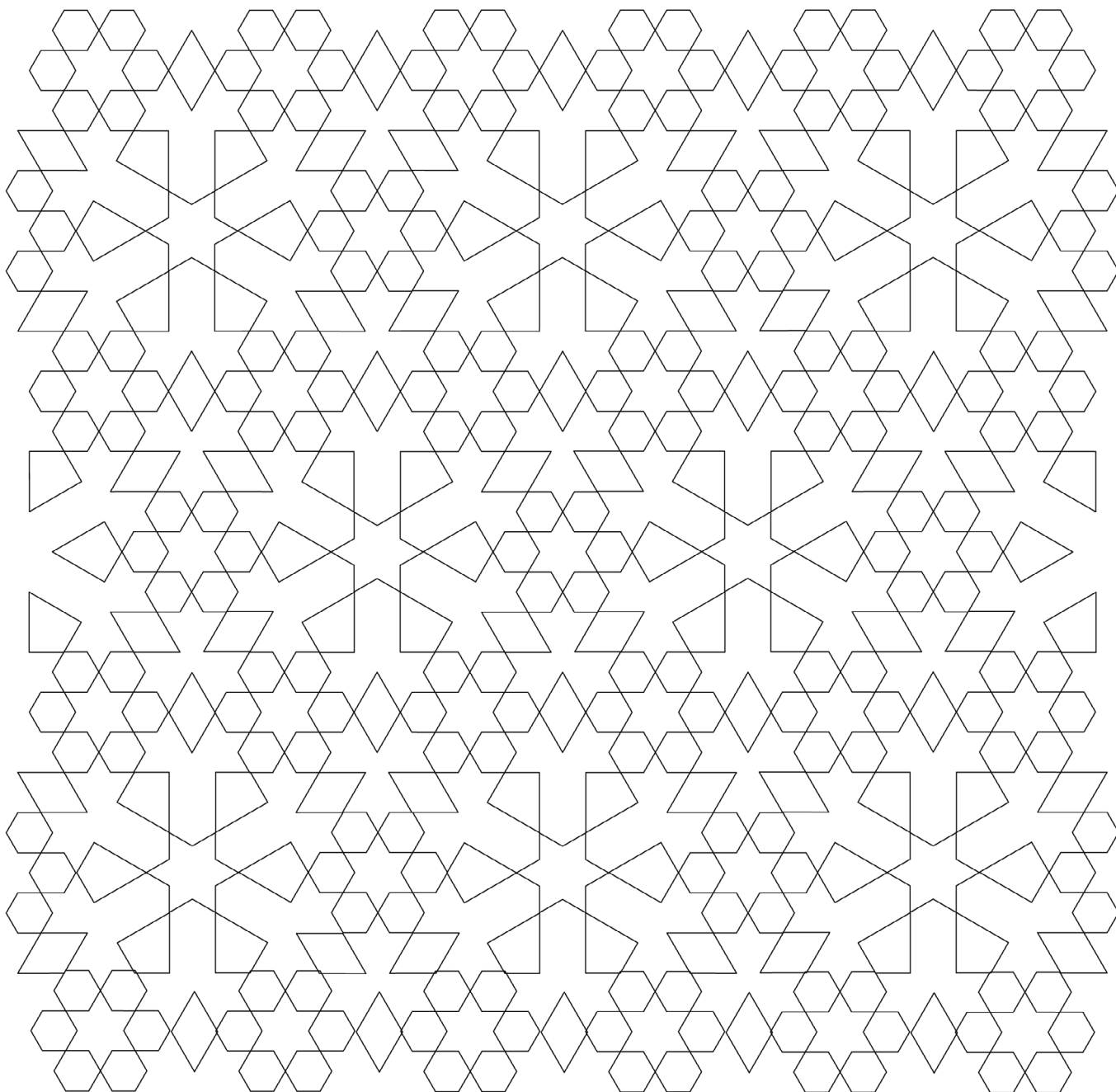


TESTI DI IBN 'ARABĪ SULL'ETERNITÁ E SUL TEMPO

Maurizio Marconi

Recibido 30/10/2016. Aceptado el 15/11/2016.



INTRODUZIONE

La concezione più comune di eternità, non solo per gli occidentali moderni ma anche per i contemporanei di Ibn ʿArabī, è quella di una durata illimitata, senza inizio né fine, che viene attribuita a Dio, in contrapposizione alla durata limitata, con un inizio ed una fine, della vita umana in questo mondo o di questo mondo stesso; quanto all’aldilà, la vita futura sembra avere un inizio, ma non una fine, ed è chiamata “vita eterna”. L’errore che sta alla base di questa concezione è un difetto di prospettiva, che consiste nel proiettare al di là dei limiti del tempo le caratteristiche stesse del tempo, cioè di avere una concezione temporale di ciò che temporale non è.

Peraltro, lo stesso concetto di tempo non è facile da definire: la concezione più comune è quella di una estensione non-spaziale che contiene il continuo flusso degli eventi o dei pensieri, così come lo spazio è un’estensione che contiene tutti i corpi. Anche Ibn ʿArabī afferma che il tempo (*zamān*) è una estensione (*imtidād*), ma precisa che si tratta di una estensione immaginaria o congetturale (*mutawahham*) ⁽¹⁾ che non ha esistenza al di fuori di quella che le attribuisce il pensiero umano. Lo stesso Shankarāchārya, nel suo *Viveka-chūda-mani*, afferma che il tempo è immaginato (*kalpita*) ⁽²⁾, e persino Sant’Agostino, nell’undicesimo libro delle *Confessioni*, si chiede se il tempo non sia altro che una distensione, o distorsione, della mente ⁽³⁾. René Guénon, da parte sua, distingue un tempo virtuale, che non ha esistenza effettiva se non come *ens rationis*, ed un tempo realizzato, e dunque veramente esistente, in quanto condizione determinante dell’esistenza in questo mondo ⁽⁴⁾. Precisa

1) Nelle *Futūḥāt al-makkiyya*, Ibn ʿArabī definisce il tempo (*zamān*) una realtà (*amr*) immaginaria [capitoli: 22 (I 177.5), 59 (I 291.30 e 292.3), 69 (I 388.23 e 24), 198 (II 458.1), 300 (III 5.33), e 390 (III 546.32)], o una durata (*mudda*) immaginaria [capitoli: Introduzione (I 43.30), 22 (I 177.5), 59 (I 291.34) e 390 (III 548.7)], o una estensione o prolungamento (*imtidād*) immaginario [capitoli: 69 (I 388.30) e 72 (677.14)], o una relazione (*nisba*) immaginaria [cap. 59 (I 291.29)] o semplicemente immaginario [capitoli: 22 (I 177.3) e 69 (I 389.6)]. Per l’indicazione dei volumi e delle pagine ho fatto riferimento alla terza edizione delle *Futūḥāt al-makkiyya*, pubblicata al Cairo in quattro volumi nel 1910, poiché è quella più diffusa ed usata dai traduttori, ma per il testo ho utilizzato l’edizione di ʿAbd al-ʿAzīz Sulṭān al-Manṣūb, pubblicata nello Yemen in dodici volumi nel 2010.

2) Riportato da Ananda K. Coomaraswamy, *Time and eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947, pag. 16, nota 16.

3) Confessioni, XI 26.33 “*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*” [riportato da Roland Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, pag. 28]. Queste considerazioni di Sant’Agostino non ebbero però alcuna risonanza nella teologia medioevale.

4) Ne *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Gallimard, 1962, egli precisa: [36] «Tout d’abord, on peut remarquer à cet égard que, pour que l’espace soit purement quantitatif, il faudrait qu’il soit entièrement homogène, et que ses parties ne puissent être distinguées entre elles par aucun caractère autre que leurs grandeurs respectives; cela reviendrait à supposer qu’il n’est qu’un contenant sans contenu, c’est-à-dire quelque chose qui, en fait, ne peut pas exister isolément dans la manifestation, où le rapport du contenant et du contenu suppose nécessairement, par sa nature même de corrélation, la présence simultanée de ses deux termes [...] [39] Or, non seulement au point de vue physique, mais même au point de vue géométrique, comme nous venons de le voir, c’est bien cet espace «qualifié» qui est le véritable espace; en effet, l’espace homogène n’a point d’existence à proprement parler, car il n’est rien de plus qu’une simple virtualité [...] [43] Le «temps vide» n’a d’ailleurs pas plus d’existence effective que l’«espace vide», et l’on pourrait à ce propos répéter tout ce que nous avons dit en parlant de l’espace; il n’y a pas plus de temps que d’espace en dehors de notre monde, et, dans celui-ci, le temps réalisé contient toujours des événements, aussi bien que l’espace réalisé contient toujours des corps [...] [54-55] Remarquons d’ailleurs, à ce propos, que lui-même [Leibnitz] ne semble pas avoir une idée suffisante

anche che il tempo non è che una delle modalità possibili della durata, quella che condiziona il mondo umano ⁽⁵⁾, mentre per gli stati angelici o informali la durata non è caratterizzata dal tempo ma da quella che gli scolastici chiamavano *aeviternitas* ⁽⁶⁾, distinguendola dall'*aeternitas*, che è propriamente una non-durata ⁽⁷⁾.

In tutte le dottrine tradizionali, ed anche per Ibn 'Arabī, il tempo è considerato secondo tre modalità, che sono il passato, il presente ed il futuro, ma tutti gli eventi hanno luogo solo nel presente, poiché il passato non esiste più ed il futuro non esiste ancora ⁽⁸⁾; quindi noi abbiamo percezione diretta solo del presente, ma è un presente che passa: come affermava Sant'Agostino "il presente di ciò che è passato è la memoria ⁽⁹⁾, di ciò che è presente è la percezione, di ciò che è futuro è l'aspettativa" ⁽¹⁰⁾. Ma la memoria e l'aspettativa sono modalità della nostra mente o della nostra anima, ed è questa stessa mente che si immagina una estensione temporale passata ed una futura, che non hanno una esistenza propria. L'unico tempo che esiste veramente è il presente, che però non ha estensione; ancora più precisamente si può affermare che ciò che esiste veramente è solo ciò che è "presente".

.....
de la vraie nature de l'espace et du temps, car, quand il définit simplement le premier comme un «ordre de coexistence» et le second comme un «ordre de succession», il ne les envisage qu'à un point de vue purement logique, qui les réduit précisément à des contenants homogènes sans aucune qualité, et par suite sans aucune existence effective [ce que les scolastiques appelaient *entia rationis*], et qui ainsi ne rend nullement compte de leur nature ontologique, nous voulons dire de la nature réelle de l'espace et du temps manifestés dans notre monde, donc bien véritablement existants, en tant que conditions déterminantes de ce mode spécial d'existence qui est proprement l'existence corporelle».

5) René Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, 1946, pag. 50.

6) René Guénon, *La Grande Triade*, Gallimard, 1957, pag. 185, nota 2.

7) René Guénon, *L'erreur spirite*, Editions Traditionnelles, 1952, pag. 294, e *Etudes sur l'Hindouisme*, Editions Traditionnelles, 1966, pag. 105. Cfr. Dante, Paradiso, XXIX-16 "in sua eternità di tempo fore".

8) Nel Cap. 69 [I 435.20] Ibn 'Arabī precisa: «Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica correttamente se non allo stato presente», e nel Cap. 329 [III 108.16] aggiunge: «Se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura».

9) Ne *L'erreur spirite*, Les Editions Traditionnelles, 1952, a pag. 260, René Guénon precisa: «des souvenirs, en tant que tels, sont toujours mentalement présents; que ces souvenirs se trouvent d'ailleurs actuellement dans le champ de la conscience claire et distincte ou dans celui de la «subconscience», peu importe, puisque, comme nous l'avons dit, ils ont toujours la possibilité de passer de l'un à l'autre, ce qui montre qu'il ne s'agit là que d'une simple différence de degré. Ce qui, pour notre conscience actuelle, caractérise effectivement ces éléments comme souvenirs d'événements passés, c'est leur comparaison avec nos perceptions présentes (nous entendons présentes en tant que perceptions), comparaison qui permet seule de distinguer les uns des autres en établissant un rapport temporel, c'est-à-dire un rapport de succession, entre les événements extérieurs dont ils sont pour nous les traductions mentales respectives; cette distinction du souvenir et de la perception ne relève d'ailleurs que de la psychologie la plus élémentaire».

10) Confessioni, XI 20.26 "Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio" [riportato da Roland Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Marquette University Press, 1996, pag. 80].

Severino Boezio diceva che “*nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*”⁽¹¹⁾: ciò che qualifica il tempo non è il presente (*nunc*), che è comune a ciò che è temporale ed a ciò che è eterno, ma il suo apparente fluire continuo, in modo irreversibile⁽¹²⁾, fluire che genera in noi il punto di vista della successione. Sempre riguardo ai rapporti tra tempo ed eternità, lo stesso Boezio scriveva anche: “*ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus*”⁽¹³⁾, cioè il tempo sta all'eternità come la circonferenza al centro, sottolineando così la natura ciclica, e non lineare, del tempo, e l'immutabilità dell'eternità.

Il presente, sia esso fluente o immobile, è sempre solo un punto ed è “ciò che si trova (*ma'wǧūd*)”, cioè l'esistente, mentre il passato ed il futuro in quanto tali non si trovano, e sono quindi inesistenti. Per Ibn 'Arabī la stessa distinzione tra passato e futuro esiste solo perché “noi” la concepiamo dal nostro punto di vista “presente”, e ciò richiama quanto René Guénon affermava per distinzioni di un livello ben superiore:

11) Riportato da Ananda K. Coomaraswamy, *Time and eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947, pag. 1. Questa frase in realtà è tratta dalla *Summa Theologica*, I, q. 10, art. 2 [pag. 210 del Vol. I della *Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, 1984] ed è la sintesi da parte di San Tommaso d'Aquino di ciò che Severino Boezio scrive nel *De Sancta Trinitate*: “*Quod vero de Deo dicitur „semper est”, unum quidem significat, quasi omni preterito fuerit, omni quoquo modo sit praesenti ‘est’, omni futuro ‘erit’. Quod de caelo et de ceteris immortalibus corporibus secundum philosophos dici potest, at de Deo non ita. Semper enim est, quoniam ‘semper’ praesens est in eo temporis tantumque inter nostrarum rerum praesens, quod est nunc, interest ac divinarum, quod nostrum ‘nunc’ quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero ‘nunc’ permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit; cui nomini si adicias ‘semper’, facies eius quod est nunc iugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum, quod est sempiternitas* [Ma ciò che si dice di Dio, “Egli è sempre”, significa invero una cosa, come se per tutto il passato “Egli era”, per tutto il presente – comunque lo si intenda, “Egli è”, e per tutto il futuro “Egli sarà”. Ciò che secondo i filosofi si può dire del Cielo e di altri corpi immortali non si può però dire di Dio allo stesso modo. Infatti Egli è sempre perché “sempre” indica in Lui un tempo presente, e vi è una grande differenza tra il presente delle nostre cose, che è adesso (*nunc*) ed il presente delle cose divine. Il nostro presente, come se corresse, realizza il tempo e la sempiternità, mentre il presente divino, permanente, immobile ed immutabile, realizza l'eternità; se aggiungi “sempre” al suo nome realizzi da esso, che è il presente, il continuo, incessante e, per questo, perpetuo corso, che è la sempiternità]”, pag. 176 dell'edizione latina curata da Claudio Moreschini, *Boethius – De Consolatione philosophiae, Opuscula Theologica*, Walter de Gruyter, 2005. Si noti che nel passo di Boezio si parla di tempo, di perpetuità e di eternità, corrispondenti ai termini arabi *zamān*, *abad* e *azal*.

12) Ne *L'erreur spirite*, Les Editions Traditionnelles, 1952, a pag. 262, René Guénon precisa: «L'espace est réversible, c'est-à-dire que l'une quelconque de ses parties, ayant été parcourue dans un certain sens, peut l'être ensuite en sens inverse, et cela parce qu'il est une coordination d'éléments envisagés en mode simultané et permanent; mais le temps, étant au contraire une coordination d'éléments envisagés en mode successif et transitoire, ne peut être réversible, car une telle supposition serait la négation même du point de vue de la succession, ou, en d'autres termes, elle reviendrait précisément à supprimer la condition temporelle. Cette suppression de la condition temporelle est d'ailleurs parfaitement possible en elle-même, aussi bien que celle de la condition spatiale; mais elle ne l'est pas dans les cas que nous envisageons ici, puisque ces cas supposent toujours le temps; du reste, il faut avoir bien soin de faire remarquer que la conception de l'«éternel présent», qui est la conséquence de cette suppression, ne peut rien avoir de commun avec un retour dans le passé ou un transport dans l'avenir, puisqu'elle supprime précisément le passé et l'avenir, en nous affranchissant **du point de vue de la succession**, c'est-à-dire de ce qui constitue pour notre être actuel **toute la réalité de la condition temporelle**» [il grassetto è mio].

13) *De Consolatione Philosophiae*, IV.6.17, pag. 124 dell'edizione citata.

“Le rapport du Non-Être à l’Être est alors le rapport du non-manifesté au manifesté, et l’on peut dire que le non-manifesté est supérieur au manifesté dont il est le principe, puisqu’il contient en puissance tout le manifesté, plus ce qui n’est pas, n’a jamais été et ne sera jamais manifesté. En même temps, on voit qu’il est impossible de parler ici d’une distinction réelle, puisque le manifesté est contenu en principe dans le non-manifesté; cependant, nous ne pouvons pas concevoir le non-manifesté directement, mais seulement à travers le manifesté; cette distinction existe donc pour nous, **mais elle n’existe que pour nous**” ⁽¹⁴⁾, “Nous sommes des êtres distincts en tant que nous créons nous-mêmes la distinction, qui n’existe que dans la mesure où **nous la créons**” ⁽¹⁵⁾, “Si cependant nous parlons des états de non-manifestation, ce n’est pas pour établir dans l’expression une sorte de symétrie avec les états de manifestation, qui serait injustifiée et tout à fait artificielle; mais c’est que nous sommes forcés d’y introduire en quelque façon de la distinction, faute de quoi nous ne pourrions pas en parler du tout; seulement, nous devons bien nous rendre compte que cette distinction n’existe pas en soi, que **c’est nous qui lui donnons son existence toute relative**” ⁽¹⁶⁾, “toutes ces distinctions, loin d’être irréductibles, n’existent que du point de vue tout relatif où elles sont établies, et que même elles n’acquièrent cette existence contingente, la seule dont elles soient susceptibles, que dans la mesure où **nous le leur donnons nous-mêmes par notre conception**” ⁽¹⁷⁾.

Malgrado l’illusorietà della nostra concezione di tempo Ibn ‘Arabī riconosce come grandezze temporali il giorno (*yawm*), inteso come il tempo che trascorre da un tramonto a quello successivo ⁽¹⁸⁾, e le sue suddivisioni, come pure il mese lunare, l’anno ed i suoi multipli, grandezze che peraltro sono tutte citate nel Corano, non mancando però di rimarcare che: “Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell’anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità” ⁽¹⁹⁾. La determinazione delle ore, dei giorni e dei mesi è fondamentale nell’Islam per una corretta vita rituale, ma ciò che più importa è la determinazione del momento (*waqt*), che è quel “presente” in cui il rito diventa obbligatorio.

14) René Guénon, *Mélanges*, Gallimard, 1976, pag. 12. [il grassetto in questa e nelle successive citazioni è mio]

15) René Guénon, *ibidem*, pag. 16.

16) René Guénon, *Les états multiples de l’être*, Editions Véga, 1973, pag. 37.

17) René Guénon, *ibidem*, pag. 71.

18) Nelle civiltà tradizionali i punti di riferimento temporale sono sempre fenomeni naturali, e non artificiosi come il mezzogiorno esteso ad un intero fuso orario.

19) Cap. 371 [III 438.1].

Per quanto riguarda l'eternità, Ibn 'Arabī spiega che il termine che serve a designarla, *azal*, è una negazione, ma ciò che è negato non è il tempo o la durata, bensì l'inizio, in senso assoluto e non solo temporale ⁽²⁰⁾: iniziare, in senso intransitivo, significa che una cosa che non esisteva viene all'esistenza, mentre Ibn 'Arabī cita ripetutamente lo *ḥadīṭ*: "C'era Allah e nessuna cosa con Lui", precisando che *kāna*, tradotto come "c'era", non ha un significato temporale ma è solo una particella esistenziale, per cui il senso è "Esiste Allah e nessuna cosa con Lui" ⁽²¹⁾. Così come siamo noi a distinguere il passato dal futuro, distinguiamo anche l'assenza di inizio dall'assenza di fine, ma tale distinzione è solo frutto del nostro punto di vista.

Per se stesse l'assenza di inizio e l'assenza di fine, pur essendo necessarie, non sono sufficienti a definire l'eternità, poiché la concezione più diffusa ed erronea di eternità è quella di una durata senza inizio e senza fine. Ma per Ibn 'Arabī, Allah non è condizionato dal tempo ⁽²²⁾ e la creazione non ha avuto un inizio temporale ⁽²³⁾, bensì il tempo si è manifestato nella creazione prima dei Cieli e della Terra ⁽²⁴⁾.

20) Analogamente, nella *Summa Theologica*, I, q. 39, art. 8 [pag. 259 del Vol. III della *Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, 1984] San Tommaso afferma: "Aeternitas enim, in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio".

21) Nel Cap. 73, questione XXIII [II 56.3] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che l'espressione «c'era» (*kāna*) dà una restrizione temporale alla frase, ma non è tale restrizione che si vuole esprimere in questo caso, bensì l'esserci (*ḥawen*), cioè l'esistenza (*wuġūd*); «*kāna*» ha quindi il senso di una particella esistenziale (*ḥarf wuġūdi*) e non di un verbo, che invece implica il tempo. Per questo non è stato tramandato ciò che affermano coloro che, tra i teologi, studiano le tradizioni, e cioè: «Egli è ora come era allora»; questa è una aggiunta inserita nel *ḥadīṭ* da coloro che non hanno scienza alcuna riguardo al «*kāna*», soprattutto in questo caso, a cui corrisponde d'altronde il versetto: «Allah è Indulgente e Generoso nel perdonare» (*kāna Allāhu 'afuwwan gafūran*) (Cor. IV-99) ed altri ancora accompagnati dall'espressione «*kāna*». Alcuni grammatici considerano «*kāna*» e le sue «sorelle» a guisa di particelle che si comportano come verbi e secondo Sibawayh essa è una particella d'esistenza: questo è ciò che intendono i puri Arabi. Anche se essa segue la coniugazione (*taṣarruf*) dei verbi, ciò che assomiglia ad una cosa per un aspetto non per questo le è simile sotto tutti gli aspetti, al contrario di ciò che essi aggiungono dicendo: «Egli è ora ...»; infatti «ora» (*al-āna*) indica il tempo e tale espressione fu coniata per indicare quel tempo che separa i due tempi, cioè il passato e il futuro: per questo si dice che «ora» è il confine (*ḥadd*) tra i due tempi"

22) Ibn 'Arabī riporta più volte l'affermazione che: "la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi", e nel *Kitāb Inṣā' ad-dawā'ir*, precisa: "[La cosa che esiste per Allah] non esisteva per la sua entità, poi venne all'esistenza, senza che tra essa ed Colui che le ha dato l'esistenza vi fosse un tempo per cui Egli fosse precedente ad essa ed essa successiva a Lui, e si potesse quindi dire al riguardo "dopo" o "prima". Ciò è impossibile. Invero Egli ha solo la precedenza per l'esistenza [e non per il tempo], a guisa della precedenza di ieri rispetto ad oggi, poiché Egli è senza tempo [cioè non è condizionato dal tempo], essendo identico al Tempo (*zamān*)".

23) René Guénon, ne *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1945, precisa a pag. 41: «Nous dirons encore, pour n'avoir pas à y revenir, qu'il est également absurde de se demander «si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps»; pour des raisons toutes semblables, c'est en réalité le temps qui a commencé dans le monde, s'il s'agit de la manifestation universelle, ou avec le monde, s'il ne s'agit que de la manifestation corporelle; mais le monde n'est nullement éternel pour cela, car il y a aussi des commencements intemporels; le monde n'est pas éternel parce qu'il est contingent, ou, en d'autres termes, il a un commencement, aussi bien qu'une fin, parce qu'il n'est pas à lui-même son propre principe, ou qu'il ne contient pas celui-ci en lui-même, mais que ce principe lui est nécessairement transcendant».

24) Da un punto di vista cosmogonico, per Dante, come per Ibn 'Arabī, il tempo trae origine dal moto della Sfera senza stelle o Cielo cristallino. Riferendosi a quest'ultimo Dante scrive nella cantica del Paradiso [XXVII-118]: "E come il tempo tegna in cotal testo * le sue radici e ne li altri le fronde, * omai a te può esser manifesto", e nel Convivio [II, XIV, 14-17] precisa: "Lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è contato [...]; e così lo detto cielo

Quanto all'affermazione dei filosofi arabi che il Mondo è eterno, affermazione confutata dai teologi dell'Islam, Ibn 'Arabī precisa che dipende da cosa si intende per il Mondo: se si tratta del Mondo manifestato esso non è eterno, ma se si tratta del Mondo in quanto possibilità non-manifestata ed oggetto della Scienza divina allora esso è eterno.

Anche nel medioevo cristiano vi furono interminabili dispute teologico-filosofiche sull'eternità del Mondo ⁽²⁵⁾; San Tommaso, in un opuscolo intitolato *De aeternitate mundi*, redatto nel 1270, negò la sua eternità, in quanto secondo la fede cattolica “mundus durationis initium habuit”, come è affermato nel primo passo della Genesi: “In principio creavit deus caelum et terram”: per il *doctor angelicus* quindi il “principio” coincide con l'inizio della durata del mondo.

Meister Eckhart, da parte sua, interpretò in modo diverso l’“in principio”, affermando nel suo Commento alla Genesi: “Principium, in quo deus creavit caelum et terram, est primum nunc simplex aeternitatis, ipsum, inquam, idem nunc penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit aeternaliter personarum divinarum emanatio. Ait ergo Moyses deum caelum et terram creasse in principio absolute primo, in quo deus ipse est, sine quolibet medio aut intervallo. Unde cum quaeretur a me aliquando, quare deus prius mundum non creasset, respondi quod non potuit, eo quod non esset. Non fuerat prius, antequam esset mundus. Praeterea: quomodo poterat creasse prius, cum in eodem nunc mox mundum creaverit, in quo deus fuerit? Non enim imaginandum est falso, quasi deus steterit expectans nunc aliquod temporis futurum in quo crearet mundum? Simul enim et semel quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit” ⁽²⁶⁾. Per Meister Eckhart il “principio” non è l'inizio della durata, ma l'eterno presente, il *nunc stans*, e “Dio” stesso non c'era prima che ci fosse il mondo, affermazione che da un punto di vista

.....
 ordina col suo movimento la quotidiana rivoluzione di tutti li altri, per la quale ogni die tutti quelli ricevono [e mandano] qua giù la vertude di tutte le loro parti. Che se la rivoluzione di questo non ordinasse ciò, poco di loro vertude qua giù verrebbe o di loro vista. Onde ponemo che possibile fosse questo nono cielo non muovere, la terza parte del cielo sarebbe ancora non veduta in ciascun luogo de la terra; [...] E da vero non sarebbe qua giù generazione né vita d'animale o di piante: notte non sarebbe né die, né settimana né mese né anno, ma tutto l'universo sarebbe disordinato, e lo movimento de li altri sarebbe indarno”.

25) Tra i numerosi studi sull'argomento mi limito a citare il libro di Luca Bianchi, *La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, 1984, e quello di Richard Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, pubblicato da E. J. Brill nel 1990.

26) “Il principio in cui Dio creò il cielo e la terra è il primo semplice «ora» dell'eternità. Proprio lo stesso «ora» in cui Dio è *ab aeterno*, e in cui è, fu e sarà eternamente la emanazione delle persone divine. Mosè dice dunque che Dio ha creato il cielo e la terra in un principio assolutamente primo, nel quale Dio stesso è, senza alcuna mediazione o intervallo. Perciò, quando mi si chiese una volta perché Dio non ha creato il mondo prima, risposi che non poté, in quanto non era. Egli non era, prima che fosse il mondo. Inoltre: come poteva Dio creare il mondo prima, dal momento che lo ha creato proprio in quell'«ora» in cui egli stesso era? Non si deve, infatti, immaginare falsamente che Dio stesse ad aspettare un qualche istante di tempo futuro in cui creare il mondo. Nello stesso momento in cui Dio fu, e in cui generò il Figlio, coeterno a se stesso e in tutto Dio uguale a se stesso, insieme creò anche il mondo” [traduzione di Marco Vannini, Meister Eckhart, *Commento alla Genesi*, Marietti, 1989, pag. 40]. Questa affermazione contiene i primi tre capi di imputazione del processo per eresia che si conclude con la bolla “*In agro dominico*” del Papa Giovanni XXII.

teologico non può che suonare eretica, ma che da un punto di vista metafisico corrisponde a quanto afferma Ibn 'Arabī sul fatto che non c'è Signore (*rabb*) se non c'è servitore, né Dio (*ilāh*) se non c'è chi è soggetto a Lui (*ma lūh*)⁽²⁷⁾: l'Essenza, che Meister Eckhart chiamava “*gotheit*”, è ben superiore alla distinzione tra Creatore e creatura o tra Essere ed esistenza, distinzione che noi stessi creiamo con il “nostro” punto di vista.

L'espressione *primum nunc simplex aeternitatis* potrebbe far pensare erroneamente che vi sia una molteplicità di “nunc aeternitatis”, ma quel “primum” non ha un significato ordinale, bensì indica solo che quell'istante presente, il *nunc*, non ha antecedente. Nei suoi sermoni tedeschi Meister Eckhart precisa infatti: “Nell'eternità non v'è prima né poi”⁽²⁸⁾, “l'istante in cui Dio creò il primo uomo, l'istante in cui l'ultimo uomo finirà e l'istante in cui parlo sono uguali in Dio e non sono che un unico istante. Ora vedete, questo uomo dimora con Dio in una sola luce, e perciò non vi è in lui né sofferenza, né successione [temporale], ma una eternità che permane uguale”⁽²⁹⁾.

La confusione tra tempo ed eternità dipende soprattutto da un errore di prospettiva, ma talora è facilitata anche dal linguaggio, che d'altra parte esprime le concezioni di coloro che lo usano: in sanscrito eternità è *akāla*, cioè non-tempo o assenza di tempo (*kāla*)⁽³⁰⁾, ed in arabo è *azal*, ed entrambi significano solo eternità, quale che sia la sua concezione, mentre in ebraico, in greco ed in latino i termini che designano l'eternità hanno anche significati temporali o di durata. In ebraico il termine che designa l'eternità è *ôlam*, ma esso assume questo significato solo quando riferito a Dio, poiché altrimenti indica una durata ciclica o indefinita⁽³¹⁾, come il latino *saeculum*. In greco esistevano due termini per designare l'eterno, *áídioc* e *áiwnioc*: Aristotele ed i pre-socratici usavano quasi esclusivamente il primo, mentre Platone prediligeva il secondo, e nella traduzione greca dei Settanta l'ebraico *ôlam* (עלוי) è quasi sempre tradotto con il secondo, che, come il suo equivalente ebraico, serve anche ad indicare ciò che è perenne o perpetuo⁽³²⁾. Infine il latino *aeternitas* deriva da *aeviternitas*⁽³³⁾, cioè la

27) Cfr. William Chittick, *The Sufi path of knowledge*, State University of New York Press, 1989, pag. 60, 64-65 e 275.

28) Marco Vannini, *Meister Eckhart - I sermoni*, Paoline, 2002, pag. 321. Il testo originale in tedesco antico recita: *In ewicheit enist weder vor noch nach* [edizione di Joseph Quint, pag. 424 del primo volume *Deutsche Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, 1993]

29) Marco Vannini, *ibidem*, pag. 103. Il testo originale in tedesco antico recita: *Daz nu, da got den ersten menschen inne machete, und daz nu, da der leste mensche inne sol vergan, und daz nu, da ich inne spriche, diu sint glich in gote und enist niht dan ein nu. Nu sehet, dirre mensche wonet in einem liehte mit gote; dar umbe enist in im noch liden noch volgen sunder ein glichiu zo ewicheit.* [Joseph Quint, *ibidem*, pag. 30]. Il termine *nu* equivale all'inglese *now* ed al latino *nunc*.

30) Ananda K. Coomaraswamy in *Time and eternity*, pag. 15 e 16, spiega però che nella tradizione indù il termine *kāla* è usato sia per indicare il tempo relativo, sia il Tempo assoluto, che è identico a Brahma. Come si vedrà in seguito anche nella tradizione islamica esiste un termine, *dahr*, che ha entrambi i significati.

31) David Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 6, Sheffield Academic Publishing 2011, pag. 300-307.

32) Su questo argomento si può consultare lo studio di Ilaria Ramelli e David Konstan, *Terms for eternity: Aiónios and Aídios in classical and christian texts*, Gorgias Press, 2007.

33) In tedesco eternità si dice *ewigkeit*, ove *ewe*, durata della vita, corrisponde esattamente al latino *aevum*.

durata di un *aevum* ⁽³⁴⁾, ed è solo nel linguaggio teologico che assume il significato di “non-durata” e di “immutabilità”. Queste ultime espressioni, che non danno luogo a confusioni, sono propriamente negative, e ciò è caratteristico delle espressioni che riguardano le concezioni di ordine metafisico. Ne *L’homme et son devenir selon le Védānta*, René Guénon precisa: «Dans le langage, toute affirmation directe est forcément une affirmation particulière et déterminée, l’affirmation de quelque chose qui exclut autre chose, et qui limite ainsi ce dont on peut l’affirmer. Toute détermination est une limitation, donc une négation; par suite, c’est la négation d’une détermination qui est une véritable affirmation, et les termes d’apparence négative que nous rencontrons ici sont, dans leur sens réel, éminemment affirmatifs. D’ailleurs, le mot «Infini», dont la forme est semblable, exprime la négation de toute limite, de sorte qu’il équivaut à l’affirmation totale et absolue, qui comprend ou enveloppe toutes les affirmations particulières, mais qui n’est aucune de celles-ci à l’exclusion des autres, précisément parce qu’elle les implique toutes également et «non-distinctivement»; et c’est ainsi que la Possibilité Universelle comprend absolument toutes les possibilités. Tout ce qui peut s’exprimer sous forme affirmative est nécessairement enfermé dans le domaine de l’Être, puisque celui-ci est lui-même la première affirmation ou la première détermination, celle dont procèdent toutes les autres, de même que l’unité est le premier des nombres et que ceux-ci en dérivent tous» ⁽³⁵⁾.

Esistono già numerosi studi sulla concezione del tempo nell’opera di Ibn ‘Arabī ⁽³⁶⁾, anche se non sulla sua concezione di eternità, ma in questi studi la parte prevalente è costituita dalle analisi e dalle interpretazioni dei loro autori. In questo lavoro mi sono invece proposto di mettere a disposizione del lettore che non può accedere direttamente al testo arabo la traduzione dei principali testi inerenti a questo argomento, tutti inediti in italiano, anche se molti di essi sono già stati tradotti in inglese ⁽³⁷⁾, aggiungendo nelle note ulteriori riferimenti tratti dalle opere di Ibn ‘Arabī, in modo da presentare al lettore un quadro di insieme di ciò che egli stesso ha scritto al riguardo.

Ho ritenuto utile infine far precedere la traduzione dei testi dalla spiegazione di alcuni termini arabi che si riferiscono al tempo ed alla eternità.

34) Il latino *aevum* veniva usato sia per indicare la durata della vita, sia periodi ciclici di ordine macrocosmico, come un’epoca [termine di origine greca]. Il termine “età” deriva dall’arcaico latino *aevitas*, a sua volta derivato da *aevum*.

35) Editions Traditionnelles, 1974, pag. 124-125.

36) Gerhard Böwering, *Ibn al-‘Arabī’s concept of time*, in *God is Beautiful and He Loves Beauty*, Peter Lang, 1992, pag. 108-123, William Chittick, *Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al-‘Arabī*, Islamic Studies, 2000, pag. 581-596, Pablo Beneito, *El Tiempo de la Gnosis*, in *La mística en el siglo XXI*, Editorial Trotta, 2002, pag. 89-106, Ibrahim Kalin, *From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabī and Mulla Sadra on Time*, Journal of Religious Thought, 2006, pag. 3-32, Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008, Eric Winkel, *Time is not real: Time in Ibn ‘Arabī, and from Parmenides (and Heraclitus) to Julian Barbour*, Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society, 2012, Vol. 51, pag. 77-101.

37) Il Cap. 59 è stato tradotto da Aisha Bewley, e pubblicato solo sul web nel 2000, <https://bewley.virtualave.net/fut59.html>, e più recentemente da Eric Winkel, in *Species and Kinds in the Universe, Book 4*, Preprint Amazon, 2016, pag. 225-231, mentre le sezioni del Cap. 558 dedicate alla Presenza del Primo ed alla Presenza dell’Ultimo, e la quasi integralità del Cap. 390 sono state tradotte da William Chittick in “*The Self-Disclosure of God*”, State University of New York Press, 1998, pag. 203-205 e 128-132.

Abad: questo termine ricorre 28 volte nel Corano sotto forma di avverbio, *abadan*, con il significato del nostro “per sempre”, riferito al futuro, o, se preceduto da negazione, con il significato di “mai”. Nel Corano *abad* non è mai riferito ad Allah, essendo riservato solo alle creature, e non ha il senso di eternità bensì di una durata senza fine, riferita soprattutto al soggiorno nel Paradiso e nell'Inferno ⁽³⁸⁾.

In questo senso *abad* corrisponde a “perpetuità” e non ad eternità: Ibn 'Arabī riporta più volte l'affermazione: “la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi”, ma non scrive mai che la relazione di *al-abad* con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi”, cosa che sarebbe ammissibile invece se *azal* e *abad* indicassero due aspetti dell'eternità. Non è quindi corretto tradurre *abad* come “eternità a parte post” o “eternità senza fine”, come facevo anch'io prima di occuparmi di questo testo, poiché essendo l'eternità una non-durata, non è possibile distinguere una “eternità senza inizio” da una “eternità senza fine” ⁽³⁹⁾. Talora Ibn 'Arabī traspone questo termine anche nel dominio principiale, contrapponendolo ad *azal*, ma in questo caso non si tratta di due eternità, ma solo della “assenza di fine (*abad*)” e della “assenza di inizio (*azal*)”.

Awwaliyya: il termine *awwal* viene usato in arabo sia come sostantivo, con il significato di inizio, principio, sia come aggettivo, con il significato di primo ⁽⁴⁰⁾; a sua volta l'aggettivo *awwalī* può significare sia iniziale che primario. *Awwaliyya* indica l'attributo espresso dall'aggettivo *awwalī* e quando è riferito al Principio l'ho tradotto con due neologismi, inizialità, corrispondente all'inglese *beginningness*, che indica l'attributo di essere iniziale, e primità, corrispondente all'inglese *firstness*, che indica l'attributo di essere primo, preferendo coniare un neologismo piuttosto che usare primato o priorità ⁽⁴¹⁾. Ho dovuto usare termini diversi per tradurre lo stesso termine arabo, sia nel caso di *awwal* che di *awwaliyya*, perché in alcuni contesti il significato di uno dei termini italiani comportava una palese illogicità ⁽⁴²⁾. Va precisato anche che “il Primo” non è un Nome che indica una Qualità

38) Nel Corano ricorre 10 volte l'espressione *hālidīna fī-hā abadan*, “essi vi resteranno per sempre”.

39) Il primo ad adottare questa terminologia fu Abdul Hadi nella sua traduzione del *Trattato dell'Unità*, da lui attribuito ad Ibn 'Arabī, in *La Gnose*, Juin 1911, pag. 171. Nella prima traduzione di questo testo in inglese, a cura di WT Weir, pubblicata nel 1901 sul *Journal of the Royal Asiatic Society*, pag. 809-825, *azal* e *abad* erano stati tradotti rispettivamente con *past eternity* e *future eternity*.

40) Il Nome divino “il Primo” ricorre solo in Cor. LVII-3, associato al Nome “l'Ultimo”.

41) A differenza dell'italiano, in latino *prius*, comparativo, era distinto da *primus*, superlativo: la priorità è relativa, mentre la primità è assoluta. In arabo il termine *awwaliyya* esprime entrambi i significati, per cui può essere tradotto con priorità quando riferito al Mondo e con primità quando riferito ad Allah.

42) Ad esempio, nel Cap. 558 [IV 226.5] è affermato che “l'esistenza in se stessa è suddivisa in ciò che ha inizio [o: primo], cioè il contingente (*hādīt*), e ciò che non ha inizio [o: primo], cioè il primordiale (*qadīm*)”, ove entrambe le traduzioni di *awwal* sono valide, ma nel Cap. 69 [I 388.35] è affermato: “E l'eternità sta ad indicare la negazione della inizialità (*awwaliyya*) in ciò che è caratterizzato da essa. È quindi assurdo che il Mondo sia eterno nell'esistenza, dato che la sua esistenza è ottenuta dal suo esistenziatore, che è Allah, sia Egli esaltato. L'altro aspetto dell'assurdità della tesi che il Mondo esiste eternamente è il seguente: poiché il concetto di eternità implica la negazione dell'inizialità ed il Vero è qualificato da essa, ne consegue che è impossibile qualificare l'esistenza del Mondo con l'eternità, in quanto ciò equivarrebbe a dire: il Mondo trae l'esistenza da Allah e [simultaneamente] non trae l'esistenza da Allah, poiché la inizialità gli è negata per il fatto di essere eterno”, ed in questo caso il termine primità renderebbe l'ultima frase incomprensibile.

dell'Essenza (*dāt*), cioè un attributo intrinseco all'Essenza stessa come la Scienza, la Volontà ed il Potere, ma è un attributo estrinseco o di relazione, ed in questo senso talora Ibn 'Arabī afferma che Allah è il Primo senza primità, cioè senza che sussista nella Sua Essenza una Qualità denominata primità⁽⁴³⁾.

Azal: a differenza di *abad* questo termine non ricorre mai nel Corano, né negli *ḥadīṭ*, e nella sua forma di avverbio, *azalan*, corrisponde al nostro “da sempre”, riferito al passato⁽⁴⁴⁾. Molti lessicografi arabi, a partire da al-Ġawhārī⁽⁴⁵⁾, hanno fatto derivare il termine *azal* dalla contrazione dell'espressione *lam yazal*, “non ha [mai] cessato”, ma l'assenza di fine è il significato proprio di *abad*, a cui *azal* è generalmente contrapposto⁽⁴⁶⁾. Ibn 'Arabī non riporta questa ipotesi sull'origine del termine, ma afferma semplicemente che la sua etimologia è ignota, e che il suo significato è quello di “assenza di inizio”⁽⁴⁷⁾.

Azal è spesso considerato l'equivalente per Allah di ciò che è il tempo (*zamān*) per noi, e quindi corrisponde al termine “eternità”, a differenza di *abad*. A conferma di ciò si può notare che l'equivalente arabo di ciò che René Guénon chiama “il senso - o la sensazione - dell'eternità”⁽⁴⁸⁾ è *al-ḥissu bi-l-azal*⁽⁴⁹⁾. Il problema non è tanto il termine, che si tratti di *azal* o di eternità, quanto il significato che gli viene attribuito, ed è su questo aspetto che Ibn 'Arabī concentra le sue osservazioni.

Dahr: questo termine è usato sia per indicare il tempo in senso illimitato o riferito a lunghi periodi, sia per sottolineare il suo aspetto “divoratore”; inoltre esso è anche uno dei Nomi di Allah. Per questi motivi ho scelto di tradurre *dahr* come Tempo, con la iniziale maiuscola, quando è riferito al Principio

43) Nel Cap. 73, questione LXXXIX [II 95.13] Ibn 'Arabī precisa: “L'Essenza senza inizio non è caratterizzata dalla primità, solo Allah, sia Egli esaltato, è caratterizzato da essa”.

44) Le tre lettere costitutive di *azal* corrispondono alla radice del verbo *azala*, che significa venire a trovarsi in uno stato di ristrettezza e coercizione, ma nei primi lessici della lingua araba il termine *azal* non era riportato, mentre si trovava *azl*, nel senso di ristrettezza o restrizione.

45) *Kiṭāb aṣ-ṣiḥāḥ*, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1990, Vol. IV, pag. 1622.

46) Nel Cap. 73, questione LXXXVII [II 94.17] Ibn 'Arabī precisa: “Il significato di assenza di inizio (*azal*) è determinato dal concetto di assenza di fine (*abad*), che corrisponde alla tua affermazione: «non cessa (*lā yazālu*)»”.

47) Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, contemporaneo di Ibn 'Arabī, nel suo *Mafātīḥ al-ḡayb*, commentando il versetto VII-54 definisce l'eternità come la negazione della precedenza (*al-azal nafī al-mashūqīyya*), ed analogamente nel suo commento ai Nomi divini, *Lawāmi' al-bayyināt fī l-asmā' wa-l-sifāt*, precisa che l'Eterno è Colui la cui Esistenza non ha inizio (*lā awwala la-hu*) [pag. 260-261 dell'edizione del Cairo del 1905]. Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kiṭāb qūt al-qulūb*, Vol. II, pag. 83, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, afferma riguardo ad Allah che “non c'è principio (*bidāya*) al Suo Essere (*kawn*), né inizialità (*awwalīyya*) alla Sua Primordialità (*qidam*), né punto estremo alla Sua assenza di fine (*abadīyya*): Egli è Ultimo nella Sua primità e primo nella sua ultimità”

48) Cfr. *La Métaphysique orientale*, Editions Traditionnelles, 1951, pag. 18, *Le Roi du Monde*, Gallimard, 1958, pag. 42, 46 e 66, *Le symbolisme de la croix*, Editions Véga, 1979, pag. 155, e *Le règne de la quantité et les signes du temps*, Gallimard, 1962, pag. 161.

49) Cfr. Abdul Hadi, “Pages dédiées au Soleil”, *La Gnose*, Février 1911, pag. 65, nota 2.

(⁵⁰), come tempo, con la iniziale minuscola, quando è sinonimo di *zamān*, e come Secolo o Età (⁵¹) quando è riferito ad un periodo ciclico. Il termine *dahr* ricorre due volte nel Corano: “Essi dicono: Non c’è che la nostra vita di quaggiù, moriamo e viviamo e non ci fa perire se non il Tempo” (XLV-24) e “Non è forse capitato all’uomo un periodo del tempo in cui non era una cosa menzionata?” (LXXVI-1) ed è lo stesso Ibn ʿArabī a precisare che nel primo caso esso deve essere riferito ad Allah e nel secondo al tempo (⁵²). Inoltre *dahr* ricorre in una ventina di *ḥadīṭ*, tra cui quello più frequentemente riportato da Ibn ʿArabī è: “Non parlate male del tempo poiché Allah è il Tempo” (⁵³). Presso i greci gli equivalenti di *dahr* e *zamān* erano rispettivamente *aiôn* e *chronos*.

Qidam: in merito a questo termine non posso fare di meglio che riportare quanto scrisse René Guénon (⁵⁴): “[...] la radice *Q D M*, [...] esprime innanzitutto l’idea di «precedere» (*qadam*), da cui tutto ciò che si riferisce non solo ad una anteriorità temporale, ma a una priorità di qualsiasi ordine. È così che per le parole derivate da questa radice si trova oltre ai sensi di origine e di antichità (*qedem* in ebraico, *qīdm* o *qīdam* in arabo), quello di primato o di precedenza, ed anche quello di marcia, avanzamento o progressione (in arabo *taqaddum*); e, qui ancora, la preposizione *qadam* in ebraico e *qoddām* in arabo ha il duplice significato di «davanti» e di «prima». Ma il senso principale, qui, designa ciò che è primo, sia gerarchicamente, sia cronologicamente; quindi, l’idea più frequentemente espressa è quella di origine o di primordialità, e, per estensione, di antichità quando si tratta dell’ordine temporale: così, *qadmôn* in ebraico, *qadīm* in arabo, significano «antico» nell’uso corrente, ma quando sono riferiti al dominio dei principi devono essere tradotti con «primordiale»”. Per Ibn ʿArabī *qīdam* ed *azal* hanno la stessa definizione, cioè esprimono la negazione della inizialità (⁵⁵), per cui *qīdam* potrebbe anche essere tradotto con eternità; ma mentre *azal* può significare solo essenza di inizio, *qīdam* può anche non significare assenza di inizio (⁵⁶).

50) Ho trovato conforto in questa scelta nel fatto che René Guénon, nel suo articolo su *Kāla-muḥa*, pubblicato nel 1946 e ripreso come capitolo LIX dei *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard, 1986, scrive a pag. 340: “*Kāla* est proprement le Temps «dévorateur», mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que «destructeur», ou plutôt «transformateur», par rapport à la manifestation qu’il ramène à l’état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue”, riprendendo l’uso di Coomaraswamy di indicare con *Time* il tempo come Principio e con *time* il tempo nel suo senso ordinario.

51) Nei *Symboles de la Science sacrée* René Guénon precisa a pag. 130: “Il est bien évident, en effet, que le «Maître des temps» ne peut être lui-même soumis au temps, qui a en lui son principe, de même que, suivant l’enseignement d’Aristote, le premier moteur de toutes choses, ou le principe du mouvement universel, est nécessairement immobile. C’est bien le Verbe éternel, que les textes bibliques désignent souvent comme l’«Ancien des Jours», le Père des âges ou des cycles d’existence (c’est là le sens propre et primitif du mot latin *saeculum*, aussi bien que du grec *aiôn* et de l’hébreu *ôlam* qu’il sert à traduire)”.

52) Rispettivamente nel Cap. 558 [IV 265.27] e nel Cap. 119 [II 201.23].

53) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

54) Nell’articolo “Qabbalah”, pubblicato ne *Le Voile d’Isis*, maggio 1933, poi ripreso in *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Gallimard, 1970, pag. 63-64 [la traduzione è mia].

55) Cap. 72 [I 680.8].

56) Nel Cap. 493 [IV 129.26] è affermato: “Questo se intendi la primordialità (*al-qīdam*) come la negazione

Nel Corano non ricorre il termine *qidam*, ma è riportato tre volte il termine *qadīm*, nel senso di antico (XII-95, XXXVI-39, XLVI-11).

Sarmad: questo termine non ricorre nel *Kitāb al-Azal*, ma è uno di quelli che vengono impropriamente tradotti come eternità. Esso ricorre due volte nel Corano [XXVIII-71 e 72] ove è chiaramente riferito ad una durata, ed il suo significato è “ininterrotto”, “continuo”. Nelle poche volte in cui usa questo termine nelle *Futūḥāt* [Capitoli 65 (I 321.4), 295 (II 675.14), 305 (III 25.12 e 23), 374 (III 466.20), 559 (IV 365.9) e 560 (IV 530.26)] Ibn ‘Arabī si attiene al significato coranico, senza fare trasposizioni.

Zamān e zaman: questi termini non ricorrono mai nel Corano, ove l’unica espressione usata per indicare il «tempo» è *dahr*, ma si trovano in numerosi *ḥadīṭ*, soprattutto nel senso di momento, epoca, e più raramente nel senso generale di «tempo», come nello *ḥadīṭ*, spesso citato da Ibn ‘Arabī: “Il tempo è ritornato all’aspetto che aveva il giorno in cui Allah lo ha creato!”⁽⁵⁷⁾. Sia *dahr* che *zamān* possono essere suddivisi in anni, mesi, giorni, ore e minuti, ma le suddivisioni non sono denominate *dahr*, bensì *zamān*, tanto che la più piccola suddivisione del tempo è chiamata *az-zamān al-fard*, il tempo singolare.

Nessuno di questi termini è oggetto di spiegazione nel *Kitāb al-Iṣṭilāḥāt aṣ-ṣūfiyya* o nella questione CLIV del Cap. 73⁽⁵⁸⁾, il che indica che non vanno intesi in un senso “tecnico” riservato agli iniziati, bensì nel loro senso proprio. Non sempre però i lessici ed i dizionari arabi riportano solo il senso proprio, poiché talora riferiscono anche il senso acquisito dall’uso comune e quindi suscettibile di incomprensioni e distorsioni. *Ad esempio*, nel suo “*Libro delle definizioni (Kitāb at-Ta’rīfāt)*”⁽⁵⁹⁾, al-Ġurġānī⁽⁶⁰⁾ definisce l’eternità nel seguente modo: “L’eternità è la persistenza dell’esistenza in tempi determinati senza fine (*fī azmina muqaddara gayri mutanāhiya*) riguardo al passato, così come la perpetuità (*abad*) è la persistenza dell’esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al futuro”⁽⁶¹⁾. Data la notorietà della sua opera in Occidente, come pure nel mondo islamico, non stupisce che molti studiosi abbiano tradotto *azal* come pre-eternità, o eternità *a parte ante*, ritenendo che questa lettura fosse corretta, sulla base dell’autorevolezza del suo autore.

della inizialità [...]. Se per *al-qidam* intendi qualcosa di diverso dalla negazione della inizialità...”.

57) *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LIX-2, LXIV-77, LXV ad Sura IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dā’ūd, XI-67 e da Ibn Ḥanbal, V-73.

58) Questi due testi di Ibn ‘Arabī sono quasi identici nel contenuto, con la differenza che l’ordine di enumerazione dei termini è l’uno inverso dell’altro.

59) La prima edizione a stampa di quest’opera, pubblicata a Costantinopoli, risale al 1837; ad essa fece seguito una edizione curata da Gustav Flügel, pubblicata a Lipsia nel 1845. Esiste anche una traduzione francese curata da Maurice Gloton e pubblicata a Teheran nel 1994.

60) ‘Alī ibn Muhammad ibn ‘Alī al-Ḥusaynī al-Ġurġānī era di origini persiane (740-816 H /1339-1413). Su di lui si può consultare l’articolo di A.S. Tritton nella *Encyclopédie de l’Islam*, seconda edizione, Vol. II, pag. 617.

61) Il testo si trova a pag. 16 dell’edizione di Flügel.

Un altro testo spesso usato agli studiosi occidentali è il *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn* ⁽⁶²⁾ di at-Tahānawī ⁽⁶³⁾, che alla voce “*azal*” ⁽⁶⁴⁾ recita: “L’eternità è la continuità (*dawām*) dell’esistenza nel passato, così come la perpetuità è la sua continuità nel futuro [...] essa è una quiddità che comporta la non precedenza (*al-lā masbūqiyya*) da parte di altro, e questo è il senso a cui si riferisce chi dice che l’eternità è la negazione dell’inizialità (*awwalīyya*). È stato detto che l’eternità è la persistenza dell’esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al passato, così come la perpetuità (*abad*) è la persistenza dell’esistenza in tempi determinati senza fine riguardo al futuro ⁽⁶⁵⁾, e quest’ultimo significato coincide con il significato menzionato precedentemente. La gente del *Taṣawwuf* ha detto che le entità fisse e alcuni degli spiriti separati (*al-arwāḥ al-muḡarrada*) sono eterni e la differenza tra la loro eternità e l’eternità di Colui che crea senza un modello (*mubdī*) è che l’eternità di Colui che crea senza un modello, sia Egli esaltato, è un attributo estrinseco negativo per la negazione dell’inizialità, intesa come lo schiudersi dell’esistenza dalla non-esistenza, in quanto Egli è identico all’esistenza, mentre l’eternità delle entità e degli spiriti, è la continuità della loro esistenza con la continuità di Colui che li ha creati, malgrado il dischiudersi dell’esistenza dalla non-esistenza, in quanto la loro esistenza dipende da altro ⁽⁶⁶⁾”.

Una eccezione poco nota, tanto che non è neppure citata nella *Encyclopédie de l’Islam*, è invece il dizionario di *Abū l-Baqā’ al-Kaffawī* ⁽⁶⁷⁾ intitolato *Kitāb al-Kullīyyāt* ⁽⁶⁸⁾ redatto circa un secolo prima del *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn* di at-Tahānawī. Proprio perché *Abū l-Baqā’* è poco noto in Occidente ho ritenuto utile riportare la traduzione della sezione dedicata all’eternità ⁽⁶⁹⁾ in cui tratta anche di altri tre termini precedentemente illustrati, distinguendo chiaramente ciò che è temporale da ciò che eterno:

“L’eternità (*azal*) è ciò che non ha principio (*bidāya*) nel suo inizio/primo (*awwal*), come la primordialità (*qidam*), e la perpetuità (*abad*) è ciò che non ha fine (*nihāya*) nel suo termine/ultimo (*āḥir*), come la permanenza (*baqā’*).

62) La prima edizione a stampa di quest’opera venne pubblicata in due volumi a Calcutta nel 1862 a cura di Aloys Sprenger con il titolo *A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans*, a cui seguirono edizioni a Istanbul (1899), il Cairo (1963), Teheran (1967) e Beirut (1996 e 1998). L’opera è redatta prevalentemente in arabo, con numerose inserzioni in persiano.

63) Muḡammad A’lā ibn ‘Alī at-Tahānawī, nativo di Tohana, nella parte settentrionale dell’India, fu filologo, lessicografo e *qādī*. Non sono note le date della sua nascita né della morte, ma si sa che completò il suo *Kaššāf* nell’anno 1158 dall’Egira, 1745 AD.

64) Il testo si trova a pag. 84 del I volume dell’edizione di Calcutta.

65) Questa è una citazione del *Libro delle Definizioni* di al-Ġurḡānī.

66) L’autore precisa che la fonte di quest’ultima parte è il commento di ‘Abd ar-Raḡmān Ġāmī al primo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

67) Sulla vita di *Abū l-Baqā’ Ayyūb ibn Mūsā al-Kaffawī* (1028–1094 H/ 1619–1683), originario di Kaffa, oggi Theodosia, nella penisola crimea, si può consultare il primo volume della *Encyclopaedia Islamica*, EJ Brill, 2008, che, a differenza della *Encyclopédie de l’Islam*, è la traduzione di una enciclopedia persiana.

68) La prima edizione a stampa di quest’opera venne pubblicata a Būlāq nell’anno 1253 dall’Egira, cui seguirono le edizioni di Teheran (1286 H) e di Astāna (1287 H).

69) Il brano si trova a pag. 31 dell’edizione di Būlāq.

Colui la cui esistenza è necessaria le riunisce entrambe, come la persistenza (*istimrār*), poiché è ciò che non ha fine nel suo inizio/primo e nel suo termine/ultimo. E poiché la permanenza del tempo ha luogo per mezzo del trascorrere (*murūr*) delle sue parti, l'una dopo l'altra, senza dubbio [gli uomini] applicano il termine “persistente” nei confronti del tempo, ma nei confronti del Produttore ciò è impossibile (*muḥāl*) in quanto Egli è permanente in considerazione della Sua Essenza sublime ⁽⁷⁰⁾.

La “assenza di interruzione (*sarmad*)”, da “essere consecutivo (*sard*)”, è la continuità (*tawālī*) e la successione (*taʿāqub*), ed il tempo è denominato così per quello, ed hanno aggiunto la *mīm* per esprimere intensità in quel significato ⁽⁷¹⁾. Poiché questo significato è impossibile nei confronti di Allah, sia Egli esaltato, anche applicare tale termine a Lui è impossibile, e se [un termine] è riportato nel Libro e nella Sunnah lo usiamo, altrimenti no.

L'eterno (*azalī*) [o: il senza inizio] è più generale del primordiale (*qadīm*), poiché l'annientamento (*i'dām*) delle cose nuove è eterno, non primordiale ⁽⁷²⁾. Ibn Fāris ⁽⁷³⁾ ha detto: “La considero – cioè “eterno” – una parola sconosciuta e ritengo che essi dicessero del primordiale: “non ha cessato (*lam yazal*)”, poi [l'espressione] venne fatta risalire a questo e non diventò corretta se non per l'accorciamento; essi dissero *yazalī*, poi la *yā'* [iniziale] venne cambiata in una *alif* che è più snella, e dissero *azalī*, così come dicono “*azani*” di una lancia attribuita a Dū Yazan”.

È stato detto: l'eterno e colui che non fu un “non è” (*laysan*), e colui che non fu un “non è” non ha causa nell'esistenza ⁽⁷⁴⁾.

Le realtà eterne (*azaliyyāt*) includono l'Essenza del Produttore ed i Suoi Attributi reali e relativi (*i'tibāriyya*) eterni, ed includono anche le cose non-esistenti eterne, siano esse possibili o impossibili. Ed Allah, sia Egli glorificato ed esaltato, è senza inizio e senza fine; non si deve dire che Allah esisteva nell'eternità (*kāna Allahu mawǧūdān fī l-azal*), poiché ciò implicherebbe il Suo essere temporale, e questo è impossibile. Parlare della Sua eternità, sia Gloria a Lui, non obbliga a riconoscere il tempo come

70) *Abū l-Baqā'* usa il termine “permanenza (*baqā'*)” in un senso più ampio del termine “persistenza (*istimrār*)”, che indica la permanenza nella successione: *istimrār* deriva infatti dalla stessa radice verbale di *murūr*, cioè *marra*, che significa passare, trascorrere.

71) Questa definizione, nel *Tāǧ al-ʿarūs* di Murtaḍā az-Zabīdī, è attribuita a Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī.

72) Come *Abū l-Baqā'* spiegherà in seguito, la primordialità riguarda solo ciò che è esistente, mentre l'eternità riguarda sia l'esistenza che la non-esistenza. L'annientamento delle cose nuove, cioè di quelle che hanno un inizio, è il loro ritorno alla non-manifestazione o non-esistenza, per essere sostituite da una “nuova creazione”, e tale annientamento è istantaneo, non temporale.

73) Abū l-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, lessicografo e filologo del quarto secolo dall'Egira, è l'autore del dizionario *Kitāb al-muǧmal fī l-luǧa*. Su di lui si può consultare l'articolo di H. Fleisch nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, vol. III, pag. 787-788.

74) Questa frase è tratta dal *Libro delle Definizioni* di al-Ġurǧānī, alla voce *azalī*.

eterno, ed il Mondo di quaggiù, con ciò che è in esso, non è né questo né quello ⁽⁷⁵⁾. Ciò la cui esistenza è impossibile è senza inizio, non senza fine ⁽⁷⁶⁾, poiché ciò di cui è affermata la primordialità, la sua non-esistenza è impossibile.

L'uomo e l'Angelo sono perpetui, non eterni, e la primordialità (*qidam*) riferita al Produttore indica l'eternità, che significa che la Sua esistenza non è incominciata, non indica l'allungarsi del tempo, poiché quella è una qualità delle cose contingenti, come "il ramo di palma antico (*qadīm*)" ⁽⁷⁷⁾.

La primordialità non è un significato aggiunto all'Essenza, poiché ciò ti costringerebbe a dire che anche quel significato è primordiale per una primordialità aggiuntiva ad esso, e così di seguito senza fine. Non è corretto dire che l'affermazione di un esistente (*mawǧūd*) che non ha inizio equivale all'affermazione di momenti successivi che non hanno fine, poiché la persistenza di esistenza non è concepibile se non in momenti (*awqāt*), e ciò conduce all'affermazione di cose nuove (*hawādīṭ*) che non hanno inizio, il che è falso. Noi diciamo che con i momenti si intendono esistenti che sono simultanei ad un esistente, ed ogni esistente che è in un rapporto di simultaneità con un [altro] esistente è il suo momento, mentre ciò che è persistente, nel linguaggio comune, è l'espressione, per mezzo dei momenti, dei moti della Sfera e della successione delle cose nuove. Se è chiaro questo riguardo al significato del momento, allora l'esistenza della cosa non ha come condizione (*ṣart*) la sua simultaneità con un'altra, poiché una delle due non è connessa con la seconda in una premessa razionale. Se ogni esistente dipendesse da un momento e si supponesse che i momenti siano esistenti, essi [i momenti] dipenderebbero dai momenti e ciò condurrebbe a delle stoltezze che una persona intelligente non potrebbe condividere.

Ed Allah, sia Egli glorificato, prima della manifestazione contingente delle cose nuove, possiede da solo la Sua esistenza ed i Suoi Attributi, e non c'è cosa nuova che sia simultanea a Lui.

E poiché il termine "l'eterno (*al-azālī*)" convoglia il senso di derivare dall'eternità, ci si immagina che l'eternità sia una cosa in cui si trova l'Essenza di Allah – il che è falso – poiché se le cose stessero così l'Essenza di Allah dipenderebbe da quella cosa ed avrebbe bisogno di essa, il che è impossibile. Diciamo quindi: "Ciò che si intende con questo termine è una Esistenza che non ha assolutamente inizio, e non ha cessato, sia Egli glorificato", cioè non c'è stato un tempo realizzato o virtuale, né è passato, senza che l'esistenza del Produttore fosse simultanea (*muqārīn*) ad esso ⁽⁷⁸⁾, e questo è il

75) Cioè non è né senza inizio, né senza fine.

76) Solo ciò che esiste può essere senza fine.

77) Cor. XXXVI-39.

78) Il termine *muqārīn* o *muqārān* è il participio del verbo *qārana*, terza forma di *qarana*, che indica una reciproca connessione o prossimità tra due cose. Una delle definizioni del tempo è la concatenazione o simultaneità (*muqārāna*) di un evento con un altro evento riguardo al quale si chiede "quando?". Due eventi possono essere in successione, nel qual caso è corretto tradurre con concatenazione, oppure possono essere coincidenti, nel qual caso è corretto tradurre con simultaneità: nel primo caso ci si riferisce al passato o al futuro, nel secondo al presente. Nel testo di Abū l-Baqā' si tratta di una *muqārāna* tra l'eterno ed il contingente, e poiché per l'eterno

significato della eternità (*azaliyya*) e della primordialità; “e non cesserà (*wa lā yazālu*)”, cioè non arriverà un tempo nel futuro senza che la Sua esistenza sia simultanea con esso, e questo è il significato della perpetuità (*abadiyya*) e della continuità (*dawām*)”.

Parte prima

IL LIBRO DELL'ETERNITÀ

(*Kitāb al-Azal*) ⁽⁷⁹⁾

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

Ed Allah faccia scendere la Sua *salāt* e la Pace su Muhammad, sulla sua famiglia e sui suoi compagni. Allah è Colui che apre le porte.

* * *

non c'è prima né dopo, ho tradotto il termine con simultaneità. A questo riguardo è interessante notare che la definizione di eternità data da Boezio [*De Consolatione Philosophiae*, V.6.9, pag. 155 dell'edizione citata] è “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”, che San Tommaso [*Summa theologica*, I, q. 10, art. 1, pag. 208 del Vol. I dell'edizione citata] così commenta: “Infatti, siccome in ogni moto vi è una successione ed una parte viene dopo l'altra, dal fatto che noi enumeriamo un prima ed un poi nel movimento, percepiamo il tempo; il quale non è altro che l'enumerazione di ciò che è prima e di quel che è dopo nel movimento. Ora, dove non c'è movimento, dove l'essere è sempre il medesimo, non si può parlare di prima e di poi. Come dunque l'essenza del tempo consiste nell'enumerazione del prima e del poi nel movimento, così nella percezione dell'uniformità di quel che è completamente fuori del moto, consiste l'essenza dell'eternità. Ancora: si dicono misurate dal tempo le cose che hanno un cominciamento ed una fine nel tempo, come osserva Aristotele; per il motivo che a tutto quel che si muove si può sempre assegnare un inizio e un termine. Al contrario ciò che è del tutto immutabile, come non può avere una successione, così non può avere neppure un inizio ed un termine. Concludendo, il concetto di eternità è dato da queste due cose: primo, dal fatto che ciò che è nell'eternità, è interminabile [senza termine] cioè senza principio e senza fine (riferendosi la parola termine all'uno e all'altra). In secondo luogo: per il fatto che la stessa eternità esclude ogni successione, “esistendo tutta insieme”.

79) Del breve trattato di cui presentiamo la traduzione, finora inedita in lingua occidentale, il manoscritto più antico è stato redatto nell'anno 615 dall'Ēgira a Malatya, quando Ibn 'Arabī era ancora vivente. Si tratta del manoscritto Yūsuf Agā 4868, conservato a Qunya fino al 2000, quando venne rubato insieme ad altri 100 manoscritti. Secondo 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb, che ha curato l'edizione critica di questo testo per la Ibn al-'Arabī Foundation nel 2014, il redattore sarebbe 'Abdullāh Badr al-Ḥabaṣī, che per oltre 20 anni accompagnò Ibn 'Arabī nelle sue peregrinazioni in Oriente. Osman Yahya, nella sua *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabī*, Damasco, 1964, afferma invece che il manoscritto è autografo, e che il testo venne redatto per la prima volta a Gerusalemme nell'anno 601 dall'Ēgira, rimandando alla conclusione del manoscritto Veliyuddin 51, in cui però tale data non è riportata.

L'argomento principale è il significato del termine *azal*; per Ibn 'Arabī la maggior parte di coloro che lo usano non sanno cosa significhi veramente e prima di spiegarne il senso vero egli analizza i diversi significati ad esso attribuiti, dimostrandone l'incoerenza e la falsità.

Sia lode ad Allah, Colui che persiste (*dā'im*)⁽⁸⁰⁾, che non ha [mai] cessato (*lam yazal*)
 di essere Colui che congiunge (*'atīfa*) l'assenza di fine (*abad*), intelligibile (*ma'qūl*)⁽⁸¹⁾, alla assenza di
 inizio (*azal*)⁽⁸²⁾,
 che ha fatto proferire alle lingue dei Suoi servitori⁽⁸³⁾ [il concetto di] eternità (*azaliyya*) come una
 prova (*fitna*): sta saldo (*tabata*) per esso chi sta saldo e cade in errore per esso chi cade in errore (*zalla*).
 Ed Egli l'ha manifestata tra i Suoi Cieli come una realtà che sale e che scende (*yatanazzalu*).
 E la *salāt* discenda su colui che ha preferito il suo Signore alle passioni della sua anima e si è appartato
 in isolamento (*i'tazala*).
 Ed Egli lo ha fatto viaggiare di notte verso di Lui, lo ha ospitato presso di Lui in una buona dimora
 (*manzil*),
 e gli ha donato le vesti d'onore della designazione fatta apposta per chi condivide il lignaggio (*nasīb*)
 e per il corteggiamento (*gazal*)⁽⁸⁴⁾.
 Ed Egli ha pattuito per lui che tra lui ed il suo Signore vi fosse come intermediario (*safīr*) la forma
 della Bellezza, poi discese (*nazala*),

80) Il termine *dā'im* è il participio attivo del verbo *dāma*, che significa continuare, persistere, in riferimento alla condizione temporale. In Se stesso il Principio non è condizionato dal tempo, ma dal nostro punto di vista temporale la persistenza è un riflesso della immutabilità principiale. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī nel suo *Traité sur les Noms Divins* [tradotto da Maurice Gloton, Dervy Livres, 1988, Vol. II, pag. 333] lo elenca tra i Nomi dell'Essenza e precisa che esso implica “il Suo essere senza inizio e senza fine (*kawnu-hu azaliyyan abadiyyan*)”. Cfr. anche Daniel Gimaret, *Les Noms divins en Islam*, Cerf, 2007, pag. 182-183.

Ibn 'Arabī fa anche notare che *ad-dā'im* è il nome che viene attribuito dai grammatici arabi al participio attivo, che tra le forme verbali è quella che è strettamente connessa al presente [in arabo non esiste la coniugazione dei verbi al tempo presente] come il *present continuous* degli inglesi; nel Cap. 69 [I 435.21] egli precisa: “Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica validamente se non allo stato presente (*al-hāl*). L'esistenza non appartiene che ad Allah e quindi l'esistenza dello stato presente è una esistenza essenziale, in cui non è possibile la non-esistenza; esso [il presente] possiede la continuità (*dawām*) ed è così che la gente di lingua araba lo descrive: nella classificazione dei verbi dicono che il participio attivo [*fi'l al-hāl*], letteralmente l'atto dello stato presente] si chiama continuo (*dā'im*). Esso si trova tra i due estremi della non-esistenza in cui non è assolutamente possibile l'esistenza, cioè il passato ed il futuro”, e nel Cap. 305 [III 26.3] aggiunge: “il participio attivo è chiamato “continuo (*dā'im*)” ed è collegato sia con il primordiale (*qadīm*) che con il nuovo (*hādīf*)”.

81) Dal nostro punto di vista, vincolato dalla successione temporale, il concetto di qualcosa che non ha fine è facilmente intelligibile, mentre non lo è altrettanto il concetto di qualcosa che non ha inizio.

82) Nel testo arabo il termine *azal* non è ancora stato definito, per cui per il lettore arabo non è ancora chiaro cosa intenda Ibn 'Arabī per *abad* ed *azal*; dovendo tradurre i termini ho preferito ricorrere al loro significato corretto, piuttosto che adottare il loro senso corrente di perpetuità e di eternità, poiché Ibn 'Arabī sta lodando Allah per ciò che è, non per ciò che pensano i Suoi servitori.

83) Ibn 'Arabī afferma così l'istituzione divina del termine *azal*, che non si trova né nel Corano né nelle tradizioni canoniche, istituzione che spiega l'esistenza dei «segreti» di questa parola.

84) In poesia i termini *nasīb* e *gazal* indicano dei componimenti di tipo amoroso. Cfr. l'articolo *nasīb* nella *Encyclopédie de l'Islam*, 1993, Vol. VII, pag. 978-983.

e la forma di Dahyah ⁽⁸⁵⁾, in cui stava Gabriele, su di lui discese (*yanzil*).

E la Pace sia su di lui, i pianeti non hanno smesso di discendere verso *Arcturus* (*rāmih*) e sono scesi in *Spica Verginis* (*aʿzal*) ⁽⁸⁶⁾ ⁽⁸⁷⁾.

* * *

Quanto segue: invero Allah ha fatto scorrere sulle lingue degli uomini il vocabolo “eternità (*azal*)” ed essi caratterizzano con esso il Signore, sia Gloria a Lui, dicendo: “l’Eterno”, “Egli era questo nell’eternità”, “Egli sapeva questo nella Sua eternità”, ed altre frasi simili. La maggior parte di coloro che usano questo vocabolo non conosce il suo significato e se venissero interrogati ed esaminati al riguardo esso [il significato] sfuggirebbe loro di mano.

Un gruppo di coloro che hanno preso in considerazione [questa questione] si è immaginato riguardo ad esso, cioè il vocabolo eternità, che la sua relazione (*nisba*) con Allah equivalga alla relazione del tempo (*zamān*) con noi ⁽⁸⁸⁾, e quindi che Egli sia nell’eternità come noi siamo nel tempo, dicendo: “Allah parlò nell’eternità con il Suo Discorso eterno”, ed [affermando] che Egli disse nell’eternità: “Togli i tuoi calzari” (Cor. XX-12) a Mosè, e “Adora il tuo Signore finché ti arriverà la certezza! (Cor. XV-99) a Muhammad, su di loro la Pace, ecc.

85) Dahya al-Kalbī era un contemporaneo del Profeta, su di lui la Pace, rinomato per la sua bellezza; Gabriele assunse le sue forme per interrogare il Profeta sull’*islām*, sulla fede e sull’*ihsān*, secondo uno *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, II-37 e da Muslim, I-1, 5 e 7.

86) *Arcturus* è una delle stelle più luminose e fa parte della costellazione del Boote, chiamata anche il Bovaro, che costituisce una delle 28 mansioni lunari (*manāzil*) degli astronomi arabi. *Arcturus*, che significa il guardiano dell’Orsa, è chiamato in arabo *as-simāk ar-rāmih*, “il *Simāk* armato”. *Spica* invece è una delle stelle della costellazione della Vergine, e da sola costituisce una delle 28 mansioni lunari. Il suo nome più comune è *sunbula* [in ebraico *shibboleth*], che significa appunto spiga, ma gli astronomi arabi la chiamavano anche *as-simāk al-aʿzal*, che significava “il *Simāk* disarmato” e da cui deriva il medioevale *Azimech*. Il significato di *Simāk* è incerto. Da un punto di vista astronomico *Spica* è facilmente individuabile proprio da *Arcturus*, prolungando in linea retta la linea che congiunge ρ Bootis ad *Arcturus* (α Bootis). *Spica* costituisce una delle mansioni lunari centrali ed Ibn ‘Arabī la collega all’esistenziazione del quarto Cielo; nel Cap. 198 [II 398.21] egli scrive: “Sezione XXIV – Riguardo al Nome “la Luce” e all’orientamento di questo Nome verso l’esistenziazione del quarto Cielo, che è il cuore del Mondo ed il cuore dei Cieli. Egli lo ha manifestato di domenica e vi ha fatto risiedere il Polo degli spiriti umani, cioè Idrīs, su di lui la Pace. Allah ha chiamato questo Cielo “luogo (*makān*) elevato” (Cor. XIX-57) perché è un cuore, anche se quello che si trova sopra di esso è più elevato. Egli intendeva l’elevatezza della situazione (*makānah*), sì che questo luogo ha come situazione il rango dell’elevatezza, e gli diede l’esistenza nella mansione [lunare] della Spiga (*al-simāk al-aʿzal*), e manifestò il suo astro [il Sole] e la sua Sfera, e generò da esso la lettera *nūn*, e manifestò per mezzo del moto del suo astro la notte ed il dì e suddivise il giorno”.

87) Il testo arabo delimitato dagli asterischi è in prosa rimata, con dieci parole che terminano con le lettere *zāy* e *lām*; la rima non è riconoscibile nella recitazione del testo, come succede invece nelle poesie, ma solo nella lettura.

88) Anche Ibn ‘Arabī sostiene questa affermazione; ad esempio, nel Cap. 59 [I 291.28] scrive: “Sappi che la relazione dell’eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi”, ma il significato che attribuisce ad essa è diverso da quello che gli attribuiscono coloro che ritengono il tempo una realtà esistente. Nel Cap. 22 [I 177.5] precisa: “Poiché l’eternità (*azal*) è una realtà immaginaria riguardo al Vero, anche il tempo è una realtà immaginaria riguardo al Vero, cioè una durata (*mudda*) immaginaria che è suddivisa dai movimenti delle Sfere, e quindi l’eternità è come il tempo per le creature. Comprendi dunque!”.

Un altro gruppo si è immaginato che essa sia una estensione (*imtīdād*) intelligibile simile al vuoto (*ḥalāʾ*): come il vuoto è una estensione priva di corpi, così l'eternità è una estensione senza successione di movimenti di tempo ⁽⁸⁹⁾, come se fosse una virtualità (*taqdīr*) di tempo. In questo modo, secondo loro, Allah ha creato i sette Cieli, la Terra e ciò che sta tra di essi in sei giorni virtuali, non esistenti, in base alla ipotesi che se vi fossero stati dei giorni quella [sei] sarebbe stata la misura (*miqdār*). Tutto questo è sbagliato, poiché Allah ha creato i Cieli, la Terra e ciò che sta tra di essi in questi sei giorni esistenti che ci sono noti, e che erano esistenti prima della creazione dei Cieli e della Terra ⁽⁹⁰⁾. I giorni non appartengono ai sette Cieli ed alle sette Terre, ma appartengono alla Sfera delle stelle fisse ed alla Sfera suprema, che ruotava già prima dei Cieli, ed il giorno (*yawm*) è la sua rivoluzione. Sennonché il dì (*nahār*) e la notte (*layl*) sono un'altra realtà nota del giorno, ma non il giorno stesso. Il dì e la notte sono originati con la manifestazione contingente dei Cieli e della Terra, non [con quella] dei giorni, ed Allah non ha detto che li ha creati in sei dì e sei notti, bensì ha menzionato i giorni ⁽⁹¹⁾.

Quanto a coloro che si immaginano che essa sia la virtualità di tempo e coloro che sostengono che essa sia una estensione senza inizio (*awwal*), verrà detto loro: “Questa eternità che voi attribuite ad Allah, delle due l'una: o è esistenza (*wuǧūd*) o è non-esistenza (*ʿadam*); se è non-esistenza allora ci fate riposare [nella confutazione], poiché la non-esistenza è negazione pura ed essa vi obbliga ad un abominio, e cioè di caratterizzare il Produttore (*bārī*) con la non-esistenza, mentre la non-esistenza non Lo caratterizza e ciò è impossibile per Allah”.

E se essi dicono che l'eternità è esistenza, non non-esistenza, verrà detto loro: “Delle due l'una, o [l'eternità] è identica al Produttore, o è diversa da Lui”, e se essi dicono che è identica al Produttore, essi sbagliano nella denominazione, poiché il Produttore non ha applicato questo nome a Se stesso

89) Ibn 'Arabī si riferisce qui alle concezioni dei *falāsifa* che hanno adottato il punto di vista aristotelico secondo cui il tempo è il numero, o la misura, del movimento.

90) L'affermazione che Allah ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni ricorre 7 volte nel Corano: VII-54, X-3, XI-7, XXV-59, XXXII-4, L-38 e LVII-4.

91) Nel Cap. 11 [I 140.30] Ibn 'Arabī precisa: “Allah fece ruotare queste Sfere superiori, e diede esistenza ai giorni per mezzo della prima Sfera, determinandola per mezzo della seconda Sfera, in cui si trovano le stelle che appaiono fisse alla vista; poi diede esistenza agli elementi, terra, acqua, aria e fuoco; poi livellò (*sawwā*) i Cieli in sette strati (*tibāq*) e li disgiunse, cioè separò ogni Cielo da solo, dopo che erano stati congiunti in quanto erano vapore (*duḥān*); e disgiunse la Terra in sette Terre, il primo Cielo per la prima terra, il secondo per la seconda fino ad arrivare a sette; e creò gli astri retrogradi, cinque, in ogni Cielo un astro, creò la Luna e creò anche il Sole. La notte ed il dì vennero ad esistere nel giorno per mezzo della creazione del Sole, ed il giorno già esisteva, ed Egli fece di metà di questo giorno un dì per la gente della Terra, dal sorgere del Sole al suo tramonto, e fece dell'altra metà una notte, dal tramonto del Sole al suo sorgere. Il giorno (*yawm*) è una espressione che indica l'insieme, e per questo ha creato i Cieli, la Terra e ciò che è tra di essi in sei giorni, poiché i giorni esistevano già con l'esistenza del moto della Sfera dello Zodiaco, ed essi sono i giorni che ci sono noti, niente altro. Allah non ha detto: “Ha creato il Trono e lo Sgabello”, ma ha detto soltanto: “Ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni” (Cor. VII-54), e quando la Sfera dello Zodiaco ha completato una rotazione, quello è il giorno in cui Allah ha creato i Cieli e la Terra. Poi Allah ha dato origine alla notte ed al dì in occasione dell'esistenza del Sole, non [di quella] dei giorni”.

(92). E se dicono che è diversa, delle due l'una: o sussiste per se stessa o per altro. Se sussiste per se stessa viene annullata l'Unicità (*wahdāniyya*) per Allah, sia Egli esaltato, e se sussiste per altro, questo altro non può fare a meno o di essere identico al Produttore o no. Se è identico al Produttore allora essa [l'eternità] è per Lui come la Sua Scienza ed il Suo Potere, Attributi di significato (*ṣifāt ma'nā*) (93), ed è qualificata dall'eternità così come sono qualificati da essa, secondo voi, la Scienza primordiale (*qadīm*) e gli altri Attributi; quindi l'eternità si riconduce ad essere caratterizzata dall'eternità, ed il discorso riguardo all'eternità da cui è caratterizzata l'eternità è come il discorso riguardo alla prima eternità e si sussegue ininterrottamente.

Se essi dicono che ciò per cui sussiste l'eternità non è identico al Produttore allora affermano un altro Primordiale (*qadīm*) e si annulla la indicazione dell'Unicità per la prova (*burhān*) su cui si fonda dopo l'esame e l'esposizione analitica (*taqṣīm*). Ed un'altra impossibilità è che quel esistente in cui sussiste l'eternità sia qualificato come l'eterno e non lo sia il Produttore, poiché i significati esigono i loro regimi (*ahkām*) in colui in cui sussistono. È quindi falsa la loro descrizione del Produttore come l'eterno, ed è stabilito che non c'è assolutamente eternità (94).

Dopo questa digressione ritorno all'argomento e dico: l'eternità è un luogo sdruciolevole per il piede di coloro che vi riflettono e la maggior parte degli uomini la trascura, mentre è obbligatorio non trascurare il Lato divino e non applicare a lui dei termini e degli attributi se non quelli che Egli ha applicato a Se stesso nel Suo Libro e tramite la lingua del Suo Profeta.

Osserva, fratello mio, che Allah illumini la tua vista interiore, quanto è stupefacente questo vocabolo e come il suo significato è diventato conforme a ciò da cui deriva, poiché *al-azal* fa parte delle caratteristiche degli animali che sono scivolosi (*munḥariq*) avendo un dorso inclinato, in quanto non accettano la cavalcatura, come la giraffa e ciò che le è simile, poiché [il vocabolo] è derivato da scivolare (*zalla*) quando [uno] scivola (*zalaqa*), ed il suo significato non è stabilito.

92) Come è già stato ricordato, il termine *azal* non ricorre né nel Corano, né nelle tradizioni canoniche.

93) Questa espressione, propria dei teologi, indica quegli Attributi che si riferiscono ad una qualità intrinseca di Allah, come d'altra parte spiegherà Ibn 'Arabī nella terza parte del testo. I termini *ṣifa*, *wasf*, che hanno la stessa radice, e *na'ī* possono essere tutti tradotti come "attributo", ma per distinguerli in conformità al significato che attribuisce loro Ibn 'Arabī, ho adottato le seguenti traduzioni: poiché egli contrappone *ṣifa* e *na'ī*, ho tradotto il primo termine come attributo intrinseco o come attributo *tout-court*, ed il secondo come attributo estrinseco o attributo di relazione, mentre ho tradotto *wasf*, che Ibn 'Arabī assimila a *ṣifa*, come qualità.

94) Analogamente, poiché la relazione dell'eternità con Allah è come la relazione del tempo con noi, anche il tempo non esiste. Nel Cap. 371 [III 437.35] Ibn 'Arabī precisa: "La notte ed il dì si manifestano per mezzo del sorgere del Sole e del suo tramontare, così come il giorno è prodotto dal moto ciclico della Sfera senza stelle, e come il tempo è prodotto dalla successione degli avvenimenti per colui che chiede "quando?". Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell'anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità".

Allo stesso modo l'eternità è derivata da questo, poiché il suo significato non è stabilito, ed i piedi di coloro che vi riflettono scivolano ad eccezione di colui di cui il tuo Signore ha misericordia; e per la numerosità dei piedi che scivolano riguardo ad essa si chiama in questo modo ⁽⁹⁵⁾.

Quanto a coloro che sostengono che Egli, sia Egli esaltato, ha detto nell'eternità così [e così], ciò li vincola a delle nefandezze, e con esse non si ottiene scienza se non per la loro ignoranza. A gente come loro è opportuno dire che il Discorso (*kalām*) è un Attributo primordiale (*qadīm*) per Lui, di cui non è specificato il come (*lā tukayyifu*): in questo campo della scienza la specificazione del come (*kayfiyya*) è impossibile. In questo campo la scienza ha luogo solo dopo la connessione della percezione (*idrāk*): se si tratta delle cose visibili [ha luogo] per mezzo della vista, o se si tratta delle cose udibili per mezzo dell'udito, o se si tratta di cose odorabili per mezzo dell'olfatto, e così per le restanti modalità (*kayfiyyāt*). Poiché è stabilito che Allah è qualificato dal Discorso e che il discorso non è nuovo [(*muhdat*), o: contingente] non abbiamo bisogno per quello dell'eternità, né del contrario.

E noi diciamo: quando Allah creò Mosè, ed avvenne per Suo Ordine ciò che avvenne, ed egli scorse il fuoco e si diresse verso di lui, il Vero lo chiamò in quel momento, per quanto riguarda Mosè, su di lui la Pace, poiché egli è vincolato dal tempo, ma il Produttore non è qualificato dal momento e dal tempo, ed Egli gli disse con il Suo Discorso primordiale: “Togliti i tuoi calzari” (Cor. XX-12), ed altro, e Mosè, su di lui la Pace sentì il Discorso caratterizzato dalla negazione della inizialità (*awwalīyya*), senza specificare il come (*takyīf*) per noi, né definirlo, bensì secondo la Maestà che conviene al Primordiale. Colui che parla è in assenza di tempo (*fī lā zamān*) e chi ascolta è in un tempo.

E chi dice che il discorso del Produttore si associò ad un movimento temporale, in quanto Mosè è condizionato dal tempo, non è preferibile a chi dice il contrario di questo, cioè che Mosè ascoltò in assenza di tempo poiché Chi parlò non parlava nel tempo, [anzi] far raggiungere a Mosè la trascendenza [(*tanzīh*), o: l'incomparabilità] è preferibile all'ascrivere al Produttore l'immanenza [(*tašbīh*), o: la comparabilità].

È stato detto:

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

egli è senza essere poiché sei Tu ad essere lui (fa-kāna bi-lā kawn li-anna-ka kunta-hu) ⁽⁹⁶⁾

95) Non ho trovato alcun riscontro a questa etimologia nei lessici arabi consultati. Solo nel *Tāğ al-ʿarūs* di az-Zabīdī [Vol. VII, pag. 205, Cairo, 1306 H] è riportata una connessione tra *azal* e *azl*, che significa ristrettezza (*dīq*), in riferimento alla difficoltà che ha l'intelligenza umana a cogliere il suo principio (*awwal*).

96) Nel Cap. 2 [I 57.30] Ibn ʿArabī introduce questi versi con le seguenti considerazioni: “Vi è una grande differenza tra un autore che dice: “Un tale, Allah abbia Misericordia di lui, mi ha riferito riguardo a un tale, Allah abbia Misericordia di lui!” ed uno che dice: “Il mio cuore mi ha riferito riguardo al mio Signore”. E se già quest'ultimo è più elevato in rango, vi è tuttavia una grande differenza tra lui e chi dice: “Il mio Signore mi ha riferito riguardo al mio Signore!”, cioè “Il mio Signore mi ha riferito di Se stesso!”. In ciò vi è una sottile allusione: il primo è il Signore oggetto della credenza (*al-muʿtaqad*), il secondo è il Signore che non è soggetto a limitazioni; [il primo] è con un intermediario (*wāsiṭa*) [cioè il credo, il secondo] è senza intermediario

Il servitore raggiunge qui la trascendenza poiché il suo segreto realizza il Vero e si collega a Lui per mezzo della trascendenza e il segreto trascende il mondo dell'essere contingente (*kawn*), poiché si estingue a lui contemplando ciò che si manifesta a lui da parte del suo Produttore.

E l'altro ha detto:

Sono nascosto dal mio secolo (*dahr*) per mezzo dell'ombra della Sua ala,
 ed il mio occhio vede il mio secolo, ma lui non vede me.
 Se i giorni chiedessero quale è il mio nome, non capirebbero,
 e dov'è il mio posto, non capirebbero il mio posto ⁽⁹⁷⁾

Quest'altro ha raggiunto la trascendenza ed è al di sopra del tempo, e rispetto al primo ha un grado in più; il primo è estinto, mentre questo dice: "Il mio occhio vede il mio secolo, ma lui non vede me". Invero il Vero ci vede e noi non Lo vediamo, e questo ha realizzato il Vero.

Tra le cose che corroborano questo argomento è la visione di noi che ha il Produttore, sia Egli glorificato, poiché noi non abbiamo dubbi che alcuni di noi sono da un lato (*ḡiha*) rispetto ad altri di noi e che il Produttore, sia Egli glorificato, ci vede oggi mentre siamo vincolati dai lati [*(ḡihāt)*, o: direzioni], e che non Gli spetta un lato perché Egli ci vede ⁽⁹⁸⁾. Allo stesso modo, se Egli ci togliesse il nostro velo Lo vedremmo, non da un lato, [ma] secondo gli Attributi della Maestà e della Perfezione che Lo caratterizzano, mentre nel momento della nostra visione di Lui noi siamo da un lato gli uni rispetto agli altri, ma non rispetto a Lui. E così per il tempo e per il luogo e per tutto ciò che è connesso a questo tema: rispetto a noi non siamo da un lato ed il Mondo intero non è da un lato rispetto a se stesso.

[cioè diretto]. Questa è la scienza che si attualizza nel cuore per la contemplazione essenziale, e che da essa [contemplazione] straborda sul segreto (*sirr*), sullo spirito e sull'anima. Come si può conoscere il modo d'essere (*madhab*) di colui che attinge a questa fonte (*maṣṣab*)? Non lo potrai conoscere finché non conoscerai Allah, ed Egli, sia Egli esaltato, non è conoscibile sotto tutti gli aspetti, e così anche costui non è conoscibile. L'intelligenza (*aql*) non sa dove egli sia, poiché l'oggetto dell'intelligenza sono gli esseri (*akwān*), ma per costui non c'è essere, come è stato detto: "...". Gli stessi versi sono riportati nel suo *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, pag. 272 dell'edizione curata da Abrār Aḥmad Šāhī, Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, e da Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kitāb qūt al-qulūb*, Vol. II, pag. 59, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, ove sono attribuiti a al-Ḡunayd.

97) Questi versi non ricorrono nelle *Futūḥāt* di Ibn 'Arabī, ma sono riportati da suoi commentatori: Ṣadrudḍīn al-Qūnawī, *Iḡāz al-bayān*, pag. 39, Hyderabad, 1988; Dā'ūd al-Qayṣarī, *Maṭla' ḥuṣūṣ al-kalīm fī ma'ānī fuṣūṣ al-ḥikam*, pag. 142, Teheran, 1881, e *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, pag. 531, 738 e 901, Teheran, 1966; Ibn Hamza Fanārī, *Kitāb miṣbāḥ al-uns*, pagg. 614 e 709, Intiṣārāt Mūlā, 1372 H; e 'Abd ar-Raḥmān Ḡamī, *Kitāb naqṣ an-nuṣūṣ*, pag. 193 dell'edizione curata da William Chittick, Teheran, 1977.

98) Analogamente il fatto che Allah, che non è condizionato dal tempo, parli ad un Suo servitore, che è condizionato dal tempo, non implica che il Suo Discorso sia condizionato dal tempo. Nel suo *Kitāb Iḡāz al-bayān*, commentando il versetto "...ovunque vi volgiate là è il volto di Allah" (Cor. II-115) Ibn 'Arabī precisa: "In questo versetto vi è la prova che Allah non è caratterizzato da un lato, e che la relazione dei lati con Lui è una relazione unica".

.....

Dopo aver stabilito questo non abbiamo bisogno di dire: “Egli parlò (*takallama*) nell’eternità, e disse (*fa-qāla*)⁽⁹⁹⁾: “Togliti i tuoi calzari” in quanto esse [parole] saranno (*satakūnu*) [proferite], e quando arrivò il momento parlò (*takallama*) in quanto esse sono (*kā'ina*) [proferite], e quando fu il giorno le disse (*qāla*) in quanto esse furono (*kānat*) [proferite]”⁽¹⁰⁰⁾. Tutto ciò in realtà è solo la Scienza, non il Discorso, ed in questo vi sono delle nefandezze e delle cattive espressioni che non sfuggono a chi è intelligente!

Quanto a coloro che hanno realizzato, per essi [il vocabolo] *azal* ha il regime della Primordialità (*qidam*)⁽¹⁰¹⁾, equivalente alla negazione della inizialità (*awwalīyya*), ed è un Attributo di relazione negativo (*na't salbī*), non è affatto un Attributo intrinseco (*sifa*).

La faccenda è semplice e facile e ciò che ho menzionato è evidente nella esistenza del Mondo da una non-esistenza. Guardati dall’immaginare, come se lo immaginano i deboli [di intendimento], che sia ammissibile per il Mondo essere esistenzializzato prima del momento – cioè della determinazione (*taqdīr*) del momento in cui Egli gli ha dato l’esistenza – e che sia ammissibile [il suo] essere [esistenzializzato] dopo di esso, poiché la sua specificazione (*ihtisās*) con quel momento, prescindendo da ciò che è ammissibile, dipende da Uno che designa (*muḥaṣṣiṣ*)⁽¹⁰²⁾, e quindi non dal loro dire prima e dopo, né

99) Nel Cap. 198, sezione II [II 400.7] Ibn 'Arabī precisa: “Il Discorso (*kalām*) e la Parola (*qawl*) sono due Attributi di relazione (*na'tān*) di Allah: per mezzo della Parola ascolta chi non è esistente (*ma'dūm*), e ciò corrisponde al detto di Allah, l’Altissimo: “Invero la nostra Parola ad una cosa, quando la vogliamo, è che le diciamo: Sii (*kun*)! Ed essa è” (Cor. XVI-40); per mezzo del Discorso ascolta chi è esistente (*mawǧūd*), e ciò corrisponde al Suo detto, l’Altissimo: “Ed Allah si rivolse a Mosè con un discorso” (Cor. IV-164). [...] La Parola ha un effetto su ciò che è non-esistente ed esso è l’esistenza, e il Discorso ha un effetto su ciò che è esistente, ed esso è la scienza”. Ibn 'Arabī riporta nel testo il discorso di coloro che affermano l’esistenza dell’eternità e l’uso dei termini “dire” e “parlare” non è conforme alle spiegazioni da lui fornite.

100) Secondo coloro che affermano che Allah parlò nell’eternità la frase “Togliti i tuoi calzari” è proferita tre volte, prima dell’incontro con Mosè, durante l’incontro con Mosè e dopo l’incontro con Mosè, quando viene menzionata nel Corano. Nel suo commento Ibn 'Arabī spiega che si tratta della Scienza divina di questa frase, non del Suo Discorso: la Sua Scienza, pur essendo intemporale, comprende ciò che è futuro, presente o passato per noi, ma il Suo Discorso non è condizionato dal tempo. Nel Cap. 299 [II 692.16] egli precisa: “Ed il massimo per coloro che affermano la trascendenza, come Ibn al-Ḥaṭīb ed altri, riguardo al Suo detto: “affinché Noi sappiamo” (Cor. XLVII-31), è la connessione della Scienza con questa condizione. La connessione della Scienza è un evento nuovo e non conduce alla novità della Scienza, quindi la Scienza resta caratterizzata dalla primordialità anche se la connessione è nuova, e questo è il massimo a cui arrivano nella loro affermazione della trascendenza. Essi dicono: se la Scienza fosse connessa con ciò che per sua natura un ente sarà o già era, Egli saprebbe la cosa diversamente da ciò che è. Analogamente se Egli sapesse cos’è un ente che già era o sarà, o sapesse ciò che era un ente o sarà, tutto ciò sarebbe ignoranza, ed Allah è ben più elevato di quello. Essi fanno subentrare ad Allah il tempo, senza accorgersene, e la precedenza e la posteriorità nelle cose, e non sanno che Allah, sia Egli esaltato, contempla le cose ed ha Scienza di esse per ciò che esse sono in loro stesse, ed i tempi che appartengono ad esse fanno parte dell’insieme dei Suoi oggetti di conoscenza inerenti ad esse [...] Tutto ciò è oggetto di contemplazione per il Vero fuori dal tempo, e non è qualificato né dalla precedenza, né dalla posteriorità, né dall’istante presente (*ān*) che è il limite tra i due tempi”.

101) L’equivalenza tra *azal* e *qidam* è riportata da tutti i lessici arabi, da al-Ġawharī [*aṣ-Sihāḥ*, Beirut, terza edizione, 1984, pag. 1622] in poi. Nei lessici precedenti il termine *azal* non è riportato.

102) Ibn 'Arabī si riferisce qui agli Aš'ariti, come precisa nella Introduzione [I 43.26]: “L’argomento dell’Aš'arita secondo cui è ammissibile che il momento in cui il primo possibile riceve l’esistenza sia anticipato o ritardato

da un tempo, né dalla determinazione di un tempo, in quanto nella determinazione riguardo ad una non-cosa c'è ciò che c'è (*fī-hi mā fī-hi*) ⁽¹⁰³⁾, e non c'è cosa se non Allah, quindi sotto ogni aspetto e condizione (*hāl*) questa è una incoerenza nel discorso (*hulf min al-kalām*) ⁽¹⁰⁴⁾.

Ciò che è necessario dire è che il Produttore è esistente per Se stesso e non acquisisce l'esistenza da qualcuno, poiché non c'è che Lui, sia Egli glorificato, mentre il Mondo è esistente per Lui ed acquisisce l'esistenza da Lui: esso è possibile per la sua essenza e la sua esistenza è necessaria per altri che lui in quanto è acquisita ⁽¹⁰⁵⁾, mentre l'esistenza del Produttore è necessaria per se stessa e non è acquisita. Ed il Mondo è non-esistenza e la non-esistenza è identica al non-esistente, non che la non-esistenza sia qualcosa di aggiunto al non-esistente, né l'esistenza è qualcosa di aggiunto all'esistente, bensì la non-esistenza è identica al non-esistente e l'esistenza è identica all'esistente. E poiché l'esistente è intelligibile e la quiddità (*māhiyya*) dell'esistenza non è intelligibile, ci si immagina che l'esistenza non sia identica all'esistente, ma sia una degli stati della quiddità; e la quiddità non è conosciuta finché non è conosciuta sotto tutti i suoi aspetti ed è distinta. Come quando dici della sostanza che è una cosa, e noi non abbiamo dubbi che il suo essere una cosa fa parte della sua quiddità, ma non comprendiamo la sua quiddità soltanto dicendo "cosa", finché non diciamo, se siamo Aš'ariti: "è una cosa che sussiste per se stessa, condizionata dallo spazio, e recettiva all'accidente". E così anche per l'esistenza e la non-esistenza.

- e per lui, in questa questione, il momento è determinato (*muqaddar*), non esistente - e quindi la specificazione (*ihtiyās*) [del momento] è una prova di Colui che specifica. Questo argomento è inficiato dalla non-esistenza del tempo e quindi è falso che sia una prova. Se egli dicesse: la relazione delle possibilità con l'esistenza o la relazione dell'esistenza con le possibilità è una relazione unica, in quanto relazione, non in quanto possibile, allora la specificazione di alcune possibilità per l'esistenza, ad esclusione di altre, è una prova che esse hanno Chi dà la preponderanza (*murağğih*). E ciò corrisponde alla novità di tutto ciò che è diverso da Allah". Per gli Aš'ariti era ammissibile che una possibilità venisse esenziata in ogni momento e la determinazione del momento effettivo non poteva dipendere dal possibile stesso, ma da un principio necessariamente superiore al possibile. Una simile argomentazione costituiva per loro una delle prove razionali dell'esistenza di Allah, ma Ibn 'Arabī la confuta facendo semplicemente notare che il tempo non esiste se non nella nostra immaginazione. Su questa "prova" si possono consultare Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976 e William Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Palgrave Macmillan, 1979.

103) L'espressione enigmatica "*fī-hi mā fī-hi*" ricorre 6 volte nelle *Futūḥāt* [capitoli: 274 (II 589.5 e 7), 279 (II 607.26), 368 (III 355.34), 516 (IV 156.13) e 559 (IV 362.2)]. Secondo Eva de Vitray-Meyerovitch il titolo della più celebre opera in prosa di Ġalāluddīn ar-Rūmī, "*Kitāb fī-hi mā fī-hi*", è tratto dai versi di Ibn 'Arabī riportati nel Cap. 274 [*Le Livre du Dedans*, Sindbad, 1975, pag 10, ove è erroneamente citata la pag. 777 del Vol. II dell'edizione di Bulāq]: "*Un libro in cui c'è ciò che c'è, *meraviglioso nei suoi significati. * Se osservi ciò che c'è in esso * vedrai le gemme che esso contiene. Esso è questa dimora iniziatica, e questo è il discorso che abbiamo pronunciato ed il libro che abbiamo scritto. Ed in esso c'è ciò che c'è. La lingua della realtà essenziale indica che la faccenda è al di sopra di ciò che è menzionato e scritto, non è possibile tradurla [in parole], e l'espressione [vuol dire] più di quanto appare. Ed Allah è più grande di quello*".

104) L'espressione *hulf min al-kalām* ricorre cinque volte nelle *Futūḥāt* [Introduzione (I 43.30), Cap. 558 (IV 197.23) e Cap. 559 (IV 329.31 e 421.8 e 9)]

105) Nel Cap. 178 [II 334.27] Ibn 'Arabī precisa: "Quando la Volontà divina è correlata con l'esistenziazione di una cosa, allora essa deve esistere e non può non accadere. Da questo punto di vista essa non può essere qualificata dalla possibilità. Questo è il motivo per cui alcuni, avendo in vista questo aspetto, hanno smesso di chiamarla il "possibile" e l'hanno chiamata "ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro".

⋮

Tra l'esistenza del Vero e la creazione non c'è una estensione, come viene immaginato, né Egli restò così e così e "poi" diede l'esistenza: tutte queste sono erronee congetture di fantasia, che le intelligenze indenni da questa follia rigettano. Non c'è intervallo (*bayniyya*) per il Vero, né per la creazione riguardo all'esistenziazione, ma si tratta soltanto del collegamento (*irtibāt*) di nuovo con antico, o di possibile con necessario, o di ciò la cui esistenza è necessaria per altro con ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, niente altro.

Può darsi che questa concezione ci venga contestata in quanto appartiene a coloro che hanno realizzato la condizione di Ṣūfī, dicendo: "Uno dei vostri Imām ⁽¹⁰⁶⁾, a cui attestate la preminenza nella via delle realtà essenziali, quando menziona nel suo libro le categorie degli adoratori, degli aspiranti, dei conoscitori e dei sapienti, parlando di Allah, sia Egli glorificato, ha detto che "tra Lui ed i Suoi servitori non c'è relazione se non la Provvidenza (*ināya*), non c'è causa se non il regime (*hukm*), e non c'è momento se non l'eternità" ⁽¹⁰⁷⁾, affermando così l'eternità.

Noi rispondiamo: o tu che obietti verifica l'affermazione di questo realizzato, poiché il discorso dell'eloquente è conforme a ciò su cui ci si intende nel mondo, affinché chi ascolta comprenda, dal suo linguaggio e dalla sua convenzione, ciò che vuole dire. Egli ha negato il momento (*waqt*) ed ha affermato l'eternità, e l'eternità esprime la negazione della inizialità, e la negazione è pura non-esistenza e non c'è dunque nulla e non c'è un colà (*tamma*), ed è quindi negata l'eternità (*azal*) per ciò che si comprende del suo significato, come la primordialità, ed è per la [sua] conoscenza di ciò che gli uomini realizzati sanno del significato di *azal* che egli si è espresso così. Se avesse saputo che i realizzati si sarebbero immaginati che essa sia una estensione in una non-cosa o un tempo determinato che implicasse un inverosimile intervallo tra la creazione ed il Vero, non si sarebbe espresso così. E poiché il risultato di *azal* è la negazione, ed essa è non-esistenza, per questo non se ne è preoccupato.

Sezione

Torniamo dunque all'argomento e dopo questa affermazione diciamo: "C'è nell'eternità (*azal*) qualcuno con Allah o no?" Un gruppo ha detto che i primordiali (*qudamāʾ*) sono quattro: il Produttore, l'Intelletto, l'Anima e la Hyle ⁽¹⁰⁸⁾; un [altro] gruppo ha detto che i primordiali sono otto: l'Essenza

106) Si tratta dello Ṣayḥ Abū l-ʿAbbās ibn al-ʿArīf aṣ-Ṣinhāgī, autore dei *Mahāsīn al-mağālis*, pubblicati e tradotti in spagnolo da Miguel Asín Palacios [edizione francese, ed. Paul Geuthner, 1933], che oltre a fornire dei dati biografici di Ibn al-ʿArīf, ha anche tradotto la maggior parte dei passi delle *Futūḥāt* in cui l'autore o la sua opera sono citati [i passi che gli sono sfuggiti, o che ha omesso, si trovano nei capitoli 5 (I 112.29), 71 (I 577.4), 74 (II 143.18), 172 (II 290.31), 178 (II 325.2), 378 (III 488.19) e 559 (IV 411.16)]. Malgrado Ibn al-ʿArīf sia morto 24 anni prima della nascita di Ibn ʿArabī, nell'anno 536 dall'Egira, quest'ultimo lo definisce più volte come suo Maestro.

107) Questa frase è tratta dal primo capitolo dei *Mahāsīn al-mağālis*, pag. 29 della edizione francese della traduzione di Asín Palacios. Ibn ʿArabī la cita e la commenta nelle *Futūḥāt* nei capitoli 3 [I 93.11] e 22 [I 175.9].

108) Ibn ʿArabī si riferisce qui agli *Iḥwān aṣ-ṣafāʾ*. Cfr. René Guénon, "La Tétraktys et le carré de quatre", cap. XIV dei *Symboles de la Science sacrée*.

(*dāt*) ed i sette Attributi (*ṣifāt*)⁽¹⁰⁹⁾; ed un gruppo ha detto che non c'è che Uno che sia Primordiale, cioè il Vero, sia Egli esaltato, ed Egli è Uno (*wāḥid*) sotto tutti gli aspetti, e la Sua Essenza ha un regime (*ḥukm*) per il quale è denominato Potente (*qādir*), e così per tutto ciò che costoro considerano un Attributo⁽¹¹⁰⁾.

Un gruppo sostiene la stessa cosa ma aggiunge un significato (*ma'nā*), e quel significato si chiama la Realtà delle realtà (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*)⁽¹¹¹⁾: essa non è esistente né non-esistente, non è nuova né primordiale, ma nel primordiale è primordiale e nel nuovo è nuova, è intelligibile e non esiste per la sua essenza, come la “qualità di essere Sapiente (*al-ʿālimiyya*)” e la “qualità di essere Parlante (*al-qā'iliyya*)”, ecc⁽¹¹²⁾. Dunque non vi è nell'assenza di inizio che Uno, nel senso che l'inizialità (*awwāliyya*)

109) Si tratta dei teologi Aṣ'ariti, che riconoscevano all'Essenza 7 Attributi eterni: la Vita, la Scienza, la Volontà, il Potere, l'Udito, la Vista e il Discorso. Nelle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī cita in particolare Abū Ishāq al-Isfārā'inī (m. 418 H/1027), precisando che: “Egli [Allah] gli [al Profeta, su di lui la Pace] ha conferito la Madre (*umm*) del Libro, che comprende tutti i Fogli (*ṣuḥuf*) ed i Libri. Ed egli ha manifestato a noi per mezzo di essa un compendio (*muḥṭasav*) di sette versetti che comprendono tutti i versetti, come i sette Attributi divini comprendono tutti i Nomi divini, e senza dubbio ogni Nome divino si riconduce ad uno di essi. Questa [ripartizione] è stata fatta dal maestro (*ustād*) Abū Ishāq al-Isfārā'inī nel suo *Kitāb al-Ġalī wa-l-Ḥafī*, in cui ha ricondotto (*radda*) tutti i Nomi a questi [sette Attributi] e non trovò per l'Attributo del Discorso (*kalām*) altro Nome se non “Colui che ringrazia molto (*aṣ-ṣākūr*) e “Colui che ringrazia (*aṣ-ṣākīr*)” [Cap. 73, questione CLIV (II 134.31)].

110) Si tratta dei teologi Mu'taziliti, che negano gli Attributi ed affermano che i Nomi esprimono solo dei regimi dell'Essenza. [vedi art. *sifa* in *Encyclopédie de l'Islam* 2, Vol. IX, pag. 573-574].

111) Nell'opera di Ibn 'Arabī la Realtà delle Realtà ha diversi nomi, tra cui quello di Realtà Universale. Nel Cap. 6 [I 119.3] viene precisato: “Il secondo oggetto della scienza (*ma'lūm*) è la Realtà Universale (*al-ḥaqīqa al-kullīyya*) che appartiene al Vero ed al Mondo. Essa non è qualificata né dall'esistenza né dalla non-esistenza, né dalla novità (*ḥudūṭ*) né dalla primordialità (*qidam*). Essa è primordiale nel Primordiale (*qadīm*) quando è caratterizzato da essa ed è nuova nel nuovo (*muḥdat*) quando è caratterizzato da essa. Nessun oggetto della scienza, sia esso eterno o nuovo, può essere conosciuto se non è conosciuta questa Realtà, ma questa Realtà non esiste finché non esistono queste cose caratterizzate da essa. Se qualcosa esiste senza una precedente non-esistenza (*ʿadam mutaqaḍdim*), come per esempio l'Esistenza del Vero ed i Suoi attributi, uno dice che questa Realtà è una cosa esistente primordiale perché il Vero è qualificato da essa. Ma se qualcosa esiste dopo una non-esistenza, come per esempio l'esistenza di tutto ciò che è altro che Allah (*mā siwā Allāh*), cioè la cosa nuova che esiste per mezzo di altro che sé stessa, allora si dice che questa Realtà è nuova. Ma in ogni cosa esistente essa mantiene la sua propria realtà, poiché non ammette divisione, non essendovi in essa né tutto né parte. Essa non può essere conosciuta priva della forma tramite argomentazioni razionali o dimostrazioni. Il Mondo è venuto all'esistenza per mezzo (*wisāta*) del Vero, sia Egli esaltato, da questa Realtà, ma essa non è esistente, poiché, se così fosse, il Vero ci avrebbe fatto esistere da una realtà esistente primordiale e per noi sarebbe affermata la primordialità. Devi sapere che questa Realtà non è caratterizzata da anteriorità rispetto al Mondo, né il Mondo da posteriorità rispetto a questa Realtà. Piuttosto, essa è la radice (*asl*) di tutte le cose esistenti, la radice della Sostanza (*al-ḡawḥar*), la Sfera della Vita, la Verità per cui ha luogo la creazione (*al-ḥaqq al-maḥlūq bihi*) e così via. Essa è la Sfera intelligibile onnicomprensiva. Se dici che è il Mondo dici il vero e se dici che non è il Mondo dici il vero. Se dici che è il Vero o che non è il Vero in entrambi i casi dici il vero. Essa ammette tutto ciò, diventando multipla per la molteplicità degli individui ed essendo trascendente per la Trascendenza del Vero. Se vuoi una similitudine di questa realtà per comprenderla meglio, considera la ligneità in un pezzo di legno, una sedia, uno scrittoio, un pulpito ed un baule; oppure considera la forma rettangolare in ogni cosa che è rettangolare, come una stanza, un baule o un foglio di carta: la rettangolarità e la ligneità sono insite nelle realtà di ciascuna di queste cose. [...] Così ti ho spiegato questo [secondo] oggetto della scienza; abbiamo trattato più in dettaglio di esso nel nostro libro intitolato *lnṣā' al-ḡadāwil wa-d-dawā'ir*”.

112) Nel Cap. 198 [II 433.14] Ibn 'Arabī precisa: “E noi abbiamo aggiunto la Realtà delle realtà, che è quella che

è esclusa solo per uno, e noi abbiamo un regime nell'assenza di inizio per un certo aspetto, poiché sappiamo che eravamo oggetto di scienza per Allah, sia Egli esaltato, quando non avevamo un'entità esistente.

Le cose hanno quattro gradi nell'esistenza: un'esistenza nella scienza, l'esistenza nell'entità, un'esistenza nel discorso ed un'esistenza nella scrittura. Noi abbiamo per questo regime nell'assenza di inizio due gradi nell'esistenza: il primo grado è risolto ed esso è il grado della nostra esistenza nella Sua Scienza; l'altro non è risolto secondo quanto abbiamo detto prima ed è la nostra esistenza nell'eternità in quanto Egli parla o discorre, e qui vi è una considerazione [da fare]. Già abbiamo menzionato parte di essa in ciò che precede di questo libro ed abbiamo menzionato questo argomento in modo esaustivo e verificato nel nostro *Libro delle tabelle e dei cerchi*: si guardi quindi lì ⁽¹¹³⁾. Questo lavoro fatto in fretta (*uğala*) è troppo stretto per esporre ampiamente questa questione, poiché l'obiettivo di questo

abbiamo menzionato in questa sezione: essa include la creazione ed il Vero e nessuno della gente della speculazione l'ha menzionata, salvo la gente di Allah. Se non ché i Mu'taziliti hanno affermato qualcosa di prossimo ad essa: essi hanno detto che Allah è uno che parla (*qā'il*) per la "qualità di essere Parlante (*qā'liyya*)", è Sapiente per la "qualità di essere Sapiente", e Potente per la "qualità di essere Potente", poiché essi sono rifuggiti dall'affermare un Attributo aggiunto all'Essenza del Vero, in modo da confermare la Trascendenza del Vero".

113) In questo testo, di cui è prossima la pubblicazione della traduzione italiana presso le edizioni Diego Marin, Murcia, Ibn 'Arabī precisa: "Ogni cosa ha quattro gradi (*marātib*) nell'esistenza, ad eccezione di Allah, sia Egli esaltato, che ha solo tre gradi nell'esistenza correlata a noi. Il primo grado è l'esistenza della cosa nella sua entità, ed esso è il secondo grado rispetto alla Scienza che ha Allah del nuovo (*muhdath*); il secondo grado è la sua esistenza nella scienza ed esso è il primo grado rispetto alla Scienza che ha Allah, sia Egli esaltato, di noi; il terzo grado è la sua esistenza nei termini verbali; il quarto grado è la sua esistenza nella scrittura. Rispetto alla nostra scienza, l'Esistenza di Allah, il Vero, sia Egli esaltato, è secondo questi gradi, ad esclusione del grado della scienza. [...] Poi, questi gradi - in relazione a noi come abbiamo detto prima - sono preceduti dall'esistenza dell'entità, o dall'esistenza di ciò che è simile all'entità, o dall'esistenza delle parti dell'entità in modo disperso (*mubaddadatan*), non riunite le une alle altre, per la correlazione con una certa figura che colui che è intelligente inventa [a partire da queste parti]. È indispensabile che tutto questo sia precedente [cioè preesistente], voglio dire una di queste esistenze, poi, dopo di ciò, viene afferrato nella scienza e concepito nella mente: questo in relazione a noi. In relazione ad Allah, la Scienza precede in modo intemporale la cosa prima della sua entità e l'esistenza della cosa nuova nella Scienza di Allah è prima dell'esistenza della cosa nella sua entità e precedente ad essa. [...] Torniamo al nostro argomento e diciamo, per quanto riguarda la spiegazione di questi quattro gradi precedentemente menzionati, che noi diciamo con la lingua "Zayd" ed il suo significato è intelligibile (*yu'qalu*), o tu scrivi su un foglio di carta il nome Zayd ed il suo significato è intelligibile, o egli si manifesta nella sua entità ed il suo significato è intelligibile, oppure lo immagino in me stesso, mentre non è presente, ed il suo significato è intelligibile: questa è l'esistenza nella scienza. Ciascuno di questi quattro gradi ha un unico significato e nella loro diversità non aggiunge un altro significato riguardo a Zayd. Ogni cosa primordiale o nuova non può fare a meno di essere in alcuni o in tutti questi gradi [dell'esistenza]. Essendo ciò confermato e stabilito essere la verità, diciamo che l'uomo è primordiale (*qadīm*) e nuovo (*muhdath*), esistente e non-esistente. Quanto al nostro dire che è primordiale, è tale in quanto esistente nella Scienza eterna, concepito formalmente (*mutaṣawwir*) da sempre in essa, ed esso è uno dei gradi dell'esistenza menzionati. Quanto al nostro dire che è nuovo, è tale in quanto la sua figura e la sua entità non c'erano e poi furono. Ne consegue quindi, per esempio, che Zayd è esistente nella Scienza, esistente nel Discorso (*kalām*) e da sempre non-esistente nell'entità: pertanto si può concepire che sia qualificato da sempre dall'esistenza e dalla non-esistenza. Per questo è corretto affermare che l'esistenza non è un attributo di ciò che esiste". Altri riferimenti ai quattro gradi dell'esistenza si trovano nella Introduzione [I 45.33], nel Cap. 2 [I 54.3], nel Cap. 177 [III 309.21], nel Cap. 344 [III 179.33] e nel Cap. 558 [IV 315.23].

libro è soltanto l'assenza di inizio e Colui che non ha inizio, niente altro. Noi siamo senza inizio (*azaliyyūn*) per questa trasposizione (*i'tibār*), non che le nostre entità siano esistenti da sempre.

Poiché il tema dell'assenza di inizio è stato abbondantemente trattato sotto il profilo della lingua della scienza, torniamo a trattare più ampiamente il tema secondo la lingua dei segreti⁽¹¹⁴⁾, e diciamo che le sfere (*aflāk*) di *azal* sono un settenario (*subā'yya*) che appartiene al Vero, quando scomponi queste lettere nei loro elementi⁽¹¹⁵⁾. Si tratta di tre lettere ed ogni lettera ha una Presenza (*ḥaḍra*) e le Presenze sono tre, senonché per noi la *lām* è composta da due lettere⁽¹¹⁶⁾, e quindi per questo sono quattro come in "Allah"⁽¹¹⁷⁾ ed il Nome [Allah] e l'Attributo estrinseco [*azal*] si corrispondono per l'esistenza delle due *alif* e della *lām*⁽¹¹⁸⁾, quindi per la maggioranza [delle lettere] con [il Nome del] la Maestà (*fa-l-akṭaru ma'a al-ḡalāla*)⁽¹¹⁹⁾.

Abbiamo detto riguardo alla *lām* che essa è composta, per via della sua scrittura, poiché è costituita da una *alif* e da una *nūn*⁽¹²⁰⁾, e il [semi]cerchio della *lām* insieme alla aggiunta (*'atf*) della *lām* su di

114) Nella Introduzione [I 31.17] Ibn 'Arabī precisa: "La terza scienza è costituita dalle scienze dei segreti (*asrār*) ed è la scienza che trascende il limite (*ṭawr*) della ragione". Questa parte del testo è quindi quella di più difficile comprensione, e ciò vale non solo per il lettore ma anche, e soprattutto, per il traduttore.

115) Nel Cap. 2 [I 52.7] Ibn 'Arabī precisa: "Quando ci vennero svelati gli elementi semplici (*basā'it*) delle lettere, trovammo che esse si ripartiscono in quattro categorie (*marātib*):

- le lettere la cui categoria comporta sette sfere: l'*alif*, la *zāy* e la *lām*;
- le lettere la cui categoria comporta otto sfere: la *nūn*, la *ṣād* e la *dād*;
- le lettere la cui categoria comporta nove sfere: la *'ayn*, la *gayn*, la *ṣīn* e la *ṣīm*;
- le lettere la cui categoria comporta dieci sfere: cioè le restanti diciotto lettere dell'alfabeto, ciascuna delle quali è composta a partire da 10 sfere, come le precedenti lo sono rispettivamente da 9, da 8 e da 7 sfere, né più né meno. Quindi il numero totale delle sfere, da cui sono state esistenziate queste lettere e che sono gli elementi semplici che abbiamo menzionato, è di 261". E poco oltre [II 53.1] aggiunge: "Torniamo dunque all'argomento principale: la categoria settenaria, a cui appartengono la *zāy*, l'*alif* e la *lām*, appartiene per noi alla Presenza divina che impone la Legge, cioè esse sono le lettere proprie di questa Presenza".

116) Nella scrittura araba la *lām* ha diverse forme a seconda che sia iniziale, mediana, finale o isolata. La composizione a cui Ibn 'Arabī fa riferimento è graficamente visibile solo nella forma isolata, come quella che compare nella parola *azal*.

117) Le quattro lettere del Nome scritto sono una *alif*, due *lām*, ed una *hā*.

118) La seconda *alif* in *azal* è quella che compone la lettera *lām*, mentre in *Allāh* la seconda *alif* è quella che prolunga la seconda *lām*, e che è nascosta nella scrittura. Nel Cap. 5 [I 109.24] Ibn 'Arabī precisa: "In *Allāh* la [seconda] *alif* è nascosta e non si manifesta per evitare ogni confusione, nella scrittura, tra *Allāh* e *al-lāh*".

119) L'espressione *ḡalāla* si riferisce specificamente alla parola *Allāh*, che è chiamata anche *ism al-ḡalāla*. Ibn 'Arabī ha dedicato ad essa una breve trattato intitolato *Kitāb al-Ḡalāla wa-huwa kalimat Allāh*, di cui è stata pubblicata una traduzione nella rivista *Études Traditionnelles* nel 1948.

120) Nel Cap. 2 [I 53.30] Ibn 'Arabī precisa: "Nel punto [diacritico] stesso della *nūn* si trova la prima indicazione della *nūn* spirituale, intellegibile sopra la forma della *nūn* inferiore, che è un semicerchio. Il punto congiunto con la *nūn* scritta, posta all'inizio del suo tracciato, è il luogo ove fa fulcro l'*alif* intellegibile, che determina il diametro (*quṭr*) del cerchio; il punto finale con il quale si interrompe e conclude il tracciato della *nūn* costituisce la "testa" di questa *alif* intellegibile ed immaginabile. Supponiamo ora che l'*alif* si alzi dalla sua posizione allungata [poggiante sui due estremi del semicerchio inferiore della *nūn*]: essa si fisserà per te sulla *nūn* ed apparirà così la lettera *lām*. La metà della *nūn* rappresenta la *zāy*, e così, insieme all'esistenza dell'*alif* menzionata [e della

esso fanno un cerchio (*dāʿira*) perfetto ⁽¹²¹⁾, che è il cerchio dell’esistenza contingente (*kawn*) ⁽¹²²⁾. E poiché del cerchio dell’esistenza contingente non si manifesta che il diametro (*quṭr*) ⁽¹²³⁾, per questo si è manifestata nella forma della *nūn* e non nella forma della *mīm*.

La *alif*, per quanto riguarda la scrittura ⁽¹²⁴⁾, appartiene all’Essenza divina in “C’era Allah e nessuna cosa con Lui” ⁽¹²⁵⁾; e la *zāy* posta tra essa e la *lām* è il velo della Inaccessibilità (*hiğāb al-ʿizza*) tra Lui e la Sua creazione ⁽¹²⁶⁾, e per questo la *zāy* si è manifestata nella figura (*ṣakl*) secondo la forma della *nūn*,

.....
lām], la *nūn*, secondo questa interpretazione, ti fornisce l’eternità (*azal*) umana, come l’*alif*, la *zāy* e la *lām* te la forniscono nei riguardi del Vero”; poco dopo [I 60.18] aggiunge: “La *nūn* rappresenta la metà del Mondo, cioè del Mondo della composizione (*tarkīb*) e quella è la metà del cerchio che appare a noi della sfera. L’altra metà è la *nūn* intellegibile che sta sopra di essa, e se essa fosse manifesta, spostandosi dal Mondo dello Spirito [ove risiede], il cerchio sarebbe completo. Ma questa *nūn* spirituale è stata occultata: per mezzo di essa [si attualizza] la perfezione dell’esistenza ed il punto sensibile della *nūn* è stato messo ad indicarla”.

121) Se al semicerchio della *lām* si sovrappone una *lām* rovesciata si ottiene un cerchio completo con un tratto verticale o obliquo verso il basso, forma che equivale alla lettera *mīm*. Non deve stupire che nel simbolismo delle lettere arabe si usino anche delle forme rovesciate, poiché lo stesso Ibn ʿArabī afferma che la *nūn* è composta da una *zāy* e da una *rāʾ* [Cap. 73, questione CXL (II 122.29)].

122) Questa espressione non ricorre mai nelle *Futūḥāt*, ma si trova nel *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 118 dell’edizione curata da Abrār Aḥmad Šāhī, Ibn al-ʿArabī Foundation 2013, ove viene precisato: “Alcuni lo designano [il Califfo o lo Spirito Universale] come il centro del cerchio, e ciò che li induce a dire quello e che quando considerano l’equità (*ʿadl*) di questo Califfo nel suo Regno e la rettitudine della sua via nel suo atteggiamento, nei suoi giudizi e nelle sue azioni legali lo chiamano il centro del cerchio dell’esistenza contingente, perché in esso si trova l’equità”.

123) Il termine *quṭr* significa in arabo lato, fianco, regione, ed in tal senso è anche adoperato da Ibn ʿArabī [Cap. 73, q. CLIII (II 132.35) e Cap. 559 (IV 438.5)], ma quando è al singolare ed è riferito al cerchio assume il significato di diametro. Tale significato non è attestato nel *Lisān al-ʿArab* ma è riportato da al-Ġurġānī nel suo *Libro delle definizioni* (*Kitāb at-Taʿrīfāt*). Il diametro nella geometria piana corrisponde al piano equatoriale nella geometria sferica, per cui il diametro del cerchio dell’esistenza contingente corrisponde al piano di esistenza a cui è limitata la manifestazione attuale di un essere.

124) Nella scrittura, la lettera *alif* può essere isolata, come nell’articolo *al*, oppure legata alla lettera che la precede, come nella particella *lā*, ma non si lega mai alla lettera che la segue; queste caratteristiche si possono rilevare solo nel linguaggio scritto, non in quello parlato. Nel Cap. 275 [II 591.16] Ibn ʿArabī precisa: “La realtà essenziale è l’Unità (*aḥadiyya*) che non è correlata e con cui non ci si correla. Per questo la *alif*, nella norma divina riguardante la scrittura araba, quando è all’inizio della parola non lega e non è legata, e quando si trova nel seguito [della parola] si legano con essa alcune lettere che non hanno scienza dell’Unità assoluta che spetta a questa Essenza, ad eccezione di cinque lettere che sono la *dāl*, la *dāl*, la *rāʾ*, la *zāy* e la *wāw*”. Il termine *azal* in arabo e scritto con tre lettere isolate, non legate l’una all’altra.

125) *Ḥadīṯ* non recensito nelle raccolte canoniche, ma riportato una quarantina di volte nelle *Futūḥāt*, ove è commentato estesamente nel Cap. 73, questione XXIII [II 56.3 a 29]. Nel Cap. 275 [II 591.23] Ibn ʿArabī precisa: “La *alif* posta all’inizio di parola in assenza di legame si riferisce al Suo detto: “C’era Allah e nessuna cosa con Lui” ed Egli è così come era, malgrado l’esistenza delle cose, senza legame, così come la *alif* non si lega nella parola”.

126) L’espressione “velo dell’Inaccessibilità” ricorre nel Prologo [I 2.13 e 4.2], nel Cap. 65 [I 320.18], ove viene indicato come uno dei tre veli che nel Paradiso saranno frapposti tra il Vero e le Sue creature prima della visione del Signore; nel Cap. 73, questione CLIII [II 129.13], ove è riportata la seguente definizione: “Se ci chiedi che cosa sia il velo della Inaccessibilità ti risponderemo che esso corrisponde alla cecità ed allo sconcerto, poiché esso impedisce di arrivare a conoscere la realtà così come essa è in se stessa; questa realtà non la conosce veramente se non la Gente della prospettiva trascendente (*muttalaʿ*) e se ci chiedi che cosa sia la prospettiva

sennonché è accorciata rispetto ad essa. Il motivo che determina ciò è che la *nūn*, che è l'incavo (*ḡawf*) della *lām*, non appare e non si vede di essa nella *zāy* se non la misura della figura della *zāy*, e per questo la *zāy* non raggiunge il completamento della *nūn*, in quanto è un velo. Se fosse completa come la *nūn* non avrebbe ciò che vela e sarebbe vanificata la realtà essenziale del velo, ed il velo è indispensabile, e quindi è necessario che la *zāy* sia come appare.

Quando ha luogo il velo l'esistenza contingente potrebbe essere annullata ed è indispensabile che vi sia chi la preserva (*ḥāfiẓ*), poiché se non ci fosse la preservazione l'esistenza contingente non resterebbe. Allah, sia Egli esaltato, ha informato che Egli Stesso preserva la Sua creazione dicendo: “E non Lo stanca la loro preservazione” (Cor. II-255), ed ha detto: “Lo ... la loro preservazione (...*hu ḥifẓu-humā*)” e quindi Egli è identico alla preservazione ed è identico a colui che preserva ⁽¹²⁷⁾.

La *alif*, che è la parte verticale della *lām* sopra l'inizio della *nūn*, che è la parte concava della *lām*, è l'ombra (*ẓill*) della *alif* che precede il velo della Inaccessibilità, e quindi l'esistenza contingente è preservata dall'ombra, e poiché la Sua ombra si manifesta sulla Sua forma, è come se fosse Lui. L'ombra è una metonimia (*kināya*) ⁽¹²⁸⁾ della Misericordia; tu dici “io sono nell'ombra di un tale” ed Egli, sia Egli esaltato, ha detto: “Coloro che si amano reciprocamente per la Mia Maestà, oggi li riparerò con la Mia ombra” ⁽¹²⁹⁾ cioè nel Giorno della Resurrezione.

.....
 trascendente ti risponderemo che essa è quella di colui che guarda il mondo (*kawn*) con l'occhio del Vero”; nel Cap. 325 [III 92.8] ove è affermato che “il Vero ha calato tra Lui ed i Suoi servitori il velo dell'Inaccessibilità”; nel Cap. 558 [IV 418.16]; e nel *Kitāb 'uqlat al-mustawfiẓ*, pag. 57 dell'edizione di Nyberg, ove viene precisato: “La Nube (*amā*) è il Trono della Vita ed è il sesto Trono, che non abbiamo menzionato tra i Troni precedenti poiché è relativo e non ha un'esistenza se non per la relazione (*nisba*). Esso è l'oceano (*bahr*) che separa il Vero dalle creature, il velo dell'Inaccessibilità per noi e per Lui. Chi di noi vuole arrivare a Lui cade in questo oceano ed attribuisce l'atto all'essere generato (*kawn*), mentre all'essere generato non appartiene nulla dell'atto: tutto l'atto appartiene solo all'Unico, il Riduttore (*qahhār*)”.

127) Il pronome suffisso *hu* corrisponde alla parte iniziale del pronome *huwa*, che significa egli; nel versetto il verbo precede il pronome ed Ibn 'Arabī, tralasciando il verbo, legge: “Egli è la loro preservazione”. Il valore numerico di *hu* è 5 e nelle *Futūḥāt* è affermata una decina di volte la stretta correlazione tra il numero 5 e la preservazione; ad esempio, nel Cap. 154 [II 251.14] egli precisa che: “Il cinque (*ḥamsa*), tra i numeri, preserva se stesso ed altro che lui, e nessun altro numero ha questo rango” e nel Cap. 198 [II 446.25] aggiunge che “Non c'è altro numero a cui appartenga il Nome “il Preservatore (*al-ḥafīẓ*)” se non il cinque”. È forse questa la ragione profonda per cui nei paesi islamici viene usata come amuleto quella che è spesso chiamata “mano di Fātimah”, ma che gli arabi chiamano più semplicemente *ḥums*, termine che indica le 5 dita della mano e che ha la stessa radice di *ḥamsah*.

128) Non esiste in italiano un termine adeguato per tradurre *kināya*; la metonimia, che significa «scambio di nome», consiste nel trasferimento di significato da una parola a un'altra in base a una relazione di contiguità spaziale, temporale o causale, e corrisponde ad uno dei significati impliciti nel termine arabo. Ad esempio, nel Cap. 68 [I 342.12] Ibn 'Arabī definisce l'espressione coranica: “Non serrerai la mano legandola al collo” (Cor. XVII-29) una metonimia della avarizia, e l'espressione: “né la aprirai completamente” (Cor. *ibidem*) una metonimia della prodigalità, cioè l'effetto è usato per indicare la causa. Ma il più delle volte egli afferma che i pronomi suffissi sono una *kināya*, e ciò non corrisponde al significato che ha il termine in italiano.

129) *Ḥadīṭ* riportato da Muslim, XLV-38, at-Tirmidī, XXXIV-53, ad-Dārimī, Mālik, e da Ibn Ḥanbal. Ibn 'Arabī lo cita anche nel Cap. 560 [IV 534.34] e ne “*La niche des lumières*”, pag. 34.

Quanto alla prima *alif*, quando è pronunciata è l'*alif* dell'Incommensurabilità (*‘azama*), ed in questo caso è una *hamza* ⁽¹³⁰⁾ ed il velo della Inaccessibilità procede da essa, poiché la *zāy* è negli elementi costitutivi della *hamza*. E quando si tratta dell'*alif* dell'Incommensurabilità, allora la verticale della *lām* non è un'ombra, poiché la *alif* non è un'ombra per la *hamza*, non essendo sulla sua forma ed essendo la forma il requisito dell'ombra. Per questo dico che l'ombra del Trono ⁽¹³¹⁾ è l'ombra della Misericordia, poiché la Misericordia è uno dei nomi del Trono ⁽¹³²⁾. Dunque, in base a questa considerazione, la verticale della *lām* è colei che preserva per l'Ordine (*amr*) [divino], come ha detto, sia Egli esaltato: "Essi lo preservano per l'Ordine di Allah" (Cor. XIII-11), cioè perché Allah ha ordinato loro [quello], ed ha detto: "Ed invia su di voi degli [Angeli] custodi" (Cor. VI-61).

Il Mondo ha tre gradi (*marātib*): superiore, inferiore ed intermedio, non c'è un quarto Mondo. Le mansioni (*manāzil*) ⁽¹³³⁾ nelle quali discendono gli spiriti planetari assoggettati (*musahhara*) ⁽¹³⁴⁾ sono 28

130) La lettera *alif* non è una consonante e pertanto non può reggere da sola una vocale; perché possa essere pronunciata, e quindi vocalizzata, è necessario che sia accompagnata da una *hamza*. Nel Cap. 2 [I 61 27] Ibn 'Arabī afferma: "Se un *sūfi* osserva: "È la *alif* che è scritta ma ad essere pronunciata è la *hamza* e non la *alif*: Perché la *alif* non viene pronunciata?", noi rispondiamo che ciò corrobora quanto abbiamo detto. La *alif* non può ricevere vocali, poiché la lettera è sconosciuta fintanto che essa non è mossa da una vocale (*haraka*). Quando essa è "mossa" [cioè vocalizzata] si può distinguere la lettera grazie alla vocale che si lega ad essa, si tratti di elevazione (*raf*), di erezione (*nasb*) o di abbassamento (*hafḍ*) [questi tre termini indicano rispettivamente il nominativo, l'accusativo ed il genitivo caratterizzati dalla vocalizzazione finale in *u*, *a* e *i*]. Ora, l'Essenza non è mai conosciuta per come essa è realmente, così come la *alif*, che la indica. Essa è nel Mondo delle lettere un Califfo, come l'Uomo nel Mondo, anch'egli sconosciuto come l'Essenza, che non può ricevere il movimento (*haraka*) [cioè la vocale]. E poiché essa non lo ammette, non resta, come possibilità di conoscerla, se non la negazione degli Attributi (*salb al-awṣāf*). Poiché non è possibile pronunciare una lettera quiescente [cioè senza vocale], si può solo pronunciare il nome della *alif* e non la *alif* stessa, e così si pronuncia la *hamza* mossa dalla vocale "a". La *hamza* fa quindi in questo caso le veci della prima produzione (*al-mubda' al-awwal*). Quanto alla connessione della *hamza* con l'Incommensurabilità, nello stesso capitolo [I 58.14], è precisato: "Le lettere si ripartiscono secondo le divisioni (*aqṣām*) del Mondo comunemente note; tra di esse si trovano: il Mondo del *Jabarūt*, secondo Abū Ṭālib al-Makkī. Quanto a noi, lo chiamiamo il Mondo dell'Incommensurabilità (*‘azama*), e sono la *hā'* (♣) e la *hamza*".

131) L'espressione "ombra del Trono" ricorre in uno *hadīṭ* riportato da Abū Dāwūd, XV-25, e da Ibn Ḥanbal, V-300 e 308, ed è riportata da Ibn 'Arabī nel Cap. 64 [I 309.35 e 310.30].

132) Riferimento al versetto "ed il Misericordioso Si assise sul Trono" (Cor. XX-5).

133) Le 28 mansioni sono per la Luna l'equivalente dei 12 segni zodiacali (*burūġ* per il Sole, e poiché il piano dell'orbita lunare è inclinato solo di 5° rispetto al piano dell'orbita solare, o eclittica, le stelle che corrispondono alle mansioni coincidono spesso con alcune stelle delle costellazioni zodiacali. La sequenza delle mansioni viene fatta iniziare tradizionalmente dall'equinozio di primavera, analogamente a quanto avviene per i segni zodiacali. La traduzione dei nomi arabi delle mansioni lunari, di origine pre-islamica, è spesso incerta, per cui mi sono limitato a tradurre quelli su cui vi è sufficiente concordanza. Il termine *manāzil*, riferito alle mansioni lunari, ricorre in Cor. X-5 e XXXVI-39.

134) L'espressione *musahhara* ricorre al plurale in Cor. VII-54 e XVI-12 e 79, ove è riferita anche al Sole, alla Luna ed alle stelle. Gli spiriti assoggettati sono una delle due categorie di Angeli che dipendono dal Calamo, ma l'aggettivo "assoggettati" non si riferisce alla loro sottomissione al Calamo o ad Allah, ma all'essere posti al servizio dell'Uomo, secondo il versetto: "Egli ha asservito (*saḥhara*) a voi tutto ciò che si trova nei Cieli e sulla Terra" (Cor. XLV-13). Nei *Symboles de la Science sacrée* René Guénon parla degli Angeli come reggitori delle Sfere e precisa nel Cap. LXI, pag. 354, nota 262: «On se souviendra que, en Occident également, saint Thomas d'Aquin a enseigné expressément la doctrine suivant laquelle *angelus movet stellam*; cette doctrine était d'ailleurs

(¹³⁵): il Colpo di corna [dell'Ariete] (*an-nath*) (¹³⁶), il Piccolo Ventre [dell'Ariete] (*al-butayn*), le Pleiadi (*at-turayyā*), Aldebaran (*ad-dabarān*), *al-māsān*, *at-tahiyya*, la Zampa [del Leone] (*ad-dirā*)⁵, il Solco sub-nasale [del Leone] (*an-natra*), lo Sguardo [del Leone] (*at-tarf*), la Fronte [del Leone] (*al-ḡabha*), *al-ḥaratān*, *as-sarfa*, Boote (*al-ʿawwā*), *as-simāk*, *al-gafr*, l'Artiglio [dello Scorpione] (*az-zubānā*), la Corona [dello Scorpione] (*al-iklīl*), il Cuore [dello Scorpione] (*al-qalb*), il Pungiglione caudale [dello Scorpione] (*aš-šawla*), *an-naʿā'im* (¹³⁷), *al-balda*, *sa'd ad-dābih*, *sa'd bula*, *sa'd as-su'ūd*, *sa'd al-aḥbiya*, *al-farg al-muqaddam*, *al-farg al-mu'ahḥar* e la Corda (*ar-risā*) (¹³⁸).

L'insieme di due mansioni ed un terzo fanno un segno zodiacale (*burg*) (¹³⁹) e quindi esse [nell'insieme]

tout à fait courante au moyen âge, mais elle est de celles que les modernes, même quand ils se disent «thomistes», préfèrent passer sous silence pour ne pas trop heurter les conceptions «mécanistes» communément admises».

135) Lo stesso elenco è riportato nel Cap. 295 [II 676.25]. Le 28 mansioni lunari corrispondono alle 28 lettere dell'alfabeto arabo, ma nel Cap. 198 [II 440.2] Ibn 'Arabī precisa: “Le mansioni sono le misure (*maqādīr*) delle suddivisioni che vi sono nella Sfera dello Zodiaco, che il Vero, sia Egli esaltato, ha determinato per noi in quanto la vista non è in grado di differenziarla [la Sfera] con queste mansioni. Egli ha stabilito 28 mansioni a causa delle lettere del Soffio del Misericordioso, e diciamo questo perché gli uomini si immaginano che le 28 lettere abbiano il regime di questo numero dalle mansioni, mentre per noi è il contrario: da queste lettere deriva il regime del numero delle mansioni”. Le sezioni XI-XXXVIII del Cap. 198 sono dedicate a 28 Nomi divini ed alle loro corrispondenze con le lettere e con le mansioni lunari; cfr. Titus Burckhardt, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane*, Archè, 1974, figura a pag. 24.

136) Un altro nome usato dagli astronomi per questa mansione è *aš-šaratān*, “i due segni” o “i due marchi”, in riferimento alle due corna dell'Ariete. Nelle *Futūḥāt* questa seconda denominazione ricorre nel Cap. 198 [II 397.30, 421.21, 422.23, 430.31 e 32, 469.32] e nel Cap. 371 [III 436.34].

137) Nel Cap. 198 [II 431.15] Ibn 'Arabī scrive: “Ho considerato le stelle delle mansioni [lunari, costituite] da una stella come *aš-sarfa*, da due come *ad-dirā*, da tre come *al-butayn*, da quattro come *al-ḡabha*, da cinque come *al-ʿawwā*, da sei come *ad-dabarān*, da sette come *at-turayyā* e da nove come *an-naʿā'im* ed ho visto che per l'otto non c'è alcuna esistenza nelle stelle delle mansioni”; un lettore sprovveduto può pensare che egli riporti qui dei fatti noti, ma in realtà egli sta rettificando due errori comuni alla maggior parte degli autori di opere di astronomia, come al-Mazrūqī, al-Fargānī, Ibn Qūṭayba ed il suo contemporaneo al-Qazwīnī, che ritenevano *at-turayyā* composta da sei stelle ed *an-naʿā'im* da otto stelle. Ibn 'Arabī non cita alcun autore, per cui tale conoscenza doveva avere per lui una origine non libresca.

138) Il significato di *ar-risā* è espressamente indicato da Ibn 'Arabī nel Cap. 198 [II 469.1], ove precisa che significa *ḥabl*, cioè corda, e ne dà anche una rappresentazione grafica. Un altro nome usato dagli astronomi per questa mansione è *baṭn al-ḥūt*, “il ventre del pesce”, o il “ventre della balena”, ma nelle *Futūḥāt* tale denominazione è usata solo in riferimento alla balena di Giona.

139) Nel Cap. 198 [II 440.6] Ibn 'Arabī precisa: “Esse [le mansioni lunari] sono state fatte 28, ripartite nei 12 segni zodiacali, di modo che ogni segno partecipi del numero intero e del numero frazionario. Se uno dei segni zodiacali comportasse solo un numero intero senza frazioni o un numero frazionario senza interi, il regime di quel segno non si diffonderebbe nel Mondo per mezzo della proprietà dell'accrescimento e della diminuzione, della completezza e dell'assenza di completezza, mentre l'accrescimento e la diminuzione sono indispensabili, poiché l'equilibrio (*iʿtidāl*) non sussiste, essendo il Mondo costruito secondo la genesi (*takwīn*), e la genesi per mezzo dell'equilibrio è impossibile. È quindi necessario che in ogni segno vi sia un numero frazionario ed un numero intero, ed ogni segno comporta due mansioni ed un terzo: vi è quindi un segno che ha due mansioni intere ed un terzo di frazione di una mansione; vi è un segno che ha una mansione intera al centro, una frazione alla fine ed una frazione all'inizio, e dalle due frazioni è raffazzonata una mansione intera, di diversa complessione, ed un terzo di mansione. Abbiamo detto “di diversa complessione” poiché ogni mansione ha una complessione specifica: quando si riunisce una parte di una mansione a due parti di un'altra mansione si completa così l'entità di una mansione, poiché la mansione è ternaria, così come il segno

sono identiche allo zodiaco ⁽¹⁴⁰⁾. E gli spiriti planetari per mezzo dei quali Allah ha stabilito il tempo della predisposizione (*tadbīr*) ⁽¹⁴¹⁾ dei Mondi sono sette: Saturno (*zuḥal*), Giove (*al-muštārī*), Marte (*al-mirrīḥ*), il Sole, Venere (*az-zuhra*), Mercurio (*al-kātib*) e la Luna, e per mezzo della migrazione (*tarḥīl*) di questi astri in queste mansioni Allah collega le cose soggette ad influenza (*infi 'ālāt*) in questi Mondi.

La somma (*ḡummā'*) del Mondo è 38 e l'assenza di inizio [vale] 38 ⁽¹⁴²⁾; il Mondo si è manifestato

zodiacale ha tre aspetti, e per gli aspetti delle sue mansioni ha [altri] sette aspetti. Ogni segno ha quindi sette aspetti [legati alle mansioni] e per se stesso ha tre aspetti, sicché la somma è di dieci aspetti. La mansione intera ha una complessione unica, mentre la mansione che è generata da due mansioni, a guisa del figlio generato da due [genitori], viene ad avere un'altra complessione, che non si trova in nessuno dei due genitori. Qui si trova un segreto stupefacente che è l'unità della somma, poiché essa ha un effetto che non appartiene all'unità dell'uno. Non vedi che il Mondo non ha ricevuto l'esistenza se non per mezzo dell'unità della somma? E che l'Indipendenza di Allah non è stabilita se non per mezzo dell'Unità dell'Uno? Si tratta senza dubbio di due regimi diversi. Le Pleiadi hanno una complessione specifica, ed il segno dell'Ariete prese un terzo di esse; il segno del Toro aveva bisogno di due mansioni ed un terzo e prese l'intera mansione di Aldebarān con una complessione unica unitaria e gli restarono [da prendere] una mansione ed un terzo, e non trovando una mansione intera da prendere, prese i due terzi delle Pleiadi e collegò a quei due terzi [un terzo di] *al-haqa'ā*, completando con esso una mansione unica per mezzo dell'unità della somma. Questa mansione [composta] gli [al segno del Toro] conferì così sia il regime delle Pleiadi che il regime di *al-haqa'ā*. Poi prese il secondo terzo di *al-haqa'ā* e non agisce in base a *al-haqa'ā* se non per il terzo medio; quanto al primo terzo collegato ai due terzi delle Pleiadi per completare la mansione, per questo terzo e per il terzo delle Pleiadi – per la completezza della forma di una mansione, essa non è identica a nessuna delle due [mansioni] – viene generato un regime che non appartiene ai due terzi di una di esse, né al terzo dell'altra. Questo è il motivo per cui il segno zodiacale ha tre aspetti. Vi sono segni che sono puri e segni che sono complessi, che sono quelli costituiti da due terzi e due terzi [di mansione, con una mansione intera in mezzo], ed essi sono segni noti che sono determinati per te dalla ripartizione delle mansioni in essi”.

140) In realtà la Sfera dello Zodiaco è la Sfera senza stelle (*al-falak al-atlas*), mentre la Sfera delle mansioni è la Sfera delle stelle fisse, ma non essendo noi in grado di riconoscere delle suddivisioni nella Sfera senza stelle, proiettiamo su di essa le suddivisioni riconoscibili nella Sfera delle stelle fisse: i segni zodiacali appartengono alla prima, mentre le costellazioni zodiacali e le mansioni lunari appartengono alla seconda.

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

142) Il valore numerico delle tre lettere di *azal*, 1+7+30, fa 38. Tale numero non equivale però alla somma delle lettere di *'alam*, il Mondo, per cui esso deve corrispondere alla somma dei suoi elementi costitutivi: 28 mansioni, 7 pianeti ed i 3 gradi del Mondo menzionati prima. Di questa corrispondenza del Mondo con il numero 38 non c'è traccia nelle *Futūḥāt*, ove ricorrono solo due serie di 19 realtà, per un totale di 38, reciprocamente corrispondenti. Nel Cap. 22 [I 179.32] Ibn 'Arabī afferma: “Sappi che ad ognuna di queste 19 dimore (*manāzil*) appartiene una classe (*sanf*) delle possibilità [gli Angeli ed i 18 corpi: le 11 specie di Sfere, i 4 elementi ed i 3 regni naturali]. Esse hanno un altro aspetto secondo il quale corrispondono alle possibilità nella Presenza divina: la sostanza (*ḡawhar*) corrisponde (*yūqābilu*) all'Essenza, ed essa è la prima; la seconda sono gli accidenti ed essi corrispondono agli Attributi intrinseci; la terza è il tempo ed esso corrisponde all'assenza di inizio; la quarta è il luogo ed esso corrisponde all'Assidersi (*istiwā'*) o agli attributi estrinseci (*nu'ūt*) [o di relazione]; la quinta sono le correlazioni ed esse corrispondono alle correlazioni; la sesta sono le cose stabilite ed esse

sulla forma dell'assenza di inizio, per via del numero. L'assenza di inizio fa parte degli Attributi di relazione di Allah per cui esso è sulla Sua forma, "ed Allah ha creato Adamo sulla Sua forma" ⁽¹⁴³⁾, ed il Mondo è sulla forma di Adamo ⁽¹⁴⁴⁾. Tutto è connesso con tutto ⁽¹⁴⁵⁾ e si manifestò il quattro – che è tra i numeri di rango più elevato – ed essi sono il Mondo, l'Uomo, l'assenza di inizio ed Allah. Realizza ciò che abbiamo menzionato, poiché fa parte del nocciolo (*lubāb*) della conoscenza divina.

Riguardo all'assenza di inizio vi è un punto stupefacente e cioè che quando il Mondo si manifestò per la richiesta di manifestazione (*bi-da'wā az-zuhūr*) [da parte dei Nomi] Allah volle sopprimerlo con la Sua eternità, sì che non restasse traccia del nuovo [generato] (*muḥdat*), manifestò *azal* ed il Mondo si estinse specificamente per la manifestazione della *alif* di *azal* e restò *zal* nei riguardi del Mondo, come se uno chiedesse: "Dov'è il Mondo?" e gli venisse risposto: "È scivolato (*zalla*) per la manifestazione della *alif* dell'Essenza". E la *alif* è ciò che è cercato specificamente dall'assenza di inizio, a causa dell'Unità (*aḥadiyya*).

.....
 corrispondono alla Allocuzione divina (*fahwāniyya*); la settima è il numero ed esso corrisponde ai Nomi; l'ottava sono le modalità ed esse corrispondono alle Teofanie; la nona sono le influenze ed esse corrispondono alla Generosità; la decima è l'essere soggetti alle influenze e ciò corrisponde alla [Sua] manifestazione nelle forme delle credenze; l'undicesima è la specificità (*ḥāṣṣiyya*) ed essa corrisponde all'Unità; la dodicesima è lo sconcerto ed esso corrisponde al [Suo] essere caratterizzato dalla discesa, dalla gioia, dal prestito, ecc; la tredicesima è la vita degli esseri generati ed essa corrisponde al Vivente; la quattordicesima è la conoscenza ed essa corrisponde alla Scienza; la quindicesima sono i primi pensieri (*hawāḡis*) ed essi corrispondono alla Volontà; la sedicesima è il vedere ed esso corrisponde al Vedente; la diciassettesima è l'udire ed esso corrisponde all'Udente; la diciottesima è l'Uomo ed egli corrisponde alla Perfezione; la diciannovesima sono le luci e l'oscurità ed esse corrispondono alla Luce". Ma 19 è anche il numero di lettere che compongono la *basmala* ed il numero degli Angeli preposti al castigo [Cor. LXXIV-30], e nel suo *Kitāb manzil al-manāzil al-fahwāniyya*, edito da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ nel 1995, Ibn 'Arabī riporta numerose altre corrispondenze di questo numero [pag. 109-113].

È curioso notare che nella dottrina del Vêdânta Atmâ ha 19 membra sia nello stato di veglia che nello stato di sogno. Cfr. René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, Capitoli XII e XIII.

143) *Ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXIX-1, Muslim, XLV-115, LI-28, e da Ibn Ḥanbal, II-244, 251, 315, 323, 434, 463, 519. Ibn 'Arabī riporta questo *ḥadīṭ* una settantina di volte nelle *Futūḥāt*, talvolta sostituendo *al-insān* ad Adamo o *awḡada* a *ḥalaqa*. Di regola, in arabo, il pronome suffisso, se preceduto da due nomi concordanti per genere e numero con il pronome, si riferisce al più vicino, e quindi il pronome "sua" dovrebbe essere riferito ad Adamo, ma Ibn 'Arabī precisa più volte che invece è riferito ad Allah, riportando a sostegno di questa lettura anche una variante dello *ḥadīṭ* in cui è precisato che Adamo è stato creato sulla forma del Misericordioso, variante considerata debole dagli esperti di *ḥadīṭ*, ma confermata autentica mediante lo svelamento [Cap. 207 (II 490.7)].

144) Nelle *Futūḥāt* viene affermato dieci volte che il Mondo è stato creato sulla Sua forma, ma ciò non significa che Allah ha creato il Mondo sulla Sua forma e poi ha creato Adamo sulla Sua forma. Nel Cap. 329 [III 107.18] precisa: "Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto che Allah ha creato Adamo sulla Sua forma, ed il Mondo è creato per mezzo di Adamo sulla Sua forma e se venisse meno ad esso l'Uomo il Mondo non sarebbe sulla forma, e se venisse meno il Mondo e restasse l'Uomo [questi] sarebbe sulla forma", cioè è solo in virtù della creazione di Adamo, che è l'ultimo nella creazione, che il Mondo è sulla Sua forma. Sotto questo aspetto Adamo è la pietra angolare che completa l'edificio della creazione.

145) Questa espressione equivale all'affermazione dell'analogia tra il microcosmo ed il macrocosmo.

Chiarimento (*tanbīh*)⁽¹⁴⁶⁾

Sappi che il segreto dell’eternità (*azal*), il suo spirito e ciò per cui esiste l’eternità sono soltanto “io (*ana*)”⁽¹⁴⁷⁾, e così pure per i concetti simili⁽¹⁴⁸⁾ all’eternità come la primordialità (*qadimiyya*), la primitività (*awwaliyya*) e l’ultimità (*āhiriyya*), l’esteriorità (*zāhiriyya*) e l’interiorità (*bāṭiniyya*)⁽¹⁴⁹⁾: di tutto questo, se non ci fossi “io”, non vi sarebbe nulla.

Se questi Attributi estrinseci (*nu ʿūt*)⁽¹⁵⁰⁾ Gli spettano da sempre allora io ci sono da sempre e sono dotato di eternità, e se questi Attributi non si applicano e non c’è la mia entità, io non ci sono. Questa è la distinzione tra i segreti degli Attributi estrinseci (*nu ʿūt*) ed i segreti degli Attributi intrinseci e dei Nomi⁽¹⁵¹⁾.

I Nomi

I nomi invero sono stati istituiti (*mawḍūʿa*) per indicare le persone (*ašḥāṣ*)⁽¹⁵²⁾, senza indicare un

146) Nei due elenchi autografi delle sue opere, l’*Fjāza* ed il *Fihris*, Ibn ʿArabī cita il “Libro del [la distinzione tra il] Nome, l’Attributo estrinseco e l’Attributo intrinseco [*Kūtāb (al-farq bayna) al-ism wa-n-naʿ wa-ṣ-ṣifa*]”, che ʿUṭmān Yahyā classifica col n. 310 nel suo repertorio generale, senza riportare però alcun manoscritto. Suʿād al-Ḥakīm, nel suo *al-Muḡam as-ṣūfiyya*, Beirut, 1981, pag. 596-597 suggerisce che tale testo sia il “chiarimento” posto in appendice al *Kūtāb all-azal*.

147) Nel Cap. 20 [I 168.35] Ibn ʿArabī precisa: “Ciò che distingue tra i due estremi (*tarafayn*), cioè tra l’assenza di inizio (*azal*) e l’assenza di fine (*abad*) non è altro che l’esistenza del Mondo e la sua genesi contingente”; nel Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.17] afferma: “Il significato di senza inizio è determinato dal concetto di senza fine, che corrisponde alla tua affermazione: «non cessa (*lā yazālu*)». Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all’istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l’assenza di inizio dall’assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l’istante presente del tempo. Senonché il punto è la Signoria e tu distingui così l’Ipseità dalle entità, che si chiamano supporti di manifestazione. Il punto sei tu (*an-nuqtatu anta*) ed io e lui sono distinti grazie a te”; e nel Cap. 329 [III 108.15] aggiunge: “Il Mondo è un *barzah* tra l’assenza di inizio e l’assenza fine, per il quale l’una è distinta dall’altra; se non ci fosse il Mondo nessuna proprietà si manifesterebbe per esse e la faccenda sarebbe una sola, senza distinzione, così come il presente sta tra il passato ed il futuro, e se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura”.

148) Nel testo arabo si trova “fratelli (*iḥwān*)”.

149) A differenza del termine *azal*, questi termini sono costruiti sostantivando un aggettivo mediante il suffisso *īyya*. Mentre gli aggettivi citati indicano solo un attributo di relazione o estrinseco, che non implica l’esistenza della corrispondente qualità nel soggetto a cui sono attribuiti, i sostantivi da essi derivati esprimono una qualità che in realtà non esiste nel soggetto, se non perché “noi” la concepiamo.

150) Il termine *nu ʿūt* è il plurale di *naʿ*, che i grammatici arabi usano come sinonimo di *ṣifa* per indicare l’aggettivo qualificativo [vedi art. *naʿ* in *Encyclopédie de l’Islam* 2, Vol. VII, pag. 1036]. La distinzione tra *naʿ* e *ṣifa* non è quindi di dominio linguistico quanto di dominio iniziatico, tanto che la definizione di questi due termini è riportata nel Cap. 73, questione CLIII, dedicata al linguaggio tecnico del Taṣawwuf, ove Ibn ʿArabī precisa [II 129.3]: “*naʿ* è ciò che richiede (*talaba*) le relazioni non-esistenti, *ṣifa* ciò che richiede il significato esistente”. Tuttavia nel corso della sua opera non sempre Ibn ʿArabī mantiene rigorosamente questa distinzione ed usa invece indifferentemente *naʿ* e *ṣifah*, come ad esempio nel Cap. 128 [II 212.20 e 21].

151) L’espressione “segreti” conferma che non si tratta di considerazioni di ordine puramente grammaticale.

152) Ibn ʿArabī usa qui il termine “nomi” in un senso ristretto, equivalente al nome proprio (*ismu ʿalam*) dei grammatici arabi, che a loro volta distinguono il nome proprio di genere (*ʿalam ḡinsi*) ed il nome proprio di individuo (*ʿalam ṣaḥṣi*) [Cfr. W. Wright *A grammar of the Arabic language*, Cambridge University Press, 1896, Vol. I, pag. 107-108]. In senso generale il nome comprende invece tutte le parti del discorso che non siano un

significato (*maḥnā*) che si trovi nella persona, spogliati da tutto questo se non dalla determinazione individuale (*ʿayniyya*).

Se si intende con il nome un significato nel nominato, indicato dal nome, non è questo ciò che si vuole indicare con il nome, in quanto il principio (*asl*) della istituzione dei nomi consiste solo nel distinguere specificamente l'entità del nominato da un altro nominato: può capitare che questo nome indichi un significato nel nominato a cui questo nome compete, ma questo non è l'obiettivo voluto da chi lo ha stabilito⁽¹⁵³⁾. Vi sono talora nomi di genere come l'uomo, l'angelo, l'animale ed il cavallo, e ciò che si vuole indicare è il genere (*ǧins*), e [nomi] come Zayd, Ġaʿfar e questo albero, e questi sono dei nomi delle entità degli esseri individuali.

Le Qualità

Le qualità (*awṣāf*) riguardano dei significati che si trovano in colui che ne è caratterizzato, e si chiamano attributi intrinseci (*ṣifāt*), come il sapiente (*ʿālim*) è il nome di colui in cui sussiste l'attributo intrinseco della scienza, ed essa è una qualità del sapiente, non un nome. Ad esempio il suo nome è ʿAlī, Zayd o Ḥālid e questo è il suo nome che indica specificamente la sua entità; se egli viene chiamato direttamente come sapiente, così come è chiamato Zayd o ʿAlī, questo non è l'obiettivo voluto da chi stabilisce [i nomi (in senso lato)] quando lo chiama sapiente per il sussistere dell'attributo intrinseco della scienza, o per la sua supposizione che essa si trovi in lui o perché è un animale parlante (*ḥayawān nāṭiq*) e conosce una certa scienza⁽¹⁵⁴⁾. Ci è permesso infatti di chiamare sapiente la pietra o l'albero [che non sono animali parlanti], ma non nel senso che essi ammettono l'attributo intrinseco della scienza, né che essa si trovi in loro. Ogni volta che colui che stabilisce il nome suppone quello egli in realtà non sta dando un nome, ma sta qualificando. Così è per ogni nome che comporti una etimologia ed indichi un significato che sussiste nel nominato; esso è in realtà una qualità, colui che nomina è uno che qualifica (*wāṣif*), e ciò che si intende è l'attributo intrinseco e l'entità in quanto ha quel attributo intrinseco, non quanto alla sua essenza (*dāt*). Questa è la differenza tra il nome e l'attributo intrinseco.

Così è necessario che i Nomi propri del Produttore indichino esclusivamente l'Essenza, come Allah ed Egli (*huwa*), quando non è pronome [di altro], e [il Nome] risulti non essere derivato da qualcosa: così è per coloro che hanno realizzato. Per questo hanno fatto di esso [Allah] il Nome supremo⁽¹⁵⁵⁾,

verbo (*fiʿl*) o una particella (*ḥarf*), e quindi anche gli aggettivi qualificativi, come lo stesso Ibn ʿArabī preciserà nell'ultimo paragrafo di questo testo.

153) Ad esempio *Abū l-Hawl* è il nome dato dagli Arabi alla Sfinge di Gizah e significa “il padre del terrore”.

154) Nel primo caso il termine sapiente è utilizzato per indicare la persona nota per essere dotata di scienza, nel secondo caso è utilizzato per indicare il possesso della scienza da parte di una persona: nel primo caso funge da nome proprio, nel secondo da attributo intrinseco.

155) Ibn ʿArabī sta qui riferendo il punto di vista di altri, punto di vista che non contesta, poiché, tra i Nomi noti, Allah è senza dubbio quello più grande ed elevato. Da parte sua egli attribuisce all'espressione “il Nome supremo” due significati diversi: quanto all'efficacia operativa dei Nomi, il Nome supremo è quello che se invocato determina sempre la risposta e l'esaudimento della richiesta, indipendentemente dalle caratteristiche

poiché non è vincolato da alcun significato riguardo all'Essenza, né da alcuno dei regimi (*ahkām*) dell'Essenza, in quanto sta ad indicare l'Essenza stessa ⁽¹⁵⁶⁾, a differenza del Suo Nome il Potente (*qādir*). Quest'ultimo infatti indica un significato nell'Essenza, che si chiama Potere, o uno dei regimi dell'Essenza secondo la dottrina di coloro che negano [gli Attributi]. E così è per il Vivente, il Volente, l'Udente, il Vedente, il Generoso ed il Clemente, e per questo ha detto: “e ad Allah appartengono i Nomi più belli” (Cor. VII-180), come se dicesse che il principio dell'istituzione dei nomi è quello di determinare le entità degli individui dei generi (*aṣṣān ašḥās al-aḡnās*), per far cessare l'incertezza in colui che ascolta quando gli viene menzionato [il nome] ed [il nominato] è assente; e così per le metonimie (*kināyāt*).

di colui che invoca, e per questo motivo esso è conosciuto da pochi eletti, che di norma non ne fanno uso. Nel Cap. 73, q. CXXXI [II 120.20] egli precisa: «Quale è il capo (*raʿs*) dei Suoi Nomi, dal quale derivano necessariamente tutti i Nomi? La risposta è il Nome supremo che non ha un significato (*madlūl*) se non l'essenza della Sintesi (*ʿayn al-ḡamʿ*), ed in esso vi è necessariamente “il Vivente, il Sussistente”. Se dici che esso è il Nome Allah, dico che non so, poiché esso [il Nome supremo] agisce per mezzo della sua proprietà specifica (*ḥāṣṣiyya*), mentre questa parola (*lafẓa*) [Allah] agisce soltanto per mezzo della veridicità (*sidq*), quando questa è una qualità di colui che la pronuncia, a differenza di quel Nome [supremo]»; nel Cap. 177 [III 300.15] aggiunge: «È noto all'élite ed alla massa che vi è un Nome che si chiama il Nome supremo ed esso è contenuto nel “versetto del Trono” e all'inizio della Sūra della Famiglia di 'Imrān [conformemente ad uno *ḥadīṭ* riportato da ad-Dārimī, XXIII-15 e da Ibn Ḥanbal, VI-461], e malgrado il Profeta, su di lui la Pace, lo conoscesse non pregò con esso riguardo a ciò che abbiamo menzionato [Ibn 'Arabī si riferisce qui alla richiesta che nella sua comunità gli uni non combattessero gli altri, richiesta che venne rifiutata (*ḥadīṭ* riportato da Muslim, LII-20 e Ibn Mājah, XXXVI-9 e 22)]»; nel Cap. 371 [III 435.8] afferma: «Egli ha posto in ogni Paradiso 100 gradi, nel numero dei [99] Nomi più belli e del Nome supremo, che è taciuto per la disparità (*watiriyyah*) dei Nomi, ed esso è il Nome per cui il Vero è distinto dal Mondo»; e nel Cap. 517 [IV 158.21] precisa: «il Nome supremo con cui si completa il centinaio [dei Nomi]». Quanto alle lettere che compongono questo Nome, nel Cap. 73, q. CXXXVIII [II 122.3] afferma che esse sono: «d'*alif*, la *lām* dell'*alif* [cioè: *lā*], la *wāw*, la *zāy*, la *rāʾ*, la *dāl* e la *dāl*, e se viene effettuata la composizione (*tarkīb*) specifica [delle lettere] per mezzo della quale sussiste la configurazione (*naṣʿa*) di questo Nome, appare la sua entità, il suo colore (*lawṇ*), la sua altezza (*tūl*), la sua ampiezza (*ʿard*) e la sua grandezza (*qadr*)».

Per ciò che concerne il secondo significato il Nome supremo è quello che per la sua indicazione (*dalāla*) è più adeguato ad esprimere l'Essenza del Vero ed esso è l'Uomo Universale, che è stato creato sulla Sua forma [cfr. Cap. 73, q. CXXXI (II 120.22) e Cap. 288 (II 641.21)].

156) Nel Cap. 558 [IV 196.35] Ibn 'Arabī precisa: “Quanto al fatto che esso [il Nome Allah] includa i Nomi della incomparabilità (*tanẓīh*), ciò è molto facile da capire: anche se ogni Nome divino indica ugualmente l'Essenza del Vero, sia magnificata la Sua Magnificenza, tuttavia poiché i Nomi diversi da Allah, oltre ad indicare l'Essenza del Vero, indicano anche un altro significato di negazione o di affermazione – per la loro derivazione (*iṣṭiqāq*) – essi non hanno la stessa forza di questo Nome nell'unità della indicazione dell'Essenza [...]. Allah, sia Egli esaltato, ha preservato questo Nome proprio (*ism ʿalam*) dal fatto che altri che l'Essenza del Vero, sia magnificata la Sua Magnificenza, sia denominato da esso [...] Quanto alla sua onni-comprensività (*ḡamʿiyya*), le cose indicate dai Nomi, che si aggiungono al concetto dell'Essenza, sono diversi e molteplici, e noi non abbiamo a disposizione un nome proprio esclusivo per l'Essenza ad eccezione del Nome Allah. Il Nome Allah indica l'Essenza in virtù dell'adeguatezza (*muṭābaqa*), così come i nomi propri per le cose da loro denominate. Vi sono Nomi che indicano incomparabilità e Nomi che indicano l'affermazione delle entità di Attributi intrinseci – anche se l'Essenza del Vero non ammette la sussistenza dei numeri – ed essi sono i Nomi che esprimono le entità degli Attributi immutabili dell'Essenza, come il Sapiente, il Potente, il Volente, l'Udente, il Vedente, il Vivente, il Rispondente, il Grato, ed altri simili; vi sono Nomi che esprimono gli Attributi estrinseci, dai quali non vengono comprese se non relazioni e correlazioni, come il Primo e l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto, e vi sono Nomi che esprimono gli Atti, come il Creatore, Colui che nutre, il Produttore, il Formatore, ed altri simili”.

Per questo motivo, quando capita che vi sia la comunanza (*ištirāk*) nei nomi viene meno lo scopo del nome, ed essi aggiungono gli attributi estrinseci e le metonimie: “simile a questo e diverso da quello”.

Il Produttore, sia Egli glorificato, non condivide nulla con le Sue creature, e non vi è quindi una [altra] divinità (*ālīha*), né ciò è possibile, ed i Suoi Nomi sono belli in quanto appartengono a Suoi regimi o a significati che sono in Lui, chiamati Attributi. Non aver dubbi che questo Nome è più elevato di quel nome che da noi richiede specificamente l’entità.

Poi la tua immaginazione non mancherà di chiedersi riguardo ai Suoi Nomi più belli: “Intendi nel Suo linguaggio o nel nostro linguaggio?” Se ti riferisci ai Nomi con cui Egli ha denominato Se stesso nel Suo linguaggio non c’è alcuna cosa che faccia [loro] riscontro, ed essi non sono connessi con una cosa, ed Egli non si è denominato con essi per qualcosa di aggiuntivo all’Essenza ⁽¹⁵⁷⁾.

Se ti riferisci ai Nomi che sono riportati nei Libri rivelati e che Egli ha applicato a Se stesso, per la nostra esistenza, nel mondo delle espressioni e dei termini, allora è indispensabile per essi l’aggettivo qualificativo (*naʿl*) “i più belli”. E non abbiamo dubbi che i Suoi Nomi Gli appartengono eternamente, per il fatto specifico che Egli è Uno che discorre, in quanto essi fanno parte dei regimi del Discorso ⁽¹⁵⁸⁾. Il discorso sul tema dei Nomi è lungo e già abbiamo dedicato ad esso un libro ⁽¹⁵⁹⁾.

157) Nel Cap. 198 [II 396.31] Ibn ‘Arabī precisa: “Il Nome ha un significato (*maʿnā*) ed una forma (*ṣūra*): Allah viene invocato per il significato del Nome, mentre il Misericordioso viene invocato per la sua forma, in quanto il Misericordioso è qualificato dal Soffio (*nafas*) e per mezzo del Soffio si manifestano le Parole divine nei gradi del Vuoto in cui si manifesta il Mondo. Quindi noi non Lo invochiamo se non per mezzo della forma del Nome, ed esso ha due forme: una forma presso di noi, dai nostri soffi e dalla composizione delle nostre lettere, ed è per mezzo di essa che Lo invochiamo. Essi sono i nomi dei Nomi divini e sono come vesti d’onore (*hilaʿ*)”.

158) Nel Cap. 73, questione XXIV [II 56.33], Ibn ‘Arabī precisa: “Sappi che questi Nomi divini di cui disponiamo sono in realtà i nomi dei Nomi divini con cui Egli ha denominato Se stesso in quanto è Colui che discorre (*al-mutakallim*) [...] Egli è Colui che è denominato da essi in quanto [è] Colui che Si manifesta (*az-zāhir*) e quanto al Suo Discorso, ed il Suo Discorso è la Sua Scienza, e la Sua Scienza è la Sua Essenza, e quindi Egli è denominato da essi quanto alla Sua Essenza. Le relazioni (*nisab*) non sono intelligibili nei riguardi di Colui che è qualificato dall’Unità sotto tutti gli aspetti [come l’Essenza (*dāt*)], quindi i Nomi non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili le relazioni, e le relazioni non sono intelligibili se non in quanto sono intelligibili i supporti di manifestazione (*mazāhir*) che sono indicati con il Mondo. Di conseguenza le relazioni sono nuove per la novità (*hudūt*) dei supporti di manifestazione, poiché i supporti di manifestazione in quanto entità non sono nuovi, ma in quanto supporti di manifestazione lo sono; quindi le relazioni sono nuove ed i Nomi seguono ad esse, e non hanno esistenza malgrado il loro regime sia intelligibile”.

159) Le opere in cui Ibn ‘Arabī ha più estesamente affrontato il tema dei Nomi divini sono i suoi trattati specifici sull’argomento, cioè il *Kitāb al-iṣārāt fī asrār al-asmāʾ al-ilāhiyya wa-l-kināyāt* [N. 304 del Repertorio Generale (RG) di ‘Uthmān Yahyā], *al-Iṣārāt ilā šarḥ al-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt* [RG 305], il *Kitāb kašf al-maʿnā ‘an sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [RG 338], il *Kitāb šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā* [RG 673], e il *Kitāb šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā wa-tahqīqati-hā bi-l-basmala aš-šarīfa wa-l-fātiḥa* [RG 675]. Di questi solo il terzo è stato pubblicato a cura di Pablo Beneito, *El secreto de los nombres de Dios*, Editora Regional de Murcia, 1996. Una traduzione italiana di questo testo è stata curata da Alberto de Luca per le edizioni *Mimesis* nel 2011, ma non è scevra di errori ed omissioni.

⋮

Gli Attributi estrinseci

Quanto agli Attributi estrinseci (*nu ūt*) ed alla differenza tra essi ed i Nomi e le Qualità (*awṣāf*), essi sono dei termini che non indicano un significato (*ma ḥā*) che sussiste nell'Essenza di Colui che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco (*man ūt*) [come nel caso degli Attributi intrinseci], né sono dei Nomi, poiché essi appartengono a ciò che è caratterizzato dall'Attributo estrinseco e che è determinato con un Nome con cui è noto. Gli Attributi estrinseci (*nu ūt*) sono solo dei termini che indicano l'Essenza in quanto messa in correlazione, per cui noi li chiamiamo Nomi di correlazione (*asmā' al-idāfa*), come il Primo (*al-awwal*).

La negazione dell'inizialità (*awwalīyya*) nei Suoi riguardi è necessaria, e se Gli attribuiamo l'essere Primo è necessaria l'esistenza delle nostre entità, come per la primordialità (*qidam*) nei confronti della nostra novità (*hudūt*); invero il Produttore è Esistenza assoluta, che non ha né Primo né Ultimo, ed Egli è il Sé nella Sua realtà essenziale.

Analogamente per l'eternità (*azal*): essa è stata attribuita a Lui a causa del tempo che ci caratterizza e noi ci siamo immaginati l'estensione nel [l'affermazione] “c'era Allah e nessuna cosa con Lui” per l'assenza (*faqd*) delle nostre entità, non per altro che quello. E così l'Esteriore e l'Interiore nei confronti di colui a cui Si manifesta e di colui a cui Si nasconde; e l'Interiore è più completo nell'Attributo estrinseco rispetto all'Esteriore, poiché Egli è Esteriore per Se stesso, ma non è Interiore per Se stesso, in quanto è impossibile. Simili nomi si chiamano per noi e per coloro che hanno realizzato Attributi estrinseci, non Nomi, né Qualità. Quindi l'assenza di inizio è un Attributo estrinseco, come il Primordiale e gli altri Nomi di relazione.

Il raziocinante talvolta si immagina che sia indispensabile un significato, cioè è indispensabile che da questo Attributo estrinseco si capisca qualcosa che sia riconducibile alla quiddità: se la quiddità non lo comporta allora non è lecito questo Attributo estrinseco. Per questo, secondo noi, l'Attributo estrinseco è più perfetto dell'Attributo intrinseco, poiché l'Attributo intrinseco non fa conoscere la quiddità di Chi ne è qualificato, mentre l'Attributo estrinseco chiarisce la quiddità, ed è anche più elevato del Nome, secondo quanto abbiamo spiegato dei Nomi.

Il termine “Nomi” è quello più generale, poiché comprende i Nomi, gli Attributi estrinseci e gli Attributi intrinseci. I Nomi vengono per primi in quanto appartengono all'essenza (*ayn*) senza far conoscere nulla della sua quiddità, né dei significati che sussistono in essa; poi seguono gli Attributi estrinseci, in quanto essi indicano la quiddità sotto un certo aspetto; per ultimo vengono le Qualità, poiché esse indicano un significato nell'Essenza per coloro che affermano gli Attributi, ed indicano un regime per coloro che li negano. È stato detto riguardo all'eternità quanto è sufficiente e soddisfacente per chiunque abbia un cuore sano.

È finito il libro e sia Lode ad Allah, il Signore dei Mondi.

Nel Cap. 72 delle *Fuṭūḥāt* [I 692.24] Ibn ‘Arabī afferma: “[L’anno] è il compimento (*kamāl*) del tempo (*zamān*) poiché nell’anno vi è il compimento del tempo, in quanto esso comprende le stagioni. Il compimento del tempo ha luogo con la manifestazione dell’assenza di fine [o perpetuità] (*abad*), per mezzo della quale è compiuto il Tempo (*dahr*). L’assenza di inizio (*azal*) è la negazione della inizialità e l’assenza di fine è la negazione dell’ultimità, sicché non restano due estremi e vi è un solo Tempo. La relazione dell’assenza di inizio [o eternità] con Allah è la relazione del tempo con la creazione riguardo alla generalità, e la relazione del tempo passato riguardo a noi. Per questo, per quanto concerne l’assenza di inizio [o eternità], il verbo è espresso solo al passato, ed essi dicono: “Egli era quello nell’eternità” ed “Egli fece quello nell’eternità”. Già abbiamo spiegato il significato reale di questa espressione in questo nostro libro ed in un piccolo trattato intitolato “L’eternità”⁽¹⁶⁰⁾.”

Poiché Ibn ‘Arabī stesso fa riferimento a passi delle *Fuṭūḥāt* in cui spiega il significato del termine *azal*, ho ritenuto utile riportare la traduzione dei principali brani in cui tratta questo argomento.

Introduzione [I 43.22] Ciò che è chiamato *azal* è un attributo estrinseco negativo, cioè la negazione della inizialità (*awwalīyya*). Quindi se diciamo “Primo” riferendoci alla Divinità, non si tratta che del rango (*martaba*) [e non del tempo].

Introduzione [I 45.29] La relazione (*irtibāt*) del Mondo con Allah è la relazione del possibile con il necessario e del prodotto con il produttore. Nell’eternità (*azal*) il Mondo non ha un rango, poiché questo è il rango di Colui che è Necessario per l’Essenza. Questi è Allah e non c’è cosa con Lui, indipendentemente dal fatto che il Mondo sia esistente o non-esistente. Chi si immagina [come gli Aṣ‘arīti] che tra Allah ed il Mondo vi sia un intervallo (*bawn*) in cui l’esistenza del possibile possa essere anticipata o ritardata⁽¹⁶¹⁾, cade in una congettura fallace, che non ha alcuna verità.

Cap. 1 [I 48.32] Per questo alla fine io ritorno a me stesso, e per questo il braccio del compasso ritorna al punto di partenza, quando nel tracciare la circonferenza arriva a completare la sua esistenza, e la fine della faccenda si ricollega con il suo inizio. La sua assenza di fine (*abad*) si congiunge con la sua assenza di inizio (*azal*)⁽¹⁶²⁾, poiché non c’è che un’esistenza persistente (*mustamīr*) e una contemplazione essenziale immutabile e permanente. Invero il cammino è lungo solo a causa del punto di vista della creatura.

Cap. 2 [I 53.16] Le tre lettere che Le sono proprie [cioè proprie della Presenza divina], cioè l’*alif*, la *zāy* e la *lām*, stanno a significare l’idea della negazione della inizialità (*awwalīyya*), cioè l’assenza di

160) Secondo Osman Yahya questo è l’unico riferimento al *Kitāb al-azal* nelle opere di Ibn ‘Arabī.

161) Sullo stesso argomento si può consultare l’estratto del Cap. 73, q. XXII [II 55.1] che è riportato nel seguito di questi estratti, e l’estratto del Cap. 48 [I 261.33] che è riportato negli estratti della seconda parte. È notevole la concordanza con il brano di Meister Eckhart riportato nella nota 26.

162) È la stessa affermazione che si trova all’inizio del *Libro dell’eternità*. Nel Cap. 382 [III 511.34] Ibn ‘Arabī precisa: “L’esistenza nelle forme è un cerchio la cui assenza di fine si ricongiunge con la sua assenza di inizio”.

.....

inizio (*azal*) [...] Noi abbiamo menzionato la correlazione tra la *nūn*, la *šād* e la *dād*, che appartengono all'uomo, e tra l'*alif*, la *zāy* e la *lām*, che appartengono alla Presenza divina, nel *Libro dei Principi e dei Fini ultimi* (¹⁶³), anche se le lettere della Presenza divina derivano da sette sfere e quelle della Presenza umana da otto sfere: ciò invero non contraddice la correlazione, per la evidente distinzione (*tabayyun*) tra Dio (*al-ilāh*) e colui che è soggetto a Lui (*al-ma'lūh*) (¹⁶⁴) [...] Supponiamo ora che l'*alif* si alzi dalla sua posizione allungata [poggiante sui due estremi della semicirconferenza inferiore della *nūn*]: essa si fisserà per te sulla *nūn* ed apparirà così la lettera *lām*. La metà della *nūn* rappresenta la *zāy*, e così, insieme all'esistenza dell'*alif* menzionata [e della *lām*], la *nūn*, secondo questa interpretazione, ti fornisce l'eternità (*azal*) umana, come l'*alif*, la *zāy* e la *lām* te la forniscono nei riguardi **[54]** del Vero.

Senonché, nel Vero l'eternità è apparente, in quanto Egli è per Sua Essenza eterno, privo di inizio e di qualcosa che inauguri la Sua Esistenza nella Sua Essenza, senza alcun dubbio.

Uno di coloro che hanno realizzato ha parlato dell'uomo eterno (*al-insān al-azālī*), collegando così l'uomo all'eternità, ma nell'uomo l'eternità è nascosta ed ignorata, poiché l'eternità non è apparente nella sua essenza. Tuttavia è corretto parlare per lui di eternità per uno degli aspetti della sua esistenza; il termine esistenza (*wuġūd*) si applica in effetti a quattro categorie: l'esistenza nella mente, l'esistenza nell'entità [o individuale, come nel caso dell'uomo] (¹⁶⁵), l'esistenza nella parola e l'esistenza nella scrittura, e di ciò parleremo in questo libro, se Allah vorrà.

Per l'aspetto della sua esistenza secondo la Sua forma, su cui è stato esistenziato nella sua entità nella Scienza eterna e senza inizio, che è correlata a lui nello stato della sua fissità (*tubūt*), anche [l'uomo] esiste eternamente. Come l'uomo [esiste] per la sollecitudine della Scienza [eterna] correlata con lui, così l'accidente è sottoposto alla condizione spaziale a causa della sua inerenza alla sostanza e diventa così "localizzato" per via di dipendenza. Per questo l'eternità è nascosta in lui, ed anche per le sue realtà essenziali eterne, separate dalla forma specifica intellegibile che ammette sia l'eternità

.....

163) Quest'opera [RG 380 nella classificazione di Osman Yahya] è stata da alcuni studiosi identificata nella aggiunta finale alla *Risālat rūḥ al-quds*; in essa però Ibn 'Arabī cita esplicitamente il *Libro dei Principi e dei Fini ultimi* e precisa che ciò che segue è solo un riassunto del suo contenuto. D'altra parte i contenuti citati nelle *Futūḥāt* non si ritrovano in questo breve testo, per cui dell'opera in questione non è stato trovato finora alcun manoscritto autentico. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ ha curato nel 2006, per le edizioni Dār al-Kutub al-'Ilmiyya di Beirut, l'edizione di un'opera con questo titolo attribuita ad Ibn 'Arabī, e basata su un unico manoscritto, di proprietà privata, datato 1303 dall'Egira, ma anche in questo testo non si trovano i contenuti citati nelle *Futūḥāt*.

164) In realtà è l'uomo stesso che crea la distinzione tra Dio e colui che è soggetto a Lui, l'uno non potendo esistere senza l'altro. Nel Cap. 389 [III 544.25] Ibn 'Arabī precisa: "Sappi che l'*ill* [termine che ricorre in Cor. IX-8 e 10 e che significa parentela, patto, ciò che è inviolabile, sacro, ed anche Signoria] è Allah, sia Egli esaltato, e l'*ill* è anche il patto. Il Suo detto: "La Mia Signoria (*illī*) è la tua esistenza (*kawnu-ka*)", cioè "la Mia Divinità non si è manifestata se non per te (*bi-ka*)", poiché colui che è soggetto a Dio è colui che crea in se stesso l'esistenza del Dio", e per questo ha detto: "Chi conosce se stesso conosce il suo Signore".

165) Questa distinzione delle diverse categorie di esistenza è fondamentale per comprendere l'affermazione che il tempo e l'eternità sono realtà non-esistenti, poiché la negazione non riguarda tutte le categorie di esistenza ma solo quella *in re*, o nell'entità. Il tempo esiste nella mente, nella parola e nella scrittura, ma non esiste come entità.

che la contingenza, come abbiamo spiegato nel *Libro sulla produzione dei Cerchi e delle Tavole* ⁽¹⁶⁶⁾. Guarda in esso e troverai questa questione sviluppata in dettaglio, ma ne parleremo ancora in questo libro quando se ne presenterà la necessità. La manifestazione di ciò che abbiamo detto a proposito del segreto dell'eternità nella *nūn* è anche più completa e perfetta nella *ṣād* e nella *dād*, per l'esistenza di un cerchio completo. Così le realtà essenziali dell'*alif*, della *zāy* e della *lām*, che appartengono al Vero, si riconducono a quelle della *nūn*, della *ṣād* e della *dād*, che appartengono al servitore.

Cap. 2 [I 55.2] Sappi che il calore e l'umidità [qualità costitutive dell'aria] sono la vita naturale ⁽¹⁶⁷⁾. Se questa avesse una sfera, come gli altri principi che rientrano nella mescolanza (*mazḡa*) [delle qualità naturali], il ciclo di questa sfera avrebbe una fine e cesserebbe il suo potere, come avviene nella vita accidentale, e la vita naturale sarebbe allora annientata o trasferita. Ma la sua realtà essenziale esige che essa non sia annientata e quindi essa non ha una sfera propria. Per questo il Produttore, sia Egli esaltato, ci ha comunicato che “la dimora dell'aldilà è la vita” (Cor. XXIX-64) e che “ogni cosa glorifica con la Sua lode” (Cor. XVII-44) ⁽¹⁶⁸⁾. Divenne quindi la sfera della vita perpetua (*abadiyya*), e la vita eterna (*azaliyya*) la prolunga, ed essa non ha una sfera tale che il suo ciclo si concluda. La vita eterna, essenziale per il Vivente, non ammette cessazione, e la vita perpetua, causata (*ma'ūla*) dalla vita eterna, non ammette anch'essa cessazione.

Cap. 15 [I 156.34] Il massimo della sua scienza ⁽¹⁶⁹⁾ era la scienza del Tempo (*zamān*) ed essa è una scienza eminente (*ṣarīf*); da essa si conosce l'eternità (*azal*) e da essa si è manifestato il suo detto, su di lui la Pace: “C'era Allah e nessuna cosa era con Lui”. Si tratta di una conoscenza rara, nota tra gli uomini solo ai Solitari (*afṛād*) ⁽¹⁷⁰⁾.

166) Si tratta del *Kitāb inṣā' ad-dawā'ī*, già citato in precedenti note.

167) Nella sua opera Ibn 'Arabī distingue vari tipi di vita: vita nascosta e vita apparente [Cap. 354 (III 244.20)], vita percepibile dai sensi e vita non percepibile [Cap. 68 (I 382.2)], vita essenziale e vita accidentale [Cap. 132 (II 218.24)], e tutti questi tipi di vita sono una manifestazione, a gradi diversi, della Vita divina. La vita non percepibile è ad esempio la vita dei minerali, mentre le forme degli esseri animati hanno una vita percepibile dai sensi; la vita essenziale è ad esempio quella degli Angeli, mentre la vita del corpo dell'uomo in questo mondo è accidentale, pur essendo essenziale la vita delle parti che lo costituiscono: la vita essenziale è sotto il regime del Nome “il Vivente (*al-hayy*)”, a cui corrisponde l'elemento aria, mentre la vita accidentale è sotto il regime del Nome “il Vivificante (*al-muhyī*)”, a cui corrisponde l'elemento acqua, ed è mediata da cause seconde, come lo spirito vitale che anima l'uomo [Cap. 132 (II 218.24), Cap. 198 (II 450.30 e 452 18), Cap. 317 (III 66.35)]. La vita accidentale ha come elemento l'acqua [Cap. 132 (II 218.25)], mentre la vita naturale ha come elemento l'aria [Cap. 198 (II 451.16)].

168) Quest'ultimo versetto viene spesso addotto da Ibn 'Arabī come prova che ogni cosa esistente è vivente, poiché per glorificare deve essere dotata di vita. Ad esempio, nel Cap. 558 [IV 228.27] Ibn 'Arabī precisa: “Non c'è cosa, sia esse un accidente o una sostanza, portante o portata, che non glorifichi con la lode di Allah, e non glorifica Allah se non un vivente che sa Chi glorifica e con cosa glorifica”.

169) Ibn 'Arabī si riferisce qui ad uno dei Poli pre-islamici, il cui nome, tradotto in lingua araba, era al-Mustaslim li-l-qadā' wa-l-qadar, vissuto alcuni secoli prima del Profeta Davide. Cfr. Cap. 14 [I 151.34] e Cap. 15 [I 156.34].

170) “Gli *Afṛād* sono in questa comunità coloro che sono al di fuori della giurisdizione del Polo... essi sono in questa comunità a guisa dei Profeti delle comunità passate, i quali si conformavano ad una legge tradizionale ricevuta dal loro Signore per loro stessi, e non erano Inviati, né seguivano altro che ciò che rivelava loro il Vero,

Esso è ciò che viene chiamato il primo Secolo (*dahr*) e il Secolo dei secoli, e da questa eternità [o: assenza di inizio] è emerso il tempo.

Cap. 16 [I 160.6] Per noi non c'è divergenza sul fatto che l'Essenza non sia conosciuta. Ad essa sono applicati degli attributi di relazione (*nu ūt*) che trascendono gli attributi intrinseci (*ṣifāt*) della contingenza (*hadat*). Ad Essa appartiene la primordialità (*qidam*) e l'assenza di inizio, che viene applicata alla Sua esistenza. Essi non sono altro che Nomi che indicano negazione, come la negazione della inizialità (*awwalīyya*) e [la negazione] di ciò che è proprio della genesi contingente (*hudūt*).

Cap. 22 [I 177.5] Poiché l'eternità (*azal*) è una realtà immaginaria riguardo al Vero, anche il tempo è una realtà immaginaria riguardo al Vero, cioè una durata (*mudda*) immaginaria che è suddivisa dai movimenti delle Sfere, e quindi l'eternità è come il tempo per le creature. Comprendi dunque!

Cap. 22 [I 179.28] L'attributo più speciale della dimora iniziatica del Tempo (*dahr*) è la scienza dell'eternità (*azal*) e della continuità (*daymūma*) del Produttore come esistenza.

Cap. 26 [I 189.14] Quanto alla scienza del segreto dell'eternità (*azal*) sappi che questa espressione indica la negazione della inizialità (*awwalīyya*) per chi è qualificato da essa, ed essa è una qualità (*wasf*) di Allah, sia Egli esaltato, in quanto Dio [non in quanto Essenza], e se Gli viene negata la inizialità, sia Egli esaltato, per il Suo essere Dio, allora Egli è denominato eternamente da tutti i Nomi con cui ha denominato Se stesso in quanto è Colui che parla, cioè il Sapiente, il Vivente, il Volente, il Potente, l'Udente, il Vedente, il Parlante, il Creatore, il Produttore, il Formatore, il Re. Egli non cessa di essere chiamato con questi Nomi, ed è negata a Lui la inizialità (*awwalīyya*) della restrizione (*taqyīd*), quindi ode ciò che è udito⁽¹⁷¹⁾, vede ciò che è visto, ecc., e le entità delle cose udite da noi, e di quelle viste, sono non-manifestate, non esistenti, ed Egli le vede eternamente (*azalan*), come le conosce eternamente e le distingue e le separa eternamente, e non c'è entità per esse nell'esistenza propria individuale, bensì esse sono entità fisse nel rango della possibilità (*imkān*).

.....
Gloria a Lui, sia Egli esaltato!" [*Kitāb al-masā'il*, questione 40]; "...gli *Afrād* non hanno numero ed essi sono nel linguaggio della Legge gli Approssimati [...] essi sono uomini al di fuori della giurisdizione del Polo ed il *Ḥidr* è uno di loro; il loro corrispettivo tra gli Angeli sono gli Spiriti perdutoamente innamorati della Maestà di Allah, cioè i Cherubini [...] la loro stazione spirituale è quella della Profezia generale" [Cap.73 (II 19.9)]. A questo riguardo si può citare il seguente passo di una lettera di René Guénon: "El-Khidr è propriamente il Maestro degli *Afrād* [i Solitari], che sono indipendenti dal *Qutb* [il Polo] e possono anche non essere noti a lui; si tratta [...] di qualcosa di più "diretto" e che in qualche modo è al di fuori delle funzioni definite e delimitate, per quanto elevate esse siano; ed è per questo che il numero degli *Afrād* è indeterminato". Lo stesso Profeta Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *salāt* e la Pace, prima di ricevere la Profezia e la Missione, era uno dei Solitari [Cap.73 (II 19.18)].

171) Il termine *taqyīd* ha il significato di legame, vincolo, limitazione, ed il suo contrario è *ītlāq*. Anche nell'esistenza condizionata la percezione è una modalità di conoscenza diretta, ma ha un inizio, cioè prima non c'era e poi c'è, mentre nell'Esistenza incondizionata, che è al di sopra di ogni successione, non c'è inizio. Nel Cap. 76 [II 146.14] Ibn 'Arabī precisa: "Questa questione non è verificabile con la ragione senza il soccorso dello svelamento sulla modalità della connessione della scienza divina con le cose scibili (*ma'lūmāt*), sul fatto che nei confronti del Vero non c'è passato, né futuro, e che il Suo istante (*ān*) non cessa e non cesserà. Il Suo istante non è caratterizzato dal fatto di non esserci e poi di esserci, né del passare dopo essere stato".

.....

E lo stato di possibilità per esse è da sempre, come è per esse ora (*hālan*) e per sempre (*abadan*), esse non sono mai necessarie per loro stesse per poi tornare possibili, né impossibili per poi tornare possibili. Anzi, come ad Allah, sia Egli esaltato, appartiene eternamente la necessità dell'esistenza essenziale, così la necessità della possibilità appartiene eternamente al Mondo. Quindi Allah, nel Suo rango [di Dio] per i Suoi Nomi più belli, è denominato da essi come qualificato estrinsecamente (*man ūt*) ed intrinsecamente (*mawṣūf*). L'attribuzione del Primo a Lui è identica all'attribuzione dell'Ultimo, dell'Apparente e del Nascosto, non si dice che Egli è Primo in relazione a tale cosa, né che è Ultimo in relazione a tal altra cosa. Il possibile è collegato con Colui la Cui esistenza è necessaria nella sua esistenza e nella sua non-esistenza, con un legame di dipendenza da Lui nella sua esistenza, e se Egli gli dà l'esistenza esso non cessa di essere nella sua possibilità e se gli toglie l'esistenza esso non viene meno alla sua possibilità. E come al possibile, nell'esistenza della sua entità dopo che era non-esistente, non subentra un attributo che lo separa dalla sua possibilità, così al Creatore, la Cui esistenza è necessaria, nel Suo dare l'esistenza al Mondo non subentra una qualità che lo separi dalla necessità della Sua esistenza per se stesso: il Vero non può essere inteso se non così, ed il possibile non può essere inteso se non così.

Se hai compreso sai il significato della novità (*hudūt*) e della primordialità (*qidam*): dopo quello di quello che vuoi. La primità del Mondo e la sua ultimità sono una faccenda relativa, se esso ha una fine. Quanto all'esistenza esso ha una fine in ogni singolo momento (*zamān fard*), ed una cessazione (*intihā'*) per i signori dello svelamento, ed in quello concordano con loro i Sofisti (*husbāniyya*)⁽¹⁷²⁾, come concordano con loro gli Ašā'riti sul fatto che gli accidenti non restano per due momenti [consecutivi]: il primo del Mondo è tale in relazione a ciò che è creato dopo di esso, e l'ultimo del Mondo è tale in relazione a ciò che è creato prima di esso. Non è così l'intelligibilità (*maqūliyya*) del Nome Allah come il Primo, l'Ultimo, l'Apparente, il Nascosto, poiché il Mondo è molteplice ed il Vero è Uno, non si moltiplica e non è possibile che sia Primo per noi poiché il Suo rango (*rutba*) non è simile al nostro rango ed il nostro rango non ammette la Sua primità. Se il nostro rango ammettesse la Sua Primità non sarebbe possibile per noi il nome della primità, poiché per la Sua Primità si applicherebbe a noi il nome del secondo, e noi non siamo secondi a Lui, sia Egli esaltato da quello, né Egli è Primo rispetto a noi. Per questo la Sua Primità è identica alla Sua Ultimità. Questo concetto è difficile da afferrare, è impossibile la sua concezione per chi non ha familiarità con le scienze divine che sono conferite dalla Teofania e dalla considerazione valida, ed è a questo che si riferiva Abū Sa'īd al-Ḥarrāz⁽¹⁷³⁾ quando

.....

172) Questa denominazione ricorre anche nel Cap. 369 [III 398.2], nel Cap. 416 [IV 22.7] e nel Cap. XII dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*: sia al-Qāṣānī che al-Qayṣarī, nel loro commento a quest'ultimo testo, attribuiscono questa denominazione ai Sofisti.

173) Abū Sa'īd Aḥmad ibn 'Isā al-Ḥarrāz, originario di Bagdad, dopo molti viaggi si trasferì al Cairo, ove morì nell'anno 286 dall'Egira. Su di lui si può consultare l'articolo di W. Madelung nella *Encyclopédie de l'Islam*, seconda edizione, Vol. IV, pag. 1114-1115 ed il capitolo a lui dedicato da B. Abrahamov in *Ibn al-'Arabī and the Sufis*, ANQA Publishing, 2014, pag. 63-67. Ibn 'Arabī lo cita una ventina di volte nelle *Futūḥāt* e precisa che era uno dei *Malāmiyya* [Cap. 309 (III 34.11)]

disse: “Ho conosciuto Allah per mezzo della Sua sintesi tra gli opposti” (174), e poi recitò: “Egli è il Primo e l’Ultimo, l’Apparente ed il Nascosto” (Cor LVII-3). Ti ho così spiegato il segreto dell’assenza di inizio e che essa è un attributo estrinseco negativo.

Quanto al segreto dell’assenza di fine (*abad*) essa è la negazione della ultimità (*āḥiriyya*). Come al possibile viene negata nell’insieme l’ultimità, conformemente alla Legge rivelata, poiché il Paradiso e la sussistenza in esso non hanno fine, così la primità in relazione all’ordinamento degli esseri esistenti nel tempo è concepibile ed esistente. Al Mondo, secondo quella prospettiva divina (175), non si addice né inizio né fine, mentre per la seconda prospettiva esso è primo e ultimo, secondo due rapporti diversi, a differenza di quella [prospettiva divina], nella applicazione [di questi termini] al Vero da parte dei sapienti di Allah.

Quanto al segreto del presente esso è la continuità (*daymūma*), che non ha né inizio né fine, ed esso [il presente] è identico all’esistenza di ogni essere (176).

174) Questa frase è riportata e commentata più di dieci volte da Ibn 'Arabī nelle sue *Futūḥāt*. Nel Cap. 198, sez. L [II 476.25] egli precisa: “Al-Ḥarrāz disse “Ho conosciuto Allah per la Sua sintesi tra gli opposti”, ed il nostro compagno Tāḡ ad-Dīn al-Aḥlātī, quando mi sentì riferire questa frase, disse: “No! Anzi, Egli è identico agli opposti!”, e diceva giusto in quanto la frase di al-Ḥarrāz presuppone l’esistenza di una entità che non sia gli opposti, ma che li ammette insieme, mentre in realtà le cose non stanno così. Egli è identico agli opposti, poiché non c’è altra entità! L’Esteriore è identico all’Interiore, al Primo ed all’Ultimo, ed il Primo è identico all’Ultimo, all’Esteriore ed all’Interiore”; nel Cap. 278 [II 605.6] aggiunge: “In questa dimora iniziatica si conosce la sintesi degli opposti, che consiste nell’esistenza dell’opposto nel suo opposto stesso. Questa è la scienza più forte per mezzo di cui si può conoscere l’Unità (*wahdāniyya*), poiché colui che la realizza contempla in uno stato spirituale, in cui è impossibile per lui non sapere, che l’entità dell’opposto è lei stessa identica al suo opposto. Egli percepisce l’Unità nella molteplicità, sebbene non nella maniera dei matematici (*aṣḥāb al-‘adad*), poiché quel modo è illusorio, mentre questa è una scienza contemplata e verificata. Uno di coloro che eccelsero in questa stazione benedetta tra le prime generazioni fu Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz. Io avevo appreso quello dalle sue parole, finché non entrai io stesso in questa stazione e ottenni ciò che ottenni. Conobbi così che quella è la verità e che la gente che la nega è comunque nel giusto, poiché la nega sulla base della ragione. La facoltà razionale non può fare per mezzo delle sue considerazioni: colui che dà nella misura della sua capacità rispetto a ciò che il punto di vista esige ha soddisfatto il diritto della situazione”; infine, nel Cap. 558 [IV 325.5] precisa: “Il Vero «è il Primo e l’Ultimo, l’Esteriore e l’Interiore» (Cor. LVII-3). Quando domandarono ad Abū Sa‘īd al-Ḥarrāz: «come hai conosciuto Allah?». Rispose: «per la Sua sintesi tra gli opposti». Dopo recitò il verso citato. Se tutto questo non riguardasse un’unica entità (*‘ayn wāḥid*), non vi sarebbe beneficio alcuno da queste parole, perché di fatto nessuno nega la diversità delle relazioni (*nisab*). Una stessa persona può avere molteplici relazioni, di modo che sia padre, figlio, zio materno o paterno, o cose simili a queste, ma tale persona continua ad essere la medesima [persona] e non altra”.

A questa dimora iniziatica fa riferimento René Guénon nel Cap. VII de “*Le symbolisme de la Croix*” [pag. 49]: “Le centre de la croix est donc le point où se concilient et se résolvent toutes les oppositions; en ce point s’établit la synthèse de tous les termes contraires, qui, à la vérité, ne sont contraires que suivant les points de vue extérieurs et particuliers de la connaissance en mode distinctif. Ce point central correspond à ce que l’ésotérisme islamique désigne comme la «station divine», qui est «celle qui réunit les contrastes et les antinomies» (*El-maqāmu-l-īlahī*, *huwa maqām ḡtimā ed-diddāin*); c’est ce que la tradition extrême-orientale, de son côté, appelle l’«Invariable Milieu» (*Tchoung-young*), qui est le lieu de l’équilibre parfait, représenté comme le centre de la roue cosmique”.

175) Si tratta della prospettiva riportata all’inizio dell’estratto, in cui il Mondo è considerato come possibilità e non come manifestato.

176) Dal punto di vista della creatura, soggetta alla successione, il tempo appare come un *continuum* di presenti,

Cap. 69 [I 388.27] Ora che sai quale è il significato del tempo e del momento (*waqt*), trasponilo [in un senso superiore] - cioè vai oltre al suo significato immediato e superalo - alla conoscenza dell'eternità (*azal*) con cui qualifichi il tuo Creatore, e considerala nei Suoi confronti come il tempo nei tuoi. Se il tempo è per te, sotto questo rapporto, una realtà relativa che non ha alcuna realtà effettiva in se stessa, e tu sei limitato e creato, a maggior ragione l'eternità non può essere un limite per l'esistenza di Allah quando tu, o un altro, dici: "Invero Allah parlò nell'eternità e disse nell'eternità e determinò nell'eternità così e così", e immagini, per la facoltà congetturale (*wahm*) che è in te, che essa è una estensione, così come tu immagini l'estensione del tempo nei tuoi riguardi. Ciò fa parte del giudizio della facoltà congetturale, non del giudizio della ragione e della speculazione valida. Invero il significato del termine "eternità" è la negazione della inizialità (*awwaliyya*) per ciò che concerne Allah, sia Egli esaltato, cioè non c'è inizio alla Sua esistenza, anzi Egli stesso è il Primo (*awwal*), sia Egli glorificato, non per una primità che abbia giurisdizione su di Lui, sì che Egli sia sotto il suo dominio e sia causato da essa. Distingui tra ciò che ti fornisce la tua facoltà congetturale e ciò che ti fornisce la tua ragione. Questo è il massimo che si possa spiegare di questa questione. Il Vero, Gloria a Lui, misura (*qaddara*) le cose eternamente, ma non si può dire che "dà loro l'esistenza (*awġada*) eternamente", poiché ciò è assurdo per due aspetti. Il fatto che Egli sia esistenziatore dipende dal fatto di dare l'esistenza ed Egli non dà l'esistenza a ciò che già esiste, ma dà l'esistenza a ciò che non è qualificato in se stesso dall'esistenza, cioè il non-esistente (*ma'dūm*). Ed è assurdo che ciò che esiste, e che prima non esisteva, sia qualificato dall'essere esistente eternamente. Esso esiste per un esistenziatore che gli ha dato l'esistenza. E l'eternità [389] sta ad indicare la negazione della inizialità in ciò che è qualificato da essa. È quindi assurdo che il Mondo sia eterno nell'esistenza, dato che la sua esistenza è ottenuta dal suo esistenziatore, che è Allah, sia Egli esaltato. L'altro aspetto dell'assurdità della tesi che il Mondo esiste eternamente è il seguente: poiché il concetto di eternità implica la negazione dell'inizio ed il Vero è qualificato da essa, ne consegue che è impossibile caratterizzare l'esistenza del Mondo con l'eternità, in quanto ciò equivarrebbe a dire: il mondo trae l'esistenza da Allah [e nel contempo] non trae l'esistenza da Allah, poiché la inizialità gli è negata per il fatto di essere eterno. È assurdo che il Mondo sia caratterizzato da questa qualità negativa che è l'eternità. Dire che Chi è veramente caratterizzato da essa, cioè il Vero, "ha creato (*halaqa*) le creature eternamente" nel senso di "ha misurato (*qaddara*)" non è assurdo, poiché il misurare equivale alla Scienza. Ma ciò è assurdo se si intende l'espressione "ha creato" nel senso di "ha dato l'esistenza (*awġada*)" ⁽¹⁷⁷⁾, poiché l'atto

mentre dal punto di vista divino il presente è uno solo. Meister Eckhart in uno dei suoi sermoni afferma: "Nell'eternità non v'è prima né poi; perciò, quel che è accaduto da mille anni, o che accadrà tra mille anni, o che oggi accade, è nell'eternità una cosa sola. Dunque, quel che Dio ha fatto e creato da mille anni, che farà tra mille anni e che fa ora, non è che un'unica opera. Perciò chi è elevato al di sopra del tempo nell'eternità, opera insieme a Dio quel che Egli ha compiuto mille anni fa, o che compirà tra mille anni. Anche questo è da sapere per i saggi e da credere per i rozzi" [Sermone 39, pag 321-322 della traduzione di Marco Vannini, *cit.*] 177) Nel Cap. 558 [IV 210.18] Ibn 'Arabī precisa: "La creazione (*halq*) è di due tipi: una creazione di misurazione (*taqdīr*), che è quella che precede il Comando (*amr*) divino, così come a sua volta essa è preceduta dal Vero. L'Altissimo ha detto: "Non appartengono a Lui la creazione ed il comando?" (Cor. VII-54). L'altra creazione, con il significato di dare l'esistenza (*iġād*) è quella che accompagna il Comando divino, anche se quest'ultimo la precede in rango. Quindi il Comando divino della genesi (*takwīn*) è tra due creazioni: una

[esistenza] non ha luogo eternamente ⁽¹⁷⁸⁾. È così fermamente stabilita per te la misurazione (*taqdīr*) che ha luogo nell'eternità, così come è fermamente stabilita quella che avviene nel tempo, ed il fatto che il tempo è congetturale, non esistente. Analogamente l'eternità è una qualità negativa che non ha esistenza. Essa non è identica ad Allah e non c'è che Allah. L'eternità non è una realtà esistente che sia diversa dal Vero ed in cui il Vero sia contenuto, e che quindi Lo racchiuda per il fatto di essere un contenitore, così come il tempo ci racchiude perché è un contenitore per noi, secondo l'aspetto che abbiamo menzionato.

Cap. 73 [II 4.15] [...] tutte insieme risultano alla Gente della contemplazione essenziale (*ṣuhūd*) dal Nome “il Tempo” (*dahr*): “Invero Allah è il Tempo!”. Ma non si supponga da queste parole che si tratti del tempo (*zamān*) conosciuto, che viene computato tramite i movimenti delle sfere celesti, né si pensi quindi che si tratti dei [360] gradi dell'orbita che percorrono i pianeti: quello è il tempo (*zamān*). Il nostro discorso invece riguarda il Nome “il Tempo” e le sue stazioni spirituali, dalle quali si manifestò il tempo. In realtà il tempo, come ti abbiamo già spiegato, è una relazione (*nisba*), non una realtà esistente, ed è rispetto a ciò che è creato (*muḥdat*) a guisa dell'eternità (*azal*) per il Primordiale (*qadīm*).

Cap. 73, q. XXII [II 55.1] ⁽¹⁷⁹⁾ Sappi che la scienza dell'incominciare (*bud'*) è una scienza inaccessibile e non è formulabile; l'espressione più vicina possibile è che si dica: “L'incominciare è il dischiudersi dell'esistenza delle possibilità in modo successivo e sequenziale”, in quanto l'Essenza (*dāt*) che dà l'esistenza a ciò comporta quello senza essere vincolata da un tempo (*zamān*), poiché il tempo fa parte dell'insieme delle possibilità corporee e non si può concepire se non il legame di possibile con necessario per Se stesso. Come contropartita dell'esistenza del Vero vi sono entità fisse, caratterizzate dalla non-esistenza da sempre (*azalan*), ed essa [non-esistenza] è l'esserci (*kawn*) in cui non c'è cosa con

creazione di misurazione ed una creazione di esistenza. Ciò che è connesso con il Comando è la creazione di esistenza, mentre ciò che è connesso con la creazione di misurazione è la determinazione (*taḥyīn*) del momento (*waqt*) in cui dovrà manifestarsi l'entità del possibile ed il Comando divino dipende da essa [...] Il momento è una realtà non-esistente in quanto è una relazione (*nisba*) e le relazioni non hanno alcuna entità nell'esistenza”.

178) Questa affermazione contrasta apparentemente con quella di Meister Eckhart riportata nella penultima nota, ma in realtà entrambe si riferiscono alla «creazione continua»: Meister Eckhart afferma che ciò che dal punto di vista della creatura è un continuo ricevere l'esistenza, dal punto di vista divino è un unico atto, mentre Ibn 'Arabī si attiene qui al punto di vista della creatura e del Corano, in cui ricorre otto volte l'espressione «nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*)» [XIII-5, XIV-19, XVII-49 e 98, XXXII-10, XXXIV-7, XXXV-16 e L-15].

179) Ne *Le règne de la quantité et les signes du temps* René Guénon scriveva [pag. 41]: “Nous dirons encore, pour n'avoir pas à y revenir, qu'il est également absurde de se demander «si le monde est éternel ou s'il a commencé dans le temps»; pour des raisons toutes semblables, c'est en réalité le temps qui a commencé dans le monde, s'il s'agit de la manifestation universelle, ou avec le monde, s'il ne s'agit que de la manifestation corporelle; mais le monde n'est nullement éternel pour cela, car il y a aussi des commencements intemporels; le monde n'est pas éternel parce qu'il est contingent, ou, en d'autres termes, il a un commencement, aussi bien qu'une fin, parce qu'il n'est pas à lui-même son propre principe, ou qu'il ne contient pas celui-ci en lui-même, mais que ce principe lui est nécessairement transcendant”. Il testo qui tradotto, che tratta appunto dell'inizio intemporale del mondo, è stato commentato integralmente dall'Emiro 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī nel suo *Libro delle Soste* (*Kiṭāb al-mawāqif*) [Sosta 277, pagg. 447-465 del Vol. II della traduzione di Michel Lagarde, Brill, 2001]

Allah⁽¹⁸⁰⁾. Sennonché la Sua esistenza si riversa su queste entità in proporzione a ciò che comportano le loro predisposizioni e quindi esse vengono ad esistere (*takawwanat*) per le loro entità, non per Lui, senza intervallo concepibile o immaginabile.

Nel concepire una cosa simile ha luogo lo sconcerto per entrambe le vie: la via dello svelamento e la via della prova razionale. È difficile parlare di ciò che è contemplato dallo svelamento per chiarirne il significato, perché la cosa non è immaginabile; essa è ineffabile e non entra nelle forme delle parole in modo più chiaro di quanto abbiamo menzionato.

Il motivo della difficoltà di ciò sta nell'ignoranza della Causa prima, che è l'Essenza del Vero e, poiché è causa, Essa è un Dio per colui che ne è soggetto (*ma'lūh*), laddove colui che è soggetto non sa di essere soggetto.

Tra i nostri compagni c'è chi dice che l'incominciare dipende dalla relazione della Costrizione (*qahr*) mentre altri dicono che dipende dalla relazione del Potere (*qudra*). La Legge afferma che esso viene da un Ordine e la specificazione riguarda l'entità di un possibile ad esclusione di un'altra tra le possibilità, che sono distinte presso di Lui. E ciò a cui è arrivata la nostra scienza e su cui i Profeti sono concordi è che l'incominciare deriva dalla relazione di un Ordine in cui vi è un profumo di coercizione (*ḡabr*). Il rivolgere la Parola non ha luogo se non ad una entità immutabile, non-esistente, intelligente, che ascolta e che comprende ciò che ascolta, per mezzo di un ascolto che non è un ascolto di esistenza, né una intelligenza di esistenza, né una scienza di esistenza. In occasione di questo Discorso essa si riveste con la Sua esistenza e diventa un supporto di manifestazione per Lui da parte del Suo Nome il Primo, l'Apparente. E questa realtà essenziale si estende in questo modo ad ogni entità, l'una dopo l'altra, indefinitamente.

Da questo punto di vista l'incominciare è uno stato inseparabile e sussistente [con ogni entità], che non è interrotto. L'ordinamento delle possibilità non vincola Colui che conferisce l'esistenza, e la Sua relazione [con le possibilità] è unica: quindi l'incominciare non è mai cessato e non cesserà. Ogni cosa tra le possibilità ha la stessa primità nell'incominciare; poi, quando le possibilità sono messe in relazione le une con le altre, viene determinata la precedenza e la posteriorità, ma non in relazione a Lui, sia Egli glorificato.

I sapienti speculativi si soffermano all'ordinamento delle possibilità, mentre noi ci soffermiamo sulla loro relazione con Lui. Per noi, il Mondo intero non è condizionato se non da Allah in modo speciale, mentre Allah è ben lungi dal limite e dal condizionamento, per cui ciò che è condizionato da Lui Lo segue in questa trascendenza⁽¹⁸¹⁾. La Primità del Vero è la sua [del Mondo] primità: poiché il Vero

180) Riferimento allo *ḥadīth*: "C'era Allah e nessuna cosa con Lui".

181) Nel suo commento, l'Emiro 'Abd al-Qādir al-Ġazā'irī spiega che nel caso delle creature la trascendenza è nei riguardi delle altre creature, in quanto esse sono condizionate solo da Allah.

non ha Primità senza il Mondo, non è corretta la sua attribuzione a Lui ⁽¹⁸²⁾, né la Sua qualificazione mediante essa; anzi, è così per l'insieme delle relazioni dei Nomi.

*Il servitore è un padrone (malk) ⁽¹⁸³⁾ poiché è nominato
nello stesso momento in cui è nominato [il padrone].
Il padrone è un servitore nello stesso momento,
poiché è nominato con ciò con cui sono nominato.
Egli è per me, ma non parlo
di me, perché io sono sordo e cieco
rispetto ad ogni entità, salvo la mia visione
del Suo essere, che manifestano i Nomi.*

Questo è il modo [in cui intendere] l'incominciare. Quanto al caso in cui egli [al-Ḥakīm at-Tirmidī] volesse dire l'apparire (*badā*), cioè che si manifesti a Lui ciò che non era manifesto, ciò è simile al Suo detto: “e Noi vi metteremo alla prova in modo da sapere” (Cor. XLVII-31) e “ed Allah vedrà la vostra opera” (Cor. IX-94). Il giudizio divino è conforme a ciò che gli fornisce lo stato, ed Allah aveva già deciso la faccenda per un determinato stato, con la condizione che quello stato duri, secondo la nostra immaginazione; e quando viene interrotta la durata dello stato, che se perdurasse renderebbe necessario il perdurare di quella faccenda, appare dal lato del Vero un altro giudizio, determinato dallo stato che appare da parte dell'essere contingente: quindi Egli ricambia l'apparire con l'apparire. Questa è il significato della scienza dell'apparire a Lui, secondo l'altro modo [di intendere l'espressione].

Egli, sia esaltato, ha detto: “Ed apparve loro da parte di Allah ciò che essi non avevano messo in conto” (Cor. XXXIX-47), ed il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Lasciatemi stare finché vi lascio stare” ⁽¹⁸⁴⁾. Le disposizioni legali venivano rivelate in misura delle richieste, e se essi avessero tralasciato di chiedere non sarebbe discesa la misura che veniva legiferata. E la concezione che si ottiene da questo è la scienza dell'apparire. Dopo aver compreso questo avrai compreso

182) Il pronome *hu* si riferisce qui alla Ipseità (*huwīyya*), cioè ad Allah in quanto Essenza, non in quanto Dio.

183) Mi discosto qui dalla lettura di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, che riporta *mulk* invece di *malk*, in quanto l'Emiro ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī precisa la vocalizzazione del termine.

184) “L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, si rivolse a noi e disse: “O uomini, Allah ha reso obbligatorio per voi il pellegrinaggio: fate dunque il pellegrinaggio”. Un uomo chiese: “Tutti gli anni, o Inviato di Allah?”, ed egli tacque finché l'uomo formulò la domanda per la terza volta. [Allora] l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, disse: “Se vi dicessi di sì sarebbe obbligatorio e non ne sareste capaci!”, poi aggiunse: “Lasciatemi stare finché vi lascio stare. Coloro che vennero prima di voi furono rovinati dall'abbondanza delle loro domande e dalla loro divergenza con i loro Profeti. Quando vi ordino qualcosa, fate di essa ciò che siete capaci, e quando vi vieto qualcosa astenetevi da essa”. *Ḥadīth* riportato da Muslim, XV-412, at-Tirmidī, XXXIX-17, an-Nasā’ī, XXIV-1, Ibn Māğā, Introduzione-1, e da Ibn Ḥanbal. Ibn ‘Arabī lo riporta integralmente nel Cap. 72 [I 737.18].

la scienza della manifestazione (*zuhūr*) e la scienza dell'inizio (*ibtidā*); è come se tu comprendessi la scienza della manifestazione dell'inizio o dell'inizio della manifestazione, poiché tutti i loro rapporti sono collegati reciprocamente. Se [l'apparire] è la manifestazione dell'inizio quale è la Presenza dell'essere nascosto (*ihfā*) da cui si manifesta questo inizio? Non c'è dubbio che questa qualità non è valida se non per lui [il possibile]: in lui era nascosta e per lui si è manifestata: Lo stato della sua manifestazione da quel essere nascosto è indicato come l'inizio. E se [l'apparire] è l'inizio della manifestazione, ha esso una relazione con la primordialità (*qidam*)? E poiché non ha lo stato della manifestazione, che relazione ha la primordialità con esso? Noi rispondiamo che la sua entità immutabile nello stato della sua non-esistenza ha una relazione eterna che non ha inizio (*awwal*). L'origine della manifestazione esprime ciò da cui essa [l'entità] è qualificata da parte dell'esistenza divina, poiché essa è il supporto di manifestazione del Vero. Ed è questo che si indica come l'inizio della manifestazione, e la molteplicità dei regimi (*ahkām*) per colui che è soggetto ad essi, malgrado l'unità dell'entità, si riduce solo a relazioni ed a punti di vista (*i'tibārāt*). L'entità del possibile non ha mai cessato e non cesserà di essere nel suo stato di possibilità, ed il fatto di essere supporto di manifestazione, tale che si applichi ad essa la qualificazione dell'esistenza, non la fa uscire dal regime della possibilità. Si tratta di una sua qualità propria e le cose non si modificano nelle loro realtà essenziali per la diversità dei regimi a cui sono sottoposte per la diversità **[56]** delle relazioni. Non vedi che Egli ha detto: "Ti ho creato prima e tu non eri una cosa" (Cor. XIX-9) e: "Invero la Nostra Parola ad una cosa quando la vogliamo è che le diciamo Sii ed essa è" (Cor. XVI-40)? Egli ha negato la realtà della cosa (*šay'yya*)⁽¹⁸⁵⁾ [nel primo versetto] e la ha affermata [nel secondo versetto], e l'entità è l'entità, niente altro.

Cap. 73, q. XXXIII [II 64.9] L'assenza di inizio non ammette la domanda riguardo alle cause.

Cap. 73, q. LXXXV [II 92.4] Allah non informa se non di ciò che accade⁽¹⁸⁶⁾: è quindi necessario che vi sia una Presenza divina in cui vi sia continuamente (*dā'imān*) l'accadimento (*wuqū'*) delle cose, senza che Essa sia vincolata dal passato, sì che si dica: "è accaduto", né dal futuro, sì che si dica: "accadrà", ma che sia collegata con il continuo presente. [...] Entrambi i vincoli [passato e futuro] indicano la non-esistenza, mentre allo stato presente appartiene l'esistenza.

185) Il termine "realtà" sarebbe il più appropriato per tradurre l'espressione *šay'yya*, in quanto derivato dal latino *res*, cosa, come a sua volta l'espressione araba deriva da *šay'un*, cosa, ma abbiamo preferito tradurre "realtà della cosa" per non confonderla con la Realtà intesa in senso metafisico. Ibn 'Arabī distingue due gradi di "realtà": la "realtà della fissità (*šay'yyat at-tubūl*)", corrispondente all'archetipo permanente della cosa, cioè alla possibilità di manifestazione, e la "realtà dell'esistenza (*šay'yyat al-wuġūd*)" corrispondente alla cosa in quanto manifestata [ad esempio Cap. 356 (III 254.13), 360 (III) 280-26 e 474 (IV 108.10)]. Tale distinzione deriva dal diverso uso coranico della parola "cosa"; nel versetto: "invero il Nostro dire ad una *cosa*, quando Noi la vogliamo..." (Cor. XVI-40), l'espressione si riferisce a qualcosa di non ancora manifestato, ma che ciò nonostante viene denominato "cosa", mentre nel versetto: "e certo ti avevo modellato prima, e non eri alcuna *cosa*" (Cor. XIX-9), l'espressione si riferisce alla realtà manifestata.

186) Ibn 'Arabī si riferisce qui al fatto che nel Corano vi sono versetti in cui Allah notifica degli eventi futuri per noi, come il Giorno della Resurrezione, o passati per noi: per noi ciò che è passato e ciò che è futuro non esiste, ma se Allah notifica solo ciò che accade è necessario che quel evento esista.

⋮

Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.15] Se chiedi: «Ma la Signoria (*rubūbiyya*) non è identica alla Ipseità (*huwiyya*)?» noi rispondiamo che la Signoria è la relazione dell'Ipseità con una entità, ma che per Se stessa l'Ipseità non comporta relazione, è soltanto l'immutabilità di queste entità che esige le relazioni da questa Ipseità. [...] Il significato di senza inizio è determinato dal concetto di senza fine, che corrisponde alla tua affermazione: «non cesserà (*lā yazālu*)». Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all'istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l'assenza di inizio dall'assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l'istante presente del tempo. Sennonché il punto è la Signoria e tu distingui così l'Ipseità dalle entità, che si chiamano supporti di manifestazione. Il punto sei tu (*an-nuqtatu anta*) ed io e lui sono distinti grazie a te.

Cap. 73, q. LXXXIX [II 95.9] La questione: qual è il suo cominciare (*bad*)? La risposta: il pronome si riferisce al Vero [per cui ha luogo la creazione] ed il suo cominciare fa parte del Nome il Primo, con cui il Vero Si è denominato. Egli ha detto, sia Egli esaltato: “Egli è il Primo, l'Ultimo, l'Apparente ed il Nascosto, ed Egli è Sapiente di ogni cosa” (Cor. LVII-3), denominando per noi Se stesso come Primo. Quindi il Suo cominciare è la Primità (*awwalīyya*) del Vero ed essa è una relazione, in quanto l'origine (*marǧī* °) degli esseri nella loro esistenza è il Vero ed è quindi indispensabile che l'attribuzione della Primità spetti a Lui. Quindi il Suo cominciare è l'attribuzione della Primità a Lui e l'attribuzione della Primità a Lui non c'è se non riguardo ai supporti di manifestazione. La Sua manifestazione è nell'Intelletto Primo, che è il Calamo supremo, ed esso è il primo che Allah ha creato ed Egli è dunque il Primo in relazione a quel supporto di manifestazione, in quanto è il primo degli esseri esistenziali da Lui. L'Essenza eterna non è caratterizzata dalla Primità, solo Allah, sia Egli esaltato, è caratterizzato da essa [...] il Nome Allah [a cui è riferito il pronome Egli nel versetto: “Egli è il Primo...”] è Lui quanto al rango (*martaba*) ed il primo supporto di manifestazione che venne manifestato fu il Calamo ⁽¹⁸⁷⁾ divino, che è l'Intelletto Primo. E l'entità non è supporto di manifestazione se non per la manifestazione del Vero in essa, ed essa è prima.

[...] Quindi il Primo è Allah e l'Intelletto è un velo su di Lui ed uno scudo per la successione ininterrotta (*tawālī*) degli Attributi su di Lui. E poiché tutte le entità sono dei supporti di manifestazione, la loro relazione con la Divinità è una relazione unica, in quanto sono supporti di manifestazione. Allah è chiamato l'Ultimo ed Egli è l'Ultimo per l'ultimità dei generi, non per l'ultimità degli individui ⁽¹⁸⁸⁾,

187) Il termine Calamo, o Penna, ricorre in Cor. LXVIII-1 e XCVI-4.

188) Nel Cap. 10 [I 137.8] Ibn 'Arabī precisa che i generi sono sei: “L'uomo è l'ultimo ad essere stato esistenzializzato tra i generi del Mondo. Non vi sono che sei generi ed ogni genere ha sotto di sé delle specie ed ogni specie ha delle sottospecie. Il primo genere è l'Angelo, il secondo il Jinn, il terzo il minerale, il quarto il vegetale ed il quinto l'animale [...] il sesto genere è il genere umano”; nel Cap. 7 [I 125.19] aggiunge: “[l'uomo] è l'ultimo degli esseri generati, ma corrisponde all'Intelletto Primo ed è legato ad esso. L'esistenza è un cerchio ed il suo inizio è l'esistenza dell'Intelletto Primo, di cui è riportato nella notificazione che la prima cosa che Allah ha creato è l'Intelletto, ed esso è il primo dei generi; la creazione si conclude con il genere umano e così si completa il cerchio, e l'uomo è congiunto all'Intelletto, come la fine del cerchio si congiunge con il suo inizio”; infine, nel Cap. 198 [II 395.11] precisa: “I generi nel mondo sono in numero definito, mentre gli individui sono indefiniti nell'esistenza, poiché essi vengono all'esistenza finché la causa (*sabab*) continua ad esserci: ora, la causa non

ed Egli è il Primo per la primità (*awwaliyya*) dei generi e la primità degli individui, poiché Egli non ha dato l'esistenza se non ad una entità unica, che è il Calamo o l'Intelletto, chiamalo come vuoi [...] È chiaro che il Suo cominciare è identico all'esistenza dell'Intelletto Primo. Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “La prima cosa che Allah ha creato è l'Intelletto”⁽¹⁸⁹⁾, ed esso è il Vero per mezzo di cui ha creato (*al-ḥaqq al-mahlūq bi-hi*) i Cieli e la Terra.

Cap. 73, q. IC [II 100.34] Egli, sia esaltato, ha detto: “O uomini, voi siete dipendenti da Allah, ed Allah è l'Indipendente, il Lodato” (Cor. XXXV-15), ed ha fatto precedere la dipendenza (*faqr*) all'indipendenza (*ginā*) nell'espressione, e l'indipendenza del Vero precede nel significato la dipendenza da Lui della creazione. No, anzi essi sono allo stesso livello, non c'è precedenza dell'una sull'altra. L'indipendenza dalla creazione appartiene da sempre ad Allah e la dipendenza da Allah, quanto alla Sua indipendenza, appartiene da sempre al possibile, nello stato della sua non-esistenza. Delle due cose qualificate dall'eternità, negativamente ed affermativamente, nessuna delle due precede l'altra, poiché nell'eternità non è ammissibile né precedenza né posteriorità.

Cap. 178 [II 329.9] Ogni entità era non-esistente per se stessa, [sebbene] conosciuta da Lui, e la sua esistenza era amata da Lui. Poi Egli fece originare (*aḥdata*) l'esistenza per Sé (*la-hu*), anzi fece originare l'esistenza in essa (*fi-hā*), anzi la rivestì con il manto dell'esistenza, ed essa fu, poi l'altra, poi l'altra in successione, dal primo essere (*mawǧūd*) che si basa sulla Primità del Vero. Non vi è un ultimo essere, ma un'esistenza ininterrotta negli individui (*ašḥās*), ed il termine è nei generi e nelle specie. Gli individui tra le cose create, se non in una specie specifica, non giungono ad un termine nell'aldilà, anche se questo basso mondo giunge ad un termine. Gli esseri prodotti (*akwān*) sono nuovi, non c'è termine alla loro genesi, poiché le possibilità non hanno fine: la loro assenza di fine (*abad*) è continua così come l'assenza di inizio (*azal*) nei riguardi del Vero è immutabile e necessaria. Non c'è inizio alla Sua esistenza, né c'è inizio al Suo amore per i Suoi servitori, sia Egli glorificato.

Cap. 217 [II 509.7] Il Mondo è da sempre [o: eternamente] contemplato dal Vero, anche se non è esistente.

Cap. 223 [II 519.4] Quanto all'affermazione di chi dice: “La separazione (*farq*) è l'affermazione della creazione” essa è simile a quanto detto in precedenza riguardo al significato della loro affermazione: “[La separazione] è un'allusione alla creazione senza Vero”. Senonché tra le due vi è una differenza. Egli ha detto: “l'affermazione della creazione” e non ha detto “l'esistenza della creazione”, poiché l'esistenza della creazione è identica all'esistenza del Vero. La creazione, quanto alla sua entità, è immutabile [o: fissa (*tābit*)] e la sua immutabilità le appartiene dall'eternità; la sua qualificazione con l'esistenza è una faccenda nuova che le capita, e già ti abbiamo fatto sapere ciò che questa espressione significa. La sua affermazione: “l'affermazione della creazione”, significa che nell'eternità ebbe luogo
.....
cessa e quindi gli individui di una specie non arrivano ad un termine”.

189) *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. Ibn 'Arabī lo riporta nei capitoli 7 [I 125.20], 73, q. XXXIX [II 67.7] e 198 [II 395.14, 421.24 e 422.5].

la separazione tra Allah e la creazione; il Vero non è identico alle entità immutabili, a differenza di quando esse sono qualificate dall'esistenza, ed Egli è identico a ciò che è qualificato dall'esistenza, non esse.

Cap. 294 [II 672.19] Il Vero ha imposto agli esseri la glorificazione (*tasbīḥ*), che è l'affermazione di trascendenza (*tanẓīḥ*), cioè la Sua descrizione come privo di correlazione con gli attributi degli esseri contingenti. La trascendenza è una qualità di non-esistenza [cioè negativa], ed Egli, sia glorificato, ha reso eminente la non-esistenza assoluta attribuendola a Se stesso con il detto: “Sia glorificato il tuo Signore, il Signore della Inaccessibilità, lontano da ciò che essi descrivono” (Cor. XXXVII-180); Egli ha così reso eminente la non-esistenza per questo proposito realizzato da parte Sua di magnificare Allah. Essa [la non-esistenza assoluta] fa conoscere ciò che spetta ad Allah meglio del non-esistente vincolato, poiché nella sua non-esistenza essa è qualificata dall'eternità, come il Vero è qualificato dall'eternità nella Sua esistenza. L'eternità è la descrizione del Vero mediante la negazione della inizialità, [inizialità] che è la descrizione della non-esistenza con la negazione ad essa dell'esistenza per la sua essenza ⁽¹⁹⁰⁾.

Cap. 300 [III 5.33] In essa vi è la scienza della perpetuità (*abad*), di ciò a cui essa si riconduce, e se la perpetuità sia temporale o se sia il tempo stesso, e [la scienza] di ciò per cui permane il tempo, se esso permanga per se stesso o per altro, e se quel altro sia per esso come per noi un contenitore per la sua permanenza e la sua perennità o sia una realtà immaginaria che non ha una vera esistenza individuale.

Cap. 329 [III 108.15] Il Mondo è un *barzakh* tra l'assenza di inizio e l'assenza di fine, per mezzo del quale l'una è distinta dall'altra; se non ci fosse il Mondo nessuna proprietà si manifesterebbe per esse e la faccenda sarebbe una sola, senza distinzione, così come il presente sta tra il passato ed il futuro, e se non ci fosse il presente la non-esistenza passata non si distinguerebbe dalla non-esistenza futura.

Cap. 344 [III 178.27] I gradi (*darağāt*) del Vero non hanno fine, poiché la Teofania ha luogo in essi ed essa non ha fine, poiché la permanenza (*baqā'*) del Mondo non ha fine. Quindi i gradi non hanno fine nei due estremi (*tarafayn*), cioè l'assenza di inizio e l'assenza di fine, che si manifestano per il presente (*hāl*) che è il Mondo. Se il Mondo venisse a cessare non si distinguerebbe assenza di inizio da assenza di fine, come realmente è. Non c'è dunque inizio nei riguardi del Vero, e la negazione dell'inizio nei Suoi riguardi è uno dei Suoi gradi tramite il quale è sollevato dalla correlazione con il Mondo. I gradi del Mondo, che sono identici ai Suoi gradi, sono senza fine nella loro perpetuità, anche se la discesa del Mondo ha luogo in uno dei gradi. E quel grado è un inizio per il Mondo, non che i gradi abbiano un inizio, bensì è la manifestazione del Mondo in essi che ha un inizio.

190) Mentre l'Esistenza del Vero non ha inizio, in quanto necessaria per la Sua stessa Essenza, l'esistenza del possibile ha un inizio, in quanto non è necessaria per la sua stessa essenza ma dipende dall'Esistenza del Vero.

Cap. 356 [III 254.32] Il trasmutarsi (*tahawwul*) è identico alla trasmutazione (*istiḥāla*) e riguardo alla manifestazione non è altro che essa. Se non fosse così non sarebbe corretto per il Mondo avere un inizio nella creazione ed il Mondo sarebbe coestensivo con Allah nell'esistenza, e ciò in realtà non è possibile. Come Egli, sia Egli esaltato, ha accettato di manifestarSi ai Suoi servitori in forme diverse, così Egli non ha creato, poi ha creato. Nell'eternità Egli è qualificato come Sapiente e Potente, cioè in grado di dare l'esistenza al possibile, ma dipende da Lui di manifestarSi o di non manifestarSi nella forma del dare l'esistenza ad esso, ed Egli Si è manifestato nel dare esistenza alla forma del possibile quando ha voluto. E non c'è differenza tra le possibilità nella relazione con Lui, sia Egli glorificato.

Cap. 360 [III 280.29] L'ingresso nella realtà (*ṣay'yya*) dell'esistenza ha luogo in modo ordinato (*murattaban*) a differenza di come stanno le cose nella realtà della fissità, poiché tutte esse non sono ordinate. La loro fissità è qualificata dalla eternità, e nell'eternità non c'è ordinamento (*tartīb*), né precedenza né posteriorità. Ma poiché tra i Nomi divini ve ne sono di generali e di più generali, di specifici e di più specifici, sono validi per i Nomi divini la precedenza, la posteriorità e l'ordinamento, ed in questo modo le realtà dell'esistenza ricevono l'ordinamento.

Cap. 362 [III 306.19] Il Suo detto che "Allah è indipendente dai Mondi" (Cor. III-97) significa che Egli è indipendente dall'esistenza del Mondo, non dalla sua fissità (*tubūt*), poiché per lo stato di fissità del Mondo ha luogo la sufficienza e l'indipendenza [di Allah] dalla sua esistenza, in quanto esso rispetta il diritto della Divinità [ad avere un soggetto] per mezzo della sua possibilità. Ma per via della loro ricerca e della loro dipendenza dal gustare entrambi gli stati, le possibilità vollero gustare lo stato dell'esistenza così come gustavano lo stato della non-esistenza e chiesero a Colui la Cui esistenza è necessaria, tramite la lingua della loro fissità, di dare l'esistenza alle loro entità, sì che la loro scienza diventasse gusto, ed Egli diede loro l'esistenza per loro, non per Sé [...] Per questo sappiamo che la Sua indipendenza, sia Egli glorificato, dal Mondo è identica alla Sua indipendenza dall'esistenza del Mondo, e questa è una questione oscura, per la qualificazione del possibile con la non-esistenza dall'eternità e per il fatto che l'eternità non ammette la preponderanza (*tarḡīḥ*): come può dunque la non-esistenza del possibile ricevere la preponderanza malgrado la sua eternità? Ciò è perché, in quanto possibile per se stesso, nei suoi riguardi è uguale l'accettazione di entrambi i regimi e non si può supporre per esso uno stato di non-esistenza senza supporre anche uno stato di esistenza, e quello che è per esso il regime riguardo a ciò, nello stato della supposizione (*fard*), è prevalente (*muraḡḡah*). La preponderanza si applica da sempre al possibile, nello stato della sua non-esistenza, ed il fatto di essere caratterizzato dalla non-esistenza è prevalente. La preponderanza data da Chi dà maggior peso (*muraḡḡih*) non ha luogo se non per un proposito riguardo a quello ⁽¹⁹¹⁾, ed il proposito è un moto intellettuale.

Cap. 371 [III 430.8] Nella Scienza [divina] vi sono le verità (*haqā'iq*) di realtà intelligibili (*ma'qūlāt*), che si chiamano intelligibili perché Egli le intende in quanto distinte presso di Lui e non è dato

.....
 191) Ibn 'Arabī si riferisce qui alla preponderanza data all'esistenza, allorché il Vero dà esistenza alle possibilità.

che una di esse sia identica ad un'altra. Per il Vero esse sono note, e per il Vero e per loro stesse sono intelligibili, ed esse non hanno esistenza né nell'esistenza esistente né nell'esistenza possibile [essendo pure relazioni]; la loro proprietà (*hukm*) si manifesta nel Vero ed esse sono correlate a Lui e si chiamano Nomi divini, e ad esse viene correlato degli attributi dell'eternità ciò che viene correlato al Vero. Esse sono correlate anche con la creazione, mediante ciò che si manifesta delle loro proprietà in essa, e ad esse viene correlato degli attributi della novità (*hudūt*) ciò che viene correlato alla creazione. Esse sono dunque le nuove/ primordiali e le prive di fine/prive di inizio.

Cap. 382 [III 511.34] L'esistenza nelle forme è un cerchio la cui assenza di fine si ricongiunge con la sua assenza di inizio.

Cap. 406 [IV 9.20] Chi conosce se stesso conosce necessariamente il suo Signore e non conosce il Vero se non il Vero. Non c'è precedenza (*taqaddum*), né posteriorità (*ta'ahhur*), in quanto il possibile, nello stato della sua non esistenza, non è posteriore all'eternità (*azal*) attribuita all'esistenza del Vero: l'eternità è necessaria per l'esistenza del Vero così come è necessaria per la non esistenza del possibile, per la sua fissità (*tubūt*) e la sua determinazione (*ta'yīn*) presso il Vero.

Cap. 411 [IV 16.22] La scienza dipende dal suo oggetto, non è l'oggetto che dipende dalla scienza [...] Distingui, fratello mio, tra l'essere la cosa esistente, e [in questo caso] la Scienza precede la sua esistenza, e tra l'essere la cosa secondo queste forme nello stato della sua non-esistenza, che è senza inizio per essa e che si accorda (*musāwīq*) con la Scienza divina di essa, [nel qual caso la cosa] precede [la Scienza] nel rango, perché essa stessa conferisce a Lui la scienza di essa.

Cap. 558 [IV 288.25] L'assenza di fine (*abad*) non ha primità (*awwaliyya*) che si possa concepire, se non per il rango e per l'esistenza, poiché essa ha il secondo rango e non ha piede nel primo¹⁹²), che è il rango di Colui la cui esistenza è necessaria per Se stesso, mentre il secondo rango è il rango di colui la cui esistenza è necessaria per altro, cioè il possibile. E chi viene prima tra le creature e chi viene dopo hanno lo stesso rango, poiché sono nel secondo rango. E se correli il secondo al primo comprendi l'inizio (*ibtidā'*). La prima Presenza è quella che le manifesta [le creature] ed Egli è senza dubbio Colui che dà inizio (*al-mubdi'*) ad esse. Ed il regime del cominciare non cessa in ogni entità tra le entità delle possibilità, e Colui che comincia non cessa di essere sempre Colui che comincia, poiché Egli conserva su di noi l'esistenza con quello a cui dà l'esistenza in noi, per la permanenza della nostra esistenza, di ciò senza di cui non potrebbe esserci permanenza per noi.

192) Il primo non esige necessariamente il secondo, poiché vi è anche il primo assoluto, mentre il secondo esige necessariamente il primo. Nel Cap. 72 Ibn 'Arabī precisa [I 676.22]: “la realtà essenziale della primità è presente nell'ultimo”, mentre l'ultimo non è presente nel primo” e [I 755.34]: “Il primo esige l'ultimo nel mondo della separazione ma questa non è una condizione per tutto ciò a cui è attribuita la primità, a differenza dell'ultimo, che esige il primo per la sua essenza, ciò è inevitabile”.

Cap. 558 [IV 298.4] Il Primo – La Presenza della Primità

Sia Gloria a Colui che ha riunito i servitori per la Sua menzione
nel giorno di venerdì (al-‘arūba) ⁽¹⁹³⁾, poiché il Primo lo ha eletto ⁽¹⁹⁴⁾.

Dio ha sigillato con esso l'esistenza dei Suoi servitori,

secondo Legge e ragione, signori miei. Interpretate dunque

ciò che ho detto. Ho apportato una saggezza

pregiata, manifestata dalla Stazione più discesa (al-maqām al-anzal).

Quando Egli Si abbassò dall'elevatezza del Suo posto (makān)

nella Sua Essenza, il più basso Lo nascose a noi.

193) Questo nome preislamico di venerdì ha la stessa radice di ‘ariba o ‘aruba, da cui derivano verbi e nomi legati alla lingua ed alla etnia araba; nel Cap. 71 [I 645.24] Ibn ‘Arabī lo interpreta come “bellezza (*husn*)” e “ornamento (*zīna*)”. È curioso notare che la bellezza sia un attributo di Venere, da cui deriva il nome di venerdì.

194) Nella tradizione islamica il primo giorno della settimana è la domenica: l'eccellenza del venerdì non dipende quindi dalla sua posizione nella settimana. Ibn ‘Arabī spiega l'elezione del venerdì nel Cap. 69 [I 465.29]: “Quando Allah designò il mese di Ramaḍān tra i mesi, chiamandolo con il Suo Nome - in quanto Ramaḍān è uno dei Nomi di Allah - designò tra i giorni della settimana il venerdì (*yawm al-‘arūba*), che è il giorno della riunione, ed informò le genti che Allah possiede un giorno che ha contraddistinto tra questi sette giorni e che ha nobilitato al di sopra degli altri giorni della settimana. Per questo si sbaglia chi stabilisce una gerarchia tra il venerdì ed il giorno di ‘Arafā o il giorno di ‘Asūwā’, in quanto l'eccellenza di questi giorni è riferita a tutti i giorni dell'anno, non ai giorni della settimana! Per questo talvolta il giorno di ‘Arafā cade di venerdì e così pure il giorno di ‘Asūwā’, ma il giorno di Venerdì non cambia mai: esso non cade mai di sabato né in un altro giorno. L'eccellenza del Venerdì è propria al giorno stesso, mentre l'eccellenza del giorno di ‘Arafā e di ‘Asūwā’ è per gli avvenimenti che accadono, in qualsiasi giorno essi abbiano luogo tra i giorni della settimana: l'eccellenza appartiene a quel giorno per quelle circostanze. [...] Quando Allah menzionò l'eccellenza di questo giorno alle genti, senza specificarlo, Allah affidò al loro sforzo di interpretazione (*iğtihād*) la sua conoscenza, ed essi ebbero opinioni divergenti. I cristiani dissero: “Il giorno più eccellente - ed Allah è più sapiente - è la domenica, in quanto esso è il giorno del Sole. Esso è il primo giorno in cui Allah creò i Cieli e la Terra e ciò che sta tra di essi. Allah non iniziò in esso la creazione se non per la sua eccellenza sugli altri giorni” Ed essi lo presero come giorno di festa e dissero: “Questo è il giorno di cui parla Allah!” Ma il loro Profeta non ha detto nulla a loro a questo proposito e noi non sappiamo se Allah ha informato il loro Profeta su ciò o no. A questo proposito non è stata trasmessa alcuna tradizione! Gli ebrei dissero: “Si tratta del sabato! Infatti Allah completò la creazione nel giorno di venerdì e si riposò di sabato, si sdraiò sul Suo dorso e mise una delle Sue gambe sull'altra dicendo: Io sono il Re!” In contrapposizione a questo discorso e simili l'Altissimo ha detto: “Ed essi non apprezzano Allah nella giusta misura” (Cor.VI-91), ma gli ebrei credono che questo sia stato rivelato nella Torah. Noi non li confermiamo in ciò, né li smentiamo. E gli ebrei dissero: “Il sabato è il giorno che Allah intendeva per il giorno più eccellente della settimana!”. Gli ebrei ed i cristiani furono di opinioni divergenti. Venne quindi questa comunità e Gabriele portò a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, il giorno della riunione nella forma di uno specchio levigato su cui c'era una macchia, e gli disse: “Questo è il giorno di venerdì e questa macchia è un'ora di esso. Non c'è servitore musulmano che si conformi ad essa, facendo la *ṣalāt*, senza che Allah lo perdoni!”. E la frase del Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “Ed Allah ci ha guidato in ciò in cui la Gente del Libro era divergente!” corrisponde a questa notificazione divina con lo specchio, ed egli attribuì la guida ad Allah. Il motivo della sua eccellenza è che esso è il giorno in cui Allah ha creato questa natura umana per via della quale ha creato le cose create dalla domenica al giovedì: è inevitabile quindi che sia il più eccellente dei momenti! La sua creazione ebbe luogo in quell'ora, che apparve come una macchia nello specchio! [...] quest'ora nel venerdì è come la notte del Qadr nell'anno!”

⋮

*Egli è il Sorvegliante (muḥaymin), non ho dubbi, ed Egli
è il Generoso (ḡawād) verso I servitori, Colui che favorisce (muḡḏil).*

* * * * *

Il possessore di questa Presenza è chiamato servitore del Primo, ed è soprannominato prevalentemente padre del momento (*abū l-waqt*), per ciò che risulta nelle anime della precedenza del tempo che è chiamato “Tempo (*dahr*)” e che è suddiviso dai momenti. Il soprannome del servitore del Primo è padre del momento, come il soprannome di Adamo è padre dell'uomo (*bašar*), poiché il primo dei momenti è un padre per essi, così come Adamo lo è per gli altri uomini. Per mezzo della Presenza della primità si manifesta ogni primo degli individui di ogni specie, come Adamo per la specie umana, ed il Giardino dell'Eden per i Giardini paradisiaci, l'Intelletto Primo per gli spiriti, il Trono per i corpi, l'acqua per gli elementi (*arkān*) e la forma circolare per le forme, poi la faccenda discende nelle cose particolari del Mondo, e si dice che il primo che parlò del Destino (*qadar*) a Bašra fu Ma'bad al-Ġuhanī⁽¹⁹⁵⁾ ed il primo che scagliò un dardo nella via di Allah fu Sa'd ibn Abī Waqqās⁽¹⁹⁶⁾ ed il primo verso poetico che venne detto nel mondo umano fu:

*È cambiato il territorio (bilād) e chi sta su di esso
e la faccia della Terra (ard) è cinerea ed orribile⁽¹⁹⁷⁾*

e questo verso poetico è attribuito ad Adamo, su di lui la Pace, quando Caino uccise suo fratello Abele, ed egli, su di lui la Pace, disse: “Non vi sarà uccisore che uccida ingiustamente senza che il doppio della pena ricada sul figlio di Adamo”⁽¹⁹⁸⁾, poiché egli [Caino] fu il primo a sancire ingiustamente l'uccisione.

Abbiamo scritto un piccolo trattato riguardo alle cose prime (*al-awwalyāt*), ed è un pezzo meraviglioso che ho redatto a Malatiyya, in territorio bizantino, o alla Mecca, ed Allah è più sapiente⁽¹⁹⁹⁾. La prima casa che fu stabilita come luogo di adorazione per gli uomini fu la Ka'ba⁽²⁰⁰⁾ ed il primo Nome divino per rango è il Nome il Vivente⁽²⁰¹⁾. “Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).

195) A causa delle sue affermazioni al-Ġuhanī venne ucciso nell'anno 80 dall'Egira per ordine del Califfo 'Abd al-Malik ibn Marwān.

196) Su questo Compagno, che fu tra i primi ad entrare nell'Islam e che è uno dei dieci Compagni a cui il Profeta, su di lui la Pace, promise il Paradiso, si può consultare l'articolo di G.R. Hawting nella *Encyclopédie de l'Islam*, Vol. VIII, pag. 716-717. Ibn 'Arabī lo cita anche nei capitoli 36 [I 223.33], 70 [I 566.12] e 72 [I 758.23 e 28].

197) Gli stessi versi sono riportati nel Cap. 498 [IV 134.19].

198) *Hadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XXXIX-14, e da Ibn Ḥanbal, I-383.

199) Di questa opera non è stato trovato finora alcun manoscritto.

200) Cfr. Cor. III-96.

201) Nel Cap. 365 Ibn 'Arabī precisa [III 322.7]: “La vita (*al-ḥayāt*) è condizione (*šart*) per l'esistenza di tutte le relazioni (*nisab*) che vengono attribuite ad Allah. Questa relazione (*nisba*) rende necessario che Egli, Gloria a Lui, abbia come Suo Nome “il Vivente”: tutti i Nomi divini dipendono da esso, e lo hanno come condizione,

Cap. 558 [IV 298.20] L'Ultimo – La Presenza dell'Ultimo

Per Allah, Egli è il Primo e l'Ultimo
solo per preservare il Mondo che si estingue (dātīr),
poiché esso non è in grado di preservarsi
in quanto Egli ha qualificato la creatura come insufficiente.
Per mezzo dell'Ultimo Egli lo preserva,
così che l'Uno incontri l'Ultimo.
Tutta la nostra faccenda è un cerchio,
poiché il Primo si congiunge con l'Ultimo,
ed Egli manifesta Se stesso a noi
nella forma dell'Interiore e dell'Esteriore.

* * * * *

Il possessore di essa è chiamato servitore dell'Ultimo. La definizione (*ḥadd*) [dell'ultimo] si estende dal secondo, che segue il primo, in giù. Esso è chiamato ultimo perché ha senza dubbio il regime della posteriorità (*ta'ahḥur*) rispetto alla primità, e se questo posteriore ha diritto alla primità allora è posteriore al primo solo per una faccenda, la più semplice ed ovvia delle quali è il tempo, in quanto in lui la capacità (*ahlīyya*) esiste sotto ogni aspetto, e quindi è noto che il regime riguardo alla sua posteriorità ed alla precedenza (*taqaddum*) di altri che lui appartiene al tempo. Come il Califfato di Abū Bakr, di 'Umar, e poi di 'Uṭmān e poi di 'Alī, Allah sia soddisfatto di tutti loro; non c'era nessuno di loro che non fosse qualificato per la precedenza e per il Califfato, idoneo per esso, e non restava quindi regime presso Allah che giustificasse la precedenza in esso di uno di loro rispetto agli altri, per una eccellenza nota essere richiesta dal Califfato, per cui c'era solo il tempo. Poiché Allah sapeva che Abū Bakr sarebbe morto prima di 'Umar, che 'Umar sarebbe morto prima di 'Uṭmān e che 'Uṭmān sarebbe morto prima di 'Alī, Allah sia soddisfatto di tutti loro, e ciascuno di loro era onorato presso Allah, Egli stabilì il Califfato della comunità così come accade. Egli quindi diede precedenza a colui di questi quattro di cui Egli sapeva che il termine (*aḡal*) avrebbe preceduto il termine degli altri. Secondo me chi di loro ebbe la precedenza non era più meritevole di coloro che lo seguirono, ed Allah è più Sapiente.

persino il Nome Allah. Il Nome Allah è quello che sorveglia (*al-muḥaymin*) tutti i Nomi, del cui insieme fa parte "il Vivente"; la relazione del Nome "il Vivente" con essi è la sorveglianza (*muḥayminiyya*) di tutte le relazioni proprie dei Nomi, e finanche della relazione di Divinità (*ulūha*) in virtù della quale Allah si chiama Allah", e poco oltre aggiunge [III 324.10]: "Sappi che, non essendo possibile che il Nome divino "il Vivente" sia preceduto da qualche altro Nome divino, ne consegue che gli appartiene il rango del precedere (*sabq*): esso è dunque il Nome che viene descritto secondo la realtà essenziale come il Primo (*al-awwal*)."

È chiaro che ciò dipende dall'esistenza dei termini; se fosse stati riconosciuti due Califfi uno dei due sarebbe stato ucciso, in base al testo tramandato. Se gli uomini avessero riconosciuto [come Califfo] uno degli altri tre rispetto ad Abū Bakr – ed era imprescindibile nella Scienza di Allah che Abū Bakr sarebbe stato Califfo e che non ci possono essere due Califfi – se uno dei tre fosse stato depresso e l'incarico fosse stato affidato ad Abū Bakr, sarebbe stata una mancanza di rispetto nei confronti del depresso, e chi avrebbe brigato per deporlo sarebbe stato accusato di aver depresso chi era degno di esso [Califfato] e sarebbe stato accusato di passione, ingiustizia e trasgressione nei suoi confronti [299]. E se non fosse stato depresso, allora Abū Bakr sarebbe morto nei suoi giorni senza essere Califfo, ma era imprescindibile nella Scienza di Allah che egli avrebbe avuto il Califfato. Quindi la sua precedenza era imprescindibile, per la precedenza del suo termine prima del suo compagno, e lo stesso vale per la precedenza di 'Umar ibn al-Ḥattāb, di 'Utmān, di 'Alī, e di al-Ḥasan.

Chi ebbe la precedenza non la ebbe perché era più degno di essa rispetto agli altri, e nessuno di coloro che ebbero la posteriorità la ebbe perché mancava di capacità. Ma gli uomini non seppero quello se non dopo che Allah lo ebbe chiarito per mezzo dei loro termini e della loro morte, uno dopo l'altro nel suo Califfato. Secondo noi, da un punto di vista esteriore, la precedenza ebbe luogo per i termini, oppure per un'altra faccenda, nella Scienza di Allah, che non ci è stata fatta conoscere, ed Allah ha preservato il rango per loro, Allah sia soddisfatto di tutti loro, e questo fa parte del regime della posteriorità e della precedenza.

La primità spetta ad Allah in quanto Egli è Colui che dà l'esistenza ad ogni cosa, e ad Allah spetta l'ultimità poiché Egli ha detto: "A Lui ritornerà tutta la faccenda" (Cor. XI-123), ed ha detto: "ed a Lui sarete fatti tornare" (Cor. II-245), e: "Certamente le faccende tornano ad Allah" (Cor. XLV-53), e quindi Egli è l'Ultimo così come è il Primo.

Tra il Primo e l'Ultimo si manifestano i ranghi di tutti i Nomi divini, e l'Ultimo non ha regime se non nel ritorno di ogni faccenda a Lui. Essendo Allah il Primo, l'Uomo perfetto è l'ultimo, poiché è nel secondo rango ed è il Califfo, ed è anche l'ultimo per la sua creazione naturale, essendo l'ultimo degli esseri generati.

Quando Allah volle il Califfato e l'Imamato per lui, cominciò dando l'esistenza al Mondo, lo preparò, lo proporzionò, lo equilibrò e lo ordinò come un saldo regno. Quando esso fu predisposto per accettare di essere soggetto ad un Imām, Allah produsse il corpo dell'uomo naturale ed insufflò in essi lo Spirito divino; Egli lo creò sulla Sua forma, per farne il Suo rappresentante, ed egli si manifestò nel suo corpo e divenne colui che è chiamato Adamo. Egli fece di lui un Califfo sulla Terra, ed avvenne della sua faccenda e del suo stato con gli Angeli ciò che Allah ha menzionato per noi nel Suo Libro. Ed Egli stabilì l'Imamato nella sua discendenza fino al Giorno della Resurrezione.

Egli è quindi l'ultimo in relazione alla forma divina ed anche l'ultimo in relazione alla forma generata, naturale: egli è dunque ultimo in sé ed in corpo, ed è l'ultimo per il ritorno della faccenda del Mondo

a lui, in quanto è lo scopo (*maqṣūd*). Per mezzo di lui questo mondo è abitato e sussiste, e quando se ne andrà da esso questo mondo cesserà, il Cielo roteerà vorticosamente, le stelle si disperderanno, il Sole sarà oscurato, le montagne si metteranno in moto, le cammelle gravide saranno abbandonate, i mari saranno in ebollizione ⁽²⁰²⁾ e la dimora di questo mondo se ne andrà nella sua interezza. L'abitazione verrà trasferita nella dimora dell'aldilà, per mezzo del trasferimento dell'uomo, e saranno abitati il Paradiso e l'Inferno, e dopo questo mondo non ci sarà dimora se non il Paradiso e l'Inferno.

Il Nome il Primo appartiene alla prima [dimora], che è la dimora di questo mondo, ed il Nome l'Ultimo appartiene all'ultima, che è la dimora dell'aldilà. Allah, sia Egli esaltato, ha detto a Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: “L'ultima [dimora] è certo meglio per te della prima” (Cor. XCIII-4), perché dopo l'ultima non c'è bersaglio (*marmā*) [a cui mirare], essendo l'estrema.

Chi arriva nel suo grado non verrà più trasferito, poiché sarà dotato di fissità, permanenza e continuità. Il Primo non è così, poiché si sposta nei gradi finché arriva all'Ultimo, che è l'estremo, a cui si ferma. Per questo Egli gli ha detto: “L'ultima [dimora] è certo meglio per te della prima: il tuo Signore ti darà e tu sarai soddisfatto” (Cor. XCIII-4 e 5). Egli gli darà l'attributo della permanenza, della continuità e della beatitudine continua, dalla quale non c'è trasferimento né cessazione. Questo è ciò che conferisce il regime di questa Presenza. “Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero” (Cor. XXXIII-4).

Cap. 559 [IV 336.4] Il segreto dell'assenza di inizio (*azal*) sta nelle cause. Se Egli fosse una causa (*illa*) l'effetto (*ma'lūl*) sarebbe coestensivo a Lui nell'esistenza, ma è posteriore poiché [al Suo riguardo] è affermato il Nome Colui che precede e Colui che viene dopo. Se Egli implicasse l'esistenza del Mondo per la Sua Essenza, nessuna tra le cose contingenti sarebbe posteriore a Lui.

Cap. 559 [IV 357.20] Non c'è dubbio che le cose sono causate e che il come da parte di Allah sia ignorato. Nelle anime è connaturata la ricerca della scienza di Lui. Egli è il solo a sapere le cause, e la radice della perpetuità è l'eternità.

Concludo questo elenco di citazioni con un passo tratto dal primo capitolo dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, dedicato alla Saggezza di Adamo, pag. 96 dell'edizione critica di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb e Abrār Šāhī, Ibnu-l-'Arabī Foundation, 2015:

Analogamente, se Egli ci ha qualificato con ciò con cui ha qualificato Se stesso sotto tutti gli aspetti, è necessario qualcosa che distingua, e ciò non è altro che la nostra dipendenza da Lui nell'esistenza ed il fondarsi della nostra esistenza su di Lui per la nostra possibilità e per la Sua indipendenza da un simile a ciò da cui noi dipendiamo. Per questo è corretto attribuire a Lui l'eternità e la primordialità, a cui viene negata la inizialità per la quale ha luogo il dischiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza.

202) Riferimenti ai seguenti versetti: LII-9, LXXXII-2, LXXXI-1, LXXVIII-20, LXXXI-4 e LXXXI-6.

⋮

Quindi a Lui non viene attribuito [il dischiudersi], malgrado Egli sia il Primo, e per questo si dice di Lui l'Ultimo. Se la Sua primità fosse la inizialità ⁽²⁰³⁾ dell'esistenza dell'essere condizionati, non sarebbe possibile che sia l'Ultimo per ciò che è condizionato, poiché non c'è ultimo per il possibile, in quanto le possibilità sono infinite e non c'è ultimo per esse. Egli è Ultimo solo per il ritorno a Lui di tutta la faccenda dopo l'attribuzione di essa a noi. Egli è quindi l'Ultimo nella Sua primità ed il Primo nella Sua stessa ultimità.

203) Nel suo commento [pag. 390 dell'edizione di S. J. Āshtiyānī], al-Qayṣarī precisa che il termine *awwalīyya* può avere due significati: quello del dischiudersi dell'esistenza dalla non-esistenza e quindi di avere un inizio, e quello di essere il Principio [*mubdi'*] Colui che dà inizio] di ogni cosa. Il primo significato non può essere attribuito ad Allah, mentre il secondo può esserGli attribuito in quanto Dio.

Parte seconda

IL TEMPO

Ibn ‘Arabī ha redatto un’opera dedicata al tempo, riportata sia nel *Fihris* ⁽²⁰⁴⁾, con il numero 154, che nella *Iğāza* ⁽²⁰⁵⁾, con il numero 165, e citata nelle *Futūḥāt*, nei capitoli 11 [I 141.13] e 69 [I 490.17], ma di cui non è noto alcun manoscritto. L’argomento è stato però trattato ampiamente nelle *Futūḥāt*, sia in capitoli specifici che in modo occasionale.

Al fine di non appesantire le note è necessario premettere alcune precisazioni, sia linguistiche che concettuali. L’unità di misura temporale fondamentale è per Ibn ‘Arabī il giorno (*yawm*), inteso come l’intervallo di tempo che intercorre tra un sorgere del Sole e quello successivo ⁽²⁰⁶⁾: ciò esprime chiaramente una concezione ciclica o circolare del tempo ⁽²⁰⁷⁾, concezione che si ritrova in tutte le tradizioni, a differenza del mondo moderno che ha una concezione soprattutto lineare del tempo, pur conservando le suddivisioni temporali tradizionali. Lo stesso termine è applicato per estensione a tempi più lunghi ⁽²⁰⁸⁾, come il giorno della Luna, che equivale a 28 giorni solari ⁽²⁰⁹⁾, i giorni degli altri pianeti ⁽²¹⁰⁾ ed i giorni stessi della creazione ⁽²¹¹⁾, che precedono logicamente il giorno solare, ma anche a tempi più piccoli del giorno solare, tra cui in particolare il “giorno dell’opera (*yawm aš-ša’n*)”

204) Si tratta di una sorta di catalogo di 248 sue opere redatto da Ibn ‘Arabī per il suo discepolo Ṣadrudḍīn al-Qūnawī nell’anno 627 dall’Egira. Il testo è stato pubblicato da Korkis ‘Awwād nella *Revue de l’Académie Arabe* di Damasco, 1954-1955, e da Abū l-‘Alā’ ‘Afīfī nella *Revue de la Faculté des Lettres de l’Université d’Alexandrie*, n° di dicembre 1954.

205) Si tratta dell’autorizzazione all’insegnamento delle sue opere redatto da Ibn ‘Arabī per il Re ayyubida di Damasco, al-Malik al-Muzaffar, nell’anno 632 dall’Egira. Il testo è stato pubblicato da ‘Abd ar-Raḥmān Badawī nella rivista *al-Andalus* nel 1955.

206) Cap. 390 [III 548.29].

207) Nel Cap.390 [III 546.33] Ibn ‘Arabī precisa: “L’istante, anche se è tempo, è un limite (*ḥadd*) rispetto al passato ed al futuro del tempo, così come il punto che viene stabilito nella circonferenza del cerchio e che determina per essa l’inizio e la fine, a seconda di dove è posto [il punto] rispetto ad essa”, usando come esempio il cerchio e non la linea. Al contrario ricorre all’esempio della linea quando si tratta dell’eternità; nel Cap. 73, q. LXXXVII [II 94.18] infatti afferma: “Se non ci fosse il punto posto sulla linea, [punto] che assomiglia all’istante presente (*ān*), non si distinguerebbe l’assenza di inizio dall’assenza di fine, così come non distingueremmo il passato dal futuro se venisse meno l’istante presente del tempo”.

208) Questa trasposizione si trova anche nella tradizione indù, in cui si parla di giorni di Brahmā.

209) Cap. 390 [III 548.35]. La differenza tra il mese del calendario lunare, che è di 29 o 30 giorni ed il “giorno della Luna”, che è di 28 giorni dipende dal fatto che il mese lunare è misurato dalla Terra, per cui il novilunio dipende anche dal moto della Terra rispetto al Sole, mentre il “giorno della Luna” è determinato dall’alto e dipende solo dal moto della Luna rispetto al Cielo senza stelle. Anche in astronomia si definiscono diversi periodi lunari a seconda dei punti di riferimento: il periodo sinodico, o lunazione, è di 29,53 giorni, mentre quello siderale è di 27,32 giorni.

210) Cap. 390 [III 549.1].

211) Cfr il versetto: “Allah ha creato i Cieli e la Terra in sei giorni” (Cor. VII-54, X-3, XI-7, XXV-59, XXXII-4, L-38 e LVII-4).

(²¹²), che Ibn 'Arabī definisce “il singolo tempo (*az-zaman al-fard*)” (²¹³). Nel Cap. 559 [IV 425.11], ad esempio, viene affermato: “Egli ha detto “l'opera (*ša'n*)” nel Suo detto, sia Egli esaltato: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29) ed essa non è altro che l'Atto, che è ciò a cui Egli dà l'esistenza ogni giorno, che è il più corto dei giorni, cioè il singolo tempo (*az-zamān al-fard*) che non può essere diviso”. Non si tratta evidentemente del giorno solare, perché esso può essere suddiviso in ore, le ore in minuti, i minuti in secondi e così di seguito (²¹⁴). D'altra parte il tempo, come lo spazio, fa parte delle grandezze continue ed una delle caratteristiche di queste grandezze è quella di essere divisibili indefinitamente senza mai arrivare ad un termine ultimo (²¹⁵): che cos'è dunque il singolo tempo che non è divisibile? Una linea non è la somma di punti, bensì la distanza tra due punti; analogamente una durata non è la somma di istanti, bensì l'intervallo tra due istanti: sia il punto che l'istante non hanno estensione e quindi la loro somma non può generare una estensione spaziale o una durata. Se per tempo si intende una durata l'istante non può essere il tempo più piccolo di cui parla Ibn 'Arabī, perché pur essendo indivisibile, non ha durata; se però consideriamo che il concetto di durata

212) Ibn 'Arabī ha redatto un breve trattato intitolato “I giorni dell'opera (*ayyām aš-ša'n*)”, o il “Libro dell'opera (*Kitāb aš-ša'n*)” [con questo titolo viene citato nel Cap. 11 (I 141.9) e nel Cap. 198 (II 445.20 e 33)], che 'Uṣmān Yaḥyā classifica col n. 67 nel suo repertorio generale, in cui sviluppa i rapporti dell'opera con i sette giorni della settimana. Finora non è stata pubblicata alcuna traduzione integrale di questo testo, ma al riguardo si possono consultare Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein, *Ibn 'Arabī – The Seven Days of the Heart*, Anqa Publishing, 2000, e Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008.

213) Nelle *Futūḥāt* l'espressione ricorre anche nelle forme *az-zaman al-fard* ed *az-zamān al-fard*. Il termine *fard* significa singolo, solo, unico, senza pari; Ibn 'Arabī lo usa come aggettivo non solo del tempo, ma anche della sostanza (*ḡawhar*), con un significato però diverso da quello che gli attribuivano gli Aš'ariti. Per questi *al-ḡawhar al-fard* è l'atomo, mentre Ibn 'Arabī usa la stessa espressione nel senso di “sostanza individuale”, ove “individuale” ha, secondo il suo significato etimologico, il senso di [logicamente] indivisibile. Nel Cap. 299 [II 690.32], ad esempio, precisa: “Lo spirito (*rūḥ*) è una sostanza indivisibile (*ḡawhar fard*) e non è ammissibile che sia composto, poiché se fosse così sarebbe possibile che per una sua parte sussista la scienza di una certa cosa e per un'altra parte ignori quella stessa cosa”; analogamente, nel Cap. 73, questione LXXXVII [II 94.7] afferma: “Allah ha creato la mela, che supporta il colore, il gusto e il profumo, e non c'è competizione nella sostanza che non si divide, ed è impossibile quindi l'esistenza di due colori, o due gusti, o due profumi in quella parte che non si divide (*al-ḡuz' alladī lā yanqasimu*)”.

214) Cap. 59 [I 292.17].

215) René Guénon, ne *Les principes du calcul infinitesimal*, Gallimard, 1946, precisava [pag.70]: “C'est donc, en somme, la continuité de l'étendue qui est le véritable fondement de toutes les autres continuités qui se remarquent dans la nature corporelle; et c'est d'ailleurs pourquoi, introduisant à cet égard une distinction essentielle que Leibnitz n'avait pas faite, nous avons précisé que ce n'est pas à la «matière» comme telle, mais bien à l'étendue, que doit être attribuée en réalité la propriété de «divisibilité indéfinie». Nous n'avons pas à examiner ici la question des autres formes possibles de la continuité, indépendantes de sa forme spatiale [...] Nous devons cependant y joindre la continuité du temps, car, contrairement à l'étrange opinion de Descartes à ce sujet, le temps est bien réellement continu en lui-même, et non pas seulement dans la représentation spatiale par le mouvement qui sert à sa mesure. [...] On pourrait d'ailleurs, pour la composition du continu temporel, répéter tout ce que nous avons dit pour celle du continu spatial, et, en vertu de cette sorte de symétrie qui existe sous certains rapports, comme nous l'avons expliqué ailleurs, entre l'espace et le temps, on aboutirait à des conclusions strictement analogues: les instants, conçus comme indivisibles, ne sont pas plus des parties de la durée que les points ne sont des parties de l'étendue, ainsi que le reconnaît également Leibnitz, et c'était d'ailleurs là encore une thèse tout à fait courante chez les scolastiques; en somme, c'est un caractère général de tout continu que sa nature ne comporte pas l'existence de «derniers éléments»”.

è prodotto dalla nostra mente e che la realtà della condizione temporale si riconduce al punto di vista della successione ⁽²¹⁶⁾, allora non è la somma degli istanti che fa il tempo ma il continuo fluire di quell'istante particolare che è il presente a fare il tempo ⁽²¹⁷⁾, come diceva San Tommaso d'Aquino: “*nunc fluens facit tempus*”.

Il termine arabo che corrisponde ad “istante” è *ān*, ma tale significato è il risultato di una astrazione dal suo senso originale, che è quello con cui ricorre nel Corano ⁽²¹⁸⁾, e cioè “adesso (*al-ān*)”, l'istante presente, che è l'unico ad essere esistente ⁽²¹⁹⁾.

Se dunque l'istante intemporale è il “giorno dell'opera”, in cosa consiste questa opera? Ibn 'Arabī spiega più volte che l'opera corrisponde agli stati (*aḥwāl*, plurale di *ḥāl*) delle creature ⁽²²⁰⁾, stati che Egli stesso crea ogni “giorno” conformemente alle predisposizioni delle creature ⁽²²¹⁾; per Ibn 'Arabī la creazione non è un Atto che ha avuto luogo una volta per tutte in un lontano passato, ma è un Atto che ha luogo “adesso”, in modo continuo, ininterrotto e “nuovo (*ḡadīd*)” ⁽²²²⁾, poiché non vi può essere

216) Cfr. la fine del testo di René Guénon riportato nella nota 12.

217) Nel Cap. 559 [IV 372.15] Ibn 'Arabī afferma esplicitamente che l'istante presente (*ān*) è la realtà essenziale del tempo.

218) Cor. II-71 e 187, IV-18, VIII-66, X-51 e 91, XII-51 e LXXII-9.

219) Nel Cap. 69 [I 435.19] Ibn 'Arabī precisa: “Il conoscitore osserva e trova che ciò che riunisce il passato ed il futuro è la non-esistenza, poiché l'esistenza non si applica correttamente se non allo stato presente. L'esistenza non appartiene che ad Allah e quindi l'esistenza dello stato presente è una esistenza essenziale, in cui non è possibile la non-esistenza; esso [il presente] possiede la continuità (*dawām*) ed è così che la gente di lingua araba lo descrive: nella classificazione dei verbi dicono che il participio attivo si chiama continuo (*dā'im*). Esso si trova tra i due estremi della non-esistenza in cui non è assolutamente possibile l'esistenza, cioè il passato ed il futuro”.

220) Cap. 192 [II 384.33] “Queste opere sono gli stati delle creature, essendo queste i ricettacoli delle Sue opere; ed in queste creature Egli crea sempre queste opere”; Cap. 366 [III 337.12] “Allah ci ha notificato, riguardo a Se stesso, che “ogni giorno Egli è all'opera” (Cor.LV-29) e quell'opera è lo stato in cui si trova il Mondo in quel giorno”; Cap. 558 [IV 267.13] “Il Mondo non cessa mai di viaggiare ed Allah è sempre il suo Compagno: esso per se stesso viaggia da stato a stato e da stazione a stazione ed il Vero in ciò è suo Compagno. Al Vero spettano le opere, come ha detto, sia Egli esaltato: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29), ed anche il Vero [viaggia] per lui da opera ad opera, e le opere del Vero sono gli stati dei viaggiatori. Egli li rinnova per loro in ogni giorno - singolo tempo - e non è possibile per il Mondo restare in un unico stato ed in un'unica opera, poiché si tratta di accidenti e gli accidenti non restano mai per due tempi”; Cap. 560 [IV 480.31] “Invero le opere (*ṣu'ūn*) appartengono ad Allah, come gli stati (*aḥwāl*) alle creature, anzi esse sono identiche agli stati in cui si trovano le creature”.

221) Nel Cap. 238 [II 539.2] Ibn 'Arabī precisa: “Il fondamento divino del momento (*waqt*) consiste nell'essersi Egli, sia Egli esaltato, qualificato all'opera ogni giorno. Il momento è ciò che Egli è alla radice (*asl*), ma la sua esistenza si manifesta nel ramo (*far'*) che è l'essere contingente, e quindi le opere del Vero si manifestano nelle entità delle possibilità. In realtà, il momento è ciò che tu sei, e ciò che tu sei è identico alla tua predisposizione (*isti'dād*): quindi, dell'opera del Vero, in cui Egli è occupato, non si manifesta in te se non quello che la tua predisposizione richiede”. Il termine *waqt* indica propriamente il tempo assegnato per l'esecuzione di un certo atto, come ad esempio la *ṣalāt*, tempo che non si riduce ad un singolo momento, ma nel linguaggio tecnico del Taṣawwuf esso è invece impiegato come sinonimo di istante.

222) L'espressione “nuova creazione (*ḥalq ḡadīd*)” ricorre numerose volte nel Corano: XIII-5, XIV-19, XVII-49 e 98, XXXII-10, XXXIV-7, XXXV-16 e L-15. In decine di punti delle *Futūḥāt* Ibn 'Arabī precisa che la creazione, così come la teofania [*taḡallī*, che si può tradurre anche come “manifestazione del Sé”], è continua

“ripetizione (*takrār*)” nella manifestazione ⁽²²³⁾.

Il termine “stato”, usato correntemente per tradurre l'arabo *ḥāl*, comporta un significato di “staticità” che è però esattamente all'opposto del significato del termine arabo, che implica il senso di cambiamento, transitorietà. *Ḥāl*, quando è contrapposto a *mustaqbal*, futuro, ed a *mādī*, passato, ha anche il significato di presente, cioè lo “stato” in cui ci si trova, ma si tratta del *nunc fluens*, non del *nunc stans*, cioè del nostro presente, non dell'eterno presente.

Queste concezioni sono state magistralmente sintetizzate da René Guénon nella sua recensione del libro *Time and eternity* di Ananda K. Coomaraswamy ⁽²²⁴⁾: “Il tempo, che comprende il passato ed il futuro, è nel suo insieme assolutamente continuo, e non può essere diviso in parti se non logicamente e non realmente; per questa continuità, che costituisce la durata, esso contrasta con l'eternità, che al contrario è l'“istante” intemporale e senza durata, il vero presente di cui non è possibile alcuna esperienza temporale. L'eternità si riflette o si esprime nell'“adesso” che, in ogni tempo, separa ed insieme unisce il passato ed il futuro; inoltre, questo “adesso”, in quanto è realmente senza durata e, di conseguenza, invariabile ed immutabile malgrado l'illusione del “movimento” dovuta ad una coscienza sottomessa alle condizioni di tempo e spazio, non è veramente distinto dall'eternità stessa, alla quale l'insieme del tempo è sempre presente nella totalità della sua estensione. L'indipendenza essenziale ed assoluta dell'eternità nei riguardi del tempo e di ogni durata, che la maggior parte dei moderni sembra avere tanta difficoltà a concepire, risolve immediatamente tutte le difficoltà sollevate a proposito della Provvidenza e della onniscienza divina: queste non si riferiscono al passato ed al futuro in quanto tali, poiché questo non è che il punto di vista contingente e relativo dell'essere condizionato dal tempo, bensì a una simultaneità totale, senza divisione né successione di alcun genere. A questo riguardo si può paragonare il rapporto dell'eternità con il tempo a quello del centro con la circonferenza: tutti i punti della circonferenza e tutti i raggi sono sempre visibili

e non si ripete mai; in questo senso non è corretto, come viene spiegato nel Cap. 334 [III 127.17], parlare di “rinnovamento della creazione”, perché questa espressione implicherebbe una ripetizione, mentre la creazione è “nuova” in ogni attimo (*nafas*).

223) Nelle *Futūḥāt* Ibn Arabī afferma spesso che non c'è ripetizione nell'esistenza o nel Mondo [capitoli: 7 (I 126.20), 48 (I 266.9), 68 (I 342.19), 69 (I 479.13), 72 (I 721.22 e 735.15), 102 (II 185.27), 177 (II 302.19), 178 (II 392.13), 198 (II 471.32), 212 (II 500.1), 292 (II 657.14), 340 (III 159.4), 360 (III 288.16), 381 (III 510.28), 558 (IV 280.12) e 559 (IV 369.14)]. Analogamente, ne *L'erreur spirite*, pag. 213-214, René Guénon precisa: “Or, supposer une répétition au sein de la Possibilité universelle, comme on le fait en admettant qu'il y ait deux possibilités particulières identiques, c'est lui supposer une limitation, car l'infinité exclut toute répétition: il n'y a qu'à l'intérieur d'un ensemble fini qu'on puisse revenir deux fois à un même élément, et encore cet élément ne serait-il rigoureusement le même qu'à la condition que cet ensemble forme un système clos, condition qui n'est jamais réalisée effectivement. Dès lors que l'Univers est vraiment un tout, ou plutôt le Tout absolu, il ne peut y avoir nulle part aucun cycle fermé: deux possibilités identiques ne seraient qu'une seule et même possibilité; pour qu'elles soient véritablement deux, il faut qu'elles diffèrent par une condition au moins, et alors elles ne sont pas identiques. Rien ne peut jamais revenir au même point, et cela même dans un ensemble qui est seulement indéfini (et non plus infini), comme le monde corporel: pendant qu'on trace un cercle, un déplacement s'effectue, et ainsi le cercle ne se ferme que d'une façon tout illusoire”.

224) *Etudes sur l'Hindouisme*, Editions Traditionnelles, 1966, pag. 209-210 [la traduzione è mia].

⋮

simultaneamente dal centro, senza che questa visione interferisca in alcun modo con i movimenti che hanno luogo sulla circonferenza o lungo i raggi, e che qui rappresenteranno rispettivamente la determinazione (concatenamento degli eventi nel percorso ordinato della circonferenza) e la libera volontà (movimento centripeto o centrifugo) con in quali non potrebbe di conseguenza esservi alcun conflitto. Un'altra conseguenza è quella che concerne la creazione: Dio, per il fatto stesso che non è nel tempo, crea il mondo “adesso” così come lo ha creato o lo creerà; l'atto creatore è realmente intemporale, e siamo solo noi che lo situiamo ad una epoca che riferiamo al passato, o che ci immaginiamo illusoriamente sotto l'aspetto di una successione di eventi ciò che è essenzialmente simultaneo nella realtà principiale. Nel tempo tutte le cose si spostano incessantemente, appaiono, cambiano e scompaiono; nell'eternità, al contrario, tutte le cose restano in uno stato di costante immutabilità; la differenza tra i due è propriamente quella del “divenire” e dell’“essere”. Il tempo stesso sarebbe d'altronde inconcepibile senza questo “istante” intemporale che è l'eternità, così come lo spazio sarebbe inconcepibile senza il punto “non-dimensionale”; ed è evidente che quello dei due termini che dà all'altro tutto il suo significato è anche il più reale nel vero senso della parola”.

⋮

Il capitolo 59, sulla conoscenza del tempo esistente e del tempo misurato

[I 291.1]

*Il tempo (zamān), se accerti ciò che ne risulta,
è verificabile (muḥaqqaq) ed esso è noto per mezzo delle illusioni (awhām).
Come per la Natura, il suo potere (quwwa) sta nel produrre effetti (ta'tīr),
[anche se] l'entità di entrambe è non-esistente.
Per mezzo di esso sono determinate le cose, ma esso non ha
un'entità in base alla quale esercitare un controllo (taḥkīm).
La ragione è incapace di cogliere la sua forma:
per questo diciamo che il tempo (dahr) è immaginario.
Se non fosse per l'affermazione di trascendenza, Dio non avrebbe denominato così
la Sua esistenza ⁽²²⁵⁾; a Lui spetta dunque, nel cuore, una magnificazione ⁽²²⁶⁾.
La radice del tempo, se sei equo nel giudicare, deriva da un'assenza di inizio (azal),
e quindi il suo regime è senza inizio, ed esso è giudicato
simile al vuoto (ḥalā'): un'estensione (imtidād) che non ha limite
in qualcosa che non ha corpo, ma a cui la immaginazione attribuisce un corpo.*

* * * * *

Sappi innanzitutto che Allah, sia Egli esaltato, è il Primo (*awwal*), prima del quale non c'è cosa che abbia primità (*awwaliyya*) ⁽²²⁷⁾, né c'è qualcosa che sussista per Lui o non sussista per Lui che abbia primità insieme a Lui.

Egli è l'Unico, sia Egli glorificato, nella Sua primità e non c'è cosa la cui esistenza sia necessaria per se stessa se non Lui, e per la Sua Essenza Egli è l'Indipendente (*gamī*) dai Mondi in modo assoluto. Egli, sia Egli esaltato, ha detto: "Allah è Indipendente dai Mondi" (Cor. III-97), per l'indicazione razionale e tradizionale.

Per quanto riguarda l'esistenza del Mondo delle due l'una: o la sua esistenza viene da Allah per Lui stesso, sia Egli glorificato, o da una realtà (*amr*) aggiuntiva che non è Lui stesso, poiché se fosse Lui

225) Riferimento allo *ḥadīṭ*: "Non parlate male del Tempo (*dahr*) poiché Allah è il Tempo!", riportato da al-Buḥārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, LVI-3, e da Ibn Ḥanbal, II-259, 272, 275, 318 e 934. Secondo un'altra versione: "Il figlio di Adamo Mi fa torto parlando male del Tempo, poiché Io sono il Tempo".

226) Questa affermazione si contrappone al "Non parlate male del Tempo" dello *ḥadīṭ* riportato nella nota precedente.

227) In questo caso *awwaliyya* non può significare inizialità.

stesso non sarebbe aggiuntiva, ed inoltre se fosse Lui stesso Egli sarebbe composto in Se stesso e la primità spetterebbe a quella realtà aggiuntiva, ma abbiamo già stabilito che non c'è primità per una cosa con Lui, né prima di Lui.

Se dunque quella realtà aggiuntiva non è Lui stesso, allora o è esistenza o non è esistenza. È impossibile che sia non esistenza (*lā wuġūd*), poiché ciò che non è esistenza non è ammissibile che abbia l'effetto di dare esistenza a ciò che è qualificato come non esistenza, cioè il Mondo. Nessuno dei due è più adatto dell'altro nell'effettuare l'esistenziazione, poiché entrambi sono non esistenza, e la non esistenza non ha effetto, in quanto è non-esistenza (*‘adam*). È impossibile che sia esistenza, poiché in questo caso delle due l'una: o la sua esistenza è per se stessa o non lo è. È impossibile che la sua esistenza sia per lui stesso, poiché è stata provata l'impossibilità che nell'esistenza vi siano due la cui esistenza sia necessaria per loro stessi. Non rimane quindi altro che la sua [del Mondo] esistenza sia per altro che lui, e non c'è altro significato della possibilità (*imkān*) del Mondo se non quello che la sua esistenza è per altro che lui, ed esso [cioè lui] è il Mondo o parte di esso.

E se l'esistenza del Mondo dipendesse da Allah per una certa relazione (*nisba*), senza la quale il Mondo non esisterebbe, si chiami quella relazione Volontà, o Volere, o Scienza o ciò che vuoi di quello che l'esistenza del possibile richiede, allora senza dubbio il Vero, sia Egli esaltato, non farebbe nulla se non con quella relazione, e non c'è altro senso alla dipendenza (*ifīqār*) se non questo. Ma ciò è impossibile per Allah, poiché Allah possiede l'Indipendenza in modo assoluto, ed Egli, come ha detto: “è Indipendente dai Mondi”.

E se si afferma che ciò che si intende con la relazione è la Sua stessa Essenza, rispondiamo che la cosa non può dipendere da se stessa ed Egli è Indipendente per Se stesso e quindi la stessa cosa sarebbe dipendente e indipendente, il tutto per se stessa, il che è assurdo. Così abbiamo escluso la realtà aggiuntiva. Ciò implica che l'esistenza del Mondo, in quanto esistente per altro che lui, è legata a Colui la cui esistenza è necessaria per Lui stesso, e che l'entità del possibile è la sede dell'influenza di Colui la cui esistenza è necessaria per Lui stesso per mezzo del far esistere, e [la faccenda] non può essere concepita in altro modo.

Il Suo Volere, la Sua Volontà, la Sua Scienza ed il Suo Potere sono la Sua Essenza, Allah sia grandemente esaltato dall'essere molteplice in Se stesso. A Lui spetta l'Unicità assoluta, ed Egli è l'Unico, l'Uno. Allah è Colui che è sufficiente a Se stesso (*ṣamad*). Egli non genera” (Cor. CXII-1 e 3), nel qual caso sarebbe una premessa (*muqaddima*), “e non è generato” (Cor. CXII-3), nel qual caso sarebbe un risultato, “e non c'è nulla pari a Lui” (Cor. CXII-4), nel qual caso l'esistenza del Mondo sarebbe un risultato di due premesse, il Vero ed il pari, sia esaltato Allah [al di sopra di ciò].

In questo modo Egli, sia Egli glorificato, ha descritto Se stesso nel Suo Libro quando il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, venne interrogato riguardo all'attributo (*sifa*) del

.....

suo Signore ⁽²²⁸⁾, e fu rivelata la Sūra *al-ihlās* [CXII] che sbarazzò Allah dalla condivisione (*istirāk*) con altro che Lui, sia Egli esaltato, mediante questi santi attributi estrinseci ed intrinseci. Non c'è cosa che Egli abbia negato in questa Sūra, né che abbia affermato, se non che quella negazione o affermazione è un discorso riguardo ad Allah per certa gente.

Dopo averti spiegato ciò che è necessario che sia Colui da cui noi dipendiamo, cioè Allah, sia Egli glorificato, spiegheremo ciò con cui abbiamo intestato il capitolo.

Sappi che la relazione dell'eternità (*azal*) con Allah è la relazione del tempo (*zamān*) con noi. La relazione dell'eternità è un attributo estrinseco negativo, privo di entità. Non c'è esistenza che derivi da questa realtà essenziale (*haqīqa*) e quindi per il possibile il tempo è una relazione che viene immaginata esistente ma che non è esistente, poiché per ogni cosa che tu supponi (*tafrīdu*) ⁽²²⁹⁾ vale la domanda “quando?” e “quando?” è una domanda relativa al tempo. È quindi necessario che il tempo sia una realtà immaginata, non un'esistenza e per questo il Vero lo ha applicato a Se stesso nel Suo detto: “Ed Allah era Sapiente di ogni cosa” (Cor. XXXIII-40) e “L'Ordine (*amr*) spetta ad Allah prima e dopo” (Cor. XXX-4); e nella Sunna vi è la conferma della domanda di chi chiede: “Dov'era il nostro Signore prima di creare le Sue creature?” ⁽²³⁰⁾. Se il tempo fosse una realtà esistente in se stessa non sarebbe possibile affermare la trascendenza del Vero dall'essere vincolato (*taqyīd*), poiché il regime del tempo Lo vincolerebbe. Abbiamo quindi appreso che dietro a queste espressioni [era, prima e dopo] non c'è una realtà esistente

Diciamo poi che riguardo al termine “tempo” vi è divergenza tra gli uomini quanto al suo concetto ed al suo significato. I sapienti [cioè i filosofi] lo usano per cose diverse e la maggior parte di loro lo intende come una durata (*mudda*) immaginaria percorsa dai movimenti delle Sfere. I teologi (*mutakallimūn*) lo usano per indicare un'altra cosa, cioè la concatenazione (*muqārana*) ⁽²³¹⁾ di un evento con un altro evento, riguardo al quale si chiede “quando?”.

228) Secondo uno *hadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XLIV ad Sūra CXII-1 e 2, e da Ibn Ḥanbal, V-134, venne chiesto al Profeta, su di lui la Pace: “Dicci la genealogia del tuo Signore (*ansib la-nā rabba-ka*)”. I commentatori divergono sul fatto che la domanda venne posta da associatori, cristiani o ebrei; per Ibn ʿArabī si trattava di un gruppo di ebrei [Cap. 558 (IV 250.20 e 332.5)]

229) Il verbo “*farada*” significa originariamente fare delle tacche o delle incisioni [nel legno], cioè suddividere artificialmente mediante dei segni ciò che in se stesso è indiviso. Oltre a questo significato di “segnare”, il verbo “*farada*” ha anche quello di “assegnare” qualcosa a qualcuno, di “rendere obbligatorio” una certa azione e di “assegnare” un tempo particolare per compiere una certa azione. In questo testo ho adottato la traduzione “supporre”, cioè “assegnare come possibile”, in quanto si parla di possibile e si vuole mostrare che il tempo si applica anche a ciò che è immaginario, cioè non-esistente se non nella mente umana.

230) *Hadīṭ* riportato da at-Tirmidī, XLIV ad Sūra XI-1, e da Ibn Ḥanbal, IV-11 e 12. Ad Abū Razīn, che fece la domanda, venne risposto: “Era in una nube (*amā*), sotto la quale non c'era aria e sopra la quale non c'era aria, ed Egli creò il Suo Trono sull'acqua”. Ibn ʿArabī riporta questo *hadīṭ* nei capitoli 13 [I 148.17], 34 [I 215.33], 73, questione XXXI [II 63.1], 78 [II 150.19], 177 [II 310.3], 198 [II 391.27], 381 [III 506.5] e 559 [IV 402.27].

231) Cfr. la nota 78.

Anche gli arabi lo usano e intendono con esso la notte ed il dì (*nahār*) ed è di ciò che ci occuperemo in questo capitolo. La notte ed il dì dividono il giorno (*yawm*): dal sorgere [292] del Sole al suo tramonto si chiama dì, e dal tramonto del Sole al suo sorgere si chiama notte, e questa entità suddivisa si chiama giorno. Questo giorno manifesta l'esistenza del movimento più grande e nell'esistenza individuale [o: entificata (*aynī*)] non c'è che l'esistenza di ciò che si muove (*mutaharrik*), niente altro, ma ciò non è il tempo. Quello che risulta da ciò riconduce al fatto che il tempo è una realtà immaginaria, che non ha realtà essenziale.

Stabilito questo, il giorno intelligibile e misurato (*muqaddar*) viene indicato come il tempo esistente e per mezzo di esso si manifestano le settimane, i mesi, gli anni, e si chiamano giorni e sono misurati da questo giorno comune più piccolo che è suddiviso dalla notte e dal dì. Il tempo misurato è ciò che eccede questo giorno più piccolo con il quale si misurano gli altri giorni più grandi. È detto: "In un giorno la cui misura era di mille anni di quelli che voi computate" (Cor. XXXII-5) ed ha detto: "In un giorno la cui misura è di 50000 anni" (Cor. LXX-4).

Ed egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto riguardo ai giorni del Dağğāl: "Un giorno come un anno, un giorno come un mese, un giorno come una settimana, e gli altri suoi giorni saranno come i vostri giorni" ⁽²³²⁾ - ciò accadrà forse per l'intensità del terrore (*hawl*) – ed egli dissipò l'incertezza (*iškāl*) esteriore, completando la novella riguardo alla domanda di 'A'īsa: "Come si farà per la *ṣalāt* in quel giorno?", rispondendo: "Si misurerà [il tempo] per essa!". Se non fosse che la faccenda riguardante i moti delle sfere resta inalterata e non è turbata, non sarebbe possibile determinare quello con le ore che vengono stabilite dalla gente di questa scienza [gli astronomi], e per mezzo delle quali essi fanno i momenti [delle *ṣalāt*] nei giorni delle nubi, poiché non c'è visibilità del sole.

All'inizio della sortita del Dağğāl si moltiplicheranno le nubi e si susseguiranno talmente che alla vista dell'occhio la notte ed il dì saranno indistinguibili: ciò fa parte delle strane forme che avranno luogo alla fine dei tempi, e quelle nubi ammassate si frapperanno tra noi ed il Cielo, ma i moti [celesti] resteranno inalterati. Quindi i moti si manifesteranno negli strumenti che usano la gente del mestiere di coloro che conoscono la posizione ed il corso delle stelle, e grazie ad essi questi misureranno senza dubbio la notte ed il dì e le ore delle *ṣalāt*.

Se quel giorno, che è come un anno, fosse un giorno solo, non saremmo tenuti a misurare per le *ṣalāt*, ed aspetteremmo il declinare del sole [al meridiano] e finché non declina non faremmo la *ṣalāt* del *zuhr* prescritta; e se continuasse a non declinare per 20000 anni, Allah non ci imporrebbe altro che quello. E poiché il Legislatore ha confermato l'atto di adorazione [fatto] in base alla misurazione, noi sappiamo che nel loro ambito i moti delle Sfere non sono turbati nel loro ordinamento.

232) *Hadīth* riportato da Muslim, LII-110, Abu Dāwūd, XXXVI-14, at-Tirmidī, XXXI-59, Ibn Māğā, XXXVI-33 e da Ibn Ḥanbal, IV-181.

.....

Ti abbiamo fatto sapere che cosa è il tempo e qual è il senso della relazione dell'esistenza con esso e della relazione della misura. I giorni sono tanti, grandi e piccoli, ed il più piccolo di essi è il tempo singolare (*az-zaman al-fard*) riguardo al quale è stato detto: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29), chiamando il tempo singolare giorno, in quanto in esso avviene l'opera, ed esso è il più piccolo dei tempi ed il più minuto; al più grande di essi non c'è limite a cui si arresti, e tra i due vi sono giorni intermedi. Il primo di essi è il giorno comunemente noto, che è suddiviso in ore, e le ore sono suddivise in gradi (*darğ*) [di 4 minuti], ed i gradi sono suddivisi in minuti (*daqā'iq*), e così via all'infinito, secondo alcuni uomini. Essi suddividono i minuti in secondi, e quando subentra la proprietà del numero, il loro regime è il numero ed il numero non giunge alla fine, e quindi la suddivisione riguardo a quello è indefinita.

Altri sostengono che si arrivi ad un termine ultimo in quello, in considerazione della cosa numerata, ed essi sono coloro che affermano che il tempo ha una entità esistente, e tutto ciò che entra nell'esistenza è finito (*mutanāh*) senza dubbio ⁽²³³⁾. L'oppositore dice che la cosa numerata, per il fatto di essere numerata, non entra nell'esistenza e non è qualificata dall'essere finita, in quanto il numero non è qualificato dall'essere finito, e di questo argomento si avvale chi nega la sostanza indivisibile [cioè l'atomo] ⁽²³⁴⁾. Il corpo può essere suddiviso all'infinito nella ragione e questa questione è causa di divergenza tra gli speculativi, questione che sorge per mancanza di equità e di ricerca del significato delle parole ⁽²³⁵⁾.

È stato tramandato in una notificazione autentica che tra i Nomi di Allah vi è il Tempo (*dahr*), ed il concetto di Tempo è noto e lo menzioneremo in questo libro, se Allah vuole. "Ed Allah dice il vero e guida sul retto sentiero" (Cor. XXXIII-4)

233) Questa frase ricorre una decina di volte nelle *Futūhāt*: capitoli 178 [II 353.29], 198 [II 399.35], 250 [II 551.27], 251 [II 552.19], 337 [III 143.7], 369 [III 361.13 e 363.22] 375 [III 472.24] e 404 [IV 6.15], ove è precisato che "Il Vero è identico alla Sua Esistenza. Non si può dire di Lui che entri nell'Esistenza poiché allora sarebbe finito, in quanto tutto ciò che entra nell'esistenza è finito. Il Produttore è l'Esistenza stessa, Egli non entra nell'Esistenza: l'Esistenza è la Sua quiddità (*māhiyya*). D'altra parte, tutto ciò che è altro che il Vero, o entra nell'Esistenza ed è finito per questo stesso fatto, oppure non vi entra e non può essere descritto come finito. Realizza ciò, poiché non lo troverai menzionato altrove".

234) La stessa frase ricorre nel Cap. 198 [II 400.1]. All'epoca di Ibn 'Arabī, i teologi (*mutakallimūn*) sia Mu'taziliti che Aš'ariti sostenevano l'esistenza di parti indivisibili nei corpi e nel tempo, mentre i filosofi negavano la loro esistenza. Su questo argomento si può consultare il libro di Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, The Magnes Press, 1997, e lo studio di Eşref Altaş, "An Analysis and Editio Princeps of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Risālah: Al-Jawhar al-Fard", pubblicato nella rivista *Nazariyat, Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 3/2015, pag. 77-178.

235) Su questa divergenza Ibn 'Arabī non prende una posizione esplicita, ma si limita ad affermare, nel Cap. 70 [I 592.21]: "Chi conosce questa questione sa se è corretto parlare dell'atomo (*al-ğawhar al-fard*), che è la parte che non ammette la divisione (*al-ğuz' alladī lā yaqbil al-qisma*) o no", e nel Cap. 280 [II 613.29]: "Questa questione è simile alla questione della suddivisione indefinita del corpo, in modo razionale, non sensibile, secondo i saggi, per la dichiarazione di falsità dell'affermazione della sostanza indivisibile (*al-ğawhar al-fard*) [atomo] con cui termina la divisione dei corpi nella dottrina dei teologi. Da questa dimora iniziatica conoscerai quale di questi due gruppi è nel vero".

Il capitolo 390 sulla conoscenza della dimora condivisa (*munāzala*):

***Il tempo della cosa è la sua esistenza * Se non ci fossi io non ci sarebbe tempo per me
* Se non ci fossi Tu non ci sarebbe tempo per Te * Tu sei il mio tempo ed io sono il
Tuo tempo.***

[III 546.18] *Se dicessimo che l'attributo (naʿt) è un'entità,
allora dov'è l'uno che è qualificato da esso?
La vera allocuzione (ḥiṭāb) è stata rivolta a noi
e noi l'abbiamo appresa dai numerosi inviati (arsāl) da Lui,
poiché Allah non ha soci,
né simili, e non c'è entità (kunh) che Lo manifesti.
Se attualizzi il segreto dell'essere (kawn) in Lui,
allora sii da Lui secondo scienza e preservaLo.
Ogni volta che dici: io non ci sono senza Lui,
allora l'opposto del detto e della designazione è: Chi è Lui?
Se realizzassi le mie parole, compagno mio,
sapresti e non diresti: Chi sei Tu, Chi è Lui?*

* * * * *

Allah, sia Egli esaltato, ha riferito l'episodio di coloro che dicono: “Non ci fa perire che il Tempo (*dahr*)!” (Cor. XLV-23), ed essi dicono il vero, poiché è stato affermato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che Allah è il Tempo ⁽²³⁶⁾ e quindi ciò che li fa perire non è che Allah, come in realtà è.

Sappi che il tempo (*zamān*) è una relazione che non ha alcuna esistenza propria. Gli uomini invero si sono dilungati a parlare sulla sua natura profonda e dal contenuto dei loro discorsi risulta ciò che abbiamo ora detto, cioè che il tempo è una relazione, che nasce con la nascita della domanda “quando (*matā*)?”. Con il nascere della domanda nascono per esso dei nomi, come “*hīn*”, “*ūd*” e “*idā*”; le particelle condizionali sono tutte nomi del tempo, ma ciò che viene denominato è una realtà non esistente, come il termine “non-esistenza” (*adam*), che è un nome la cui cosa nominata non ha entità, malgrado se ne comprenda la proprietà.

Faremo un esempio per far comprendere ciò che abbiamo detto. Uno dice: “Quando è venuto Zayd?”, risposta: “quando (*hīna*) è sorto il Sole!”, per esempio. E quando è sorto il Sole si dice: “E

236) *Hadīṭ* riportato da al-Buḥārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, LVI-3, e da Ibn Ḥanbal, II-259, 272, 275, 318 e 934.

quando sorge il Sole dal suo tramonto?”, risposta: “Quando (*idā*) lo permette Allah”, “Quando (*hīna*) lo permette Allah”, e “Ogni volta che Allah glielo permette esso sorge” in risposta [alla domanda]: “Il Sole sorgerà dal tramonto e tornerà a splendere?” Questa ed altre sono la risposta alla domanda “Quando?” e da essa si comprende il tempo.

“Se viene Zayd ti onorerò”, cioè “Quando verrà Zayd ti riverirò”, cioè “Il tempo della venuta di Zayd è il tempo in cui devo farti onore, onore che mi sono imposto di fare alla venuta di Zayd”. Per gli esseri che vengono ad esistere ex-novo questa cosa è tempo, per il Primordiale è eternità. Il concetto è quello di una cosa immaginaria, estesa, priva di estremi. Noi la giudichiamo passato per ciò che è trascorso in essa, futuro per ciò che è da venire in essa, e presente per ciò che c'è, ed esso è l'istante (*ān*).

L'istante, anche se è tempo, è un limite (*hadd*) rispetto al passato ed al futuro del tempo, così come il punto che viene stabilito nella circonferenza del cerchio e che determina per essa l'inizio e la fine, a seconda di dove è posto [il punto] rispetto ad essa. L'assenza di inizio e l'assenza di fine sono la assenza dei due estremi del tempo ed esso quindi non ha inizio né fine, ma ha la continuità (*dawām*), che è il tempo del presente (*hāl*), ed il presente possiede la continuità. Il Mondo non cessa mai di essere sotto il regime del tempo presente, ed il regime di Allah [547] riguardo al Mondo non cessa mai di essere sotto il regime del tempo, e ciò che è passato di esso e ciò che è futuro non cessa di essere sotto il regime del tempo presente. Non vedi che nel Discorso di Allah, per informarci di faccende che sono trascorse Egli si esprime al tempo passato, per faccende che sono a venire si esprime al tempo futuro, e per faccende esistenti si esprime con il presente? Il presente è “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29), il passato: “Ti ho già creato prima e non eri alcuna cosa” (Cor. XIX-9), ed il futuro: “Quando Noi la vogliamo le diciamo Sii” (Cor. XXVII-40) ⁽²³⁷⁾, “Stornerò dai Miei segni coloro che sono superbi” (Cor. VII-146), “Vi mostrerò i Miei segni, ma non mettetemi fretta” (Cor. XXI-37). Per tutto questo noi cerchiamo una entità esistente in cui avvenga e che sia un contenitore (*zarf*) ⁽²³⁸⁾ per tutto questo, ma non la troviamo, né razionalmente, né sensibilmente, bensì immaginando un contenitore, e quel contenitore è contenuto da un [altro] contenitore immaginario all'infinito, e tutto ciò è frutto dell'immaginazione, e solo di essa. Se hai ben capito, ciò che è compreso dall'immaginazione, e che non è compreso dalla ragione né dai sensi, non esiste, e non c'è altro che la vera Esistenza su cui ci basiamo nella nostra esistenza.

Sotto questo rapporto Egli Si è denominato per noi come il Tempo (*dahr*), affinché il regime non spetti che a Lui e non a ciò che viene immaginato del regime del tempo, poiché non c'è Reggitore (*hākīm*) se non Allah, ed è in Lui che si manifestano le entità delle cose per mezzo dei loro regimi. Egli è quindi l'esistenza continua (*al-wuġūd ad-dā'im*), e le entità delle possibilità, con i loro regimi, si manifestano dietro il velo della Sua esistenza, per la sua sottilità (*latāfa*). Noi vediamo le entità delle possibilità,

237) In arabo l'avverbio temporale *idā*, quando, è riferito solo al presente ed al futuro.

238) Il termine *zarf* significa letteralmente vaso, recipiente e, per estensione, circostanza. In grammatica *zarf al-makān* è il complemento di luogo e *zarf az-zamān* il complemento di tempo.

che sono le nostre entità, dietro il velo della Sua esistenza, ma non vediamo Lui, così come vediamo gli astri dietro il velo dei Cieli, ma non vediamo i Cieli. E anche se sappiamo che tra noi e gli astri ci sono i Cieli, [non li vediamo] in quanto per la sottilità non velano chi c'è dietro di essi. Ed “Allah è Sottile (*latīf*) con i Suoi servitori” (Cor. XLII-19). Da questa sottilità consegue anche il fatto che è Lui a conferire alle creature tutto quello che a loro accade, nonostante gli sguardi dei servitori non vedano che le cause seconde ed attribuiscono ad esse quanto capita loro. Il Vero Si manifesta dunque col Suo essere velato, ed Egli è l'Apparente che è velato (*al-zāhir al-mahgūb*), ed il Nascosto per il velo (*al-bā'in li-l-ḥiḡāb*), non per te, ed è l'Apparente sia per te che per il velo. Sia Gloria a Colui che si vela nel Suo manifestarsi e Si manifesta nel Suo velo. Un occhio non vede altro che Lui, né i veli si alzeranno da Lui. Egli non cessa di essere Signore e noi non cessiamo di essere servitori nello stato della nostra non-esistenza e della nostra esistenza.

Ogniquale volta che Egli ordina noi ascoltiamo ed obbediamo, sia nello stato della nostra non-esistenza che in quello della nostra esistenza, se Egli non Si rivolge a noi con l'Allocuzione (*fahwāniyya*)⁽²³⁹⁾ dei simili. Se Egli Si rivolge a noi con l'Allocuzione dei simili, delle figure (*aškāl*) e delle lingue degli

239) Questo termine, probabilmente derivato dalla parola *fāh*, che vuol dire bocca, è ignorato dai dizionari della lingua araba e non si riscontra in opere antecedenti a quella di Ibn 'Arabī. Nel Cap. 73, questione CLIII [II 128.32], Ibn 'Arabī definisce la *fahwāniyya* come: “l'allocuzione del Vero faccia a faccia nel Mondo della similitudine (*‘ālam al-mitāl*). Esso corrisponde al suo detto, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, che l'*Ihsān* consiste nell'adorare Allah come se lo vedessi”. Altri punti delle *Futūḥāt* in cui è riportato questo termine sono i seguenti: Cap. 22 [I 173.25], ove è menzionata la dimora spirituale (*manzil*) dell'uguaglianza di livello nell'allocuzione (*al-istiwā' al-fahwānī*), e [I 176.12] ove è menzionata la dimora spirituale delle allocuzioni del Misericordioso nel Mondo della similitudine; Cap. 24 [I 185.20], ove sono menzionate 200 dimore nella Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 33 [I 213.5]; Cap. 71 [I 609.29 e 610.3], ove Ibn 'Arabī precisa: “Il bacio viene dall'avvicinamento (*iqbāl*) e la ricezione (*qubūl*) dell'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*) fa parte dalla Presenza della lingua, che è il supporto del Discorso. L'avvicinamento verso di Lui ha luogo anche per mezzo del Discorso che viene sentito, poiché avviene nella contemplazione della similitudine. Si può concepire che colui che vi si trova cerchi di avvicinarsi verso l'allocuzione faccia a faccia, ma quando Egli gli parla, non gli consente di contemplare. Questa è la stazione mosaica. Io l'ho gustata nella situazione (*mawḍi'*) in cui Mosè, su di lui la Pace, la gustò, senonché io la gustai nell'umidità (*billa*) di un pugno di sabbia. Mosè, su di lui la Pace, la gustò in ciò di cui aveva bisogno (*fī ḥāḡati-hi*), poiché cercava del fuoco per i suoi; io mi rallegrai che fosse acqua [...] Colui che è arrivato non cerca di ritornare dalla contemplazione al Discorso (*kalām*), abbandonando la contemplazione e procedendo verso l'allocuzione faccia a faccia (*fahwāniyya*), poiché essa è attuabile solo con il velo, avendo l'Altissimo detto: “Non è dato che Allah parli ad un uomo se non per rivelazione o dietro ad un velo” (Cor. XLII-51)”; Cap. 72 [I 725.35] ove è menzionata la Presenza della *fahwāniyya*; Cap. 273 [II 585.11] ove è menzionata la Presenza della allocuzione *fahwānī*; Cap. 384 [III 524.14] e Cap. 387 [III 537.22] ove sono menzionate le lingue (*alsina*) della *fahwāniyya*. Oltre che nelle *Futūḥāt* questo termine ricorre nel *Kitāb at-taḡalliyāt*, a pag. 114 della traduzione di Stephane Ruspoli intitolata *Le livre des théophanies d'Ibn 'Arabī*, Cerf, 2000; nel *Tarḡumān al-aṣwāq* e nel suo commentario da parte dell'autore, entrambi tradotti da Maurice Gloton in *L'interprète des désirs*, Albin Michel, 1996, e soprattutto nel Libro della dimora iniziatica delle dimore allocutorie (*Kitāb manzil al-manāzil al-fahwāniyya*), edito al Cairo da Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ nel 1995.

Il verbo arabo *fāha*, che significa profferire, pronunciare [un discorso], ha un'assonanza fonetica sia con il verbo greco *phēmi*, che significa parlare, dire, sia con il verbo latino *fari* [*for, faris, fatus sum*], che ha lo stesso significato e da cui derivano numerose espressioni italiane, come fato, cioè “ciò che è detto”, favola, favella, infante, cioè “il bimbo che non parla ancora”, ineffabile, nefando, ecc. Nel Dizionario del Tommaseo si trova un termine, favellatōria, che quanto a costruzione [aggettivo sostantivato] è l'equivalente dell'arabo *fahwāniyya*.

.....

Inviati, chi di noi contempla ciò che c'è dietro il velo, che è il simile e l'Inviato, ascolta ed obbedisce subito; chi di noi vede solo il simile, ascolta necessariamente e non obbedisce, per l'invidia suscitata in lui dalla precedenza data ai suoi simili. Così si manifestarono chi obbedisce e chi disobbedisce, cioè disobbedisce al suo simile, in quanto il suo ordine non genera in lui l'obbedienza, non disobbedisce ad Allah. Per questo uno di loro ha detto che Allah Si è velato in questo mondo ai Suoi servitori, perché sapeva che avrebbe imposto loro delle regole, mediante l'ordine ed il divieto, ed aveva stabilito (*qaddara*) che essi avrebbero contrastato il Suo ordine e che l'avrebbero assecondato a seconda dei momenti: è quindi inevitabile che ci siano l'opposizione (*muḥālafā*) e l'adesione. Egli Si è rivolto a loro tramite le lingue degli Inviati, su di loro la Pace, ed ha velato Se stesso, sia Gloria a Lui, a loro nella forma dell'Inviato, in quanto ha detto: "Chi obbedisce all'Inviato invero obbedisce ad Allah" (Cor. IV-80) ed ha detto: "[...] dagli ospitalità affinché ascolti il discorso di Allah" (Cor. IX-6); se l'Inviato non fosse la Sua forma esteriore visibile non sarebbe valido questo detto.

Così ha luogo l'opposizione da parte dell'oppositore, per il destino prestabilito (*al-qadar as-sābiq*) e per il giudizio decretato, e non è dato che [il servitore] si opponga al Suo ordine se ha lo svelamento. Egli si è quindi nascosto per mezzo degli Inviati nel modo in cui Si nasconde per mezzo delle cause seconde (*asbāb*), e la disapprovazione (*dimḡ*) ricade sulle cause seconde, che sono lo scudo (*wiqāya*) del Misericordioso. Nessuno si oppone ad Allah [direttamente], sia Egli esaltato, e [nel contempo] non ci si oppone che ad Allah [indirettamente], sia Egli esaltato. Le cause seconde non cessano di essere viste da coloro che sono velati ed il Vero non cessa di essere contemplato dai conoscitori, malgrado la loro facoltà di intendere i veli nei confronti di chi è velato da essi: per questi il sottile diventa grossolano, per i conoscitori di Allah il grossolano diventa sottile.

*L'intelligenza ('aql) sa ciò che la vista non vede,
e l'occhio contempla ciò che i pensieri gettano via*

I conoscitori riuniscono l'intelligenza e la vista, ed essi hanno cuori con cui comprendono, occhi con cui vedono ed orecchie con cui sentono. Coloro che sono velati sono di due tipi: c'è chi ha un cuore con cui non comprende ed un occhio con cui non vede, e c'è chi ha un cuore con cui comprende ed un occhio con cui non vede. Questi sono i credenti, che sanno ma non vedono, mentre gli altri non sanno e non vedono; la Gente di Allah sa e vede, e per questo quando Egli Si rivolge a loro essi ascoltano ed obbediscono, e vedono loro stessi come un ricettacolo per quello che Allah crea in essi di ciò che è giudicato essere opposizione ed adesione. [Il conoscitore] è un obbediente preparato a ricevere ciò che viene prodotto in lui, come l'utero (*raḡim*) della donna, predisposto per ciò che viene generato in esso, non riluttante. Il servitore che ha questa attitudine è un ramo (*šīḡna*) di Colui che gli ha dato l'esistenza⁽²⁴⁰⁾, ed egli è misericordioso (*raḡmān*) nel mondo e clemente (*raḡim*) con i credenti.

.....

240) "Il vincolo di sangue è un ramo del Misericordioso, chi lo tiene unito (*waṣala*), Allah lo tiene unito – cioè con Colui di cui essa è un ramo – e chi lo rompe, Allah rompe con lui". *Hadīṡ* riportato da al-Buḡārī, LXXVIII-13, at-Tirmidī, XXV-16, e da Ibn Ḥanbal, I-190, 321, II-160, 295, 383, 406 e 455. L'espressione "vincolo di sangue" traduce l'arabo *šilat ar-raḡim* o *qarāba ar-raḡim* ove *raḡim*, che significa utero, matrice, parentela, ha la

Il tempo del signore è il vassallo ed il tempo del vassallo è il signore, poiché il regime che viene attribuito a ciascuno di essi non sussiste se non per l'altro. E per il fatto che a ciascuno si applica il detto: "Non c'è cosa simile a Lui" (Cor. XLII-11) nessuno dei due è tempo per l'altro, per la soppressione delle relazioni. Questo solo nel caso in cui si consideri l'entità di ciascuno, non il suo regime; se invece sposti la tua attenzione al regime – che è subordinato al Mondo per sé (*mawqūf ʿalā l-ʿālam bi-hi*), ed al Vero per il Mondo – è corretto dire che il regime di ciascuno è tempo per l'altro, come le due cose correlate tra loro. [Alla domanda:] "Quando è valida la paternità di Zayd nei confronti di ʿAmrū?" si risponde: "Quando è valida la figliolanza di ʿAmrū nei confronti di Zayd". Il tempo della paternità di Zayd è la figliolanza di ʿAmrū ed il tempo della figliolanza di ʿAmrū è la paternità di Zayd, quindi il tempo del padre è il figlio ed il tempo del figlio è il padre. **[548]** Lo stesso vale per il Regno (*mulk*) ed il Re (*malik*), per il possedimento (*milk*) ed il possessore (*mālik*), per il potente (*qādir*) e ciò che è potuto (*maqḍūr*), per colui che vuole (*murād*) e ciò che è voluto (*murād*), per il sapiente e ciò che è saputo. Sennonché talvolta il sapiente ed il saputo sono un'unica entità, in quanto può succedere che il sapiente conosca se stesso e quindi egli è il saputo a se stesso ed è il sapiente di se stesso, e perciò è il sapiente saputo, diversamente da colui che vuole e ciò che è voluto. Ciò che è voluto non può che essere non-esistente e colui che vuole non può che essere esistente, e così per il potente e ciò che è potuto; quest'ultimo non può che essere non-esistente, e dopo che è stato esenziato non ha annientatore (*muʿdim*) dopo la sua esistenza se non se stesso ⁽²⁴¹⁾ o la sottrazione della condizione (*ṣart*) della sua permanenza, cioè la permanenza dell'esistenza su di lui. Diversamente non può essere. Il Suo detto: "Se Egli vuole vi fa andar via" (Cor. IV-133, VI-133, XIV-19 e XXXV-16) significa togliere la condizione che rende valida la permanenza dell'esistenza su di voi; quindi vi annienterete, poiché Egli, sia glorificato, non le ha dato l'esistenza, avendo Egli la facoltà di scegliere tra il dare l'esistenza ad ogni possibile o lasciarlo nel suo stato, in cui è qualificato dalla non-esistenza ⁽²⁴²⁾.

.....
 stessa radice di *rahma*, misericordia.

241) Il possibile non cessa mai di sussistere nel suo stato di non-esistenza, essendo solo il supporto dell'esistenza di Allah. Nel Cap. 72 [I 729.8] Ibn ʿArabī precisa: "Il Vero, sia Gloria a Lui, è Colui che rimuove le cose, non Colui che le annienta, poiché Egli è Agente e l'Agente è Colui che fa una cosa: la non-cosa non è oggetto dell'atto. Ed anche se Egli rimuove [o fa andar via] le cose da una sede, esse hanno esistenza in un'altra sede [...] La morte è rimozione, non annientamento, poiché è un trasferimento da questo mondo all'aldilà, il cui inizio è il *barzakh* [...] Non è possibile l'annientamento per questo essere, poiché Colui che è qualificato dall'esistenza è il Vero, che Si manifesta nelle entità dei supporti di manifestazione, e la non-esistenza non è assolutamente correlata con Lui", e nel Cap. 73, questione XCVII [II 99.33] aggiunge: "Quindi il nostro punto di vista è che la possibilità è tale solo per essere supporto di manifestazione e non perché essa debba ricevere l'attribuzione dell'esistenza di modo che questa diventi la sua essenza: l'esistenza nella possibilità non è dunque l'essenza di ciò che esiste [cioè la possibilità], bensì è una condizione transitoria (*hāl*) della possibilità, di modo che la possibilità si può dire esistente solo per metafora e non realmente".

242) Nel Cap. 238 [II 539.32] Ibn ʿArabī precisa: "Alcuni uomini di Allah sanno che Allah non annienta le cose che sussistono per loro stesse [in quanto possibilità] dopo la loro esistenza, e che non è qualificato dall'annientamento dei loro stati, né dei loro accidenti, dopo la loro esistenza. Invero le cose sono secondo i loro stati e quegli stati le abbandonano ed Allah concede loro degli stati diversi da essi, simili o contrari, malgrado la liceità dell'annientamento delle cose per mezzo del suo togliere il sostegno (*imḍād*) di ciò per cui le loro entità persistono, ma la faccenda è stabilita che la realtà non sia che così, e per questo ha detto: "Se Egli vuole vi fa andare via ed apporta una nuova creazione" (Cor. XIV-19), ma non lo ha fatto"; e nel Cap. 369 [III 365.33]

Poiché hai già appreso da ciò che abbiamo menzionato cosa sia il tempo, addentrati [pure] con gli uomini in ciò in cui si addentrano riguardo al fatto che il tempo è la notte, il dì ed i giorni, oppure che il tempo è una durata immaginaria che i moti delle Sfere suddividono, oppure che il tempo è la concomitanza di un evento con un altro evento del quale si chiede “quando?”. Fare simili discorsi non ti nuocerà, poiché essi sono consolidati ed hanno una validità nelle relazioni temporali: “Ed Allah misura la notte ed il dì” (Cor. LXXIII-20), mediante la penetrazione (*ilāğ*)⁽²⁴³⁾, la copertura (*gišyān*)⁽²⁴⁴⁾ e l'avvolgimento (*takwīr*)⁽²⁴⁵⁾, al fine di dare esistenza a ciò che Egli già sa che si manifesterà in esso [tempo], quanto ai regimi ed alle entità, nel mondo elementare.

Noi siamo i figli della notte e del dì: ciò che avviene nel dì, il dì ne è la madre e la notte il padre, in quanto ad entrambi appartiene la sua generazione (*wilāda*); e ciò che è generato nella notte, la notte ne è la madre ed il dì il padre, in quanto ad entrambi appartiene la sua generazione⁽²⁴⁶⁾. E lo stato presente non cessa in questo mondo finché la notte ed il dì continuano a coprirsi reciprocamente l'un

aggiunge: “Egli, sia esaltato, ha detto: “Se Egli vuole vi fa andare via” (Cor. XIV-19), collegando il far sparire con il Volere, ed ha detto: “E siamo capaci di farla scomparire” (Cor. XXIII-18), collegando il far sparire con il Potere, e ciò in cui è il Suo Potere Egli desidera e vuole. Qui vi è una scienza elevata, e cioè che con il Potere è collegata l'esistenziazione (*iğād*) e non l'annientamento (*i'ḍām*). Egli esprime qui due concetti: il primo è che qui il far sparire non va inteso come annientamento, ma come il trasferimento da uno stato ad un altro [...] Il secondo concetto è che il Suo essere caratterizzato dal Potere di far sparire significa che non è costretto a farlo restare nell'esistenza”.

243) *Īlāğ* è l'infinito della quarta forma del verbo *walağā*, che ricorre in Cor. XXII-61, XXXI-29, XXXV-15 e LVII-6: “Egli fa penetrare (*yūliğū*) la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte”, ed in Cor. III-27: “Tu fai penetrare (*tūliğū*) la notte nel dì e fai penetrare il dì nella notte”.

244) *Gišyān* è l'infinito del verbo *gašiya*, che ricorre nella sua quarta forma in Cor. VII-54 e XIII-3: “Egli fa sì che la notte copra (*yugšī*) il dì”.

245) *Takwīr* è l'infinito del verbo *kawwara*, che ricorre in Cor. XXXIX-5: “Egli ha creato i Cieli e la Terra per mezzo della Verità. Egli avvolge (*yukawwiru*) la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte, ed ha assoggettato il Sole e la Luna: ciascuno corre verso un termine stabilito”.

246) Nel Cap. 11 [I 141.6] Ibn 'Arabī precisa: “Ed Allah ha stabilito questo tempo, che è la notte ed il dì, ed il tempo è il giorno; la notte ed il dì coesistono nel tempo ed Egli ha fatto di essi un padre ed una madre per ciò che fa avvenire in essi. Come ha detto: “La notte copre il dì” (Cor. VII-54) similmente ha detto di Adamo: “E quando la coprì ella fu gravida” (Cor. VII-189). Quando la notte copre il dì, la notte è padre ed il dì madre, e tutto ciò che Allah fa avvenire nel dì è a guisa dei figli che genera la donna; e quando il dì copre la notte, il dì è padre e la notte madre, e tutte le opere che Allah fa avvenire nella notte sono a guisa dei figli che genera la madre. Abbiamo già spiegato questa sezione nel nostro libro “L'opera (*ša'n*)”, in cui abbiamo parlato del Suo detto, sia Egli esaltato: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29). Se Allah vuole, in questo libro ci sarà, se Allah ce lo ricorderà, una parte esauriente della conoscenza dei giorni. Egli, sia esaltato, ha anche detto: “Egli fa penetrare la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte” (Cor. XXII-61) come ulteriore spiegazione dell'accoppiamento (*tanākūh*), ed Egli, sia glorificato, ha chiarito con il Suo detto: “ed un segno per loro è la notte, da cui estraiamo il dì” (Cor. XXXVI-37) che la notte è una madre per esso, e che il dì è generato da essa, così come il bambino viene estratto dalla sua madre, quando esce da essa, ed il serpente dalla sua pelle. Ed esso si manifesta come generato in un altro mondo, diverso dal mondo che la notte comprendeva, ed il padre è il giorno che abbiamo menzionato. Abbiamo già spiegato quello nel nostro libro del tempo e della conoscenza del Tempo. Questa notte e questo dì sono due padri per un aspetto e due madri per un altro aspetto, e ciò che dei regni naturali Allah fa avvenire in essi nel mondo degli elementi in occasione del loro avvicendamento sono chiamati i figli della notte e del dì, come abbiamo stabilito”.

l'altro. Quindi noi siamo figli della madre e del padre di chi è generato insieme a noi nel nostro giorno o nella nostra notte in modo specifico. Ciò che è generato nella notte successiva e nel dì successivo è simile a noi, non è il nostro fratello, poiché la notte ed il dì sono nuovi e quindi i nostri genitori sono già scomparsi ⁽²⁴⁷⁾. E questi due sono simili ai primi, non gli stessi, anche se si assomigliano e questa è la somiglianza dei simili.

Quando sarà nell'aldilà, la notte sarà nella dimora della Gehenna ed il dì nella dimora del Paradiso, ed essi non si riuniranno, malgrado la generazione a cui sarà data l'esistenza nell'Inferno e nei Paradisi perché avvenga la genesi in essi. Quello sarà simile [alla generazione] di Eva da Adamo e di Gesù da Maria, e questa è la generazione dell'aldilà; Allah ha citato per noi Gesù e Maria, ed Eva ed Adamo come esempio di ciò che viene prodotto nell'aldilà. Nell'aldilà la generazione (*tawḥīd*) degli esseri non deriva da un accoppiamento (*nikāḥ*) temporale, per mezzo della penetrazione di una notte in un dì, e di un dì in una notte, poiché entrambi sono simili nel tempo che è il giorno (*yawm*) che li riunisce. Allah lo dividerà nell'aldilà tra il Paradiso e l'Inferno, conferendo l'oscurità della notte all'Inferno e la luce del dì al Paradiso, e dalla loro somma risulterà il giorno, che è il giorno dell'aldilà, poiché esso riunisce le due dimore.

Il tempo è ordinato in anni, mesi, settimane e giorni. Il tempo è suddiviso per quattro in quanto le stagioni naturali sono quattro, perché l'origine dell'esistenza del tempo è la Natura (*tabī'ā*), il cui rango è inferiore all'Anima [universale] e superiore alla Sostanza pulviscolare (*habā'*), che i sapienti chiamano la Hyle universale. Il regime del quaternario in essa dipende dal regime del quaternario nei regimi divini: Vita, Scienza, Potere e Volontà. Da questi quattro è stabilita la divinità (*ulūḥa*) per Dio. Così si manifestò il quaternario nella Natura, poi discese l'Ordine (*amr*) e si manifestò il quaternario nel tempo più grande, che è l'anno, e l'anno venne diviso in quattro stagioni: primavera, estate, autunno ed inverno. Questo regime in esso ha origine dal soggiorno (*nuzūl*) del Sole nei segni zodiacali, e la Natura ha suddiviso i segni secondo la suddivisione delle sostanze naturali, che sono gli elementi (*arkān*), in segni di fuoco, di aria, di acqua e di terra, così come le sostanze naturali sono suddivise in fuoco, aria, acqua e terra, e come gli umori (*aḥlāt*) sono suddivisi negli animali in bile, sangue, flemma e atrabile.

247) Nel Cap. 398 [III 561.20] Ibn 'Arabī precisa: "Per quanto riguarda i giorni in questo mondo, ogni giorno è figlio del giorno che lo precede, ed essi sono due gemelli, notte e dì: la notte è femmina ed il dì è maschio ed essi si accoppiano e generano il dì e la notte che vengono dopo di loro, ed i due genitori se ne vanno, ed essi [genitori e figli] non si incontrano mai. Nella copertura della notte e del dì e nella loro penetrazione reciproca avviene la generazione di tutte le faccende e gli esseri contingenti (*kawā'ir*) che vengono ad essere in ciascuno di essi, e che fanno parte delle opere del Vero. La notte è maschio ed il dì è femmina per gli avvenimenti (*hawādīt*) che vengono generati nel dì, ed il dì è maschio e la notte è femmina per gli avvenimenti che vengono generati nella notte. Così la notte è femmina ed il dì maschio per la generazione dei due gemelli, che sono il giorno successivo e la sua notte e la notte è la radice ed il dì deriva da essa come Eva da Adamo, poi ha luogo l'accoppiamento ed il parto (*nitāg*)".

Poi venne inserito il tempo piccolo, che è il mese e la settimana, nel tempo grande, ed i mesi si moltiplicarono, secondo l'enumerazione dei segni zodiacali, in dodici mesi, ed i giorni vennero ripartiti in essi secondo l'opinione individuale (*ra'y*)⁽²⁴⁸⁾, ad eccezione dei giorni degli arabi, voglio dire i mesi degli arabi, poiché essi sono ripartiti secondo il percorso della Luna, e quindi sono ripartiti secondo la ripartizione di Allah, non secondo la nostra ripartizione. E come l'anno si manifestò con il percorso dei segni zodiacali da parte del Sole, così il mese arabo si manifestò con il percorso di questi segni da parte della Luna. Il mese divino è di 28 giorni, ed è il mese della visione e del calcolo (*taqdīr*), a seconda di ciò che capita. Quindi il calcolo ha luogo riguardo al tempo esteso (*mumtadd*) per uno di questi quattro: o per l'anno, o per il mese, o per la settimana o per il giorno; il calcolo non si applica se non a questi.

Con giorno intendo il giorno piccolo, dal sorgere del Sole al sorgere del Sole, ad esempio, ed esso è quello che ha luogo al completamento (*intihā'*) della rivoluzione della Sfera che tutto ingloba (*al-falak al-muḥīṭ*) e che ruota con il tutto. Ed esso è quello è stabilito ad occhio, come abbiamo detto, con il sorgere del Sole fino al sorgere del Sole, ad esempio, ed è noto che la rivoluzione che comprende le Sfere si completa ai nostri occhi, ma in se stessa non ha un limite, e nella Sfera che tutto ingloba non c'è che una sola rivoluzione, che non è caratterizzata dal completamento. Siamo noi che stabiliamo in essa l'inizio e la fine, il ricominciare ed il ripetersi: in se stessa non ha questo regime.

I giorni sono tanti, ma essi non si contano se non per mezzo di questo giorno piccolo che noi conosciamo, che riunisce la notte ed il dì; ed i giorni sono contati per mezzo di esso, o del mese, o dell'anno, niente altro.

È stato tramandato: “Invero presso il tuo Signore un giorno è come mille anni di quelli che voi contate” (Cor. XXII-47), per mezzo di questo giorno piccolo, e: “In un giorno la cui misura è di 50.000 anni” (Cor. LXX-4), ed i giorni del Dağğāl: un giorno come un anno, un giorno come un mese, un giorno come una settimana ed i restanti suoi giorni come i nostri giorni noti.

Il giorno con cui calcoliamo i giorni più grandi è il giorno del Sole. Il giorno della Luna è costituito da 28 **[549]** dei giorni solari. Analogamente noi apprendiamo i giorni di ogni astro per mezzo di questo giorno che regola il tutto, poiché esso è il completamento della rivoluzione della Sfera che tutto ingloba. Ed apprendiamo il giorno di ogni astro misurando il suo percorso nella Sfera più lontana, che è la “rasa (*atlas*)”, in quanto non vi sono stelle in essa. Certamente la più grande Sfera in essa è quella delle stelle fisse, che si chiamano fisse perché la durata della vita [degli uomini] non percepisce il loro movimento, a causa della brevità della vita. Ogni astro di essa percorre il grado della Sfera più lontana in cento anni, per arrivare a completare il grado, e gli anni [della vita umana e del moto dell'astro] non si incontrano: esso è il giorno di quel astro, e si contano 360 gradi, ogni grado in cento anni.

.....
248) La ripartizione di 28, 30 o 31 giorni nei mesi del calendario solare fu stabilita da Giulio Cesare per correggere il calendario luni-solare fino ad allora in vigore, mentre i giorni dei mesi del calendario lunare dipendono nel numero dalla visibilità della nuova luna e non da una decisione umana.

Nella cronologia dei tempi passati ci è stato ricordato che all'epoca in cui vennero costruite le piramidi d'Egitto (*miṣr*), Altair [*an-nasr (at-tā'ir)*] ⁽²⁴⁹⁾ era nel Leone, mentre per noi oggi è nel Capricorno ⁽²⁵⁰⁾. Calcola il tempo di quello e ti approssimerai a sapere la data delle piramidi ⁽²⁵¹⁾.

Non si sa il loro costruttore e non si sa la loro faccenda,
se non che il loro costruttore era certamente un uomo.

Il Vero, sia Egli esaltato, mi fece vedere, in ciò che vede colui che dorme, che stavo circumambulando intorno alla Ka'ba insieme a della gente che non riconoscevo dai volti. Essi mi recitarono due versi di poesia, uno dei quali mi rimase in mente, mentre l'altro mi sfuggì. Quello che ricordo era:

Noi abbiamo circumambolato, come voi circumambulate, per anni
intorno a questa casa, tutti quanti insieme senza eccezione.

L'altro verso mi sfuggì ed io mi meravigliai di ciò. Uno di loro si rivolse a me e mi disse il suo nome, che non riconobbi, poi mi disse: "Io sono un tuo antenato". Io gli chiesi: "Da quanto tempo sei morto?", ed egli rispose: "Da circa 40.000 anni". Io dissi: "Ma Adamo non visse così tanto tempo fa", ed egli mi rispose: "Di quale Adamo parli? Di quello più vicino a te o di un altro?"

Allora ricordai un *ḥadīṭ* riportato dall'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace: "Invero Allah ha creato 100.000 Adami" ⁽²⁵²⁾ e [mi] dissi: "Forse quel antenato che ha fatto risalire a sé la mia genealogia è uno di loro". La storia ignora ciò, così come ignora senza

249) Altair, letteralmente "la volante", è la stella più luminosa della costellazione dell'Aquila (*nasr*), che si trova a Nord della costellazione del Capricorno.

250) Analogamente, nel Cap. 11 [I 141.17] Ibn 'Arabī afferma: "Su alcune Piramidi che si trovano in Egitto si è visto uno scritto, in cui è menzionata la storia delle Piramidi, secondo il quale esse furono costruite quando Altair era nel Leone, mentre oggi è senza dubbio nel Capricorno, come noi lo percepiamo, e ciò dimostra che le stelle fisse percorrono la Sfera dello Zodiaco senza stelle".

251) Al-Maqrīzī, morto nell'anno 845 dall'Egira, riporta nel capitolo del suo *Ḥiṭaṭ* dedicato alle piramidi [pag. 15 del primo volume dell'edizione del Cairo del 1987] che Abū Zayd al-Balḥī, geografo morto nell'anno 322 dall'Egira, aveva visto sulle Piramidi una iscrizione che, tradotta in arabo, indicava che la loro costruzione aveva avuto luogo mentre Altair era in congiunzione con il Cancro ed aveva calcolato che erano passati 60.000 anni solari. Purtroppo la maggior parte delle opere di al-Balḥī è andata perduta.

252) *Ḥadīṭ* non recensito nelle raccolte canoniche. René Guénon lo riporta nel suo articolo "*Quelques remarques sur le nom d'Adam*" [pag. 58 di *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Gallimard, 1970], precisando: "On voit aussi le rapport que ce dernier point présente avec la question de ce qu'on a appelé les «préadamites»: si l'on prend *Adam* comme étant l'origine de la race rouge et de sa tradition particulière, il peut s'agir simplement des autres races qui ont précédé celle-là dans le cours du cycle humain actuel; si on le prend, dans un sens plus étendu, comme le prototype de toute la présente humanité, il s'agira de ces humanités antérieures auxquelles font précisément allusion les «sept rois d'Edom». Dans tous les cas, les discussions auxquelles cette question a donné lieu apparaissent comme assez vaines, car il ne devrait y avoir là aucune difficulté; en fait, il n'y en a pas, tout au moins, pour la tradition islamique, dans laquelle il existe un *ḥadīṭ* (parole du Prophète) disant que, «avant l'Adam que nous connaissons, Dieu créa cent mille Adam» (c'est-à-dire un nombre indéterminé), ce qui est une affirmation aussi nette que possible de la multiplicité des périodes cycliques et des humanités correspondantes".

dubbio la contingenza (*hudūt*) del Mondo. Il Mondo non può avere il rango della primordialità, cioè la negazione dell'inizialità, in quanto è fatto da Allah: Egli gli ha dato l'esistenza da una non-esistenza prevalente (*muraǧǧah*) con una esistenza prevalente, in quanto la possibilità (*imkān*) gli è propria per la sua essenza, ed il dare la preponderanza (*tarǧīh*) non cessa per Lui. Tutto ciò che si aggiunge alle entità, che sono la sede della manifestazione dei regimi, la sua forma è la forma del tempo: relazioni e attribuzioni, prive di entità, come modi di essere (*akwān*), colori (*alwān*), attributi estrinseci ed attributi intrinseci. Ed ogni relazione, attribuzione, modo di essere, colore, attributo estrinseco ed attributo intrinseco ha un nome specifico, o dei nomi. Questa è la identificazione (*tahqīq*) della realtà in tutto ciò che abbiamo menzionato. Dopo di ciò di quello che vuoi.

Cap. 558 [IV 265.20] Il Tempo (*dahr*) – La Presenza del Tempo

*Il Tempo è l'occhio ('ayn) del tempo (zamān) ⁽²⁵³⁾:
 presso di lui non c'è salvaguardia (amān) ⁽²⁵⁴⁾.
 E se fosse l'occhio ('ayn) del mio cuore,
 non sarebbe che la visione diretta ('ayān).
 Poiché il mio tempo (dahr) è l'occhio del mio Signore ed Egli
 è primordiale, il mio tempo non è limitato dai tempi (azmān).
 Non ne parla male ⁽²⁵⁵⁾ se non uno che ignora del tutto il suo valore (qadr),
 vile ed indigente, rozzo e deficiente;
 se invece avesse una completa scienza di esso e del suo agire,
 egli sarebbe ricambiato con ciò con cui è stata ricambiata la discendenza di 'Adnān ⁽²⁵⁶⁾,
 e per quella scienza avrebbe una veduta (mašhad)
 e lo vedrebbe direttamente con evidenza e spiegazione.
 Sia Gloria a chi gli ha dato la vita dopo la sua morte
 e lo ha ridotto in polvere da parte Sua una fiammata di un vulcano ⁽²⁵⁷⁾.*

253) Il verso si potrebbe anche tradurre: "Il Tempo è identico al tempo", oppure: "Il Tempo è l'essenza del tempo".

254) Cioè "è inesorabile". Ho preferito questa traduzione all'altra possibile: "e ciò che è presso di lui è una salvaguardia (*wa-mā laday-hi amān*)"

255) Riferimento allo *ḥadīṭ*: "Non parlate male del Tempo (*dahr*) poiché Allah è il Tempo".

256) 'Adnān, discendente di Ismaele, è il capostipite degli Arabi del Nord, come Qaḥṭān lo è degli Arabi del Sud. La genealogia del Profeta, su di lui la Pace, risale ad 'Adnān tramite 21 generazioni.

257) Il significato di questi ultimi versi è enigmatico. Nelle *Futūḥāt* non vi alcun altro riferimento ad un vulcano (*burkān*).

Il suo possessore si chiama servitore del Tempo e l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo” facendo del Tempo l'Ipseità (*huwiyya*) di Allah. Dicono il vero coloro che affermano: “Non ci fa perire se non il Tempo” (Cor. XLV-24), poiché non li fa perire se non Allah. Essi sono ignoranti quando dicono: “Essa non è se non la nostra vita di quaggiù: moriamo e viviamo” (Cor. *ibidem*), cioè viviamo in essa e poi moriamo, mentre dicono il vero nella loro affermazione seguente: “Non ci fa perire se non il Tempo”, poiché il Tempo è Allah, e sono ignoranti nel loro credo poiché parlando del Tempo non intendono se non il tempo (*zamān*). Sono quindi nel giusto nell'applicare il nome e sbagliano nel significato [che gli attribuiscono]; essi non intendono se non Colui che li fa perire e sono nel giusto nel significato e si conformano al Nome prescritto dalla Legge, per Assistenza da parte di Allah, e non dicono “il tempo”, o forse, se dicessero “il tempo” Allah si chiamerebbe “il tempo”, come ha chiamato Se stesso il Tempo.

Il Tempo è una espressione che indica ciò la cui esistenza non ha fine per coloro che usano questo nome, indipendentemente da ciò per cui lo usano. Il Tempo è una realtà essenziale (*ḥaqīqa*) intelligibile di tutto ciò che non ha fine (*dāhīr*) ed esso è indicato dall'espressione Presenza del Tempo. Ciò corrisponde al loro dire: “Non farò quello per il Secolo dei secoli (*dahr ad-dāhīrīn*) [cioè: mai e poi mai]”, che è identico all'espressione: “per tutta l'eternità (*abad al-ābidīn*)”. Il Tempo è l'assenza di inizio (*azal*) e l'assenza di fine (*abad*), cioè ha questi due regimi, ma la maggioranza degli uomini concepisce solo il regime dell'assenza di fine (*abad*), poiché lo subordinano all'assenza di fine. Per questo c'è chi di loro dice: “il Secolo dei secoli” e talvolta dice al suo posto: “per tutta l'eternità”, e quindi non lo conoscono se non in capo a ciò che non ha fine, non in capo a ciò che non ha inizio. Per chi [invece] lo identifica **[266]** con Allah esso ha il regime dell'assenza di inizio e dell'assenza di fine. Sappi quello!

Da questa Presenza è fissato il regime dell'assenza di inizio e dell'assenza di fine per chi ne è qualificato, e l'entità del Mondo non cessa nell'assenza di inizio, che è il primo Tempo in relazione a ciò che abbiamo menzionato, in quanto entità fissa. E quando il Vero effuse l'esistenza non le capitò se non lo stato dell'esistenza, non un'altra cosa, ed essa si manifestò nell'esistenza per la realtà essenziale in cui si trova nello stato della non-esistenza, ed il primo contenitore (*zarf*), denominato come l'assenza di inizio (*azal*), è determinato (*ta'ayyana*) dallo stato dell'esistenza del Mondo, e non è altro che il Tempo; e lo stato dell'esistenza del Mondo è determinato da se stesso ed esso è il tempo del presente (*zamān al-ḥāl*), che è il Tempo stesso; poi l'esistenza dura per esso senza fine ed è determinato l'altro contenitore (*zarf*), che è l'assenza di fine (*abad*), e non è altro che il Tempo. Chi considera queste relazioni ne fa dei Tempi, ma si tratta di un solo Tempo, che non è altro che la vera esistenza stessa per i regimi delle entità delle possibilità, o la manifestazione del Vero nelle forme delle possibilità.

È dunque stabilito che il Tempo è Allah, sia Egli esaltato, come Egli ha notificato di se stesso, secondo quanto ci ha comunicato il Suo Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, dicendoci, quando sentì chi parlava male del Tempo, perché non gli concedeva i suoi propositi: “Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo”, in quanto Egli è “Colui che impedisce (*al-māni*)” l’esistenza di ciò che per loro, nella sua esistenza, costituisce un proposito. Per questo Si è chiamato “Colui che impedisce”, ed a [questo Nome] appartiene una Presenza in questo capitolo, in questo libro citato.

La generazione (*tawlīd*) del Mondo appartiene al tempo, che è il Tempo: “Egli fa penetrare la notte nel dì” (Cor. XXII-61) ⁽²⁵⁸⁾ ed essi si accoppiano, ed il dì genera tutto ciò che si manifesta in esso delle entità che sussistono per loro stesse e che non sussistono per loro stesse ⁽²⁵⁹⁾, dei corpi e delle realtà corporee, degli spiriti e delle realtà spirituali, e degli stati. Ed ogni realtà spirituale e corporea si manifesta da ogni Nome dominicale (*rabbānī*) ⁽²⁶⁰⁾, mentre ogni corpo ed ogni spirito si manifesta dal Nome “il Signore (*ar-rabb*)”, non dal Nome dominicale. “E fa penetrare il dì nella notte” (Cor. *ibidem*) ed essi si accoppiano, e la notte genera il simile di ciò che ha generato il dì, equivalente a ciò che è trascorso. Questo è il senso dell’espressione che la notte ed il dì sono i ministri (*sadana*) ⁽²⁶¹⁾ del Tempo.

La penetrazione, l’avvolgimento e la copertura corrispondono al Suo detto: “Egli avvolge la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte” (Cor. XXXIX-5) dall’avvolgimento del turbante, e “fa che la notte copra il dì” (Cor. VII-54) e queste sono le chiavi (*maqālīd*) del Tempo, a cui “appartengono le chiavi dei Cieli” (Cor. XXXIX-63), ed esso è colui che si accoppia in modo attivo (*nākih*) “e della Terra” (Cor. *ibidem*) ed esso è colui che si accoppia in modo passivo (*mankūh*) e chi è in alto di questi due coniugi ha la mascolinità, ed esso è il Cielo, e chi è in basso di questi due coniugi ha la femminilità,

258) Nel suo trattato intitolato “I giorni dell’opera (*ayyām aš-ša’n*)” Ibn ‘Arabī precisa che questo versetto non afferma che la notte ed il dì appartengono allo stesso giorno, ed espone una complessa dottrina riguardante l’interconnessione tra i diversi giorni della settimana e le ore della notte e del dì, di cui però non fa cenno nelle *Futūḥāt*.

259) La prima espressione si riferisce alle sostanze, la seconda agli accidenti.

260) Questa espressione ricorre nel Cap. 70 [I 551.4] ove Ibn ‘Arabī precisa: “E poiché sappiamo che Allah ha collegato ad ogni forma sensibile uno spirito intellegibile, per mezzo di un orientamento (*tawaḡḡuh*) divino derivante dal regime (*ḥukm*) di un Nome dominicale (*rabbānī*), per questo noi trasponiamo il discorso del Legislatore secondo un senso interiore, passo per passo, basandoci sulla norma esteriore”. Nel Cap. 91 [II 176.12] aggiunge: “Ogni stazione spirituale è o divina (*ilāhī*) o dominicale (*rabbānī*) o del Misericordioso (*raḥmānī*); non vi sono stazioni appartenenti a Presenze divine (*ḥadarāt*) diverse da queste tre, che comprendono sinteticamente tutte le Presenze. Tutta l’esistenza ruota intorno a queste tre Presenze, per mezzo delle quali discendono i Libri sacri e verso le quali si innalzano le Scale (*ma’arīḡ*); su di esse vegliano tre Nomi divini: Allah, il Signore (*rabb*) ed il Misericordioso (*ar-raḥmān*). Colui che è governato da uno degli altri Nomi divini viene nello stesso tempo qualificato da uno dei tre Nomi che abbiamo appena citato”.

261) Il termine *sadana*, plurale di *sādin*, indica propriamente i ministri nel senso etimologico del termine “*minus-ter*” contrapposto a “*magis-ter*”, cioè coloro che sono al servizio di un maestro e che svolgono un ruolo di amministratore. Il termine *wazīr*, spesso tradotto come ministro, significa letteralmente “incaricato”. Il termine *sadana* si applica in particolare ai “ministri” della Ka’ba, per cui ha assunto anche il significato di “custodi”, “guardiani”.

ed essa è la Terra, ed il loro accoppiamento è la chiave (*miqlād*), e la chiave (*iqṭād*) è ciò con cui si opera l'apertura (*fath*) e si manifesta dunque ciò che è nei depositi della Generosità (*ḡūd*), ed esso è il Tempo.

In questo modo il Mondo trae esistenza da un accoppiamento temporale (*dahrī zamānī*), notturno e diurno, e se il liquido di chi si accoppia in modo attivo domina il liquido di chi si accoppia in modo passivo è maschio, e si manifestano gli spiriti agenti, e se invece il liquido di chi si accoppia in modo passivo domina il liquido di chi si accoppia in modo attivo è femmina, e si manifestano i corpi (*ḡutāt*) naturali recettivi alla passività.

Così sono le faccende ed i tempi (duhūr) manifestano il loro regime.

Ogni faccenda si riferisce ad un Nome, a cui appartiene il modo d'essere ed il procedere, poi, dopo questo, le faccende giungono, nel loro cammino, ad Allah.

Ogni corpo ha una oscurità, e presso ogni spirito c'è luce, quando la sua ombra svanisce e quella ombrosità si nasconde in se stessa.

Allah non annienta l'entità di una cosa che ha manifestato, ma è essa che perisce, e la Sua creazione non cessa di essere nuova: in tutti i suoi momenti essa viene incitata (yatūru).

Se non fosse per l'esistenza dell'accoppiamento in esso, il Mondo non si manifesterebbe, ed i Suoi Nomi non avrebbero esecuzione e le loro entità non avrebbero diffusione.

Alcune stelle di esso sorgono ed alcune sue stelle tramontano, come se cercassero vendetta (ta'r), e chi cerca la vendetta non è ingiusto.

Quindi l'esistenza contingente (kawn) ruota di notte o di giorno (nahār), secondo ciò che ho detto.

Estratti dai capitoli delle *Futūḥāt*

Introduzione, questione XXXV [I 43.30] L'affermazione di chi sostiene che il tempo è una durata (*mudda*) immaginaria percorsa dal movimento della sfera [celeste] ⁽²⁶²⁾, è una incoerenza nel discorso (*ḥulf min al-kalām*). Infatti ciò che è immaginario non ha un'esistenza positiva. Ed essi negano agli Aṣṣāriti la misurazione [o: determinazione concettuale (*taqdīr*)] del tempo riguardo al primo possibile. Quindi [per costoro] i movimenti della sfera percorrerebbero una "non-cosa". Se l'altro [cioè l'oppositore di questa concezione] dice: il tempo è il movimento [ciclico] della sfera e la sfera è sottoposta alla condizione spaziale, allora il movimento non avviene se non in ciò che è spaziale ⁽²⁶³⁾.

262) Nel Cap. 59 [I 291.34] Ibn 'Arabī spiega che questa è la concezione della maggior parte dei filosofi (*ḥukamā*).

263) In realtà il movimento esige la coesistenza del tempo e dello spazio, come precisa René Guénon in *Mélanges* [pag. 115-116]: "Pour que le temps puisse être perçu matériellement [...], il faut qu'il devienne susceptible de mesure, car c'est là, dans le monde physique, un caractère général de toute qualité sensible (lorsqu'on la considère en tant que telle); or, il ne l'est pas directement pour nous, parce qu'il n'est pas divisible en lui-même,

.....

Cap. 2 [I 90.8] Le realtà essenziali stabiliscono, per chi le approfondisce, che l'esistenza del Vero non è condizionata dall'esistenza del Mondo, né per anteriorità né per concomitanza (*ma ḥyāya*), né per una posteriorità temporale. Invero se si afferma la precedenza temporale e spaziale riguardo ad Allah, le realtà essenziali la [ri]gettano (*tarmī*), nei riguardi di chi la sostiene, a causa della limitazione (*tahdīd*) [che essa comporta]. *Allāhumma*, a meno che essa sia affermata allo scopo di fare arrivare (*tawṣīl*) [alla comprensione], come fece l'Inviato, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, e come ha affermato il Libro, poiché non tutti sono in grado di avere lo svelamento di queste realtà.

Non ci resta da dire se non che il Vero, sia Egli esaltato, esiste per mezzo (*bi*) della Sua Essenza e per (*li*) la Sua Essenza di una Esistenza assoluta (*wuḡūd muṭlaq*)⁽²⁶⁴⁾, non condizionata da altri. Egli non è

.....

et que nous ne concevons la mesure que par la division, du moins d'une façon usuelle et sensible (car on peut cependant concevoir de tout autres modes de mesure, par exemple l'intégration). Le temps ne sera donc rendu mesurable qu'autant qu'il s'exprimera en fonction d'une variable divisible, et, comme nous le verrons un peu plus loin, cette variable ne peut être que l'espace, la divisibilité étant une qualité essentiellement inhérente à celui-ci. Par suite, pour mesurer le temps, il faudra l'envisager en tant qu'il entre en relation avec l'espace, qu'il s'y combine en quelque sorte, et le résultat de cette combinaison est le mouvement, dans lequel l'espace parcouru, étant la somme d'une série de déplacements élémentaires envisagés en mode successif (c'est-à-dire précisément sous la condition temporelle), est fonction du temps employé pour le parcourir; la relation qui existe entre cet espace et ce temps exprime la loi du mouvement considéré. Inversement, le temps pourra alors s'exprimer de même en fonction de l'espace, en renversant le rapport considéré précédemment comme existant entre ces deux conditions dans un mouvement déterminé; ceci revient à considérer ce mouvement comme une représentation spatiale du temps”.

264) In una lettera del 16 agosto 1936 René Guénon precisava: «*wuḡūd* signifie bien «existence» et ne peut même pas vouloir dire autre chose (mais il est évident que cela implique en effet «réalisation»»). Nell'articolo «Le grain de sénevé» [pubblicato in *Symboles de la science sacrée*, cap. LXXIII] aggiungeva: “Nous prenons le mot «existence» dans son acception étymologique rigoureuse: *exister*, c'est *ex-stare*, tenir son être d'autre chose que soi-même, être dépendant d'un principe supérieur; l'existence ainsi entendue, c'est donc proprement l'être contingent, relatif, conditionné, le mode d'être de ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante”. D'altra parte, nell'articolo “*Création et manifestation*” [Cap. IX di “*Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*”, pag. 99] precisava “Qu'il s'agisse de la manifestation considérée métaphysiquement ou de la création, la dépendance complète des êtres manifestés, en tout ce qu'ils sont réellement, à l'égard du Principe, est affirmée tout aussi nettement et expressément dans un cas que dans l'autre; c'est seulement dans la façon plus précise dont cette dépendance est envisagée de part et d'autre qu'apparaît une différence caractéristique, qui correspond très exactement à celle des deux points de vue. Au point de vue métaphysique, cette dépendance est en même temps une «**participation**»: dans toute la mesure de ce qu'ils ont de réalité en eux, les êtres participent du Principe, puisque toute réalité est en celui-ci; il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que ces êtres, en tant que contingents et limités, ainsi que la manifestation tout entière dont ils font partie, sont nuls par rapport au Principe, comme nous le disions plus haut; mais il y a dans cette participation comme un lien avec celui-ci, donc un lien entre le manifesté et le non-manifesté, qui permet aux êtres de dépasser la condition relative inhérente à la manifestation”. E ancora, ne *L'homme et son devenir selon le Védānta*, pagg. 37-38, scriveva: “[...] la personnalité, qui seule est l'être véritable, parce qu'elle seule est son état permanent et inconditionné, et qu'il n'y a que cela qui puisse être considéré comme absolument réel. Tout le reste, sans doute, est réel aussi, mais seulement d'une façon relative, en raison de sa dépendance à l'égard du principe et en tant qu'il en reflète quelque chose, comme l'image réfléchiée dans un miroir tire toute sa réalité de l'objet sans lequel elle n'aurait aucune existence; mais cette moindre réalité, qui n'est que participée, est illusoire par rapport à la réalité suprême, comme la même image est aussi illusoire par rapport à l'objet; et, si l'on prétendait l'isoler du principe, cette illusion deviendrait irréalité pure et simple. On comprend par là que l'existence, c'est-à-dire l'être conditionné et manifesté, soit à la fois réelle en un certain sens et illusoire en un autre sens”. Ora, il termine arabo *wuḡūd* viene impiegato

causato da nulla, né è la causa di nulla. Al contrario Egli è il Creatore degli effetti e delle cause, il Re, il Santissimo che sempre è. Il Mondo esiste per il Vero, sia Egli esaltato, non per mezzo di se stesso né per se stesso; per la sua stessa essenza la sua esistenza è vincolata dall'Esistenza del Vero, sicché l'esistenza del Mondo non può essere concepita se non tramite l'Esistenza del Vero.

Poiché il tempo è escluso dall'Esistenza del Vero e dall'esistenza dell'inizio del Mondo, il Mondo non è venuto all'esistenza nel tempo. Quindi, riguardo alla reale situazione, non possiamo dire che il Vero esisteva prima del Mondo, poiché è stabilito che "prima" è una delle modalità del tempo e qui non c'è tempo. Non diciamo neppure che il Mondo venne all'esistenza dopo l'Esistenza del Vero, poiché non c'è posteriorità; né diciamo "con" l'Esistenza del Vero, poiché è il Vero che ha esistenziato il Mondo ed è Lui che è il suo Fattore ed Inventore (*muhtari*) mentre [il Mondo] non era una cosa.

Piuttosto, come abbiamo detto, il Vero esiste per la Sua stessa Essenza ed il Mondo esiste per mezzo di Lui. Uno preso da congetture potrebbe chiedere: "Quando fu l'esistenza del Mondo rispetto all'Esistenza del Vero?". Noi risponderemmo: "Quando, è una questione riguardante il tempo ed il tempo appartiene al mondo delle relazioni (*nisab*), creato da Allah, sia Egli esaltato. Al mondo delle relazioni appartiene la creazione di misurazione (*taqdīr*) non quella del dare l'esistenza (*ṭāḍ*)" ⁽²⁶⁵⁾.

Quindi la domanda è assurda: pensa a come poni le domande. Non lasciare che questi strumenti grammaticali di comunicazione (*tawṣīl*) ti velino dal realizzare questi significati e dall'acquisirli in te stesso. Non resta che una mera e pura Esistenza, che non deriva da una non-esistenza, ed essa è l'Esistenza del Vero, sia Egli esaltato; ed una esistenza che deriva da una non-esistenza dell'entità della cosa esistente, e questa è l'esistenza del Mondo. Non c'è intervallo (*bayniyya*) tra le due esistenze, né c'è alcuna estensione (*imtidād*) [...], bensì un'Esistenza assoluta ed un'esistenza condizionata, un'Esistenza attiva (*fā'il*) ed un'esistenza passiva. Così è dato dalle realtà essenziali, sia Pace.

Cap. 11 [I 141.5] Ed Allah ha fatto di questo tempo, che è la notte ed il dì, un giorno, ed il tempo è il giorno; la notte ed il dì coesistono nel tempo ed Egli ha fatto di essi un padre ed una madre per ciò che fa avvenire in essi. Come ha detto: "Egli fa sì che la notte copra il dì" (Cor. VII-54) similmente ha detto di Adamo: "E quando la coprì ella fu gravida" (Cor. VII-189). Quando la notte copre il dì, la notte è padre ed il dì madre, e tutto ciò che Allah fa avvenire nel dì è a guisa dei figli che genera la donna; e quando il dì copre la notte, il dì è padre e la notte madre, e tutte le opere che Allah fa avvenire nella notte sono a guisa dei figli che genera la madre. Abbiamo già spiegato questa sezione nel nostro libro "L'opera (*ṣa'n*)", in cui abbiamo parlato del Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno

.....
da Ibn 'Arabī per mettere l'accento più su questa partecipazione e su questa realtà, che sulla dipendenza e sull'illusorietà, tant'è che la distinzione tra l'Esistenza del Vero e l'esistenza delle creature è esplicitata rispettivamente dall'espressione "necessaria per la sua stessa essenza (*wāḡib al-wuḡūd li-dāti-hi*)" e "necessaria a causa di altro (*wāḡib al-wuḡūd li-gayri-hi*)". La maiuscola non si usa in arabo, ma ho adottato l'uso di René Guénon di scrivere con la maiuscola l'Esistenza universale o unica, e con la minuscola l'esistenza particolare, che egli definisce [*Les états multiples de l'être*, pag. 21]: "l'«existence» au sens propre et rigoureux du mot".

265) Vedi la nota 177.

Egli è all'opera" (Cor. LV-29). Se Allah vuole, in questo libro ci sarà, se Allah ce lo ricorderà, una parte esauriente della conoscenza dei giorni. Egli, sia esaltato, ha anche detto: "Egli fa penetrare la notte nel dì e fa penetrare il dì nella notte" (Cor. XXII-61) come ulteriore spiegazione dell'accoppiamento (*tanākuḥ*), ed Egli, sia glorificato, ha chiarito con il Suo detto: "ed un segno per loro è la notte, da cui estraiamo il dì" (Cor. XXXVI-37) che la notte è una madre per esso, e che il dì è generato da essa, così come il bambino viene estratto dalla sua madre, quando esce da essa, ed il serpente dalla sua pelle. Ed esso si manifesta come generato in un altro mondo, diverso dal mondo che la notte comprendeva, ed il padre è il giorno che abbiamo menzionato. Abbiamo già spiegato quello nel nostro libro del tempo e della conoscenza del Tempo. Questa notte e questo dì sono due padri per un aspetto e due madri per un altro aspetto, e ciò che dei regni naturali Allah fa avvenire in essi nel mondo degli elementi in occasione del loro avvicendamento sono chiamati i figli della notte e del dì, come abbiamo affermato.

Cap. 12 [I 143.27] Sappi, Allah ti assista, che Allah creò gli spiriti, che reggono da rinchiusi (*maḥṣūra*) i corpi, con (*bi*) il tempo, in occasione dell'esistenza del moto della Sfera, per determinare la durata nota ad Allah. All'inizio della creazione del tempo per mezzo del suo [della Sfera] moto, creò lo spirito reggitore (*mudabbira*), lo spirito di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace; poi sorsero gli spiriti in occasione dei moti, ed essi ebbero esistenza [solo] nel Mondo dell'invisibile, ad esclusione del Mondo visibile. Allah lo informò della sua Profezia e gli diede la buona novella mentre Adamo non era se non "tra l'acqua e l'argilla", come ha detto. Ed il tempo [retto] dal Nome "l'Interiore", nei riguardi di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, terminò con la venuta all'esistenza del suo corpo e la connessione dello spirito con esso. Il regime del tempo nel suo scorrere fu allora trasferito al Nome "l'Esteriore".

Cap. 12 [I 146.15] [Nel *ḥadīṭ* "Il tempo (*zamān*) è ritornato ciclicamente all'aspetto che aveva nel giorno in cui Allah, sia Egli esaltato, lo creò" (I 143.21)] ⁽²⁶⁶⁾ egli ha utilizzato il termine tempo e non quello di Tempo (*dahr*) o un altro, facendo riferimento all'esistenza della Bilancia (*mīzān*). In effetti, menzionando il tempo, non è uscito dalle lettere che si trovano nella parola *mīzān* ⁽²⁶⁷⁾ [...] L'inizio dell'esistenza del tempo fu nella Bilancia, per l'Equità (*ʿadl*) spirituale, e nel Nome "l'Interiore" [...]

266) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, LIX-2, LXIV-77, LXV ad Sura IX-8, LXXIII-5, XCVII-24, Muslim, XXVIII-29, Abū Dāwūd, XI-67 e da Ibn Ḥanbal, V-73.

267) Le tre consonanti dei due termini sono le stesse, con l'interversione delle prime due lettere e la soppressione della *yā'* di prolungamento nel termine *zamān*. Oltre alla connessione linguistica vi è anche una connessione cosmologica, in quanto il tempo venne creato sotto la giurisdizione dell'Angelo reggitore del segno della Bilancia.

Poi ritornò ciclicamente, dopo il compimento della rivoluzione del tempo, che è di 78.000 anni ⁽²⁶⁸⁾, e cominciò un altro ciclo del tempo per il Nome “l’Esteriore”, e si manifestò in esso il corpo di Muhammad, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace.

Cap. 15 [I 152.20] Il primo segreto di cui questo Polo ⁽²⁶⁹⁾ prese conoscenza fu la prima Era (*dahr*), dalla quale sono prodotte le Ere, ed il primo atto (*fi ʿl*) che gli fu accordato fu l’atto di ciò che comporta la spiritualità del settimo Cielo, il Cielo di Saturno: egli faceva diventare argento il ferro per mezzo della messa in opera e dell’arte e faceva diventare oro il ferro per mezzo della virtù operativa (*ḥāṣṣiyya*) ⁽²⁷⁰⁾.

Cap. 48 [I 261.33] La causa precede senza dubbio nel rango il suo effetto ⁽²⁷¹⁾ [...] e tra Colui la cui esistenza è necessaria per se stessa ed il possibile non è concepibile un intervallo temporale, né una

268) Nel suo *Kitāb ʿuqlat al-mustawfiẓ* Ibn ʿArabī precisa che questa rivoluzione parte dall’inizio del tempo, che coincide con la creazione della Sfera senza stelle e con l’avvio del suo moto. La creazione di questa Sfera è logicamente “successiva” alla creazione del Calamo, o Intelletto Primo, della Tavola custodita, o Anima universale, del Trono e dello Sgabello, creazione che quindi è logicamente “precedente” ai sei giorni della creazione dei Cieli e della Terra. Questa Sfera, in cui si trova la stazione (*maqām*) di Gabriele, è abitata da dodici Angeli ripartitori [*muqassimāt*], cfr. Cor LI-4], denominati con i nomi dei segni zodiacali, a cui è assegnata la chiave della creazione delle diverse parti del Mondo. Durante il ciclo di 78000 anni ciascuno di questi Angeli ha giurisdizione (*ḥukm*) nel Mondo della genesi (*takwīn*) per un numero diverso di anni: il primo, che corrisponde al segno della Bilancia, ha giurisdizione per 6000 anni, mentre i seguenti, fino al segno dei Pesci, hanno giurisdizione rispettivamente per 5000, 4000, 3000, 2000 e 1000 anni; l’Angelo corrispondente al segno dell’Ariete ha giurisdizione per 12000 anni, mentre i seguenti cinque hanno giurisdizione per un numero decrescente di anni fino all’Angelo corrispondente al segno della Vergine, la cui giurisdizione dura 7000 anni. Con la nascita del Profeta, su di lui la Pace, la giurisdizione è tornata all’Angelo corrispondente al segno della Bilancia. I Jinn vennero creati all’inizio del ciclo del Sagittario [Cap. 9 (I 132.16)], il corpo di Adamo all’inizio del ciclo della Vergine [Cap. 7 (I 123.34)].

269) Si tratta di un Polo preislamico il cui nome tradotto in arabo è Madāwī al-kulūm, cioè il guaritore delle ferite.

270) Ibn ʿArabī fa qui riferimento a due modalità diverse di trasmutazione dei metalli, di cui solo la prima rileva dell’alchimia materiale. A questo proposito si può citare la seguente annotazione di René Guénon a pag 266 del Cap. XLI di *Aperçus sur l’initiation*, Editions Traditionnelles, 1977: “On trouve dans la tradition islamique des exemples très nets de ce que nous indiquons ici: ainsi, Seydnâ. Ali avait, dit-on, une connaissance parfaite de l’alchimie sous tous ses aspects, y compris celui qui se rapporte à la production d’effets extérieurs tels que les transmutations métalliques, mais il se refusa toujours à en faire le moindre usage. D’autre part, on raconte que Seyidi Abul-Hassan Esh-Shâdîli, durant son séjour à Alexandrie, transmua en or, à la demande du sultan d’Egypte qui en avait alors un urgent besoin, une grande quantité de métaux vulgaires; mais il le fit sans avoir recours à aucune opération d’alchimie matérielle ni à aucun moyen d’ordre psychique, et uniquement par l’effet de sa *baraka* ou influence spirituelle”.

271) La precedenza della causa rispetto all’effetto non è di ordine temporale, ma puramente gerarchico, anche se l’effetto spesso si manifesta successivamente. René Guénon, nella *Introduction générale à l’étude des doctrines hindoues*, Les Editions Vêga, 1976, precisa [pag. 246]: «Pour qu’une chose puisse être cause, il faut qu’elle existe actuellement, et c’est pourquoi le vrai rapport causal ne peut être conçu que comme un rapport de simultanéité: si on le concevait comme un rapport de succession, il y aurait un instant où quelque chose qui n’existe plus produirait quelque chose qui n’existe pas encore, supposition qui est manifestement absurde. Donc, pour qu’une action, qui n’est en elle-même qu’une modification momentanée, puisse avoir des résultats futurs et plus ou moins lointains, il faut qu’elle ait, dans l’instant même où elle s’accomplit, un effet non perceptible présentement, mais qui, subsistant d’une façon permanente, relativement tout au moins, produira ultérieurement, à son tour, le résultat perceptible».

misurazione (*taqdīr*) temporale, poiché il nostro discorso riguarda il primo essere possibile ed il tempo fa parte dell'insieme delle possibilità. Se esso è una realtà esistente il suo regime è come [262] quello delle altre possibilità, e se non è una realtà esistente, bensì una relazione, questa relazione è generata dal nuovo arrivo (*hudūṭ*) dell'essere causato, come realtà intelligibile, non come realtà esistente, e poiché non è concepibile tra il Vero e la creazione un intervallo temporale non resta che il rango.

Cap. 69 [I 387.33] Non intendo qui parlare soltanto dei tempi (*awqāt*) delle *ṣalāt*, ma del momento (*waqt*) in quanto tale, indipendentemente dal fatto che sia legato ad un atto di adorazione. Quando ti avremo fatto conoscere il suo significato e come trasporlo [in un senso superiore], allora descriveremo i momenti prescritti per gli atti di adorazione.

Diciamo dunque che il “momento” (*waqt*) sta ad indicare la determinazione concettuale (*taqdīr*) [del tempo] in una realtà (*amr*) che [in se stessa] non ammette l'esistenza dell'entità di ciò che è così determinato: il momento non è che una porzione definita (*fard*)⁽²⁷²⁾ [del tempo]. Allo stesso modo noi determiniamo concettualmente e supponiamo [l'esistenza] nella forma sferica di un inizio, un mezzo ed una fine, mentre essa in se stessa e nella sua essenza non ammette di fatto né l'inizio, né il mezzo, né la fine. Siamo noi che distinguiamo in essa queste porzioni in base alla nostra supposizione ed alla nostra determinazione concettuale [o: misurazione].

Il momento è una porzione definita del tempo (*zamān*) determinata in modo concettuale, poiché il tempo è circolare, come lo ha creato Allah dall'inizio: esso è quindi simile alla sfera. L'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “Il tempo è ritornato all'aspetto che aveva il giorno in cui Allah lo ha creato”, ed ha così menzionato che Allah lo ha creato ciclico, ed in esso i momenti sono determinati [solo] concettualmente.

Quando [388] Allah creò la Sfera senza stelle (*al-falak al-aṭlas*) ed essa si mise a girare, non venne determinato il giorno (*yawm*), e non si manifestò in essa alcuna entità (*ʿayn*). Essa era simile all'acqua del boccale quando non è ancora nel boccale, ma nel fiume [cioè la sua esistenza “separata” come acqua del boccale è solo virtuale e supposta].

Quando Allah la suddivise in dodici porzioni (*furūd*)⁽²⁷³⁾ - e vennero distinte per determinare il momento - chiamò quelle porzioni “segni zodiacali” (*burūġ*)⁽²⁷⁴⁾ di quella sfera. Ciò corrisponde al Suo

272) Il termine *fard* deriva dal verbo *farada*, che significa originariamente fare delle tacche o delle incisioni [nel legno], cioè suddividere artificialmente mediante dei segni ciò che in se stesso è indiviso. Oltre a questo significato di “segnare”, il verbo *farada* ha anche quello di “assegnare” qualcosa a qualcuno, di “rendere obbligatorio” una certa azione e di “assegnare” un tempo particolare per compiere una certa azione.

273) Il termine *furūd* è il plurale del sostantivo *fard*, che significa marchio, segno, incisione e, in senso astratto, obbligo, parte assegnata, porzione determinata di tempo.

274) Il termine *burūġ* è il plurale del sostantivo *burġ*, che deriva dal verbo *baraġa*, essere apparente, elevato. Il significato originario di *burġ* è torre, angolo di una fortezza, fortezza, ed anche forza; tale nome è stato poi applicato ai “segni” zodiacali, che sono come le fortezze o le torri del Cielo. Secondo quanto precisa Ibn ʿArabī [Capitoli 7 (I 122.16), 60 (I 294.17), 198, sez. XIX (II 438.29) e sez. XX (II 440.3) e 371 (III 433.10)]

detto: “Ed il Cielo”, [chiamato così] per la sua altezza sopra di noi ⁽²⁷⁵⁾, “dotato di segni zodiacali” (Cor. LXVII-1) ed essi sono queste porzioni che determinano il momento (*muwaqqita*).

Una persona (*šahs*) si pose, ferma, al centro intorno a cui girava questa sfera, ed a questa persona venne data una vista per mezzo della quale riconobbe quelle porzioni grazie a dei marchi distintivi (*alāmāt*) che furono posti per lei in esse ⁽²⁷⁶⁾. Grazie a questi marchi distintivi, posti come segni di riconoscimento di esse, essa poté distinguere l’una dall’altra queste porzioni e pose il suo occhio su una di esse, cioè sul marchio distintivo che la individuava. Poi la sfera ruotò insieme a questo marchio, “inciso” (*mafrūd*) [sulla sfera], su cui questo osservatore aveva posto l’occhio, fino a che esso divenne nascosto per lui; ed egli continuò a stare fermo al suo posto, finché quel marchio divenne nuovamente visibile per lui. A quel punto l’osservatore seppe che la sfera aveva fatto una rotazione completa, relativamente a questo osservatore, non relativamente alla sfera ⁽²⁷⁷⁾, e noi chiamiamo quel ciclo (*dawra*) “giorno” (*yawm*).

Poi, dopo quello, Allah creò nel quarto cielo, tra i sette esistenti, un astro luminoso con un corpo di dimensioni immense, e lo chiamò, nella lingua araba, “Sole (*šams*)”. La sfera [senza stelle] sorse così con questo astro alla vista dell’osservatore, dietro il velo della Terra, su cui egli si trovava. Egli chiamò quel luogo di levata “oriente” (*mašriq*) e il sorgere “levata” (*šurūq*), per il fatto che è da quel punto che quell’astro luminoso sorse, ed Egli illuminò con esso [i.e. il Sole] lo spazio (*šaww*) in cui si trovava quell’osservatore. Costui non smise di seguire con lo sguardo il movimento di quell’astro finché fu in congiunzione (*muqārana*) con lui, e chiamò quella congiunzione “equilibrio” (*istiwā*) ⁽²⁷⁸⁾.

Poi l’astro cominciò a declinare dal suo [punto di] equilibrio, per questo osservatore, dirigendosi dal lato destro dell’osservatore, non rispetto all’astro in se stesso, come abbiamo detto prima, ed egli chiamò l’inizio del suo allontanamento dall’equilibrio, dal punto di vista dell’osservatore, “discesa” (*zawāl*) e “declino” (*dulūl*). Poi questo osservatore non smise di seguirlo con lo sguardo finché il corpo

la Sfera delle “torri” è una sfera senza stelle e pertanto le “torri” vanno identificate ai segni zodiacali, non alle costellazioni corrispondenti, che si situerebbero invece nel Cielo delle stelle fisse o Cielo delle mansioni (*manāzil*) lunari. A causa del fenomeno della precessione degli equinozi l’originaria corrispondenza tra segni e costellazioni viene gradualmente a mancare: attualmente il Sole si trova nel segno dell’Ariete quando è nella costellazione dei Pesci.

275) In arabo il termine Cielo deriva dal verbo *samā*, che significa essere alto, elevarsi, sovrastare.

276) Si tratta di una persona “non-umana” poiché il Sole non è ancora stato creato e l’uomo è l’ultimo degli esseri creati. Come viene precisato in seguito, questa persona si trova sulla Terra, che è già stata creata, come i Cieli, che però sono privi dei loro astri. Si sarebbe tentati di identificare questi marchi distintivi con le costellazioni, ma Ibn ‘Arabī parla chiaramente di una sola sfera, che è quella senza stelle.

277) In altre parole, è il punto di vista dell’osservatore a determinare il “ciclo” di rotazione. Va anche notato che il giorno (*yawm*), inteso come durata di questo “ciclo” di 24 ore, non dipende dal movimento solare, ma dal movimento della sfera senza stelle.

278) È evidente che in questo caso l’osservatore è rivolto a Sud o mezzogiorno, poiché l’equilibrio in questione corrisponde al passaggio del Sole al meridiano [dell’osservatore], ove cessa il movimento ascendente ed inizia quello discendente, dopo che il Sole si è “librato” nel punto di passaggio tra queste due tendenze, o punto di “equi-librio”.

di quell'astro non scomparve ed egli chiamò il suo occultarsi "tramonto" (*gurūb*) ed il luogo in cui [l'osservatore] lo vide scomparire "occidente" (*magrib*). E lo spazio ricadde nell'oscurità. E chiamò la durata dell'illuminazione dello spazio, dal sorgere di quell'astro fino al suo tramonto, "di" (*nahār*), per la diffusione della luce in esso, prendendo il termine dalla parola "fiume" (*nahr*), che è la diffusione dell'acqua nel letto in cui scorre. E l'osservatore non cessò di osservare nell'oscurità finché l'astro, chiamato Sole, non sorse dal luogo che Egli aveva chiamato "oriente" rispetto all'osservatore, da un'altra posizione vicina a quella da cui era sorto il giorno prima, chiamata "grado" [ascendente] (*daraġa*)⁽²⁷⁹⁾. E chiamò la durata di quell'oscurità in cui era rimasto, dal momento del tramonto del Sole fino al suo sorgere, "notte". Il giorno (*yawm*) riunisce così la notte (*layl*) ed il di (*nahār*). E chiamò i luoghi da cui questo astro sorgeva ogni giorno "gradi" [ascendenti]. Poi osservò questo astro luminoso, chiamato Sole, spostarsi in quelle porzioni, determinate concettualmente nella sfera che tutto comprende, grado per grado, finché non la percorse [tutta] con "levate" (*šurūq*) chiamate giorni. Ed ogni volta che [il Sole] completava il percorso (*qaf*) di una di quelle porzioni [cioè i segni zodiacali], cominciava a percorrerne un'altra fino a completare il percorso delle dodici porzioni. Poi si mise ad iniziare un nuovo ciclo nel percorrere quelle porzioni. E chiamò [il periodo] dall'inizio del percorso di ogni porzione fino alla fine del percorso di quella porzione "mese" (*šahr*)⁽²⁸⁰⁾, e chiamò il percorso di tutte quelle porzioni "anno" (*sana*).

Ti è ora chiaro che la notte ed il giorno, il giorno (*yawm*), il mese e l'anno sono quelli che vengono chiamati "tempi" o "momenti", i quali includono anche tempi più piccoli chiamati "ore", ed altri più piccoli ancora. Tutto questo non ha esistenza in se stesso, ma si tratta solo di rapporti e relazioni concettuali, mentre ciò che esiste è la sfera e l'astro, non il momento ed il tempo (*zamān*). Essi, cioè i momenti, sono solo determinati concettualmente in queste realtà esistenti. Ti è altresì chiaro che il tempo sta ad indicare quella realtà congetturale in cui questi momenti sono determinati in modo concettuale: quindi il momento è una porzione immaginaria concepita in una entità esistente, che è la sfera. E l'astro percorre il movimento [ciclico] di quella sfera, con cui si muove l'astro stesso, in virtù della porzione concettualmente determinata in essa⁽²⁸¹⁾, in una realtà congetturale che non ha esistenza, chiamata tempo. Ti ho già spiegato la realtà essenziale del tempo⁽²⁸²⁾ che Allah ha posto come contenitore (*zarf*) per gli esseri condizionati dallo spazio, i quali rientrano sotto questa sfera - che è stata suddivisa concettualmente nella sua entità -, in cui è stata fissata la determinazione (*tašyīn*) dei momenti, affinché si dica: tal cosa è stata creata e tal cosa si è manifestata in tale momento, "ed affinché sappiate il numero degli anni ed il computo ed ogni cosa l'abbiamo dettagliata nel particolare" (Cor. XVII-12).

279) Mediamente il Sole "percorre" un segno zodiacale in circa trenta giorni, spostandosi quindi giornalmente di un grado (*daraġa*). Ogni grado è la trentesima parte di un segno zodiacale e la trecentosessantesima parte della circonferenza dello zodiaco.

280) Si tratta di un mese solare, la cui determinazione precede quindi quella del mese lunare.

281) Vengono qui distinti due movimenti del Sole: quello che il Sole compie "insieme" alla sfera senza stelle, il cui ciclo è di un giorno (*yawm*), e quello che il Sole compie "rispetto" alla sfera senza stelle, il cui ciclo è di circa 365 giorni.

282) Tale argomento è già stato trattato nel capitolo 59.

Cap. 69 [I 392.3] I sapienti della legge tradizionale hanno opinioni divergenti sul fatto che il suo tempo inizi al finire del tempo della *ṣalāt* dello *zuhr* e sulla fine del tempo della *ṣalāt* dell'*ʿaṣr*. C'è chi dice che l'inizio del tempo dell'*ʿaṣr* è identico alla fine del tempo dello *zuhr*, cioè quando l'ombra di ogni cosa diventa uguale ad essa ⁽²⁸³⁾. Coloro che sostengono ciò divergono; c'è chi dice che questo momento è comune ad entrambe le *ṣalāt* e che la sua durata è il tempo di fare 4 *rak'ā* se si è residente, o 2 *rak'ā* se è abbreviata [cioè se si è in viaggio]; e c'è chi dice che la fine del tempo dello *zuhr* è l'istante (*ān*) che è l'inizio del tempo dell'*ʿaṣr* ed esso è un tempo indivisibile. Nello *ḥadīṭ* autentico riguardante l'episodio in cui Gabriele, su di lui la Pace, diresse nella *ṣalāt* il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, è riportato che “egli fece la *ṣalāt* dello *zuhr* nel giorno seguente nel momento in cui il giorno prima aveva fatto l'*ʿaṣr*” ⁽²⁸⁴⁾. In un altro *ḥadīṭ* autentico, l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: “il tempo dello *zuhr* non finisce finché non subentra il tempo dell'*ʿaṣr*” ⁽²⁸⁵⁾, ed in un altro *ḥadīṭ*: “non finisce il tempo di una *ṣalāt* finché non subentra il tempo di un'altra *ṣalāt*” ⁽²⁸⁶⁾. Il primo *ḥadīṭ* comporta la comunanza (*iṣtirāk*) nel momento, gli altri due implicano il tempo che non è divisibile, cioè l'istante, e quindi annullano la comunanza.

Cap. 69 [I 395.29] Questi momenti [il tempo della *ṣalāt* del tramonto ed il tempo della *ṣalāt* del mattino] sono due *barzaḥ* posti tra la notte ed il dì ai loro estremi, in quanto il tempo della notte e del dì è ciclico. Per questo Egli, sia esaltato, ha detto: “Egli avvolge (*yukawwiru*) la notte nel dì ed avvolge il dì nella notte” (Cor. XXXIX-5), dal verbo “avvolgere” (*kawwara*) il turbante (*imāma*). Ed ognuno di loro si nasconde all'apparire dell'altro, come ha detto: “Egli fa sì che la notte copra (*yugṣṭi*) il dì” (Cor. VII-54 e XIII-3), cioè la nasconde, ed analogamente il dì copre la notte.

Cap. 69 [I 479.33] Per I realizzati il regime appartiene al momento (*waqt*) e a niente altro. Il ricordo di ciò che si è dimenticato è il momento e quindi il regime spetta ad esso. Secondo noi non c'è latitudine per il momento ⁽²⁸⁷⁾, poiché è un tempo indivisibile (*zaman fard*).

283) *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāwūd, II-2 [vedi nota seguente], e da at-Tirmidī.

284) “Ibn ‘Abbās ha riferito che l'Inviato di Allah, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ha detto: Gabriele, su di lui la Pace, mi diresse nella *ṣalāt* presso la Casa [cioè la Ka'ba]. Egli fece con me la *ṣalāt* del mezzogiorno quando il Sole aveva superato il meridiano della misura del laccio di un sandalo; egli fece con me la *ṣalāt* del pomeriggio quando l'ombra di ogni cosa era lunga quanto la cosa stessa; egli fece con me la *ṣalāt* del tramonto quando uno che stia digiunando rompe il digiuno; egli fece con me la *ṣalāt* della notte quando il crepuscolo fu terminato e fece la *ṣalāt* del mattino quando bere e mangiare diventano vietati per uno che digiuni. Il giorno seguente fece con me la *ṣalāt* del mezzogiorno quando l'ombra era lunga quanto la cosa stessa; fece con me la *ṣalāt* del pomeriggio quando l'ombra era lunga due volte la cosa; fece con me la *ṣalāt* del tramonto nel momento in cui chi sta digiunando rompe il digiuno; fece con me la *ṣalāt* della notte quando fu trascorso circa un terzo della notte e fece con me la *ṣalāt* del mattino quando c'era già un bel po' di luce. Poi rivolgendosi a me disse: Muhammad, questi sono i momenti osservati dai Profeti che ti hanno preceduto, ed il tempo [delle *ṣalāt*] è fra questi due [momenti]!” *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāwūd, II-2.

285) *Ḥadīṭ* riportato da Abū Dāwūd, II-2, e da at-Tirmidī, II-1.

286) *Ḥadīṭ* riportato da an-Nasā'ī, VI-53.

287) Il contesto della frase sono le divergenze riguardo all'ordine in cui “recuperare” delle *ṣalāt* dimenticate nel caso sia giunto il tempo di una *ṣalāt* successiva.

.....

Cap. 69 [I 490.17] Già ti abbiamo spiegato in ciò che abbiamo menzionato in questo libro e nel libro del tempo che il momento è una realtà non-esistente, che non ha esistenza.

Cap. 70 [I 554.27] L'uomo è figlio del suo momento (*waqt*), non del suo tempo passato, né di quello futuro; anche se egli fa dei propositi per il futuro ed esprime dei desideri [irrealizzabili] (*yatamannā*) per il passato, tutto ciò avviene nel tempo presente. Egli quindi dipende dal momento [presente], non dal passato, né dal futuro.

Cap. 71 [I 615.10] Peraltro, secondo noi recuperare (*qaḍā'*) qualcosa è fondamentalemente inconcepibile nella Via. Ogni tempo (*zamān*) ha qualcosa che arriva (*wārid*) che gli è particolare e quindi il tempo in cui [il servitore] si trova non ha il regime (*ḥukm*) del tempo che è già passato. Quando il tempo è trascorso, è passato anche il suo stato (*ḥāl*) e noi non ci troviamo [più] in esso sì da essere sotto la sua autorità (*sultān*). Quanto a ciò che non è avvenuto, non ha regime su di noi.

Se essi [i dottori della Legge] dicono che fa parte del regime del tempo presente (*zamān al-ḥāl*), cioè di adesso, recuperare ciò che si doveva fare nel tempo precedente, rispondiamo che [in questo caso il servitore] sta adempiendo (*mu'addī*) [e non recuperando] poiché questo è il tempo dell'adempimento di ciò che voi chiamate recupero⁽²⁸⁸⁾. Se è questo che volete dire, allora ciò è accettabile nella Via, ma voi avete chiamato costui “colui che recupera”! In realtà il tempo presente non ha alcuna informazione di ciò che è passato né di ciò che verrà: esso si trova tra due estremi di non esistenza [il passato ed il futuro] e non ha scienza del passato, né di ciò che è avvenuto in esso, né di ciò che il servitore ha mancato di fare in esso. Ciò che apporta il tempo presente può assomigliare a ciò che ha

.....

288) I termini “*adā'*” e “*qaḍā'*” hanno in comune il significato di esecuzione, compimento e di adempimento di un impegno, ma nel linguaggio giuridico hanno talora assunto due sensi opposti: il primo termine viene impiegato per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale al momento prescritto, mentre il secondo viene impiegato da alcuni dottori della Legge per indicare l'esecuzione di un obbligo rituale in un momento diverso da quello prescritto, se si è ommesso o non si è potuto adempierlo nei tempi previsti, assumendo quindi il senso di “recupero”. Ibn 'Arabī, pur riconoscendo la distinzione dei due termini ed applicandola in certe situazioni, non condivide il significato estensivo di “recupero” attribuito da alcuni dottori della Legge al secondo termine. Il tema era stato già da lui affrontato nel Cap. 69 nella sezione sul “recupero” della *ṣalāt* [I 477.28] ove aveva precisato: “Ciò che io sostengo è che colui che si dimentica e colui che dorme sono tenuti a fare (*adā'*) la *ṣalāt* che non hanno fatto perché dormivano o si sono dimenticati [e non a recuperarla]. Se i dottori della Legge intendono per *qaḍā'* l'obbligo della *ṣalāt* – così come intendono il suo adempimento (*adā'*) [nel tempo noto] – sostengo anch'io quanto dicono. Se con ciò intendono distinguere tra chi la fa al momento noto, prescritto per chi è sveglio, ed il farla nel momento in cui chi si è dimenticato ricorda e chi dorme si risveglia, chiamando ciò *qaḍā'*, non c'è inconveniente. Ma se intendono con questo termine qualcosa di diverso da ciò che abbiamo menzionato e che colui che la fa non sta adempiendo (*adā'*) alla *ṣalāt* e che la sta facendo in un momento diverso da quello dovuto, diversamente da ciò che abbiamo menzionato, non sono d'accordo. Colui che si dimentica e colui che dorme non sono tenuti a quella *ṣalāt* nello stato della loro dimenticanza e del loro sonno, e quello non è il momento prescritto per loro, in quanto Allah “non impone ad un'anima se non ciò di cui è capace” (Cor. II-286). Se il Legislatore non avesse imposto un momento a colui che dimentica ed a colui che dorme, coincidente con il ricordo ed il risveglio, quella *ṣalāt* decadrebbe per loro”. Per Ibn 'Arabī la *ṣalāt* fatta al risveglio non è il “recupero” di quella non fatta durante il tempo del sonno, ma l'osservanza di un obbligo che diventa imperativo solo al momento del risveglio: solo nel caso si ritardi volontariamente l'adempimento dell'obbligo il termine *qaḍā'* assume il significato di recupero.

apportato il tempo passato nella forma, ma non nella realtà essenziale. La *ṣalāt* del pomeriggio (*ʿaṣr*) nel tempo dello stato esistente [cioè il presente] assomiglia alla *ṣalāt* del mezzogiorno (*zuḥr*), che faceva parte del tempo passato, in tutti i suoi stati, tanto che sembra essere quella, ma è noto che il regime giuridico (*ḥukm*) del pomeriggio non è quello del mezzogiorno. Se noi vedessimo una persona che è solita fare le *ṣalāt* al momento giusto, e questa avesse dimenticato di fare [la *ṣalāt*] del mezzogiorno o avesse dormito fino al sopraggiungere del tempo del [la *ṣalāt* del] pomeriggio, ed in quel momento la vedessimo fare le quattro [*rakaʿāt* della *ṣalāt*] del mezzogiorno, riterremmo che egli stia facendo la *ṣalāt* del pomeriggio, per la grande somiglianza che c'è tra le due: ma l'una non è l'altra.

Cap. 71 [I 642.20] Il Vero, Gloria a lui, poiché uno dei Suoi Nomi, sia Egli esaltato, è il Tempo (*dahr*), come è riferito nel *Ṣaḥīḥ*: “Non parlate male del Tempo poiché Allah è il Tempo”⁽²⁸⁹⁾, ha ordinato di affermare la trascendenza (*tanẓīḥ*) del tempo (*zamān*) in quanto si chiama Tempo, poiché il Tempo è uno dei Nomi di Allah, sia Egli esaltato. Quindi l'espressione Tempo è diventata una delle espressioni condivise. Analogamente sono trascendenti le lettere (*ḥurūf*), cioè le lettere dell'alfabeto, in quanto con esse è scritto il Discorso di Allah, sia Egli esaltato, e per questo noi attribuiamo loro grande importanza. Egli ha detto: “Dagli protezione affinché possa ascoltare il discorso di Allah” (Cor. IX-6) e ci ha proibito di viaggiare con il testo sacro nella terra del nemico⁽²⁹⁰⁾. Colui che ascolta sente solo suoni e lettere, ma quando Egli ne fa il Suo Discorso si impone a noi di affermarne la trascendenza, la santità e l'immensità.

Il Profeta, che Allah faccia scendere su di lui la Sua *ṣalāt* e la Pace, ci ha informato che: “Il digiuno dei giorni bianchi è il digiuno del Tempo (*dahr*)”⁽²⁹¹⁾ cioè secondo l'allusione esoterica (*iṣṣāra*): “non è il vostro digiuno”, ed ha attribuito il digiuno al Tempo. Ciò corrisponde al Suo detto, sia Egli esaltato: “Il digiuno appartiene a Me!”⁽²⁹²⁾. Poiché Egli ne ha fatto il digiuno del Tempo e tu sei colui che digiuna in quel giorno, il Tempo è simile al Sole quando si manifesta [in modo riflesso] nella Luna, la Luna è come l'uomo che digiuna e la luce della Luna è come il digiuno attribuito all'uomo, poiché è lui il ricettacolo ed il supporto di manifestazione del Tempo, sia Egli esaltato: quindi è il digiuno del Vero nella forma di una creatura.

Cap. 71 [I 645.28] Poiché Venerdì è il più perfetto dei giorni ed in esso è stato creato il più perfetto degli esseri, il Vero ha privilegiato [questo giorno] con quell'ora (*sāʿa*) che non appartiene ad alcun

289) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, LXXVIII-101, Muslim, XL-4 e 5, Mālik, e da Ibn Ḥanbal.

290) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, LVI-129, Muslim, XXXIII-92 a 94, Abū Dāwūd, XV-81, Ibn Māḡa, XXIV-45, e da Ibn Ḥanbal, II-6, 7, 10, 55, 63, 76 e 128.

291) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, XXX-60, Abū Dāwūd, XIV-67, an-Nasāʿī, XXII-84, Ibn Māḡa, ad-Dārimī, e da Ibn Ḥanbal. Poco prima aveva precisato che: «I giorni bianchi sono il tredicesimo, il quattordicesimo ed il quindicesimo e questa è [...] la manifestazione ai nostri occhi del Sole nella Luna nelle notti in cui è piena, cioè le notti bianche. I giorni (*ayyām*) corrispondenti sono chiamati i giorni bianchi in quanto in essi la notte, dal suo inizio alla sua fine, è illuminata, ed il Vero ha fatto delle loro notti dei giorni per il venir meno dell'oscurità della notte ed il Sole sorge per mezzo della Luna perfetta».

292) *Ḥadīṭ* riportato da al Buḥārī, XXX-2, Muslim, XIII-163, e da an-Nasāʿī, XXII-42.

altro giorno – ed il tempo (*zamān*) non è altro che [la successione di] questi giorni – di conseguenza questa ora non riguarda nessun altro tempo se non il giorno di Venerdì: essa è una delle ventiquattro parti del giorno, e si trova nella metà del giorno che si chiama di (*nahār*). Quindi essa è nella esteriorità (*zāhir*) di quel giorno, e nella interiorità (*bāṭin*) dell'essere umano, in quanto l'esteriorità dell'uomo corrisponde all'interiorità del giorno [cioè alla notte], mentre l'interiorità dell'uomo corrisponde all'esteriorità del giorno.

Cap. 71 [I 652.11] Il digiuno del Tempo è possibile solo per il Tempo, non per altri. Il digiuno del Tempo, per quanto riguarda l'uomo, è che egli digiuni per tutto l'anno, ma ciò non è possibile per lui a causa del giorno della rottura [del digiuno di Ramaḍān] e del sacrificio ⁽²⁹³⁾.

Cap. 72 [I 677.12] Sappi che i punti prefissati (*mīqāt*) nel tempo sono stabiliti dal Nome divino il Tempo (*dahr*). Sappi anche che il tempo (*zamān*) è in parte al di sopra della Natura (*tabī'a*) ⁽²⁹⁴⁾ – e questa è la dottrina dei teologi (*mutakallimūn*) – e in parte al di sotto della Natura, ed a questo [tempo] appartiene il regime (*hukm*) generale. Il tempo il cui regime è al di sotto della Natura ha un regime fisico (*ḡismānī*) che si differenzia per i movimenti delle Sfere celesti. Il tempo in se stesso è intelligibile (*maqūl*) e la strada che porta alla sua intelligibilità è la immaginazione (*wahm*): si tratta di una estensione (*imtidād*) immaginaria che percorrono i movimenti delle Sfere, come il vuoto (*ḥalā'*) che è una estensione immaginaria che non si trova in un corpo fisico. Ne consegue, da questo punto di vista, che il tempo è non esistente (*'udum*), non ha esistenza (*wuḡūd*).

Quanto al tempo che è al di sopra della Natura, gli stati (*aḥwāl*) lo differenziano e lo distinguono in una realtà esistenziale (*amr wuḡūdī*) che il Nome “il Tempo” depone nell'intelligenza (*'aql*) e che nella lingua araba è strettamente legata all'espressione “quando (*matā'*)?”. “Quando?” è strettamente legato sia al tempo naturale che a quello sovranaturale. Riguardo alle realtà ed alle relazioni (*nisab*) divine e temporali ha luogo l'attribuzione (*nisba*) del tempo e del luogo (*makān*), ed essi sono due contenitori (*zarfān*).

Cap. 72 [I 716.9] Sappi che per gli arabi, secondo il loro linguaggio ed il loro uso convenuto riguardo al tempo arabo, la notte precede il dì, seguendo l'origine. Colui che ha dato esistenza al tempo, cioè Allah, sia Egli esaltato, ha infatti detto: “Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo

293) In questi giorni è proibito digiunare.

294) Nelle *Futūḥāt* il significato prevalente di Natura è quello del terzo principio cosmogonico [Cap. 198 (II 430.3)], dopo l'Intelletto Primo, che corrisponde al Calamo, e l'Anima Universale (*an-nafs al-kullīyya*), che corrisponde alla Tavola Custodita; dal connubio della Natura con la Sostanza pulviscolare (*habā'*), che i filosofi chiamano Materia (*hayūlā*), entrambi generati, come fratello e sorella, dall'Anima Universale, nasce il Corpo Universale (*al-ḡism al-kullī*) [Cap. 11 (I 140.13)]: da questo punto di vista la Natura svolge quindi un ruolo “paterno” o “maschile” nei confronti della manifestazione formale. D'altra parte, in relazione al Vero [Cap. 510 (IV 150.2)] o all'Ordine (*amr*) divino [Cap. 324 (III 90.18)] o agli spiriti (*arwāḥ*) [Cap. 11 (I 138.29)], la Natura svolge un ruolo “materno” nei confronti delle sue produzioni ed è così la madre di tutte le forme ed il luogo di tutte le trasmutazioni (*istihālāt*).

(*naslahu*) il dì” (Cor. XXXVI-37)⁽²⁹⁵⁾, ed ha posto la notte come origine (*asl*) ed ha estratto da essa il dì, come la pecora (*šāh*) viene separata dalla sua pelle. Quindi l’esteriorità (*zuhūr*) appartiene alla notte ed il dì è nascosto in essa, così come la pelle della pecora appare come un velo [o vello] su di essa finché non viene separata da essa. Egli ha quindi estratto il visibile (*šahāda*) dall’invisibile (*gayb*) e la nostra esistenza dalla non-esistenza.

Dunque la scienza degli arabi prevale su quella degli stranieri, in quanto i non-arabi, che basano il loro calcolo sul Sole, fanno precedere il dì alla notte⁽²⁹⁶⁾. In questo versetto vi è un aspetto che riguarda loro, cioè il Suo detto: “... ed ecco, essi sono all’oscuro” (Cor. XXXVI-37); ecco (*idā*) è una particella che indica il presente o il futuro, e colui che è qualificato dall’essere all’oscuro lo è [solo] per l’esistenza della notte in questo versetto. Il dì è un velo su di essa [per i non-arabi], poi viene estratto da essa, cioè viene tolto, “... ed ecco essi sono all’oscuro”, cioè appare la notte, il cui regime è l’oscurità, e gli uomini restano all’oscuro⁽²⁹⁷⁾.

295) Il verbo *salaḥa* significa letteralmente scuoiare, togliere la pelle ad un ovino, togliere una cosa da un’altra come si toglie la pelle da sopra le carni. Nella traduzione abbiamo però preferito usare “estrarre”, perché l’oggetto del verbo non è la parte esteriore della notte, bensì il dì che è nascosto in essa. Nel Cap. 11 [I 141.11] Ibn ‘Arabī precisa: “Egli, Gloria a Lui, ha spiegato con il Suo detto: “Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo il dì”, che la notte è una madre per esso e che il dì è generato da essa così come il figlio viene estratto (*yansaliḥu*) da sua madre quando esce da essa, e come il serpente si separa dalla sua pelle”, e nel Cap. 71 [I 637.33] aggiunge: “La notte precede il dì, in quanto il dì è estratto (*maslūḥ*) da essa”. Il participio passivo *maslūḥ* viene impiegato in arabo per indicare l’ovino scuoiato, mentre *salḥ* indica il cuoio. Quest’ultimo termine arabo, così come il participio passivo della settima forma, *munsalaḥ*, è anche usato per indicare la fine del mese o il suo ultimo giorno.

296) Nel *Libro dei giorni dell’opera* [pag. 77-79 dell’edizione delle *Rasā’il* di Dār Šādir, Beirut, 1997] Ibn ‘Arabī precisa: “Nel computo dei non-arabi il dì precede la notte ed il loro tempo è solare; i segni dei figli di Israele erano esteriori e per loro erano i prodigi (*agā’ib*), ed Egli disse riguardo a Bal‘ām ibn Bā‘ūr: “Noi gli demmo i nostri segni e gli vennero tolti (*insalaha*)” (Cor. VII-175), indicando che per lui essi erano all’esterno, come il vestito. Egli ricevette le lettere [del Nome supremo] ed operava per mezzo della loro virtù propria (*ḥaṣṣiyya*), non per mezzo della veridicità. Per essi [i figli di Israele] la notte del Sabato è la notte che precede la mattina della Domenica – e così per i restanti giorni della settimana. Nel computo della gente araba la notte precede il dì ed il loro tempo è lunare: quindi i loro segni sono cancellati dalla loro esteriorità e rivolti alla loro interiorità, ed essi sono caratterizzati, rispetto alle altre comunità, dalle illuminazioni interiori (*taḡalliyāt*), ed al loro riguardo si dice: “è scritto nei loro cuori” [cf. Cor. LVIII-22], in contrapposizione al Suo detto: “e gli vennero tolti”. [...] Per noi la notte del Sabato è la notte che precede il mattino del Sabato, e la nostra gente, cioè il popolo arabo, è più vicina alla scienza rispetto ai non-arabi, poiché l’estrazione (*salḥ*) li aiuta in questa considerazione su cui fanno affidamento. Sennonché essi non conoscono la regola ed attribuiscono la notte ad un giorno diverso dal suo, come d’altra parte fanno anche coloro che computano il tempo col Sole, e ciò perché essi non conoscono altro che i giorni dell’avvolgimento (*takwīr*), mentre i giorni dell’estrazione li conoscono i conoscitori, ed i giorni della copertura (*ilāḡ*) sono noti ai sapienti saggi, eredi dei Profeti, le *ṣalāt* di Allah scendano su tutti loro. [...] E quando Allah, sia Egli esaltato, ha detto: “Ed è un segno per loro la notte, da cui estraiamo il dì” (Cor. XXXVI-37) non ha spiegato quale di viene estratto dal segno di una notte, né ha detto che da tale notte viene estratto tale dì. [...] Dalla notte di Domenica Allah estrae il dì di Mercoledì [...] dalla notte di Lunedì estrae il dì di Giovedì [...] dalla notte di Martedì estrae il dì di Venerdì [...] dalla notte di Mercoledì estrae il dì di Sabato [...] dalla notte di Giovedì estrae il dì di Domenica [...] dalla notte di Venerdì estrae il dì di Lunedì [...] e dalla notte di Sabato estrae il dì di Martedì”.

297) Per gli arabi la notte precede il dì, che viene estratto dalla notte che ne è l’origine; per i non-arabi il dì precede la notte e quando viene tolto il dì, che per loro è l’origine, non resta che la notte.

Cap. 73 [II 9.20] Di questo gruppo [di coloro che sono sul cuore di Adamo, su di lui la Pace] fanno parte del tempo i trecento anni che Allah ha menzionato riguardo alla permanenza della gente della Caverna. Essi erano [anni] solari e per questo ha detto: “ed aggiunsero [altri] nove” (Cor. XVIII-25), poiché i trecento anni solari corrispondono a circa trecentonove anni lunari, ed ogni anno è il completamento del tempo per mezzo delle sue stagioni. E questa somma è prossima ad un terzo di uno dei giorni del Signore: “ed invero un giorno per il tuo Signore è come mille giorni di quelli che computate” (Cor. XXXII-5).

Cap. 73, questione XXXIII [II 56.5] [...] «*kāna*» ha quindi il senso di una particella d'esistenza (*ḥarf wuǧūdī*) e non di un verbo, che invece implica il tempo.

Cap. 73, questione XXXIII [II 64.3] È possibile la connessione della scienza con il Vero, ma non è possibile la connessione della scienza con il Destino (*qadar*). La nostra scienza della manifestazione del supporto di manifestazione nell'entità è identica alla nostra scienza del Vero, ed il Destino è un rango tra l'Essenza ed il Vero, in quanto la sua manifestazione non è assolutamente nota. Il suo regime nei supporti di manifestazione è il regime del tempo nel mondo corporeo [...] Ti abbiamo già fatto sapere che il tempo è una relazione intelligibile, non esistente né non-esistente, ed esso riguarda gli esseri contingenti.

Cap. 73, questione LXI [II 82.4] Il giorno del Signore è metà di un quinto del quinto del giorno del signore delle Ascensioni ⁽²⁹⁸⁾. E nei giorni, anche se sono diversi nelle loro misure e sono computati dal giorno solare, l'Ordine di Allah è simile ad uno sguardo con la vista sensibile (*ka-lamḥim bi-l-baṣar*) [cfr. Cor. LIV-50] ⁽²⁹⁹⁾ [...] Invero esso è più piccolo di questa misura, anzi la sua misura è il tempo indivisibile immaginario che è il giorno dell'opera.

Cap. 73, questione CLIII [II 132.12] Se chiedi che cosa è il tempo noi rispondiamo che è il potere (*sultān*) ed esso talora si frappone tra te e l'andar via (*dahāb*). Se chiedi cosa è l'andar via noi rispondiamo che è il ritrarsi del cuore dalla percezione di ogni oggetto sensibile per la contemplazione del suo amato, chiunque esso sia.

Cap. 76 [II 146.14] Questa questione non è verificabile con la ragione senza il soccorso dello

298) Il giorno del Signore, che equivale a mille anni [cfr. Cor. XXII-47], è un cinquantesimo del giorno del signore delle Ascensioni, che equivale a 50000 anni [cfr. Cor. LXX-3 e 4].

299) Questa espressione, che ricorre anche in Cor. XVI-77, indica un tempo brevissimo ed esprime la rapidità con cui si realizza l'Ordine divino, che non è altro che il *kun*. L'esatto equivalente di essa nelle lingue occidentali si trova nell'*augenblick* tedesco, che viene usato per indicare un momento. L'italiano *batter d'occhio*, usato nello stesso senso, si riferisce alla rapidità del movimento delle palpebre, mentre l'espressione araba si riferisce alla rapidità con cui la vista coglie immagini lontanissime, come le stelle. Nel Cap. 559 Ibn ʿArabī afferma [IV 417.16]: “Lo sguardo della vista sensibile è come un lampo (*barq*)”, e poi aggiunge [IV 431.33]: “Tra i sensi non c'è movimento più veloce della vista sensibile: il tempo dello sguardo della vista sensibile è il tempo della sua connessione con le stelle fisse e con ciò che è sopra di esse, e tra i due [la vista e le stelle] c'è una distanza che non potrebbe essere percorsa a piedi neanche in migliaia degli anni che ci sono noti”.

svelamento sulla modalità della connessione della scienza divina con le cose scibili (*ma lūmāṭ*), sul fatto che nei confronti del Vero non c'è passato, né futuro, e che il Suo istante (*ān*) non cessa e non cesserà. Il Suo istante non è caratterizzato dal fatto di non esserci e poi di esserci, né del passare dopo essere stato. Talvolta Allah concede questa facoltà a chi vuole tra i Suoi servitori: un alito (*naḥḥa*) di essa spirò su Muhammad, su di lui il Saluto e la Pace, e per mezzo di esso conobbe la scienza dei primi e degli ultimi ⁽³⁰⁰⁾, e conobbe dunque il passato ed il futuro nell'istante. Se non fosse per la presenza delle cose scibili per lui nella Presenza dell'istante non sarebbe stato qualificato dalla loro scienza. Chi ha questa facoltà, sa che Allah conosce le cose particolari per una scienza autentica che resta nascosta a chi intende affermare l'incomparabilità negando [la scienza dei particolari] al Lato (*ḡanāb*) del Vero.

Cap. 90 [II 171.23] Dell'uomo Egli ha scelto per Sé il cuore (*qalb*) - ed esso è ciò che Lo comprende ⁽³⁰¹⁾ - in quanto Egli ogni giorno è all'opera (Cor. LV-29). [In questo caso] il giorno sta ad indicare la misura (*qadr*) del soffio di colui che respira nell'istante indivisibile (*zamān fard*) ed il cuore viene appunto chiamato "*qalb*" per i suoi continui cambiamenti (*taqallub*). Non vedi che il cuore è tra le due dita del Misericordioso? ⁽³⁰²⁾ Ciò che lo fa cambiare è solo il Misericordioso, in quanto nessun altro Nome ha accesso al cuore oltre al Nome il Misericordioso.

Cap. 119 [II 201.23] "Non è forse capitato all'uomo un periodo del Tempo (*hīn min ad-dahr*) in cui non era una cosa menzionata?" (Cor. LXXVI-1) ⁽³⁰³⁾, riferendosi alla sua non-esistenza nella sua entità, poiché era menzionato per Allah, sia Egli esaltato ⁽³⁰⁴⁾. Il Tempo è uno dei Nomi di Allah e per questa condivisione verbale ha vietato di parlar male del Tempo, dicendo: "Invero Allah è il Tempo" [...] Il Tempo temporale (*ad-dahr az-zamānī*) è una relazione. [...] ed ha negato che l'uomo fosse menzionato in un periodo del Tempo, ed il Tempo è qui il tempo, e il periodo è una parte di esso.

300) Riferimento allo *ḥadīṭ*, riportato da Ibn 'Arabī nel Cap. 19 [I 137.15] e nel Cap. 34 [I 214.17]: "Egli batté con la Sua mano tra le mie spalle, e sentii il freddo dei Suoi polpastrelli nel mio seno [lett.: tra le mie mammelle], ed appresi la scienza dei primi e degli ultimi". La frase finale non è riportata nelle raccolte canoniche ed al suo posto si trova: "ed ogni cosa si epifanizzò (*taḡallā*) a me, ed ebbi la conoscenza" [at-Tirmidī, XLIV, ad Sūra XXXVIII-4 e Ibn Ḥanbal, V-243], o "e si epifanizzò a me ciò che è nei Cieli e di ciò che è nella Terra" [Ibn Ḥanbal, IV-66 e V-378] o "ed ebbi la scienza di che è nei Cieli e di ciò che è nella Terra" [at-Tirmidī, XLIV, ad Sūra XXXVIII-2 e Ibn Ḥanbal, I-368].

301) Riferimento allo *ḥadīṭ qudsī*, non recensito nelle raccolte canoniche: "La Mia Terra ed il Mio Cielo non Mi comprendono, ma il cuore del Mio servitore credente Mi comprende".

302) Riferimento ad uno *ḥadīṭ* riportato da Muslim, XLVI-17, at-Tirmidī, XXX-7 e XLV-89, e da Ibn Ḥanbal, II-168 e 173, VI-182, 251, 302 e 315.

303) Questo versetto potrebbe anche essere tradotto: "È forse capitato all'uomo un periodo del Tempo in cui non fosse menzionato?", ma nel Cap. 308 [III 32.7] Ibn 'Arabī precisa che ciò è avvenuto.

304) Nel seguito di questo capitolo [II 202.8] Ibn 'Arabī aggiunge: "Ciò è una prova che Allah non lo ha menzionato alle entità a cui diede l'esistenza prima di lui, anche se era menzionato per Lui in Se stesso [nell'eternità]; poi lo menzionò agli Angeli per il suo rango per il quale era creato [cioè il Califfato], non con il suo nome proprio, che è Adamo. Sappi dunque".

Cap. 123 [II 205.32] Sappi che quando abbiamo parlato della negazione del ritorno [(i'āda), anche ripetizione] intendevamo riferirci a ciò che uno ha detto: “Non c'è cosa che si ripeta (*yatakarraru*) nell'esistenza, per via della vastità (*ittisā*) divina”. In effetti si tratta di entità (*a'yān*) simili che i sensi non percepiscono [come distinte], perché non colgono la differenza tra esse, cioè tra ciò che svanisce di esse e ciò che è nuovo. Ciò corrisponde alla affermazione dei teologi secondo cui l'accidente non permane per due momenti (*zamānān*)⁽³⁰⁵⁾ [...] ed Allah, sia Egli esaltato, è ogni giorno all'opera, ed il più piccolo dei giorni è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 153 [II 249.2] L'accidente svanisce per se stesso, poiché Colui che fa [il Creatore] non fa la non-esistenza, essendo essa un regime, non una cosa esistente⁽³⁰⁶⁾. Quindi gli accidenti si annientano nel secondo tempo rispetto al tempo della loro esistenza e capitano nella presa della non-esistenza impossibile (*al-ādam al-muḥāl*)⁽³⁰⁷⁾ e dopo quello non tornano più all'esistenza, ma Allah dà esistenza ai loro simili, ed essi assomigliano loro nella definizione (*ḥadd*) e nella realtà essenziale, ma non sono identici a quelli che esistettero e si annientarono, per via della vastità divina.

Cap. 177 [II 302.23] Allah, sia Egli glorificato, ha sottoposto la connessione della Sua Volontà al regime del tempo ed ha usato l'espressione “quando (*idā*)” che è un modo [grammaticale] del tempo, dicendo: “[Invero la Nostra Parola ad una cosa] quando la vogliamo è che le diciamo Sii, [ed essa è]” (Cor. XVI-40), ed il tempo può essere ciò che si vuole esprimere ma “quando” non è applicabile [alla Volontà], perché non c'è dopo, [mentre] “ed essa è” ha un regime [temporale]. Questa scienza fa parte delle scienze imperscrutabili dei Nomi divini.

Cap. 192 [II 384.31] Egli, sia Egli esaltato, ha detto di Se stesso: «Ogni giorno Egli è all'opera» (Cor. LV-29). Il più piccolo dei giorni è il singolo tempo, che non ammette la divisione; in esso Egli è occupato in opere tanto numerose quante sono le parti indivisibili che esistono nel Mondo, ciascuna parte di esso secondo questa condizione (*ṣart*)⁽³⁰⁸⁾. Ed Egli è all'opera con ciascuna parte del Mondo in quanto crea in essa ciò che la fa restare (*yubqī-hi*), salvo ciò che Egli produce ex novo (*yuhdatu*) di ciò che sussiste per se stesso [cioè le sostanze], in ogni singolo tempo. Quelle opere sono gli stati (*aḥwāl*) delle creature, che sono i ricettacoli della loro esistenza in esse: quindi Egli in esse crea quelle opere

305) Si tratta degli Aš'ariti, secondo quanto precisa Ibn 'Arabī stesso nel Cap. 26 [I 189.27]

306) L'Atto creatore da l'esistenza, ma non può creare la non-esistenza.

307) All'inizio di questo capitolo [II 248.23] Ibn 'Arabī precisa: “Il Vero, sia Egli esaltato, ha l'attributo dell'esistenza e l'attributo della necessità intrinseca dell'esistenza, e ciò che si contrappone [concettualmente] a Lui si chiama la non-esistenza assoluta (*al-ādam al-muḥāl*) ed ha un attributo per il quale si chiama l'impossibile (*al-muḥāl*), e per questo attributo non riceve mai l'esistenza”. Tra i due vi sono le possibilità, che per la loro essenza ammettono sia l'esistenza che la non esistenza, e che nel loro insieme costituiscono la non-esistenza della possibilità (*ādam al-inkān*); ma una volta che le possibilità hanno ricevuto l'esistenza prevale su di loro il regime della non-esistenza, e poiché non c'è ripetizione nell'esistenza, non ritornano nella non-esistenza della possibilità, bensì in quella della impossibilità [di esistere].

308) I corpi non sono indivisibili, essendo composti, e quindi non sono oggetto direttamente dell'opera divina, mentre lo sono le loro parti indivisibili.

ininterrottamente. Lo stato non può permanere per due tempi, poiché se permanesse per due tempi il Vero non sarebbe più Creatore nei riguardi di colui in cui lo stato permane, e questi non sarebbe più dipendente verso di Lui e sarebbe caratterizzato dall'indipendenza verso Allah, il che è impossibile, e ciò che conduce all'impossibile è impossibile. Questo è simile a ciò che dicono coloro che sostengono **[385]** che l'accidente non permane per due tempi, il che è corretto. Gli stati sono accidenti che capitano agli esseri prodotti da parte di Allah, che li crea in essi, e ciò è espresso dalla affermazione dell'opera in cui Egli è occupato in questo e nell'altro mondo.

Questo è il fondamento degli stati, a cui li riconduciamo nelle cose divine. Quando Allah crea lo stato, esso non ha altro ricettacolo che quello in cui è creato, e si infonde in esso per il tempo della sua esistenza [...] Non fa parte della sua realtà essenziale restare per due tempi, ed esso diviene inesistente nel tempo successivo a quello della sua esistenza, per se stesso, non per un agente che produca in lui la non-esistenza, poiché la non-esistenza non è passibile di subire un'azione, non essendo una cosa esistente, né per il cessare di una condizione, né per il contrario, in quanto tutto ciò è impossibile. È quindi inevitabile che esso cessi di esistere per se stesso, cioè, nel secondo tempo dopo quello della sua esistenza, la non-esistenza è per esso [lo stato] una condizione necessaria, ed il ricettacolo non ha permanenza senza di esso, o del suo simile o del suo contrario ⁽³⁰⁹⁾, ed quindi in ogni tempo è dipendente per la sua permanenza dal suo Signore, che dà esistenza per lui a dei simili o a dei contrari. Quando Egli dà esistenza ai simili, ci si immagina che essi siano il primo [stato] e che esso sia rimasto come era, ma le cose non stanno così.

Cap. 198 [II 431.27] Il fondamento di quello nella Scienza divina è il fatto che “Ogni giorno Egli è all’opera” (Cor. LV-29). Il giorno è il singolo tempo e l’opera è ciò che Allah fa avvenire in esso.

Cap. 198 [II 434.7 e 18] Il regime del tempo si è manifestato con il movimento (*ḥaraka*) e le forme si sono manifestate con l’ordinamento e quindi ammettono la precedenza e la posteriorità temporale [...] Ogni essere è uno, non è possibile che sia due, mentre esso [l’aspetto speciale (*al-waḡh al-ḥāṣṣ*) di Allah in ogni creatura] è uno, e da esso non può procedere che uno, ed esso è l’unità di ciascuno, ed anche se la molteplicità esiste, ciò è in considerazione dell’unità (*aḥadiyya*) del tempo, che è il contenitore (*ẓarf*) ⁽³¹⁰⁾. L’esistenza del Vero, in questa molteplicità, è nell’unità di ciascuno.

309) Nel seguito del capitolo [II 454.9] Ibn ‘Arabī precisa: “In realtà non c’è cosa, tra quelle che non sussistono per loro stesse, che sia veramente permanente oltre al tempo della sua esistenza, ma alcune sono seguite dai simili ed altre non lo sono. Quanto alla cosa che è seguita dai simili, è quella che ci si immagina essere inerente (*lāzim*) [alla sostanza], come il giallo dell’oro ed il nero dell’uomo negro. Quella che non è seguita dai simili si chiama accidente, mentre quella inerente si chiama attributo”.

310) Nel commento in calce al testo dell’edizione da lui curata, ‘Abd al-Qādir al-Ġazā’irī precisa: “**Ogni essere è uno** – cioè in considerazione dell’aspetto speciale per lui, che non condivide con lui nessun altro dei restanti esseri - **non è possibile che sia due, mentre esso è uno** – cioè poiché ogni essere ha un aspetto speciale (*waḡh ḥāṣṣ*) non è possibile che questo essere sia due, mentre è uno per la riunione degli opposti che c’è in esso, in quanto l’assunto è che sia uno quanto alla sua realtà essenziale e due quanto alla sua forma, essendo la realtà essenziale di ogni essere il suo proprio aspetto speciale. Se diciamo che Zayd è simile a ‘Amr e che questo granello di terra è simile a questo, non si tratta di una somiglianza reale poiché necessariamente Zayd

.....

Cap. 198 [II 437.28] Sezione XIX riguardante il Nome l'Indipendente (*ganī*) ed il suo orientamento all'esistenziazione della Sfera senza stelle, che è la Sfera dello zodiaco, ed il suo ricorso al Nome il Tempo, e l'esistenziazione della lettera *ḡīm* e dell'occhio del Leone (*tarf*) tra le mansioni [lunari]. Sappi che questo Nome ha prodotto questa Sfera priva di stelle, le cui parti sono simili e la cui forma è circolare: non si conosce inizio né fine al suo moto, ed esso non ha punto estremo (*taraf*). Per mezzo della sua esistenza vennero prodotti i sette giorni, i mesi e gli anni, ma questi tempi non vennero determinati in essa se non dopo che Allah ebbe creato all'interno di essa i marchi distintivi (*alāmāt*) che distinguono questi tempi, e questa Sfera non ha determinato se non un unico giorno. Si tratta di un unico ciclo che è stato determinato dalla ubicazione del piede [divino] sullo Sgabello, e quindi è stato determinato dall'alto; questa misura si chiama giorno e non conosce questo giorno se non Allah, sia Egli esaltato, per la somiglianza delle parti di questa Sfera e del punto di partenza del suo movimento.

L'inizio del suo moto avvenne con il primo grado del segno dei Gemelli posto di fronte a questo piede, ed esso è uno dei segni di aria: quindi il primo giorno del Mondo a manifestarsi fu nel primo grado dei Gemelli, e venne chiamato Domenica (*al-yawm al-aḥad*) [...]

Poi, alla fine di questo [primo giorno], cominciò un altro spostamento (*intiḡāl*), anch'esso intorno al centro (*wasat*)⁽³¹¹⁾, finché arrivò al suo termine, come il primo moto, [...] e questo secondo moto si chiamò Lunedì, finché completò sette moti ciclici, ciascuno dei quali determinato da un Attributo

.....

non è 'Amr, e questo granello non è l'altro e ciò per cui Zayd si distingue da 'Amr ed il granello dall'altro è l'effetto del suo aspetto speciale, che è la sua realtà essenziale - **e da esso non può procedere che uno** – in quanto l'aspetto speciale non si ripete mai in due forme - **ed esso è l'unità di ciascun [essere]** – cioè in quanto è stabilito che da esso non procede se non uno per ciò che concerne l'aspetto speciale, e l'aspetto è una idea che non sussiste per se stessa e non è distinto da Colui a cui è rivolto, sia Egli esaltato, ed è quindi indispensabile che l'Essenza che costituisce ogni aspetto speciale si propaghi nell'unità di ogni essere - **ed anche se la molteplicità esiste, ciò è in considerazione dell'unità (*aḥadiyya*) del tempo, che è il contenitore** – cioè l'esistenza della molteplicità non inficia la nostra affermazione che ogni essere è uno e che da esso non procede che uno, poiché il motivo della sua esistenza nelle facoltà sensibili dell'uomo e nelle facoltà di intendimento speculative è la considerazione dell'unità del tempo. Esso è una estensione unica, in cui non c'è molteplicità, né effettive parti, ed in esso le cose si manifestano come ordinate e molteplici per mezzo della precedenza e della posteriorità. Si dice questo è prima di questo e questo è dopo questo e questo è con questo, malgrado il tempo sia onnicomprensivo (*ḡāmi'*). La congettura si immagina che il tempo sia una cosa e che gli esseri temporali siano contenuti in esso, che è un contenitore per essi. Dalla constatazione del tempo, insieme alla sua unità ed alla sua circostanzialità per gli esseri disposti in ordine, viene la molteplicità. Chi viene fatto uscire dalla prigione del tempo, sì che i vincoli sono sciolti dalla sua osservazione, vede una esistenza unica che si manifesta senza inizio e senza fine, e senza alcun vincolo temporale o spaziale e le cose esistenti sono presenti presso di lui, ed egli è identico alle cose esistenti considerate ed immaginarie che si presentano a lui conformemente alle facoltà di sensazione, niente altro. Dunque la molteplicità diventa unica per questa unicità reale ed è corretta la nostra affermazione che dall'uno non si manifesta che uno”.

311) Nel Cap. 348 [III 203.32] Ibn 'Arabī precisa: “Egli ha assegnato ad ogni astro (*kawkab*) un tragitto (*qaf*) nella Sfera dello Zodiaco e quando il suo tragitto è terminato quello per esso è un giorno, cioè il suo giorno, che il suo tragitto ha generato. Ed ha fatto sì che il moto di queste Sfere e [quello] degli elementi fosse intorno al centro, non dal centro, né verso il centro, ed ha fatto sì che il movimento dei loro abitanti fosse verso il centro e dal centro”.

divino. Gli Attributi [principali] sono sette, non di più, e ciò rende impossibile che il Tempo abbia più di sette giorni, e non c'è nulla che renda ciò necessario.

Cap. 198 [II 445.17] Per mezzo del movimento del suo [quarto Cielo] pianeta [cioè il Sole] fece apparire la notte ed il dì, suddividendo il giorno, ed in esso si suddivise il regime divino nel Mondo. Di ciascuno dei due fece l'uno femmina e l'altro maschio al fine di far partorire ciò che dei regni naturali si manifesta negli elementi. Tutti gli effetti che sono generati e che si manifestano generalmente tutti i giorni nel dì, hanno come madre il dì e come padre la notte, e ciò che di quello si manifesta di notte ha come madre la notte e come padre il dì. Quindi “fa penetrare la notte nel dì”, quando il dì è femmina, e “fa penetrare il dì nella notte” (Cor. XXII-61) quando la notte è femmina. Abbiamo già spiegato ciò nel “Libro dell’opera”. Tutta la scienza e tutti gli effetti che si manifestano nei regni naturali di Domenica derivano da questo Cielo e dal suo abitante, anzi in tutti i giorni ed in tutto il Mondo che è sotto la sua giurisdizione.

Cap. 198 [II 446.2] Egli, sia glorificato, è ogni giorno all’opera ed è impossibile la fissità del Mondo per due tempi in una unica condizione, bensì gli stati e gli accidenti cambiano per esso ad ogni singolo tempo, e ciò è l’opera in cui il Vero è occupato.

Cap. 198 [II 454.19] Il Mondo viene generato e corrotto in ogni singolo tempo, e non ci sarebbe permanenza per la stessa sostanza del Mondo se non ci fosse l’accettazione della genesi in essa.

Cap. 198 [II 456.34] Per mezzo di quei moti celesti si manifesta il tempo ed il tempo non ha giurisdizione sul suo supporto di manifestazione, ma solo su ciò che è sotto di esso. Quindi il tempo non ha giurisdizione sui moti della Sfera poiché essa è il [suo] stesso supporto di manifestazione e gli eventi esteriori ed inconsueti nelle Sfere, nei Cieli e nel Mondo supero hanno cause diverse dal tempo.

Cap. 198 [II 457.29] Ciò che è dotato di estensione (*mutahayyaz*) deve avere uno spazio (*hayyiz*) che occupa con se stesso nel tempo della sua esistenza in esso, e delle due l’una: o trascorre un secondo tempo o dei tempi mentre si trova in quello stesso spazio, e ciò si chiama sosta, oppure nel secondo tempo si trova nello spazio che è contiguo ad esso e nel terzo tempo nello spazio che è contiguo al secondo. Quindi la sua manifestazione e la sua occupazione di questi spazi, l’uno dopo l’altro, non avviene se non per il trasferimento da uno spazio ad un altro [...] e questo trasferimento si chiama movimento.

Cap. 198 [II 461.2] [...] e coadiuva questo medico il moto delle sette luci nelle loro Sfere, cioè i pianeti, che sono la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno, per ciò che è nel potere di alcuni di essi di determinare la diversità del tempo. Il regime di ogni tempo è diverso dal regime di quello che lo segue per un aspetto e gli corrisponde per un [altro] aspetto, ma è diverso per l’insieme degli aspetti, e non è possibile che gli corrisponda sotto tutti gli aspetti, poiché se gli corrispondesse sarebbe lo stesso e non sarebbero due, mentre sono due.

.....

Cap. 198 [II 469.31] Ciò di cui è escluso il simile è primo e per questo gli abbiamo attribuito l'inizio del tempo giornaliero, che si è manifestato per l'esistenza del Sole nell'Ariete ⁽³¹²⁾, il cui inizio sono le due corna (*šaraṭān*) [che corrispondono alla prima mansione lunare] [...] e per mezzo dell'entità esistente si manifesta il tempo che è la concomitanza (*muqārana*) di un evento con un evento riguardo al quale si chiede “quando?”.

Cap. 287 [II 639.5] Sappi che Allah, sia Egli esaltato, ha stabilito per ogni forma nel Mondo un termine (*aḡal*) a cui approda in questo e nell'altro mondo, ad eccezione delle entità che ricevono le forme, poiché non c'è termine per esse, ma da quando Allah le ha create esse sono dotate della continuità (*dawām*) e della permanenza (*baqā*). Egli, sia esaltato, ha detto: “Tutto corre verso un termine designato” (Cor. XXXI-29) ed ha detto: “Poi ha decretato un termine, un termine designato che sta presso di Lui” (Cor. VI-2). Egli ha usato il termine “tutto”, che implica l'onnicomprensività e la generalità, ma noi abbiamo detto che le entità che ricevono le forme non hanno termine. Come possono esulare dal regime del “tutto”? Noi diciamo che esse non esulano, ma che il termine che spetta all'entità è il suo collegamento con una delle forme che essa riceve, ed essa, nel riceverla approda ad un termine designato, che è la cessazione del tempo di quella forma. E quando arriva il termine noto ad Allah riguardo a questo collegamento, la forma cessa di esistere e l'entità riceve un'altra forma. Quindi le entità corrono verso un termine designato nel ricevere una certa forma, così come la forma corre verso un termine designato nel suo essere fissa per quella entità, che è il supporto della sua manifestazione. Quindi il termine designato comprende il “tutto”. Allah ha misurato per ogni cosa un termine a cui approda in una certa faccenda, poi essa viene trasferita ad un'altra condizione in cui anche corre verso un termine designato. Allah è continuamente Creatore ad ogni attimo (*anfās*). Tra le cose ve ne sono la cui durata di permanenza è il tempo della loro esistenza, ed esse approdano al loro termine nel secondo tempo rispetto a quello della loro esistenza: questa è la durata più breve nel Mondo. Ed Allah ha fatto ciò affinché ad ogni attimo sia valida la dipendenza da parte delle entità verso Allah, sia Egli esaltato. Se restassero per due tempi, o più, esse sarebbero qualificate dall'indipendenza rispetto ad Allah in quella durata. Questa posizione non la sostiene nessuno se non la gente dello svelamento realizzato tra di noi e gli Aš'ariti tra i teologi.

312) Questa affermazione non è in contraddizione con quella secondo cui “il primo giorno del Mondo a manifestarsi fu nel primo grado dei Gemelli”, poiché si tratta di giorni diversi. La precedente affermazione riguarda il giorno determinato dalla rotazione della Sfera dei segni zodiacali, mentre questa riguarda il giorno determinato dal moto del Sole, cioè il giorno a noi noto, suddiviso in notte e dì. Nel Cap. 373 [III 461.10] Ibn ʿArabī precisa: “[il giorno] è un cerchio, ed il cerchio ha necessariamente un inizio ed una fine verso quel inizio. Il giorno è un unico ciclo per la Sfera senza stelle ed è stato diviso nella notte e nel dì per il sorgere del Sole e per il suo tramonto. Il principio (*awwal*) del giorno, che venne assegnato alla Terra in occasione del moto della Sfera, fu in Ariete, poi si manifestò il principio del giorno con il sorgere del Sole fino al suo [ri]sorgere, ed il Sole non aveva esistenza se non nel segno dell'Ariete, che è il domicilio della sua esaltazione (*šaraf*). Quindi gli venne data esistenza mentre sorgeva nel segno dell'Ariete. Si manifestò dunque il principio del giorno e l'alba fu la fine del giorno, e tra essi vi fu una notte ed un dì, che sono noti per mezzo del sorgere e del tramonto”.

Cap. 311 [III 45.28] Essa è la scienza dell'avviluppamento (*intiwā'*) del tempo ⁽³¹³⁾, come l'avviluppamento di mille anni del tempo in uno dei giorni del Signore e l'avviluppamento o di 50.000 anni del nostro tempo in uno dei giorni del signore delle Ascensioni ⁽³¹⁴⁾, ed esso nel Suo Mondo è [breve] come uno sguardo (*lamḥa*), e come l'avviluppamento di 360 dei giorni del tempo noto in un giorno del Sole ⁽³¹⁵⁾. Ed ogni astro mobile o fisso ha dei giorni.

Cap. 327 [III 102.29] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza del regime del tempo nell'esistenziazione divina: il suo regime in quello è dovuto a lui stesso, cioè all'essenza del tempo, o per una investitura che gli può essere tolta? Da qui si conosce il nome divino il Tempo.

Cap. 346 [III 189.31] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza che si ottiene con il ricordo: si tratta della scienza di ciò che ha dimenticato? O è la scienza del suo simile e non dell'identico, per via della sua somiglianza nella forma? Egli sapeva una certa cosa poi l'ha dimenticata [...], e la forma della sua scienza di quella cosa saputa non si è conservata su di lui; poi dopo quello la ricorda. Ciò che attesta nel suo ricordo è identico a ciò che ha dimenticato o è simile? Il tempo è diverso per lui malgrado la somiglianza del tempo, l'uno con l'altro. Tu sai che l'entità di ieri non è l'entità di oggi, né quella di domani, malgrado la sua somiglianza con essa nella forma. Di che genere è la scienza del ricordo? Se è la stessa, chi l'ha serbata finché l'ha ricordata? E dov'è il forziere (*ḥazāna*) ⁽³¹⁶⁾ della

313) Nel Cap. 73 [II 9.23] Ibn 'Arabī precisa: "Quando il conoscitore (*'arif*) apprende in uno dei luoghi di contemplazione della Signoria, in quel momento (*lahza*) che dura quanto uno dei giorni del Signore, egli ottiene tante scienze divine quante altri, nel mondo dei sensi, ottengono con lo sforzo e la preparazione metodica (*tahayyu'*) in mille di questi anni. Ed è in questo modo che uno di questi 300 [Uomini] ottiene ciò che ottiene delle scienze divine quando viene rapito (*uḥtūfā*) da se stesso e lo recinge (*ḥaṣara*) uno dei giorni del Signore: solo chi lo gusta può conoscere il valore ed il rango elevato di ciò che abbiamo menzionato. In quel momento per lui il tempo è avviluppato così come per il suo sguardo sono avviluppate le distanze e le estensioni allorché egli apre gli occhi ed il suo sguardo cade sulla Sfera delle stelle fisse: il tempo di aprire gli occhi ed i loro raggi si sono già congiunti con i corpi di quegli astri! Considera questa distanza e questa rapidità. Analogamente per la connessione (*ta'alluq*) della percezione uditiva: nel tempo in cui viene prodotto il suono, l'udito lo percepisce, malgrado l'estrema lontananza".

314) Ibn 'Arabī si riferisce qui alla durata del Giorno della Resurrezione, che sarà di 50.000 anni.

315) Nel *Libro dei giorni dell'opera* [pag. 75 dell'edizione delle *Rasā'il* di Dār Ṣādir, Beirut, 1997] Ibn 'Arabī precisa: "Il giorno per noi indica una rivoluzione [(*dawra*) o: ciclo] della Sfera delle stelle fisse, al cui interno e sotto la cui vigilanza si trovano i Cieli e la Terra, [rivoluzione che va dalla mansione de] il Colpo di corna [dell'Ariete] (*an-nath*) al Colpo di corna, dal Piccolo Ventre [dell'Ariete] (*al-butayn*) al Piccolo Ventre, dalle Pleiadi (*at-turayyā*) alle Pleiadi [...] e diciamo che non c'è giorno di questi giorni comunemente noti, che vanno dal sorgere del Sole al sorgere del Sole, o dal suo tramonto al suo tramonto, o dal suo mezzogiorno [(*istiwā'*) o: solstizio] al suo mezzogiorno [...] e non c'è giorno di questi giorni, dicevamo, senza che in esso vi sia la conclusione (*nihāya*) di 360 giorni. Questo succede in tutti i giorni e per questo non c'è giorno senza che sia corretto [dire] che in esso viene prodotto tutto ciò che viene prodotto nei giorni dell'anno, dal primo all'ultimo, poiché in esso vi è la conclusione di ogni giorno dei giorni dell'anno".

Quanto alla differenza tra il "giorno del Sole" di 360 giorni e l'anno solare di 365,25 giorni si può consultare la spiegazione fornita da Mohamed Haj Yousef in *Ibn 'Arabī – Time and Cosmology*, Routledge 2008, pag. 79.

316) Il plurale di questo termine, *ḥazā'in*, riferito ad Allah, al Signore o al Misericordioso, ricorre sette volte nel Corano: VI-50, XI-31, XV-21, XVII-100, XXXVIII-9, LII-37, LXIII-7. Nel Cap. 347 [III 193.2] Ibn 'Arabī, commentando il versetto: "e non c'è cosa senza che presso di Noi vi siano i suoi forzieri" (Cor. XV-21), precisa:

.....

sua conservazione? È forse in colui che ha dimenticato, senza che egli sappia? O vi è un'altra sede in cui è conservata per il tempo della sua dimenticanza e quando egli ricorda si tratta della stessa manifestazione (*tağallī*) a lui di quella scienza, ed il Vero è il suo forziere ed è Colui che la conserva e Colui che la manifesta, affinché costui che ha dimenticato lo ricordi? Se le cose non stanno così allora non è uno che ricorda ciò che ha dimenticato, ma è uno che apprende una nuova scienza simile alla sua prima scienza, ed è solo il rinnovarsi della manifestazione che gli conferisce il ricordo di ciò che ha dimenticato. Questa è una faccenda strana nel caso del servitore che dimentica il suo Signore in certi momenti, perché preso da se stesso o da qualcosa del mondo, e poi Lo ricorda, poiché ciò che ha dimenticato è Allah, che non ammette il rinnovamento, ma è solo Se stesso. Da qui conosci la scienza del ricordo di ciò che hai dimenticato ⁽³¹⁷⁾.

Cap. 348 [III 199.1] Noi sappiamo che tra gli attributi del Tempo vi è il fatto di essere mutevole e variabile (*al-huwwal al-qullab*), e che Allah è il Tempo. È stato stabilito che Egli Si trasmuta nelle forme ⁽³¹⁸⁾ che Egli “è ogni giorno all’opera” (Cor. LV-29), ed il giorno è la misura del soffio (*nafas*), e quello fa parte del Suo Nome il Tempo, non di un altro Nome.

Cap. 348 [III 201.1] Di questa dimora, del Mondo dei corpi fa parte la Sfera (*falak*) del Sole. Sopra di essa ve ne sono sette, di cui tre Cieli, la Sfera delle mansioni (*manāzil*), la Sfera senza stelle (*al-atlas*), che è la Sfera dei segni zodiacali, lo Sgabello (*kursī*) ed il Trono che tutto comprende e che costituisce il limite del Mondo dei corpi. Anche sotto di essa ve ne sono sette: tre Cieli, e la sfera (*kura*) ⁽³¹⁹⁾ dell’etere, dell’aria, dell’acqua e della Terra. Per mezzo del loro attraversamento nella Sfera si manifestano le stagioni dell’anno, ed esse sono quattro, per l’esistenza del quaternario che abbiamo menzionato.

.....

“Poi Allah ha fatto della Sua vicinità (*‘indiyya*) un contenente per le cose, ed è noto che Egli crea le cose e le fa uscire dalla non-esistenza all’esistenza; questa attribuzione [della vicinità dei forzieri] implica che Egli le fa uscire dai forzieri che sono presso di Lui, ed Egli le fa quindi uscire da una esistenza che non percepiamo ad una esistenza che percepiamo. Quindi le cose non appartengono alla pura non-esistenza [che è l’impossibile (*muḥāl*)], bensì la realtà che appare è che la loro non-esistenza fa parte della non-esistenza relativa, in quanto nello stato della loro non-esistenza le cose sono contemplate da Lui ed Egli le distingue per le loro entità, differenziate le une dalle altre: presso di Lui non vi è indifferenziazione in esse. Quindi, i loro forzieri, cioè i forzieri delle cose, che sono i contenitori in cui esse sono conservate, non sono altro che le possibilità delle cose: le cose non hanno esistenza nella loro entità, bensì posseggono la fissità. Ciò che esse acquisiscono dal Vero è l’esistenza nell’entità, e quindi si differenziano per gli spettatori e per loro stesse per mezzo dell’esistenza delle loro entità, e non cessano di essere differenziate presso Allah in modo immutabile”.

317) Ulteriori spiegazioni su questa questione si trovano nell’estratto del capitolo 369 di seguito riportato [III 405.29].

318) Riferimento allo *ḥadīṭ* riportato da Muslim, I-302, secondo il quale, nel Giorno della Resurrezione, “il Vero Si manifesterà loro nella forma più vicina a quella con cui Si era manifestato loro prima di quella e dirà “Io sono il vostro Signore” ed essi diranno “Ci rifugiamo in Allah da te. Noi aspetteremo finché verrà il nostro Signore.” Ed Egli, sia magnificato ed esaltato, dirà loro: “C’è tra voi e Lui un segno con cui lo riconoscerete?” Essi risponderanno “Sì” ed Egli Si trasmuterà nella forma in cui essi Lo riconoscono per quel segno ed essi diranno “Tu sei il nostro Signore”.

319) Mentre il termine *falak* è adoperato esclusivamente per le sfere celesti, *kūra*, che indica la sfera come forma geometrica, è usato da Ibn ‘Arabī per le sfere degli elementi e talora per indicare la forma sferica delle sfere celesti, come nel *Kitāb ‘uqlat al-mustawfīz*, a pag. 66 dell’edizione di Nyberg.

I segni zodiacali, che sono le suddivisioni concettuali (*taqdīrāt*) nella Sfera senza stelle, sono quaternari; Allah li ha stabiliti secondo quattro classi: di terra, di aria, di fuoco e di acqua, per il regime del quattro divino e del quattro naturale. Ogni sezione (*faṣl*) ha tre regimi, due per le parti estreme ed uno per quella di mezzo, e tra i due [estremi] vi sono regimi in ogni moto (*haraka*), minuto primo (*daqīqa*), secondo, terzo, e successive suddivisioni indefinite.

Egli ha reso misto (*mumtazīḡ*) l'astro del secondo Cielo dal nostro lato, cioè Mercurio, e per questo ha fatto risiedere in esso Gesù, su di lui la Pace, in quanto è un misto dei due Mondi. Egli si manifestò tra un Angelo ed un essere umano, cioè Gabriele e Maria, e quindi è uno spirito proveniente da uno spirito, ed un essere umano da un essere umano; ed Egli non fece quello per altri che lui in questa specie, così come non fece nulla dei pianeti che corrono (*al-ḡawārī al-ḥunnas*) [cfr. Cor. LXXXI-15 e 16] sulla forma di Mercurio. Esso è il sesto di là, affinché abbia la nobiltà del rango del Suo detto: "Non ci sono cinque di cui Egli non sia il sesto" (Cor. LVIII-7), ed è il secondo dal nostro lato, poiché il secondo è [il rango del] la *bā'* ed essa è il primo prodotto (*mubda'*) che si manifesta dall'uomo, che è l'ombra della forma divina che non cessa, e quello è il primo, in quanto la primità del Vero non ammette secondo: l'uno non è un numero ed il primo dei numeri è il due. E nell'anno si manifestò la mescolanza con la manifestazione delle stagioni.

Sappi che quando Allah ci ha fatto sapere che Egli è il Tempo, ha menzionato, sia Gloria a Lui, che Egli ha dei giorni per il fatto di essere Tempo, ed essi sono i giorni di Allah. L'entità di questi giorni sono i regimi dei Suoi Nomi, sia Egli esaltato, nel Mondo. Ogni Nome ha dei giorni, ed essi sono il tempo del regime di quel Nome, ma tutti sono giorni di Allah e suddivisioni del Tempo per mezzo del [loro] regime nel Mondo. E questi giorni si compenetrano, gli uni introducendosi agli altri e gli uni coprendo gli altri, e ciò corrisponde alla diversità dei regimi che vediamo nel mondo nello stesso tempo, per via della loro compenetrazione, copertura, rimescolamento (*taqlīb*) e avvolgimento. E questi giorni divini hanno notte e dì: la loro notte è invisibile (*gayb*), ed è ciò che è nascosto a noi di essi ed è il loro regime stesso riguardo agli spiriti superiori, che sono al di sopra della Natura, ed agli spiriti perdutoamente innamorati ⁽³²⁰⁾; il loro dì è visibile ed è il loro regime stesso riguardo ai corpi naturali fino all'ultimo corpo elementare, che sono ciò che si trova sotto la Natura. Il crepuscolo (*sudfa*) di questo giorno è il regime stesso di questi giorni riguardo agli spiriti assoggettati (*musahḡhara*) che sono sotto la Natura e che abitano i Cieli e la Terra e ciò che si trova tra di essi. [...] Tutti questi [spiriti] sottostanno al regime dei giorni di Allah, per quanto concerne il crepuscolo di questi giorni. Dalla

320) Nel Cap. 30 [I 199.22] Ibn 'Arabī precisa: "Tra gli Angeli, i Solitari (*afrād*) sono gli Angeli perdutoamente innamorati (*muhayyamūn*) della Bellezza di Allah e della Sua Maestà; essi sono al di fuori degli Angeli "assoggettati" (*musahḡhara*) e "reggitori" (*mudabbira*), che si situano tutti nel Mondo della Registrazione e della Scrittura (*'ālam at-tadwīn wa-t-tastīr*), cioè dal Calamo e dall'Intelletto in giù". Gli Angeli perdutoamente innamorati sono anche chiamati Cherubini. L'Intelletto Primo o il Calamo supremo è uno di essi, ed a guisa del Polo detiene l'autorità su tutti gli Angeli appartenenti alle altre due categorie. L'aggettivo «assoggettati» che viene attribuito alla seconda categoria non si riferisce alla loro sottomissione al Calamo o ad Allah, ma all'essere posti al servizio dell'Uomo, secondo il versetto: «Egli ha assoggettato (*sahḡhara*) a voi tutto ciò che si trova nei Cieli e sulla Terra» (Cor. XLV-13). Maggiori chiarimenti sulla distinzione di queste categorie di Angeli si trovano nei capitoli 60 e 154.

copertura della notte di questi giorni da parte del loro dì sono stati esistenziati gli spiriti che stanno al di sopra della Natura, e dalla copertura del dì di questi giorni da parte della loro notte sono stati esistenziali i corpi che sono sotto la Natura, come pure dalla interpenetrazione della loro notte con i loro dì. Non c'è dì che sia esente dal regime della notte e dalla sua compartecipazione, né c'è notte che sia esente dal regime del dì e dalla sua compartecipazione, e questo stato (*hāl*) per questi giorni si chiama crepuscolo, e da questa interpenetrazione sono stati esistenziali gli spiriti che sono al di qua della Natura.

Cap. 348 [III 201.34] Se tu chiedi: “Ciò che genera la notte ed il dì nel giorno non è altro che il sorgere ed il tramontare del Sole; quale è il Sole che manifesta la notte ed il dì nei giorni di Allah che sono chiamati il Tempo?”, noi rispondiamo che è il Suo Nome la Luce, che Egli ha menzionato essere la Luce dei Cieli e della Terra ⁽³²¹⁾ [...] Il Tempo, quanto a se stesso, è un unico giorno che non si moltiplica e che non ha né notte né dì. E quando i Nomi divini lo prendono, essi determinano con i loro regimi, in questo giorno eterno senza inizio e senza fine che è identico al Tempo, i giorni divini.

Cap. 348 [III 203.26] E quando queste stelle si mossero nelle loro orbite, Allah assegnò ad ogni pianeta uno dei giorni del moto della Sfera dello Zodiaco, e chiamò quei giorni tempo, per mezzo del quale si computa il moto della Sfera. Come fece del moto della Sfera zodiacale dei giorni, ogni moto è un giorno con cui si computa il tempo immaginario, che può essere immaginato ma non conosciuto né percepito, ed esso è il Tempo di cui ci è stato vietato parlar male; e Colui che ha vietato ha detto: “Invero Allah è il Tempo”, facendone uno dei Suoi Nomi.

Cap. 360 [III 283.26] Nel discorso è inevitabile che vi sia precedenza, posteriorità e ordinamento, e così anche nelle cose esistenti, che sono le entità delle parole divine, vi è precedenza, posteriorità e ordinamento. Ciò è reso manifesto dal Tempo ed il Tempo è Allah, conformemente ad un testo esplicito, cioè il suo detto, su di lui la Pace: “Non parlate male del Tempo, poiché Allah è il Tempo”. In esso si manifestano l'ordinamento, la precedenza e la posteriorità nell'esistenza del Mondo.

Cap. 361 [III 295.12] Egli ha descritto Se stesso, sia Egli esaltato, coll'essere ogni giorno all'opera, ed il giorno è qui il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 361 [III 296.8] [...] per l'influsso del regime del movimento temporale, determinato dal Nome il Tempo, sulle Sfere.

Cap. 369 [III 360.21 e 27] Sappi, che Allah assista noi e te, che non c'è cosa a cui Allah abbia dato l'esistenza nel Mondo, di cui non ce n'è uno più perfetto nella possibilità, senza che essa abbia dei simili nei forzieri della Generosità (*ḥazā'in al-ḡūd*), e questi forzieri sono nel Suo Sgabello. Le persone (*ašḥās*) di questi simili, contenuti in questi forzieri, non hanno fine ed i simili di ogni cosa ricevono l'esistenza in ogni singolo tempo (*zaman fard*) in questo e nell'altro mondo, per la permanenza di ogni

321) Cfr. Cor. XXIV-35.

specie [...] Vi è divergenza tra i nostri compagni, riguardo alla specie umana, se le persone di questa specie si interrompono alla fine della durata di questo mondo o no.

Cap. 369 [III 377.26] Non vedi ciò che ha detto uno di loro: “Non ci fa perire se non il Tempo” (Cor. XLV-24), ed Allah, sia Egli esaltato, ha detto nella rivelazione esplicita e autentica: “Non parlate male del Tempo, poiché Allah è il Tempo” [...] Il tempo (*dahr*), per coloro che affermano ciò, non è una realtà sensibile per loro, bensì una realtà immaginaria, la cui forma nel Mondo è l’esistenza della notte e del dì in conseguenza del moto dell’astro solare nella sua Sfera, mosso dal movimento della Sfera suprema, la Sfera zodiacale, a cui per il suo movimento appartiene il giorno.

Cap. 369 [III 387.12] Quando le pene [infernali] saranno completate sarà generalizzata la Misericordia, dal forziere della Generosità, e ciò corrisponde al Suo detto: “Quanto a coloro che sono dannati, e nel Fuoco [...] risiederanno in esso per la durata dei Cieli e della Terra” (Cor. XI-106 e 107), e questo è il limite temporale, poiché è inevitabile che avvenga il cambiamento per i Cieli e la Terra⁽³²²⁾, e la durata finirà in occasione di quello, e ciò riguardo ad ogni uomo, dal momento del suo assoggettamento alle norme fino al giorno del cambiamento⁽³²³⁾, poiché non gli è stato parlato della permanenza dei Cieli e della Terra prima dell’assoggettamento alle norme. Ciò riguarda sia il beato che il dannato ed essi saranno nelle conseguenze delle loro opere per questa durata determinata, e quando essa cesserà finiranno la beatitudine della ricompensa e il castigo della ricompensa. Costoro saranno [allora] trasferiti alla beatitudine delle elargizioni (*minan*) divine, che Allah non ha legato alle opere e che non ha riservato ad una gente ad esclusione di un’altra, ed essa è “un dono non interrotto” (Cor. XI-108) che non ha una durata in cui finisce con il suo finire, come qui finisce la miscredenza e la fede con il finire della vita di colui che è assoggettato alle norme, e come finisce l’applicazione delle pene riguardo ai dannati e la beatitudine di ricompensa riguardo ai beati con il finire della durata dei Cieli e della Terra. “Salvo ciò che vuole il tuo Signore” (Cor. XI-108), riguardo ai dannati, “invero il tuo Signore fa ciò che vuole” (Cor. *ibidem*), e così la faccenda ha luogo conformemente a ciò a cui è correlato il Volere divino. Ed Egli, sia esaltato, non ha detto riguardo ai dannati: “un castigo non interrotto” come ha detto riguardo ai beati [“un dono non interrotto”]. Sappiamo quindi – per la menzione della durata del Cielo e della Terra, per il regime della Volontà riguardo ai dannati, e per l’astensione dal menzionare il castigo – che la dannazione ha una durata in cui persiste il suo regime e che viene sospesa per i dannati con il suo finire⁽³²⁴⁾, e che lo stesso vale per la ricompensa del beato,

322) Riferimento a Cor. XIV-48.

323) Analogamente, nel Cap. 298 [II 688.34] Ibn ‘Arabī precisa: ““Risiederanno in esso per la durata dei Cieli e della Terra” (Cor. XI-107 e 108), vuol dire la durata in cui vi sarà la Terra, dal giorno in cui Allah l’ha creata fino al giorno del cambiamento”.

324) Per Ibn ‘Arabī la permanenza dei dannati nella Gehenna è senza fine, ma il castigo del Fuoco infernale non è né continuo né senza fine. Come precisa nel Cap. 20 [I 169.10]: “Questo mondo è di natura mista, delizia mescolata a castigo [e castigo mescolata a delizia], mentre il Paradiso è interamente delizia e l’Inferno è interamente castigo, e per la loro gente cesserà questa mescolanza, poiché la costituzione naturale dell’aldilà non ammette la mescolanza caratteristica della costituzione di questo mondo: questa è la differenza tra la costituzione naturale di questo mondo e quella dell’altro. Sennonché, per la gente dell’Inferno, quando la

poi saranno generalizzate le elargizioni e la soddisfazione divina riguardo a tutti, in qualsiasi dimora essi siano.

Cap. 369 [III 395.32] Allah ogni giorno – ed esso è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*) – è all’opera. Egli, sia Egli esaltato, dice: “Coloro che sono nei Cieli e sulla Terra chiedono di Lui: ogni giorno Egli è all’opera” (Cor. LV-29) e la creazione è nuova dovunque sia, in questo mondo, nell’aldilà e nel *barzakh*, ed è impossibile la permanenza di uno stato per una entità per due attimi o due tempi, per l’Ampiezza divina e per far permanere il Mondo nella dipendenza verso Allah.

Cap. 369 [III 405.29] Quando ciò che è da venire (*al-ātib*)⁽³²⁵⁾ arriva a chi ha una aspirazione (*himma*) correlata al suo venire, egli si affretta ad onorarlo ed a comportarsi secondo l’*adab* con esso, in base ad una visione ed una calma interiore, e si mette prontamente all’opera in quello, a differenza di chi è colto di sorpresa da ciò che viene, e che è smarrito e sconcertato su come prenderlo e come comportarsi con esso. Esso è rapido a cessare e spesso lascia il presente e passa, e chi è colto di sorpresa non rispetta il suo diritto né l’*adab* che dovrebbe avere con esso, a differenza di chi è preparato. Sennonché, chi è preparato a ciò che viene, se è perfetto, necessariamente serba il passato, poiché se non lo conserva perde il suo bene.

Tra i forzieri della Generosità Allah ha posto nel servitore il forziere della conservazione (*hifz*) [...] riguardo al presente ed al passato, e a cui non resta [da conservare] se non ciò che è da venire con i soffi. La facoltà mnemonica, sulla porta del forziere della conservazione, non cessa di impedire che fuoriesca da esso ciò che vi è stato immagazzinato e di prendere ciò che ha abbandonato il presente e di immagazzinarlo in esso. Questa facoltà mnemonica ha due ministri (*sādanān*): il primo è il ricordo (*dikr*), a cui ha affidato la conservazione delle idee spogliate dalle materie; il secondo ministro è l’immaginazione (*ḥayāl*), a cui ha affidato la conservazione delle immagini [406] in quel forziere, mentre essa resta occupata a ricevere ciò che le arriva al momento della separazione dal tempo presente e su cui si instaura il regime del tempo passato. Essa lo prende e lo getta nel forziere,

.....
Collera divina è arrivata al termine del suo periodo e viene seguita dalla Misericordia, che l’aveva già preceduta nel tempo, l’autorità della Misericordia si imporrà di nuovo su di loro. [...] Quando sarà completata la sua [del Fuoco infernale] durata, che è di 45000 anni, esso sarà stato in questa durata un castigo per la sua gente, [ma questa durata è così costituita]: essi saranno puniti continuamente, senza interruzione, per 23000 anni, poi il Misericordioso invierà su di loro un sonno, in cui essi perderanno ogni sensibilità, conformemente al Suo detto, sia Egli esaltato: “non vi morirà, né vi vivrà” (Cor. XX-74) [...] Questo stato è analogo a quello che provano le persone castigate in questo mondo, a causa della violenza dello spavento e dell’intensità del dolore. La gente dell’Inferno resterà in questo stato per 19000 anni, poi si risveglierà da questo svenimento, e giacché “Allah avrà sostituito le loro pelli con altre pelli” (Cor. IV-56), verranno puniti in queste nuove pelli per 15000 anni. Poi cadranno di nuovo nello svenimento e resteranno così per 11000 anni, quindi si risveglieranno “ed Allah avrà sostituito le loro pelli con altre pelli, perché possano gustare il castigo” (Cor. *ibidem*) e proveranno un castigo doloroso per 7000 anni; poi di nuovo sveniranno per 3000 anni ed infine si risveglieranno ed Allah accorderà loro un piacere ed un riposo analogo a quello che prova l’uomo che si addormenta stanco e che si sveglia riposato”. A quel punto il castigo del fuoco cesserà definitivamente per i dannati, ma resterà loro il castigo della paura che il fuoco torni a lambirli, come già era successo più volte nel periodo precedente.

325) Questo termine significa sia “ciò che viene”, che “ciò che è da venire”, cioè il futuro.

il forziere della conservazione. Esso è chiamato forziere della conservazione perché conserva a ciò che viene il tempo dello stato presente, che è continuo, e su cui il tempo passato non esercita il suo regime, diversamente da chi non ha questa predisposizione né questa preparazione: il passato prende ciò che arriva ed il servitore lo dimentica e non sa dove sia andato [...] Ed il Vero lo conserva per lui o su di lui, ed il servitore non si rende conto di questa conservazione divina, anzi la maggioranza dei servitori, non tutti. Ciò corrisponde al Suo detto: “Chi farà una briciola di bene lo vedrà, e chi farà una briciola di male lo vedrà” (Cor. IC-7 e 8) ed ha anche detto, sia Egli esaltato, riguardo al Libro: “Esso non trascurerà nulla, sia piccolo o grande, senza averlo contato, ed essi troveranno presente ciò che hanno fatto” (Cor. XVIII-49). Il servitore perfetto, padrone della conservazione, si rende conto, mentre il negligente, che non ha conservazione, subisce il rendiconto, e tra i due vi è un profondo iato. Il regime generale appartiene al tempo del presente, che è continuo: esso rende presente il futuro prima del suo venire ed afferra ciò che il passato ha apportato. Il tempo è una forma il cui spirito è ciò che esso apporta, niente altro. Il tempo presente è vivo per mezzo della vita di ogni tempo, poiché è ciò che conserva ed afferra tutto ciò che apporta ogni tempo. E poiché i tempi sono tre

Cap. 371 [III 437.35] La notte ed il dì si manifestano per mezzo del sorgere del Sole e del suo tramontare, così come il giorno è prodotto dal moto ciclico della Sfera senza stelle, e come il tempo è prodotto dalla successione degli avvenimenti per colui che chiede “quando?”. Il tempo, il giorno, la notte, il dì e le stagioni dell’anno sono tutte realtà non-esistenti e relazionali, che non hanno esistenza nelle entità.

Cap. 372 [III 452.24] La ragione di ciò è che la sostanza (*ğawhar*) del Mondo è una nell’origine e non si modifica rispetto alla sua realtà essenziale. Ogni forma che si manifesta in essa è un accidente che si tramuta in realtà in ogni singolo tempo. Il Vero dà continuamente (*‘alā d-dawām*) esistenza ai simili poiché Egli è continuamente il Creatore, mentre le possibilità nello stato della loro non-esistenza sono preparate a ricevere l’esistenza.

Cap. 373 [III 460.1] Egli dice alle forme: “Se Egli vuole vi fa andar via e porta una nuova creazione” (Cor. XIV-19). Il significato di ciò è che se vuole vi fa testimoni in ogni singolo tempo (*zamān fard*) della creazione nuova, che Allah ha tolto alla vostra visione, poiché in realtà le cose stanno così.

Cap. 375 [III 473.15] La perfezione del tempo non ha luogo se non per le stagioni (*fusūl*) dell’anno, poi ricomincia il ciclo: l’uomo, per ciò che concerne i suoi umori (*aḥlāt*) è un anno, ed esso è identico al Tempo che è il tempo.

Cap. 375 [III 474.15] In essa [dimora iniziatica] vi è la scienza di ciò che Allah ha eletto nel tempo delle sue ore, dei suoi giorni, delle sue notti e dei suoi mesi. Essa è la scienza della disparità (*tafādul*) del Tempo in se stesso. E [la scienza di] quale è l’origine del Tempo e quale è il motivo per cui Allah Si è denominato il Tempo, che è un Nome che Gli appartiene da sempre, e non c’è tempo (*wa-lā dahr*). E se il tempo (*zamān*) si chiama Tempo a causa di questo Nome, o viceversa se Allah Si è denominato

così per la Sua Scienza che avrebbe creato una cosa detta il Tempo. Egli invero non ha cessato di creare e non cesserà di creare. E se il regime del tempo sul Mondo finisce o non finisce, e quale è la parte dei moti delle Sfere rispetto al tempo.

Cap. 380 [III 503.20] Non vi è che Allah, sia Egli esaltato, a dare l'esistenza, sotto tutti gli aspetti: questo lo sa chi ha scienza di Lui e lo ignora, chi non ha scienza di Lui, come i Naturalisti [(*tabī'yyūn*), o: Fisici] che affermano l'unità della Natura riguardo agli esseri naturali, e di tutti gli esseri naturali che si manifestano dicono: “Questo deriva dalla Natura”, affermando l'unità della cosa (*amr*), così come noi affermiamo l'Unità di Dio riguardo alle Sue creature. E non è che Allah, ed Egli è colui che essi chiamano “Natura”, ed essi non hanno scienza, così come i Dahriyya ⁽³²⁶⁾ Lo chiamano Tempo (*dahr*), ma essi non hanno scienza. Senonché Allah Si è denominato per noi come il Tempo, ma non Si è denominato come la Natura, poiché la Natura non è diversa come entità da ciò che è esistenziale da essa, essendo identica ad ogni essere naturale [...] Il regime della Natura è diverso dal regime del Tempo, poiché il Tempo non è identico agli esseri prodotti: noi vediamo che la Natura è identica agli esseri naturali prodotti e vediamo che il Vero ha una trascendenza per cui Si distingue (*yunfaṣilu*) da noi così come il Tempo si distingue da ciò che avviene in esso.

Cap. 391 [III 550.4] Ciò è identico al Suo detto: “Ogni giorno Egli è all'opera” (Cor. LV-29) e la misura del giorno è il singolo tempo (*az-zaman al-fard*).

Cap. 398 [III 561.20] Per quanto riguarda i giorni in questo mondo, ogni giorno è figlio del giorno che lo precede, ed essi sono due gemelli, notte e dì: la notte è femmina ed il dì è maschio ed essi si accoppiano e generano il dì e la notte che vengono dopo di loro, ed i due genitori se ne vanno, ed essi [genitori e figli] non si incontrano mai. Nella copertura della notte e del dì e nella loro penetrazione reciproca avviene la generazione di tutte le faccende e gli esseri contingenti (*kawā'in*) che vengono ad essere in ciascuno di essi, e che fanno parte delle opere del Vero. La notte è maschio ed il dì è femmina per gli avvenimenti (*hawādīt*) che vengono generati nel dì, ed il dì è maschio e la notte è femmina per gli avvenimenti che vengono generati nella notte. Così la notte è femmina ed il dì maschio per la generazione dei due gemelli, che sono il giorno successivo e la sua notte e la notte è la radice ed il dì deriva da essa come Eva da Adamo, poi ha luogo l'accoppiamento ed il parto (*nitāğ*).

Cap. 463 [IV 87.18 e 19] Il Tempo non è altro che la notte ed il dì [...] quindi i giorni, le ore, i mesi e gli anni sono il Tempo stesso e nel Tempo ha luogo la differenziazione in ciò che abbiamo menzionato: per un aspetto esso è ora, per un altro aspetto è giorno, notte e dì, settimana, mese, anno, stagione e ciclo.

Cap. 558 [IV 266.9] La generazione (*tawlīd*) del Mondo appartiene al tempo, che è il Tempo: “la

326) Su questo gruppo o setta si può consultare l'articolo *Dahriyya* nell'*Encyclopédie de l'Islam*, E.J. Brill, 1977, Vol. II, pag. 97-99. Ibn 'Arabī li cita anche nel Cap. 350 [III 212.3], ove precisa che: “Ciò che noi diciamo essere Dio, per i Dahriyya è il Tempo e per i Naturalisti è la Natura”.

notte penetra nel dì” (Cor. XXII-61) ed essi si accoppiano, ed il dì genera tutto ciò che si manifesta in esso delle entità che sussistono per loro stesse e che non sussistono per loro stesse, dei corpi e delle realtà corporee, degli spiriti e delle realtà spirituali, e degli stati. Ed ogni realtà spirituale e corporea si manifesta da ogni Nome dominicale (*rabbānī*), mentre ogni corpo ed ogni spirito si manifesta dal Nome “il Signore”, non dal Nome dominicale. “Ed il dì penetra nella notte” (Cor. *ibidem*) ed essi si accoppiano, e la notte genera il simile di ciò che ha generato il dì, equivalente a ciò che è trascorso. Questo è il senso dell’espressione che la notte ed il dì sono i ministri (*sadana*) del Tempo.

La penetrazione, l’avvolgimento e la copertura corrispondono al Suo detto: “La notte avvolge il dì ed il dì avvolge la notte” (Cor. XXXIX-5) dall’avvolgimento del turbante, e “la notte copre il dì” (Cor. VII-54) e queste sono le chiavi del Tempo, a cui “appartengono le chiavi dei Cieli” (Cor. XXXIX-63), ed esso è colui che si accoppia in modo attivo (*nākih*) “e della Terra” (cor. *ibidem*) ed esso è colui che si accoppia in modo passivo (*mankūh*) e chi è in alto di questi due coniugi ha la mascolinità, ed esso è il Cielo, e chi è in basso di questi due coniugi ha la femminilità, ed essa è la Terra, ed il loro accoppiamento è la chiave (*miqlād*), e la chiave (*iqṭād*) è ciò con cui si opera l’apertura (*fath*) e si manifesta dunque ciò che è nei forzieri della Generosità (*ḡūd*), ed esso è il Tempo. In questo modo il Mondo trae esistenza da un accoppiamento temporale (*dahrī zamānī*) notturno e diurno, e se il liquido di chi si accoppia in modo attivo domina il liquido di chi si accoppia in modo passivo è maschio, e si manifestano gli spiriti agenti, e se invece il liquido di chi si accoppia in modo passivo domina il liquido di chi si accoppia in modo attivo è femmina, e si manifestano i corpi (*ḡutat*) naturali recettivi alla passività.

Cap. 559 [IV 337.6] Il luogo [(*makān*) o: posto] è una relazione (*nisba*) che riguarda ciò che esiste (*mawḡūd*)⁽³²⁷⁾, mentre il tempo (*zamān*) è una relazione che riguarda qualcosa che è definito (*maḥdūd*), anche se non ha esistenza. Il luogo è definito da coloro che vi risiedono (*ḡullās*) ed il tempo è misurato dagli attimi (*anfās*). La possibilità (*imkān*) governa sia il tempo che il luogo. Il tempo ha un fondamento (*asl*) a cui risale e che è il Nome divino “il Tempo (*dahr*)”, su cui esso si basa. Il luogo si è manifestato per mezzo dell’assiderSi (*istiwāʿ*) [del Misericordioso sul Trono (Cor. XX-5)], mentre il tempo si è manifestato per mezzo della discesa [del Signore] verso il Cielo [di questo mondo, nell’ultimo terzo della notte], ma il tempo c’era già prima dell’assiderSi, poiché era manifesto nella Nube (*ʿamāʿ*)⁽³²⁸⁾. La proprietà del dove (*ayniyya*) appartiene sia a colui che risiede (*mutamakkin*) sia a colui che sosta (*ḥāll*) e la differenza tra i posti ed i luoghi di sosta è manifesta: colui che sosta quanto al luogo di sosta (*maḥall*), e colui che risiede si sposta dal luogo. Il tempo è un contenente (*zarf*) per un contenuto, come i significati per le lettere, mentre il luogo non è un contenente e quindi non è simile alla lettera (*ḥarf*). Il complemento di luogo (*zarf al-makān*) è una metafora nel modo di esprimersi dell’uomo, il tempo è limitato nella divisione per l’istante presente (*ān*), e l’esistenza delle entità non è una sua condizione. Quindi il luogo non è concepibile se non per ciò che vi risiede, e fa parte delle residenze (*masākin*).

327) Il termine *makān* è derivato dal verbo *kāna*, che significa essere, esistere.

328) Riferimento allo *ḥadīṭ* citato nella nota 230.

.....

Cap. 559 [IV 353.31] L'epifania divina negli esseri contingenti ha dei regimi conformemente ai tempi; le forme (*askāl*) sono di varie specie per la diversità degli stati. Il Vero si moltiplica per mezzo delle forme, e per il tempo si manifestano i cambiamenti (*giyar*). Tra i nomi del tempo vi è il Tempo (*dahr*), e la Gelosia (*gayra*)⁽³²⁹⁾ disse che "Allah è il Tempo".

Cap. 559 [IV 357.28] Il cavaliere (*fatā*) è figlio del momento [...] egli non è condizionato dal tempo, come non è limitato dal luogo. [...] Il cavaliere ha del tempo solo l'istante presente (*ān*) e non è condizionato da ciò che è non-esistenza [il passato ed il futuro], ma ha l'esistenza più continua⁽³³⁰⁾.

Cap. 559 [IV 370.28] Egli non cessa di dire ad ogni cosa: "Sii (*kun*)" ed essa è, poi, quando è, cambia; quindi [le cose contingenti (*muhdatāt*)] si manifestano e nella loro patria fanno un sonnellino (*taqīlu*). Esse non hanno potere sul distacco dalla residenza, né sull'esodo dalla patria, e ritornano alla non-esistenza nel secondo tempo, senza indugio. Egli crea ed esse periscono: tutta l'esistenza è fatica (*ta'āb*) e per questo gli disse: "E quando hai finito impegnati * e chiedi al tuo Signore" (Cor. XCIV-7 e 8) ed egli [il Profeta] non finì un'occupazione senza dedicarsi [ad un'altra] e non terminò un'opera senza intraprenderne [un'altra], e nella non-esistenza aveva riposo, poiché era nella sede della pausa⁽³³¹⁾.

Se il Misericordioso è ogni giorno all'opera, che pensi degli esseri generati? Solo chi ignora la realtà sostiene che la non-esistenza è il male, poiché quella non-esistenza in cui non c'è entità e di cui ciò che è caratterizzato da essa non ammette l'essere, non è altro che l'impossibilità e quella non-esistenza è il male puro sotto ogni aspetto. Quanto alla non-esistenza che implica le entità, quella è la non-esistenza della possibilità.

Cap. 559 [IV 372.14] Per lui il prima ed il dopo sono uguali, poiché egli è nell'istante presente (*ān*), che è la realtà essenziale del tempo.

Cap. 559 [IV 411.30] Il tempo del Suo assidersi sul Trono non è il tempo della Sua discesa verso il Cielo, né il tempo del Suo esserci nella Nube.

Cap. 559 [IV 425.11] Egli ha detto "l'opera (*ša'n*)" nel Suo detto, sia Egli esaltato: "Ogni giorno Egli è all'opera" (Cor. LV-29) ed essa non è altro che l'Atto, che è ciò a cui Egli dà l'esistenza ogni giorno, che è il più corto dei giorni, cioè il singolo tempo (*az-zamān al-fard*) che non può essere diviso.

Cap. 560 [IV 492.26] Evita di dire male del Tempo poiché Allah è il Tempo e se intendi per ciò il tempo sappi che il tempo non ha potere su nulla, ma che l'ordine è in mano di Allah.

.....

329) I due termini *giyar* e *gayra* hanno la stessa radice.

330) Dante, nel Paradiso, XXXI-37, afferma: "Io, che al divino dall'umano, * all'eterno dal tempo era venuto".

331) Nel Cap. 371 [III 431.27] Ibn 'Arabī precisa: "Dov'è il riposo nella dimora dell'essere soggetti alle norme? [...] Ciò che ti è richiesto è lo sforzo e l'applicazione in ciò che fai. Questa dimora non è una dimora di riposo, e quando hai finito una faccenda in cui sei occupato, allora impegnati in una faccenda che ti arriva, ad ogni soffio. Dov'è la vacanza?"