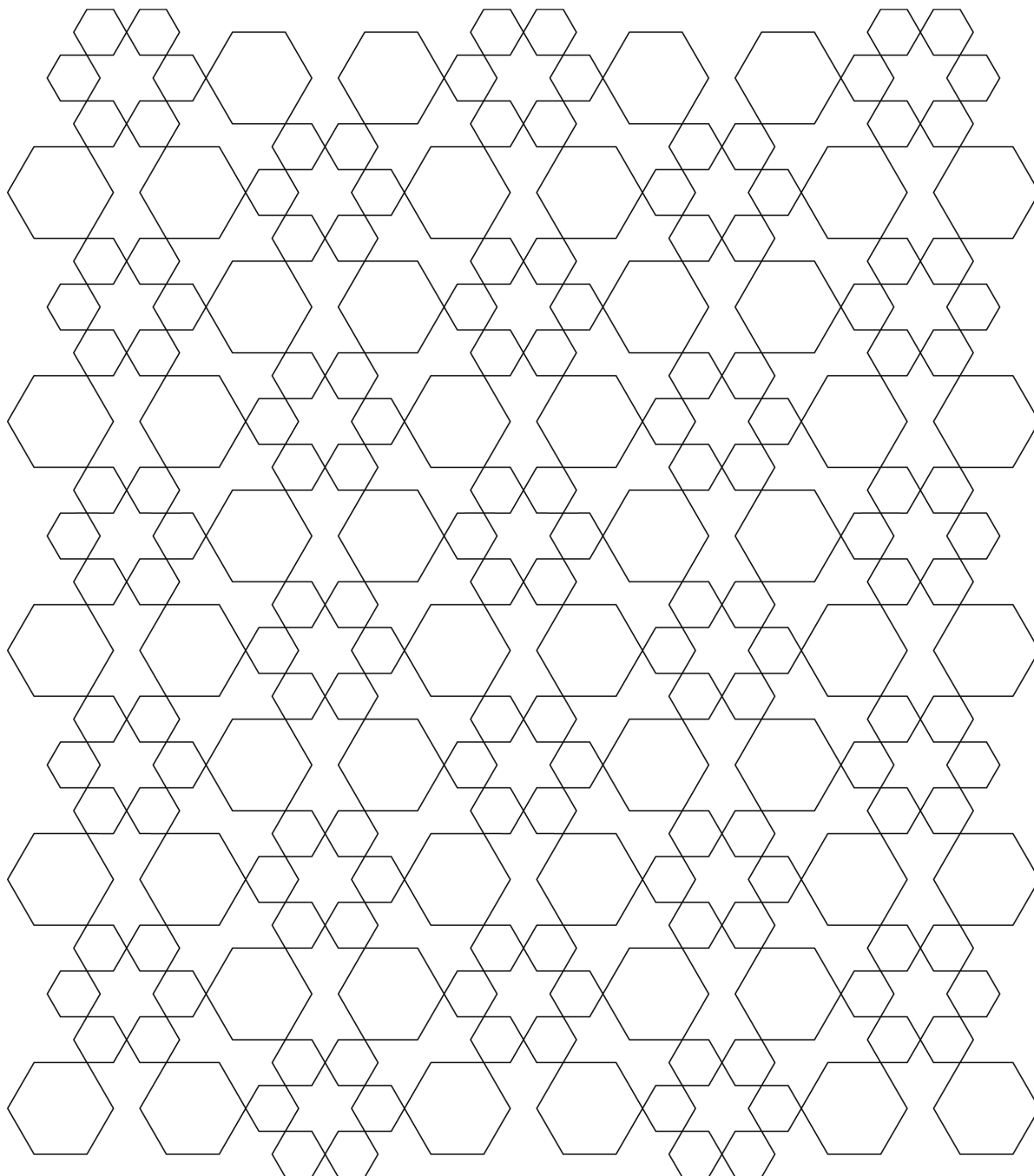




IL LIBRO DELLA PRODUZIONE DEI CERCHI DI IBN 'ARABĪ

Maurizio Marconi

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

[118 r]⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

* * * * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

realtà essenziali e minute.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sezione (*faṣl*)

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

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

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

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

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

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

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

* * * * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

Sezione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮



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

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

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

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

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

Capitolo della rappresentazione schematica (*ḡadwal*) della Hyle

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

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



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

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

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

⋮

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

Il discorso riguardo a questo cerchio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tabella dei Nomi dell’Essenza

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

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

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

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



Tabella dei Nomi degli Attributi

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

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

Tabella dei sette Attributi [133 r] ¹¹⁸

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

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

⋮

Tabella dei Nomi degli Attributi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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



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

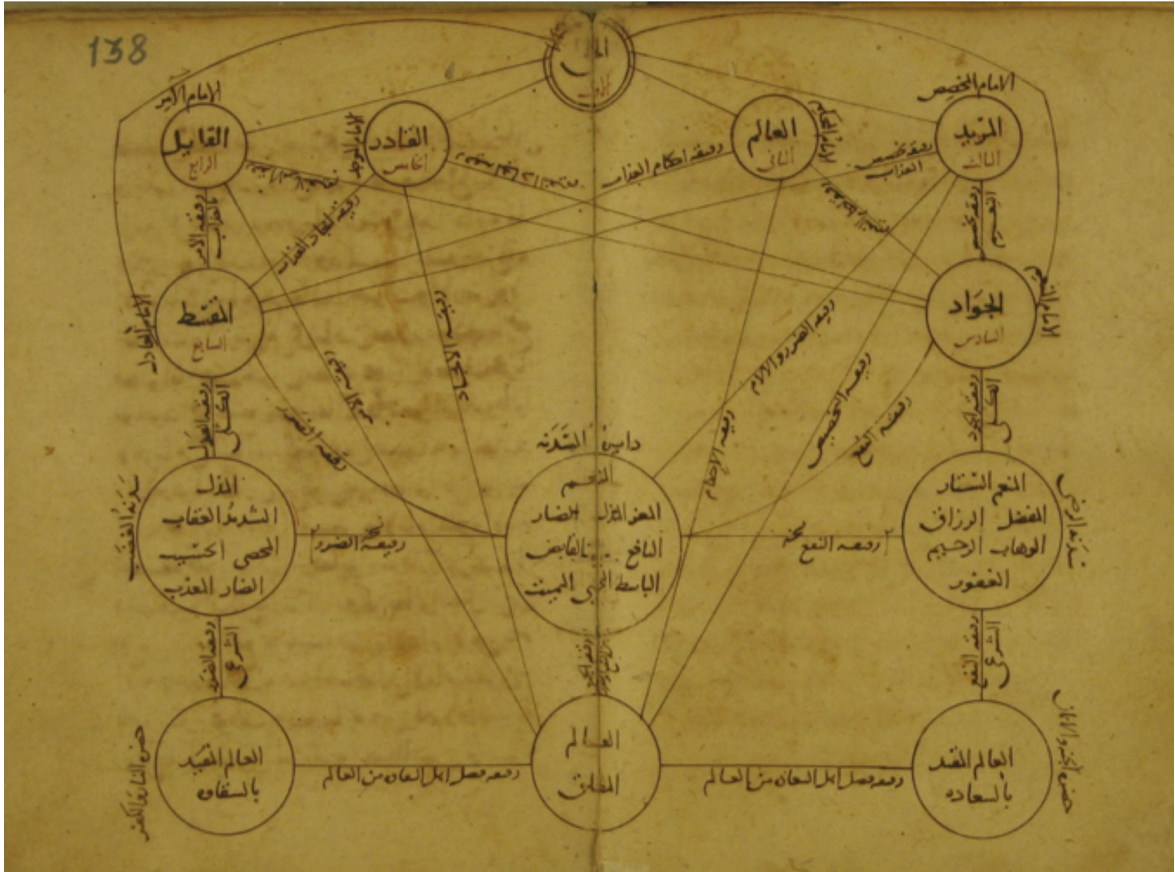
Osserva l'estensione delle fini realtà dalle Presenze degli Imām verso il Mondo ed i gradi degli Imām in ordine di priorità e di superiorità. Stabilirò per te i due gruppi di Nomi tra i cerchi del Mondo e delle Presenze degli Imām, e farò per essi tre cerchi: un cerchio che include i due gruppi, in corrispondenza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

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

Questa è la figura del cerchio menzionato prima:

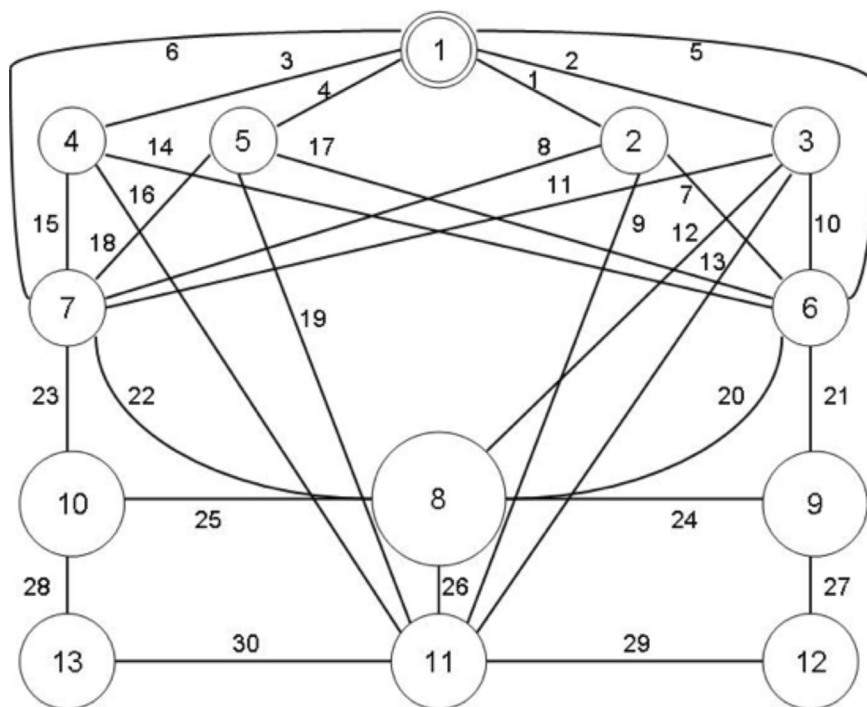
[137 r] [pagina vuota]

[137 v] e [138 r]



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

[Traduzione delle scritte inserite nella figura della pagina precedente]



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

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

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

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

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

⋮

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

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

I cerchi dei Mondi [(11-13)]

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

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

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

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

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

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

8 – la fine realtà del rendere perfetta la punizione

9 – la fine realtà del rendere perfetto

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

11 – la fine realtà della specificazione della punizione

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

13 – la fine realtà della specificazione

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

15 – la fine realtà dell'ordine della punizione

16 – la fine realtà dell'ordine

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

18 – la fine realtà dell'esistenziazione della punizione

19 – la fine realtà dell'esistenziazione

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

21 – la fine realtà della generosità universale

22 – la fine realtà del danno

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

24 – la fine realtà dell'utilità legale

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

26 – la fine realtà dell'utilità

27 – la fine realtà del danno

28 – la fine realtà del danno legale

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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

Anno 655

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

ANNESI

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

1. *Al-Futūḥāt al-makkiyya*

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *Kitāb al-azal*

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

3. *Kitāb al-Qasam al-ilāhī*

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

⋮

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

4. *Kitāb Ayyām aš-ša'n*

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

5. *Kitāb al-Ḥaqq*

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

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

6. *Kitāb at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*

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

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

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

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

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

7. *Kitāb 'Anqā' mugrib*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C – I CERCHI DELLA INCOMPARABILITÀ E DELLA COMPARABILITÀ



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



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

D – TABELLA DEI NOMI

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

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

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

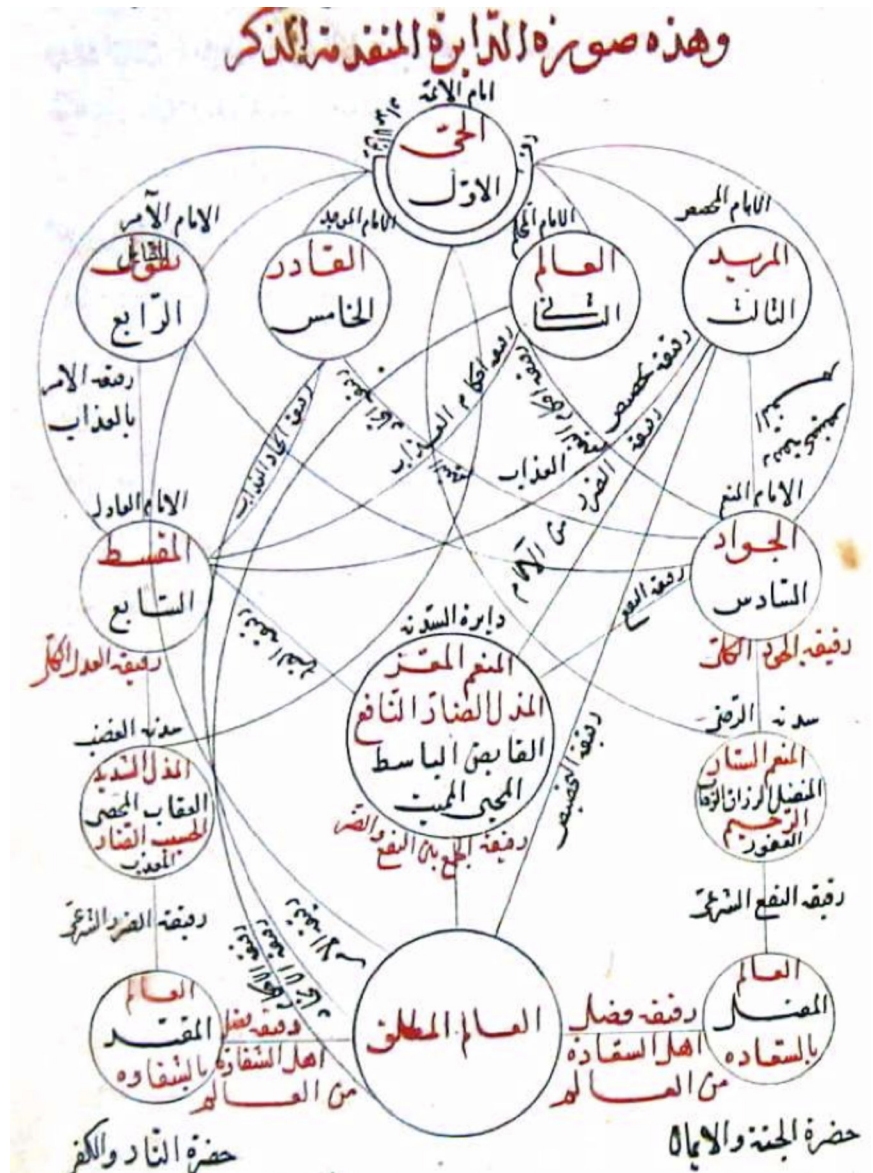
جدول اسماء الصفات	جدول اسماء الاعمال	جدول اسماء الصفات	جدول اسماء الاعمال
المبدي الوكيل الباعث المحيي	المبدي الوكيل الباعث المحيي	الله الرب الملك القدوس	الله الرب الملك القدوس
المقتل الحافظ الخالق البارئ المصور	المقتل الحافظ الخالق البارئ المصور	المؤمن العزيز الخبير المنكر	المؤمن العزيز الخبير المنكر
الرازق الفتح القابض	الرازق الفتح القابض	العظيم الظاهر الباطن	العظيم الظاهر الباطن
الواسط الحافظ الرازق المذل المعز	الواسط الحافظ الرازق المذل المعز	المجيد الحق المبين الوارث	المجيد الحق المبين الوارث
الحكيم العدل اللطيف المحيي	الحكيم العدل اللطيف المحيي	الماجد القهار الاول الاخر	الماجد القهار الاول الاخر
المهيمن الوالي التواب المستطير	المهيمن الوالي التواب المستطير	المتعالى العفي النور الوارث	المتعالى العفي النور الوارث
المغنى المانع الصاد	المغنى المانع الصاد	ذو الجلال والارباب	ذو الجلال والارباب
النافع الهادي الرشيد	النافع الهادي الرشيد	الرحيم	الرحيم
البديع الرشيد	البديع الرشيد		

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

E - FIGURA DEL CERCHIO DEL MONDO SECONDO

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

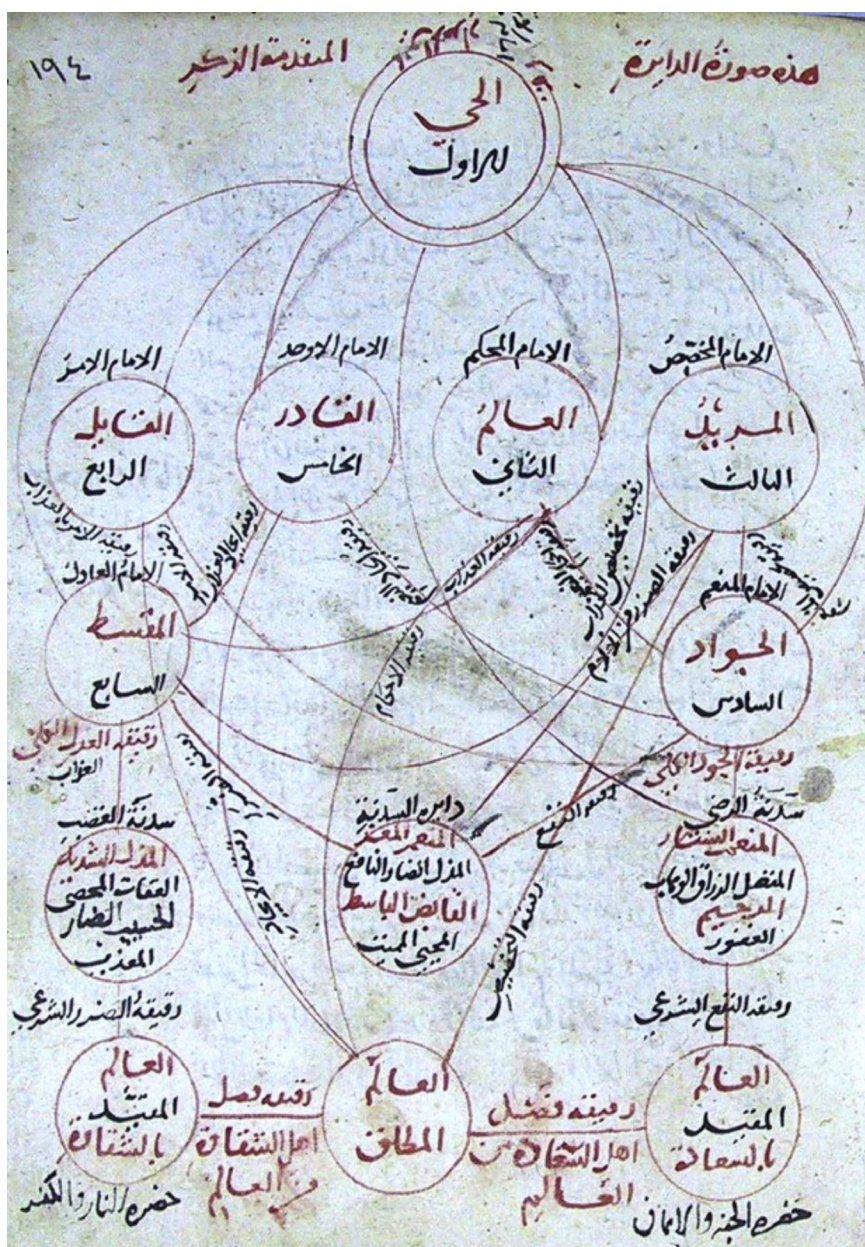
A parte il maggior numero di linee curve e non rette, questa figura si differenzia da quella del manoscritto Manissa per l'assenza delle linee 24 e 25 che congiungono il cerchio 8 rispettivamente con il 9 ed il 10, e per l'aggiunta di due linee che congiungono il primo cerchio rispettivamente con il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



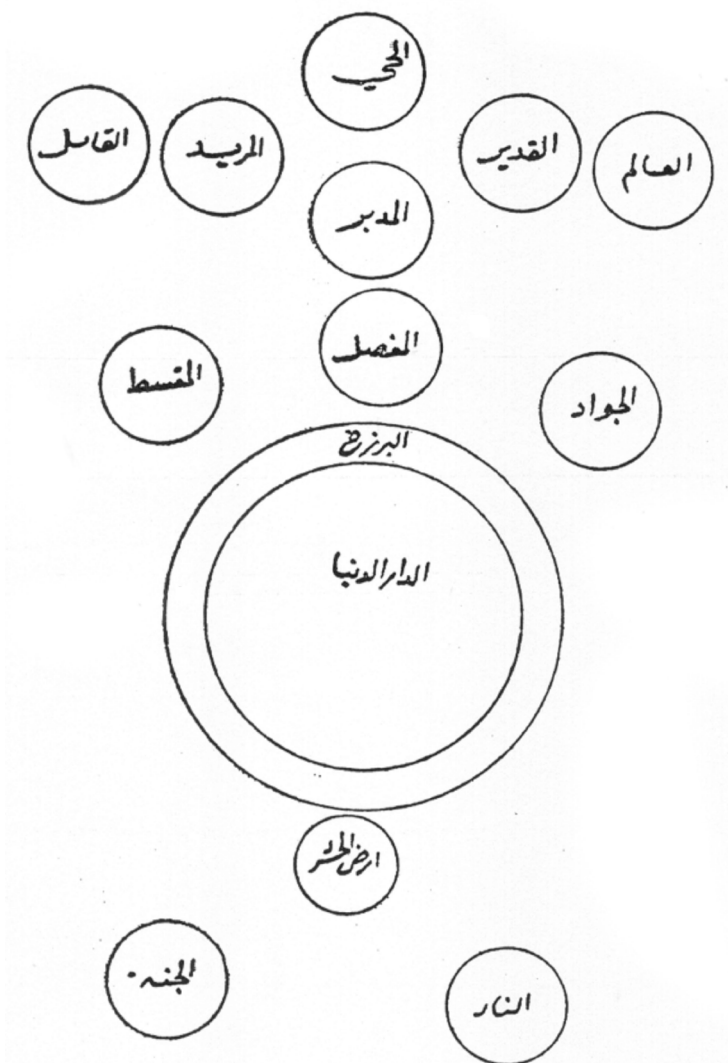
F - FIGURA DEL CERCHIO DEL MONDO SECONDO

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

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



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



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