano sin el prólogo y las notas del autor por Mª. Marrades, *El tratado del amor*, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp.

---------; "Amor esencial y presencia del Amor en *El Intérprete de los Deseos* y el *Tratado del Amor* de Ibn ᶜArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

---------; *Ibn ᶜArabī: L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton con el texto íntegro de *Tarŷumān al-ašwāq* y *Ḏajā'ir al-aᶜlāq*, Albin Michel, París, 1996.

GOICHON, A. M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, París, 1938, 496 pp.

GÓMEZ NOGALES, S., "Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn ᶜArabī", en *PENSAMIENTO*, 21 (1965), pp. 423-444.

---------; "Ibn ᶜArabī y el Cristianismo", *ARRIBA*, 21 febr. (1965), p. 18.

---------; "La psicología de Ibn ᶜArabī y su sistema metafísico", en las *Actas de la VIII Semana Española de Filosofía,* Madrid (1965), pp. 165-180.

---------; "Ibn ᶜArabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente", *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, Madrid, 13, (1965-1966), pp. 25-42.

---------; "La inmortalidad del alma en Ibn ᶜArabī", en *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, XIV, Madrid, 1967-68, pp. 193-209.

GRIL, Denis; "Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn ᶜArabī", *BULLETIN D'ÉTUDES ORIENTALES*, XXIX, Damasco, 1977, pp. 179-187.

---------; "Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ᶜArabī", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, XIV, El Cairo, 1978, pp. 37-57.

---------; "Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux d'Ibn ᶜArabī (*Risālat al-ittiḥād al-kawnī*)", ANNALES ISLAMOLOGIQUES, XVII, El Cairo, 1981, pp. 53-113, (ed. del texto árabe en pp. 71-86); reimpr. de la introducción y la traducción, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Les Deux Océans, París, 1984, 72 pp.

---------; "Cartas de amor a la Caaba: presentación del *Tāŷ al-rasā'il* de Ibn ᶜArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

GUENON, René; *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.

---------; *Sobre el Esoterismo Islámico y el Taoísmo*, ed. Obelisco, Barcelona, 1983, trad. V. Argimón, 117 pp.

GUIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam*, París, 1988.

GURĀB, M. M.; *al-Fiqh ᶜinda-l-Šayj al-Akbar*, Maṭbaᶜa Zayd b. Ṯābit, Damasco, 1401 H./1981, pp. 437. [V. pp. 100-126 sobre los Nombres: las pp. 102-109 corresponden a *Fut.* (B), 322-326. "Casida de los 99 Nombres Excelsos"]

---------; *al-Insān al-Kāmil min kalām al-Šayj al-Akbar*, Maṭbaᶜat Zayb b. Ṯābit, Damasco, 1981, pp. 26 pp.

---------; *al-Quṭub al-gawṯ al-fard? (min kalām al-šayj al-akbar)*, Maṭbaᶜat Zayd b. Ṯābit, Damasco, 1981, 24 pp.

---------; *al-Radd ᶜalà Ibn Taymiyya (min kalām al-šayj al-akbar)*, Maṭbaᶜat Zayd b. Ṯābit, Damasco, 1402/1981, 124 pp.

---------; *Šarḥ kalimāt al-ṣūfiyya*, Maṭbaᶜat Zayd b. Ṯābit, Damasco, 1981, 462 pp.

---------; *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ..., v. la reseña de M. Chodkiewicz en *STUDIA ISLAMICA*, LXIII, 1984, pp. 179-182.

---------; *al-Jayāl: ᶜalam al-barzaj wa-l-miṯāl*, Damasco, 1983, pp.

---------; *al-Šayj al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-ᶜArabī-Tarŷamat ḥayātihi*, Damasco, 1983, pp.

---------; *al-Ḥubb wa-l-maḥabbat al-ᶜaliyya*, Damasco, 1983, pp.

---------; *al-Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa-išārāt al-Qur'ān*, IV vols., Damasco, 1989. Reseña de M. Chodkiewicz en *BULLETIN CRITIQUE DES ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, nº 8.

ḤAKĪM, Suᶜād; *al-Muᶜŷam al-ṣūfī*, Ed. Dandara, Beirut, 1981.

---------; *Kitāb al-Isrā'*, ed. crítica, Beirut, 1988.

---------; *Ibn ᶜArabī wa-mawlid luga ŷadīda*, Dandara li-l-ṭibāᶜa wa-l-našr, Beirut, 1991, 199 pp.

--------; "El cuerpo en la obra de Ibn ᶜArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī. *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

HARRIS, R. T.; "Sufi Terminology: Ibn ᶜArabī's Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah", *JMIAS*, III, 1984, traducido al castellano por A. Carmona, "Terminología sufí" (RG:315), *Guía espiritual*, ERM, Murcia, 1990, pp. 73-131.

---------; *Journey to the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981; versión española de P. J. Aguado Saiz, *Viaje al Señor del Poder*, Sirio, Málaga, 1986, 117 pp.; incluye notas de un comentario de ᶜAbd al-Karīm al-ŶĪLĪ (pp. 69-116 en la versión española).

HĀRŪN, ᶜAbd al-Salām; *Muᶜŷam al-šawāhid al-ᶜarabiyya*, Matbaᶜat al-Janŷī, El Cairo, 1972, II vols.

HIRTENSTEIN, Stephen; "Conversaciones de Ibn ᶜArabī con el profeta Adán", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

HOMERIN, Th. Emil; "Ibn ᶜArabī in the People's Assembly", *MIDDLE EAST JOURNAL*, vol. 40, nº 3, 1986, pp. 462-477.

HOUÉDARD, Dom Sylvester; "Notes on the More Than Human Saying 'Unless You Know Yourself You Cannot Know God'", *JMIAS*, XI, pp. 1-10.

---------; "Desde Él y hacia Él: La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua en Ibn ᶜArabī y en la tradición católica"; en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 211-236.

IBN ᶜABBĀD, véase *infra* LONGÁS P., *La vida religiosa de los moriscos*. Véase también *al-Nūr al-asnà...*, erróneamente atribuida a Ibn ᶜArabī.

IBN AL-MUBĀRAK, Aḥmad; *Kitāb al-Ibrīz*, ed. El Cairo, 1278 h., 1292 h., 1317

h. 1380 h., y más reciente y científicamente, en Damasco, 1404/1984, II vols. (Sobre esta obra consúltese *Océan*, pp. 30-31 y 167, n. 43, donde se recomienda su traducción completa).

IBN ᶜAṬĀ' ALLĀH, *Traité sur le nom Allāh*, intr., trad. y notas por M. Gloton, Les Deux Océans, París, 1981.

--------; *al-Qaṣd al-muŷarrad fī maᶜrifat al-ism al-mufarrad*, Al-Azhar, El Cairo, 1348/1930.

AL-KALĀBĀDĪ, Abū Bakr Muḥ.; *Kitāb al-Taᶜarruf li-Maḏhab Ahl al-Taṣawwuf*, ed. Arberry, El Cairo, 1352/1933; Dār al-īmān, Damasco-Beirut, 1986, 168 pp.

--------; *Traité de sufisme: Les Maïtres et les Etapes*, trad. del árabe e intr. por R. Deladrière, Sindbad, París, 1981, 222 pp. (trad. íntegra del *Taᶜarruf*).

LANDAU, R., *The Philosophy of Ibn ᶜArabī*, Londres, 1959, pp. 24-25.

LINGS, Martin; *What is Sufism?*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1975, traducido al español por A. Corniero, *¿Qué es el sufismo?*, Taurus, Madrid, 1981, donde hay abundantes referencias a Ibn ᶜArabī.

LONGÁS BARTIBÁS, P., *La vida religiosa de los moriscos*, Centro de Estudios Históricos, Impr. Ibérica, Madrid, 1915, (ed. facsímil, Granada, 1990), véase "La letanía de los Nombres de Dios", pp. 111-122 (traducción morisca de un opúsculo de Ibn ᶜAbbāb de Ronda).

LÓPEZ-BARALT, L.; *Huellas del Islam en la literatura española (De Juan Ruiz a Juan Goytisolo)*, Hiperión, Madrid, 1985, pp. 265. [V. el cap. IV: "El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam"]

---------; *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985, 435 pp., reeditado por Hiperión, Madrid, 1990.

---------; "Actualidad de Ibn ʿArabī: el Šayj al-Akbar como figura tutelar de *La cuarentena* de Juan Goytisolo", *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī*, ERM, en preparación.

LUIS DE LEÓN, Fray; *Los nombres de Cristo*, ed. y notas de Félix García, O.S.A., en el libro Obras Completas castellanas de Fray Luis de León, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1944, pp. 335-819.

LULIO, Raimundo, *Cent noms de Déu*, ed. A. Galmés, 1936.

---------, *Proverbis de Ramon (Liber proverviorum)*, ed. y trad. española de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, véase el "Libro Primero", pp. 59-193.

MARÍN, Manuela; *Ibn Baškūwāl, Kitāb al-Mustagīṯīn bi-Llāh (En busca del Socorro Divino)*, ed. crítica y estudio de ----- , ICMA-CSIC, Madrid, 1991, 132+209 pp.

---------; "*Zuhhād* de al-Andalus (300/912-420/1029)", *AL-QANṬARA*, XII, fasc. 2, 1991, pp. 439-470.

---------; "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales", *ESTUDIOS ONOMÁSTICO BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS*, III, 1990, pp. 257-306.

MASSIGNON, L.; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, París, 1954 (2ª. ed.).

--------; *La passion d'Al-Ḥosayn Ibn Manṣour Al-Ḥallāj...*, II vols., Geuthner, París, 1922.

--------; *Recueil de textes inédits concernant l'hitoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, París, 1929.

MEDDEB, Abdelwahab; "La imagen y lo invisible", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, ERM, 1992, pp. 257-269.

MENSIA ARFA, Mokdad; "al-Jabar al-dāll ᶜalà wuŷūd al-quṭb wa-l-awtād wa-l-nuŷabā' wa-l-abdāl li-Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī", al-Našra al-ᶜilmiyya li-l-kulliyyat al-zaytūniyya li-l-šarīᶜa wa-uṣūl al-dīn, Universidad de Túnez, nº. 5, 1978-9, pp. 319-391.

---------; "La Mort chez les Soufis", *IBLA*, nº. 146, 1980/2, Túnez, pp. 205-244.

---------; "Bayna al-Gazālī wa-Ibn ᶜArabī", *IBLA*, Maᶜhad al-ādāb al-ᶜarabiyya, Túnez, nº. 160, 1987/2, pp. 319-337.

---------; "al-Iŷtihād ᶜinda Muḥyī al-Dīn Ibn ᶜArabī", *Kitāb qaḍiyya' al-iŷtihād fī-l-fikr al-islāmī*, [al-markaz al-qawmī...], Túnez, 1987, pp. 125-146.

---------; "La metafísica del sexo en Ibn ᶜArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

MOHAMED MAANAN, Abderramán; *Los Engarces de la sabiduría*, traducción parcial *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ᶜArabī, con prólogo de Abderramán Medina Molera (pp. VII-XVI), Ed. Hiperión, Madrid, 1991.

MONTGOMERY WATT, W.: *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, University Press, Edinburgh, 1985, 2ª ed., 175 pp.

MORRIS, J.W.; "Ibn ᶜArabī's Esotericism: The Problem of Spiritual Authority", *STUDIA ISLAMICA*, LXIX, 1989.

---------; "Ibn ᶜArabī and His Interpreters", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, nº. 106, 3 y 4, 1986, pp. y nº. 107, 1, 1987, pp.

---------; "The Spiritual Ascension: Ibn al-ᶜArabī and the Miᶜrāj", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, nº. 107, 1987, y nº. 108, 1988.

---------; *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra (K. al-Ḥikmat al-ᶜaršīya)*, Princeton, 1981.

MOUBARAC, J.; "Les Noms, tritres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique", *LE MUSÉON*, 1955.

MUJICA PINILLA, R; *El collar de la paloma del alma (Amor sagrado y profano en la enseñanza de Ibn Hazm e Ibn ᶜArabī)*, Hiperión, Madrid, 1990, 153 pp.

MURATA, Sachiko; *The Tao of Islam*, SUNY Press, Nueva York, 1992, 397 pp.

---------; "Amor y relación entre géneros en las doctrinas de Ibn ᶜArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ᶜArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

NABHĀNĪ, Yūsuf; *Ŷāmiᶜ karāmāt al-awliyā'*, El Cairo, 1329/1911; reimpr. en Beirut, s. d. (Sobre otras obras del autor y referencias a Ibn ᶜArabī, v. *Océan*, p. 167, n. 41).

NAṢR ḤĀMID, Abū Zayd; *Falsafat al-ta'wīl ᶜinda Muḥyī-l-Dīn Ibn ᶜArabī*, Dār al-Tanwīr, Beirut, 1983.

NASR, Seyyed Hossein; *Living Sufism*, George Allen & Unwin, Londres, 1980; versión castellana de F. Blanch y E. Serra, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, 238 pp. Incluye un capítulo llamado "El sufismo del siglo VII [de la hégira] y la escuela de Ibn ᶜArabī" (pp. 123-130 de la ed. cast.), en el cual presta especial atención a la difusión de las enseñanzas del *Šayj al-Akbar* en Persia y otras tierras del Oriente.

NETTON, Ian Richard; *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989, 383 pp. (Sobre Ibn ᶜArabī, consúltense especialmente el capítulo 6: *Išrāq* and *waḥda*: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardī and Ibn al-ᶜArabī", 256-320). Reseña de H. Nasr en *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES*, vol. I, 1990, pp. 150-152. (Véase el cap. 7: "Conclusion: The Vocabulary of Transcendence: Towards a Theory of Semiotics for Islamic Theology".

NICHOLSON, R. A.; *The Tarjumán al-ashwáq*, edición crítica y trad., Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera y magnífica versión del *Tarŷumān* incluye también la traducción -única hasta el momento- del comentario de ᶜArabī a sus propios versos, titulado *K. al-Ḏajā'ir wa-l-aᶜlāq* (RG:116).

--------; *The mystics of Islam*, Londres, 1966 (3ª. ed.).

NOTCUTT, Martin; "Ibn ᶜArabī: A handlist of printed materials", publicada en la revista *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ᶜARABI SOCIETY (JMIAS)*, vols. III (1984) y IV (1985).

--------; "La obra impresa de Ibn ᶜArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 281-298.

NUṢAYB B. RABBĀḤ; *Šiᶜr Nuṣayb b. Rabbāḥ*, ed. Dā'ūd Sallūm, Matbaᶜat al-Iršād, Bagdad, 1967.

NWYIA, P.; *Ibn ᶜAbbād de Ronda*, col. "Recherches", Beirut, 1961.

--------; *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq, Beirut, 1991 (2ª. ed.).

PACHECO PANIAGUA, J. A.; "La cosmología de Ibn ᶜArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, ERM, Murcia, 1992, pp. 337-360.

PAREJA, Félix M.; *Islamología*, Razón y Fe, Madrid, 1952-54, II vols. (v., sobre Ibn ᶜArabī, II, pp. 648-649).

QĀŠĀNĪ, ᶜAbd al-Razzāq; *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, ed. y trad. inglesa de , Octogon Press, Londres, véase letra *ᶜayn* (*ᶜabādila*).

--------; *Tafsīr al-Qur'ān*, (la obra *Ta'wīlāt* de Qāšānī publicada bajo el nombre de Ibn ᶜArabī), Beirut, 1968, II vols. [Por lo que concierne al auténtico y desaparecido *Tafsīr* de Ibn ᶜArabī (RG: 172), véase *Océan*, p. 166, n. 37].

QŪNAWĪ, Ṣaḍr al-Dīn; *Reflections of the Awakened (Mir'āt al-ᶜarifīn)*, texto árabe y trad. por Sayyid Hasan Askari, Zahra Trust, Londres, 1983. [Atribuido].

QUŠĀYRĪ, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnà*, al-Azhar, El Cairo. 1970, y copia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b (865 H.)

--------; "Al-Fuṣūl fī-l-uṣūl", ed. árabe y trad. inglesa de R. M. Frank, en *MIDEO*, nº. 16, 1983, pp. 59-94 (v. capítulo nº 59, pp. 65-70, sobre los 99 Nombres).

RABADÁN, Mohamed, "Los Nombres de Dios", *Poemas de Mohamad Rabadán*, ed. de J.A. Lasarte López, Zaragoza, 1991, pp. 303-318.

RAMÓN GUERRERO, Rafael; *Avicena*, Ed. del Orto, Madrid, 1994, 93 pp.

--------- y TORNERO, Emilio; *Obras filosóficas de al-Kindī*, Ed. Coloquio, Madrid, 1986.

RĀZĪ, Fajr al-Dīn, *Traité sur les Noms divins*, traducción y notas por M. Gloton,

Dervy-Livres, París, 1986 (vol.I) y 1988 (vol. II).

RICHARD, Yann; *Les Jaillissements de lumière,* ed. y trad. del *Lawā'iḥ* de Ŷāmī, Les Deux Océans, 1982, París, 179 pp.

SAMI ALI, *Le chant de l'ardent désir*, selección y trad. de *Tarŷumān al-ašwāq*, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

SANTIAGO SIMÓN, Emilio de; "Sufismo en al-Andalus. Evocación histórica", *CUADERNOS DE ESTUDIOS MEDIEVALES*, 6-7, 1978-1979, PP. 269-276.

---------; "Un texto ascético-moral de Ibn al-Jaṭīb", *AWRĀQ*, III, 1980, pp. 44-51.

---------; "La mística del tiempo en el arte del Islam", *MISCELÁNEA DE ESTUDIOS ÁRABES Y HEBRÁICOS,* XXXI, 1982, pp. 123-125.

---------; *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, Granada, 1983, 145 pp.

RUSPOLI, S.; *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. del cap. 167 de *Futūḥāt Makkiyya* ("*fī maᶜrifat kīmiyā' al-saᶜāda*"), París, 1981, 149 pp.

ŠAᶜRĀNĪ, ᶜAbd al-Wahhāb, *al-Anwār al-qudsiyya fī maᶜrifat qawā'id al-ṣufiyya*, 2ª ed. Beirut, 1985.

--------; *al-Yawāqīt wa-l-ŷawāhir*, El Cairo, 1369 h. Al margen de esta obra figura otro compendio de *Fut., al-Kibrīt al-aḥmar fī bayān ᶜulūm al-Šayj al-Akbar.* que es, a su vez, un resumen de una tercera obra del autor, *Lawā'iḥ al-anwār al-qudsiyya.* Sobre Šaᶜrānī y su bibliografía consúltese la obra de Michael WINTER, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982.

SCHIMMEL, A.; *Mystical Dimensions of Islam*, Chapell Hill, 1975.

--------; *And Muḥammad is His Messenger*, Chapell Hill, 1985.

--------; *Pain & Grace*, Leiden, 1976.

--------; *Islam and the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.

--------; *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, Nueva York, 1982, 359 pp.

SULĀMĪ, Abū ᶜAbd al-Raḥmān, *Futuwah: Traité de chevalerie soufie*, intr. y notas por Faouzi Skali, Ed. Albin Michel, París, 1989; *Futuwah: Tratado de caballería sufí*, versión española de A. López Ruiz, Paidos Orientalia, Barcelona, 1991, 124 pp.

SWEDENBORG, Inmanuel, *La Sabiduría de los Angeles* (*Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia*), versión del latín en castellano, intr., selección y notas de J. A. Antón Pacheco, Ed. Swan, 1988, Madrid, 135 pp.

TAKESHITA, Masataka; *Ibn ᶜArabī's Theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987, 182 pp.

TORNERO, Emilio; *La disputa de los animales contra el hombre (trad. del original árabe de la Disputa contra Fray Anselmo de Turmeda)*, UCM, Madrid, 1984, 234 pp.

---------; "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", *AL-QANṬARA*, VI, 1985, pp. 503-506.

---------; *Al-Kindī: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid, 1992, 350 pp.

TORRE GORDO, P. de la; *Los Nombres de Dios en Ibn Barraŷān*, Tesis doctoral inédita -dirigida por Mª. J. Viguera-, presentada en la U. C. M, Madrid, 1996.

URVOY, D: *Penser l'Islam: Les présppposés islamiques de l'"Art" de Lull*, Études musulmanes, XXIII, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1980, 440 pp.

VALDIVIA VÁLOR, J.; *Don Miguel Asín Palacios (Mística cristiana y mística musulmana)*, Hiperión, Madrid, 1992, 213 pp.

VÂLSAN, M. : *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1984, 203 pp., (colección póstuma de varios artículos del autor aparecidos en la revista *Études Traditionnelles*).

VIGUERA MOLÍNS, Mª. Jesús; *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71, traducción del cap. 148 de *Futūḥāt Makkiyya*, titulado en español "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos".

---------; *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines. El "Musnad" de Ibn Marzūq.* Trad., intr. y notas de ------, IHAC, Madrid, 1977, 561 pp.

WENSINCK, A. J.; *Muslim Creed*, Cambridge, 1932, (v. sobre los Nombres de Dios, pp. 196 y 239).

WINDROW SWEETMAN, J.; *Islam and Christian Theology*, I, i, Lutterworth Press, 1945, (v. lista atípica de *al-asmā' al-ḥusnà* en pp. 215-216).

WRONECKA, J.; *Ksiega opodrózy nocnej do najbardziej selachetnego miejsca*, prol., intr., trad. y comentario de Joannna Wronecka, Varsobia, 1990. No consultado.

YAHYA, Osman; "Un pensamiento heterodoxo y polémico", en *ABC*, Madrid, 1-12-

1990, p. 50.

---------; "La nueva edición de las *Futūḥāt Makkiyya* en El Cairo y las reacciones político religiosas que ha provocado", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ᶜArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 463-476.

YAKIT, Ismail, *Türk-Islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Ötüken, Estambul, 1987.

ŶĪLĪ, ᶜAbd al-Karīm; *Marātib al-wuŷūd*, El Cairo, s.d.

ŶŪDA MUḤAMMAD, Abū Yazīd; *al-Nafaḥāt al-ŷūdiyya* (sobre las prácticas de la *ṭarīqa naqšbandiyya*), Dār al-ṭabāᶜa al-Muḥammadiyya, El Cairo, 1409 H./1989: v. cap. sobre las cifras correspondientes a los nombres, pp. 55-57.

ZARRŪQ, Abū-l-ᶜAbbās Muḥammad, *Qaṣā'id al-taṣawwuf*, El Cairo, 1328/1968, (sobre Ibn ᶜArabī, v. pp. 35, 41, 52, 129)