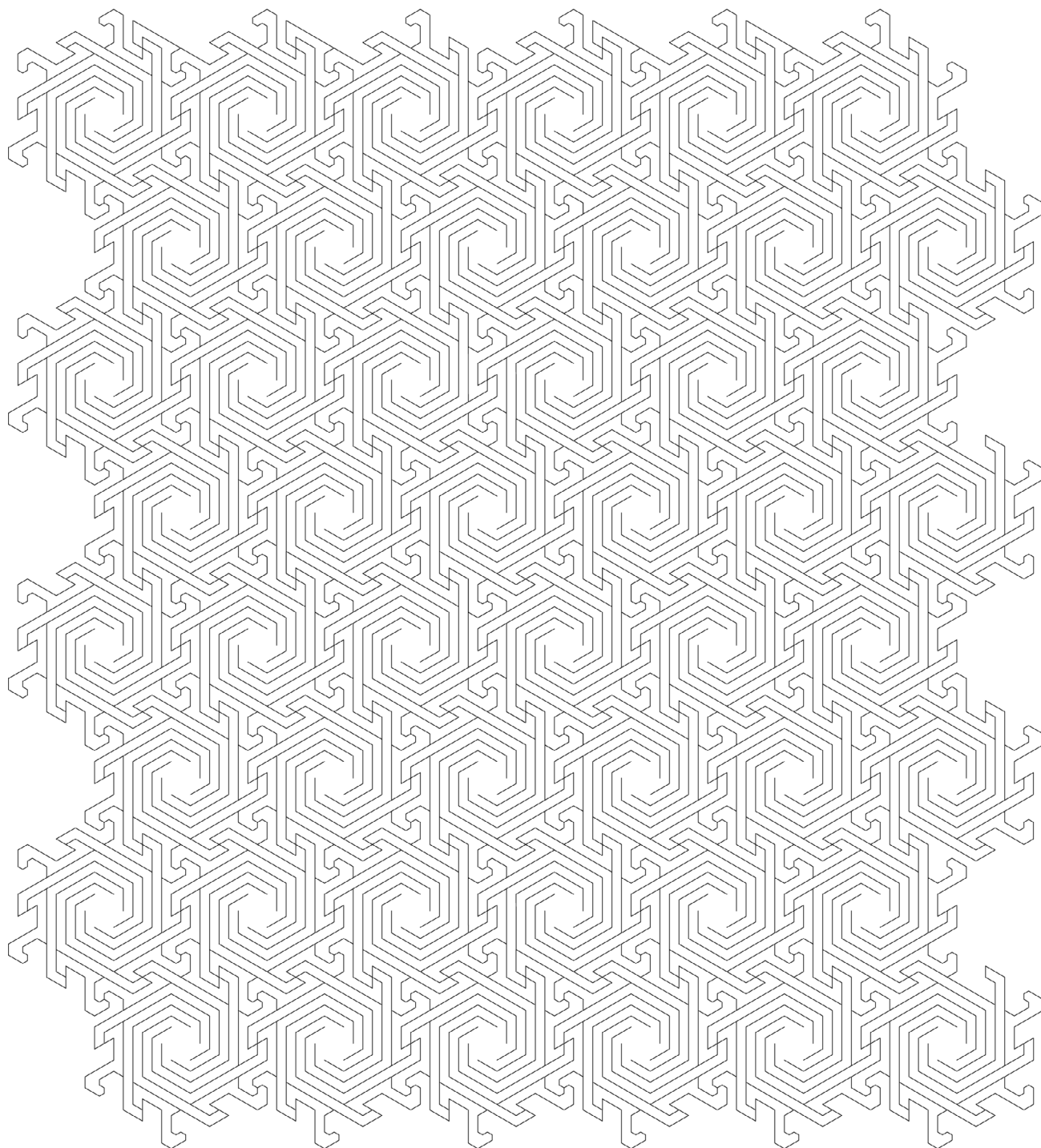




TRADUZIONE:
IL LIBRO DELLA CONOSCENZA



⋮

Nel Nome di Allah, il Misericordioso, il Clemente

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⋮

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

18 Nel cap. 90 [II 170.9] Ibn 'Arabī precisa: “Allah preferisce le prove esistenti alle prove dialettiche ed alle altre prove, per la perfezione della scienza che esse conferiscono mediante l'affermazione della verità e l'annientamento dell'argomento dell'avversario. Le prove dialettiche non hanno questa forza in quanto demoliscono l'argomento dell'avversario ma non sempre affermano una verità; le prove sofistiche producono sconcerto ed esse, per un aspetto, sono più vicine alle prove esistenti riguardo alla scienza divina, che le prove dialettiche”.

19 Analogamente, nel cap. 421 [IV 31.27] Ibn 'Arabī precisa: “Tra le prove non c'è nulla di più valido della prova di “invero” e per coloro che sostengono le prove essa è la prova esistente, ma non c'è nulla di essa che indichi la conoscenza della Personalità del Vero, ed il suo massimo è la scienza dell'attribuzione dell'esistenza a Lui e del fatto che la Sua entità è un'entità esistente, e l'escludere da Lui ciò che spetta all'essere contingente: con la prova non può essere conosciuto altro che questo”. Altri riferimenti alle prove esistenti si trovano nei capitoli 2 [I 92.21], 71 [I 612.14] e 301 [III 7.24]. Sull'espressione *burhān inna* si possono consultare le voci *burhān* e *dalīl* della Encyclopédie de l'Islam, seconda edizione, Vol. I, pag. 1367, e Vol. II, pag. 103.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

61 Nel cap. 2 [I 64.8] Ibn ʿArabī afferma: “Quanto all'esteriore del mantello, esso non conosce mai colui che lo indossa; esso non conosce che il lato interiore della sua propria essenza, che è il suo velo. Così non conosce il Vero se non la Scienza [e non il sapiente] e non Lo loda in realtà se non la lode [e non colui che loda]. Quanto a te, tu Lo conosci per mezzo della scienza, il tuo velo; tu non sei testimone che della scienza che sta in te, quand'anche la scienza coincidesse perfettamente con il suo oggetto. La tua scienza sta in te ed è il tuo oggetto di attestazione e di adorazione. Guardati dal dire [...] che tu conosci l'oggetto della scienza: tu non conosci di fatto se non la scienza ed è la scienza che ha scienza del suo oggetto. La scienza ed il Saputo sono separati da mari insondabili. Il segreto della relazione tra essi [...] è un mare sul quale è difficile imbarcarsi: in nessun caso l'espressione o l'allusione esoterica consentono di attraversarlo. Solo lo svelamento ne ha la percezione, attraverso veli numerosi, sottili, impercettibili, così fini che non si sentono neppure sull'occhio della visione interiore”. Nel cap. 354 [III 246.21] aggiunge: “Sei tu il tuo velo da te stesso” e nel cap. 431 [IV 43.18] nei versi introduttivi afferma: “*Il velo del servitore dipende da lui ed egli non sa che la sua esistenza è identica al velo*”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

71 Il termine *bayniyya* è una preposizione sostantivata, come *ma'iyya* e *qabliyya*, e deriva dalla preposizione *bayna*, tra, che viene utilizzata per indicare una distanza tra due punti nello spazio o nel tempo, o per esprimere una relazione distintiva. Nel primo caso può essere tradotto come intervallo, come il suo sinonimo *bawn*, ma nel secondo è necessario ricorrere ad un neologismo, come “interità”, dal latino *inter*, tra. Ad esempio, nel *Kitāb al-daḥā'ir wa-l-a'lāq*, a pag. 72 dell'edizione citata, Ibn 'Arabī afferma: “L'interità (*bayniyya*) è qui la distinzione (*farq*) tra le due stazioni e le due realtà essenziali, non un intervallo (*bayniyya*) di spazio o di tempo”. Nel testo che stiamo traducendo si parla di non esistenza [del possibile] e di esistenza, di potenza e di atto, ma il passaggio apparente dalla potenza all'atto, e dalla non-esistenza all'esistenza, non implica un intervallo, né di tempo né di spazio, come precisa Ibn 'Arabī nel *Kitāb al-azal*, a pag. 169 della traduzione pubblicata N. 4 della rivista El Azufre Rojo, 2017: “Tra l'esistenza del Vero e la creazione non c'è un'estensione, come viene immaginato, né Egli restò così e così e “poi” diede l'esistenza: tutte queste sono erronee congetture di fantasia, che le intelligenze indenni da questa follia rigettano. Non c'è intervallo (*bayniyya*) per il Vero, né per la creazione, riguardo all'esistenziazione, ma si tratta soltanto del collegamento (*irtibāl*) di nuovo con antico, o di possibile con necessario, o di ciò la cui esistenza è necessaria per altro con ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, nient'altro”; e nel cap. 48 [I 262.8], aggiunge: “Non resta dunque del concetto dell'interità (*bayniyya*) tra il Vero e la creatura se non la distinzione (*tamyīz*) per mezzo dell'attributo personale e per mezzo di questo noi distinguiamo il Vero dalla creatura”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

125 Nel cap. 2 [I 57.30] Ibn 'Arabī introduce questi versi con le seguenti considerazioni: "Vi è una grande differenza tra un autore che dice: "Un tale, Allah abbia Misericordia di lui, mi ha riferito riguardo a un tale, Allah abbia Misericordia di lui" ed uno che dice: "Il mio cuore mi ha riferito riguardo al mio Signore". E se già quest'ultimo è più elevato in rango, vi è tuttavia una grande differenza tra lui e chi dice: "Il mio Signore mi ha riferito riguardo al mio Signore", cioè "Il mio Signore mi ha riferito di Se stesso". In ciò vi è una sottile allusione: il primo è il Signore oggetto della credenza (*al-mu'taqad*), il secondo è il Signore che non è soggetto a limitazioni; [il primo] è con un intermediario [cioè il credo, il secondo] è senza intermediario [cioè diretto]. Questa è la scienza che si attualizza nel cuore per la contemplazione essenziale, e che da essa [contemplazione] straborda sul segreto (*sirr*), sullo spirito e sull'anima. Come si può conoscere il modo d'essere di colui che attinge a questa fonte? Non lo potrai conoscere finché non conoscerai Allah, ed Egli, sia esaltato, non è conoscibile sotto tutti gli aspetti, e così anche costui non è conoscibile. La ragione non sa dove egli sia, poiché l'oggetto dell'intelligenza sono gli esseri (*akwān*), ma per costui non c'è essere, come è stato detto:....". Gli stessi versi sono riportati nel *Kitāb al-azal*, a pag. 165 della traduzione pubblicata nel N. IV di *El Azufre Rojo*, 2017, nel *Kitāb at-tadbīrāt al-ilāhiyya*, a pag. 272 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-ḥuḡub*, a pag. 129 dell'edizione pubblicata nel Vol. I delle *Rasā'il*, Ibn al-'Arabī Foundation, 2013, nel *Kitāb al-kutub*, a pag. 364 delle *Rasā'il* pubblicate da Dār Ṣādir, 1997, e da Abū Ṭālib al-Makkī, nel suo *Kitāb qūt al qulūb*, Vol. II, pag. 59, dell'edizione del Cairo dell'anno 1310 dall'Egira, ove sono attribuiti a al-Ġunayd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

185 Celebre *ḥadīṭ*, non recensito nelle raccolte canoniche, ma citato circa 80 volte nelle *Futūḥāt*. Per Ibn 'Arabī Il presupposto dottrinale di questa affermazione profetica è il fatto che Allah ha scienza dell'uomo e del Mondo mediante la Sua scienza di Se stesso, come precisa nei capitoli 71 [I 661.4], 311 [III 44.27] e 346 [III 189.21], ove afferma: "Se tu avessi scienza di te stesso avresti scienza del tuo Signore, così come il tuo Signore ha scienza di te e del Mondo per mezzo della Sua scienza di Se stesso, e tu sei la Sua forma e devi quindi condividere con Lui questa scienza". D'altra parte l'uomo, in quanto creato sulla Sua forma, è l'indicazione (*dalīl*) di Lui ed Egli è Colui che è indicato (*madlūl*), ma anche se tra l'indicazione e l'indicato vi è un legame essi non si riuniscono mai, come è affermato nei capitoli 2 [I 62.30], 68 [I 347.8], 71 [I 661.2], e 149 [II 243.7].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

196 Si riferisce all'inizio della questione XXIX.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

.....

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

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

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

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

212 Riferimento a Cor. XI-17.

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

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

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

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

.....
Egli dunque conosce il Mondo nel suo stato di non-esistenza e lo ha esistenziato in conformità a ciò che era nella Sua Scienza. La spiegazione di questo seguirà alla fine del libro; si tratta del segreto del Destino, che è nascosto alla maggioranza dei realizzati. In base a quanto precede non è possibile [per il Vero] l'invenzione nei confronti del Mondo. Tuttavia questo termine si applica a Lui per un certo aspetto, anche se non da quello che comporta la realtà essenziale dell'invenzione, poiché ciò implicherebbe una deficienza dal Lato divino [...] Noi siamo non-esistenti nelle nostre entità e non c'è quindi invenzione nel modello, e non resta che l'invenzione nell'Atto, ed essa è valida per l'assenza del modello esistente in modo individuale". Sul tema dell'invenzione Ibn 'Arabī ha redatto un libro, di cui non sono noti manoscritti [Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damasco, 1964, Vol. I, pag. 303].

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

223 Nel cap. 73, questione CLIII [II 130.11] Ibn 'Arabī afferma: “L'unificazione consiste nel fatto che due essenze diventano un'unica essenza, sia essa servitore o Signore; non può esservi unificazione che nel dominio dei numeri o in quello della Natura e si tratta di uno stato”, e nel cap. 223 [II 519.17] spiega che la serie indefinita dei numeri è prodotta dalla manifestazione dell'uno mediante l'unificazione dell'uno con ciascuno dei numeri precedenti.

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

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

234 Riferimento ad un *ḥadīṭ* riportato da al-Buḥārī, III-22, LXII-6, XCI-15, 16 e 34, Muslim, XLII-6, Abū Dā'ūd, XL-88, at-Tirmidī, XXXII-10, e da ad-Dārimī, X-13. Ibn 'Arabī lo menziona nei capitoli 2 [I 57.29] ove precisa: "È in questo senso che egli, che Allah faccia scendere su di lui la Sua ṣalāt e la Pace, interpretò il latte che aveva bevuto in sogno e del cui resto aveva gratificato 'Umar. Gli fu chiesto: "Come lo interpreti, o Inviato di Allah?" ed egli rispose: "È la scienza""", 70 [I 592.6], 73, questione XXV [II 58.9] e questione XXXIX [II 66.22], 158 [II 257.6], 167 [II 279.23], 172 [II 292.7], 249 [II 550.10 e 551.8], 367 [III 341.12], 381 [III 507.12], e 558 [IV 219.30 e 220.1].

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

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

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

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

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

Questione [XLVIII]: Il considerare le cose per se stesse [o: nella loro essenza] senza badare alla [loro] completezza, o difetto, o adeguatezza di natura, o inadeguatezza, o presentazione o collocamento, non è un atto bello né brutto, né lodato né biasimato. Il bello ed il brutto, e la lode ed il biasimo, sono qualità stabilite da una Legge e da una disposizione naturale (*tab*⁶) in base all'adeguatezza o all'inadeguatezza [della cosa], e da uno che osserva completezza e difetto, nient'altro. Poi esse [le cose], nei riguardi del loro Autore (*fā'il*), in quanto si basano su di Lui, sono tutte belle per *adab* divino. Osserva come consideri questa questione: cesserà per te la nota divergenza riguardo ad esse, e per noi rientra in quest'ambito anche il nobile ed il modesto.

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

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

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

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

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

Per noi la scienza contingente (*muhdat*) è unica⁽²⁴²⁾ ed io non sostengo che per ogni oggetto vi sia una scienza, in quanto riguardo ad essa non pongo come condizione la connessione con tutti i suoi oggetti. [La scienza] è un significato che implica solo la virtualità di connettersi e quando viene attribuita al Vero Gli viene attribuita come connessa all'infinità degli oggetti della Scienza per evitare di far sussistere in Lui un'ignoranza di ciò che è possibile sapere, che per Allah è impossibile.

Noi sosteniamo la sua unicità [cioè della scienza contingente] poiché se per ogni oggetto vi fosse una scienza, essendo gli oggetti infiniti, e [l'uomo] avesse scienza di essi sussisterebbero in lui infinite scienze, ma è impossibile che l'infinito entri nell'esistenza⁽²⁴³⁾ e quindi l'esistenza di infinite scienze è impossibile. Per le ragioni menzionate l'Imām Abū 'Amr as-Salālaqī al-Aš'ārī⁽²⁴⁴⁾, Allah abbia misericordia di lui, ha ritenuto ammissibile la connessione della

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

242 Nel cap. 2 [I 53.23] Ibn 'Arabī precisa: "Egli si distingue dagli uomini per la Sua primordialità (*qidam*), così come essi si distinguono da Lui per la loro contingenza [(*hudūt*) o novità]. Non si può dire che Egli si distingua da loro per la Sua Scienza come essi si distinguono da Lui per la loro scienza, poiché la sfera della scienza è unica, primordiale con il primordiale, contingente con il contingente" e nel cap. 558 [IV 311.28] aggiunge: "Tu sei il sapiente ed Egli è il Sapiente, ma tu sei contingente e l'attribuzione della scienza a te è contingente, mentre Egli è primordiale e l'attribuzione della Scienza a Lui è primordiale. La Scienza è una in se stessa, ed è caratterizzata dall'attributo di colui che è descritto da essa"

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

254 An-Nābulusī, nei suoi *Ġawāhir an-nuṣūṣ fi šarh al-fuṣūṣ*, a pag. 447 del I volume dell'edizione Dār al-kutub al-ilmīyya, Beirut, 2008, spiegando la relazione tra "ed essa è (*fa-yakūn*)" con il *Fiat (kun)* divino, afferma: "essa è l'equivalente del verbo semi-passivo [(*al-fi'l al-muṭāwi'*) o verbo il cui agente riceve l'effetto dell'azione dell'agente di un altro verbo] nella lingua araba, come nella loro affermazione: ho infranto (*kasartu*) il vaso ed il vaso si è rotto (*inkasara*). Ed il Suo detto; "Sii (*kun*)" è simile al loro detto: "Ho infranto il vaso", ed il Suo detto, sia Egli esaltato: "ed essa è" è simile al loro detto: "e si è rotto" e lo si denomina come un atto che procede dal vaso malgrado il vaso sia agito [(*maf'ūl*) o: passivo], non agente [(*fā'il*) o: attivo], e quindi esso è agito per un aspetto ed agente per un altro aspetto. A colui che infrange non appartiene nel vaso se non il rompere, quanto al rompersi esso è un atto del vaso non un atto di colui che infrange, e per questo quando il vaso è di pietra dura e viene data esistenza al rompere, cioè alla forma dell'atto da parte di chi infrange, e non viene data esistenza al rompersi, colui che infrange è agente, ma il vaso non è agente per mancanza di ricettività e di predisposizione da parte sua all'effetto dell'atto di chi infrange e quindi non procede da lui alcun atto. In realtà tutti gli atti che procedono da altri che il Vero, sia Egli esaltato [...] sono atti ricevuti dall'Atto del Vero, sia Egli esaltato, e gli atti ricevuti si chiamano atti semi-passivi".

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

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

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

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

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

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



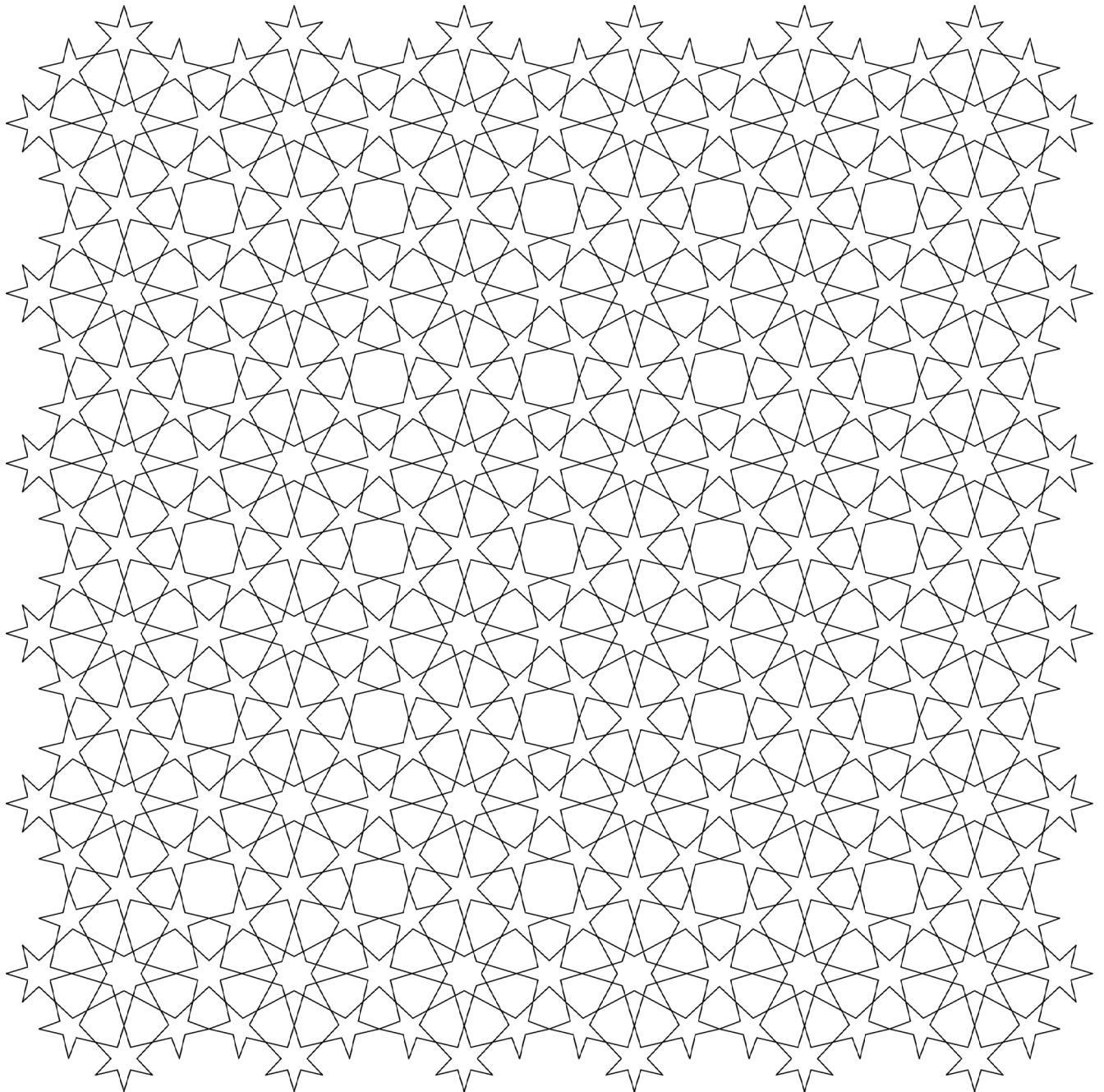
258 A questo riguardo rimando il lettore alla nota 28 alla questione III.

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



ANNESSO ALLA TRADUZIONE

Estratti dell'introduzione (*muqaddima*) delle *Futūhāt*



IL CREDO DELL'ÉLITE DELLA GENTE DI ALLAH

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

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

[...]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9 Vedi la nota precedente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Questione [XX] ⁽⁴⁰⁾: Gli attributi essenziali, per colui che ne è caratterizzato, anche se sono molteplici, non indicano la molteplicità di colui che ne è caratterizzato in se stesso, per il fatto di essere l'insieme (*mağmūʿ*) della sua essenza, anche se sono concepiti distinti l'uno dall'altro.

Questione [XXI] ⁽⁴¹⁾: Ogni forma nel Mondo è un accidente nella sostanza (*ğawhar*) ed è nei riguardi di essa che ha luogo il prestare (*ḥalʿ*) ed il togliere (*salḥ*) ⁽⁴²⁾. La sostanza è unica e la divisione è nella forma, non nella sostanza.

Questione [XXII]: C'è chi sostiene che la molteplicità trae esistenza dalla prima cosa causata (*maʿlūl*) [cioè dall'Intelletto primo] ⁽⁴³⁾, anche se unica, per tre aspetti (*iʿtibārāt*) che si trovano in essa, cioè la sua intelligenza (*ʿaql*) della sua causa (*ʿilla*), di se stessa e della sua possibilità (*imkān*) ⁽⁴⁴⁾. A costoro noi diciamo: “Ciò si impone a voi anche nei riguardi della Causa prima, cioè [l'affermazione] dell'esistenza degli aspetti in essa, malgrado sia una. E perché avete escluso che dalla prima cosa causata non può derivare che uno? O vi attenete alla produzione della molteplicità dalla Causa prima o alla produzione di uno dalla prima cosa causata, ma voi non sostenete nessuna delle due”.

Questione [XXIII]: Chi è dotato necessariamente della perfezione essenziale e dell'indipendenza essenziale non può essere causa per alcuna cosa, in quanto il suo essere causa comporta la sua dipendenza (*tawaqquf*) dal causato. L'Essenza è estranea alla dipendenza dalla cosa e quindi il Suo essere causa è impossibile, ma la Divinità (*ulūha*) ammette le attribuzioni (*idāfāt*). Se si dice: “Il termine Dio si applica solo a chi è perfetto ed indipendente nella Sua Essenza e non intendiamo [con questo termine] né le attribuzioni, né le relazioni”, noi rispondiamo: “Ciò è incontestabile nell'espressione. Diversamente dalla causa, poiché essa, all'origine della sua istituzione e per il suo significato, esige un effetto, ma se si intende per causa ciò che costui intende per Dio allora l'affermazione è ammissibile. Non resta contrasto

40 Gli attributi essenziali sono anche l'argomento della questione XXIV del *Libro della conoscenza*, ma il discorso si sviluppa qui in modo completamente diverso. Il contenuto della questione può essere riferito sia agli Attributi divini che agli attributi degli esseri, ma nella traduzione ho adottato quest'ultima opzione perché nella questione XXIV del *Libro della conoscenza* il riferimento è senza dubbio agli esseri.

41 Il contenuto di questa questione riprende in parte quello della questione XXV del *Libro della conoscenza*.

42 Questi due termini, che sono qui riferiti alla forma, possono essere anche tradotti come vestire e spogliare, cioè alla sostanza viene prestata da Allah una forma con cui essa si veste, e poi questa forma si annienta, ed essa ne viene spogliata. Nel *Kitāb at-tağalliyāt*, a pag. 153 del secondo volume delle *Rasāʾil* citate, Ibn ʿArabī afferma: “Ciò che fa perire il Mondo è lo spogliare ed il rivestire: esso viene spogliato di questo e viene rivestito di questo”.

43 Come viene precisato nella questione LVII.

44 Ibn ʿArabī si riferisce qui alla teoria dell'emanazione sostenuta da Avicenna. La critica formulata da Ibn ʿArabī riprende quella esposta da al-Gazālī nella sua *Refutazione dei filosofi (tahāfut al-falāsifa)*. Cfr. Nicholas Heer “Al-Razī and al-Tūsī on Ibn Sīnā's theory of Emanation”, in Parviz Morewedge (ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought*, SUNY Press, 1992, pag.111-125.

riguardo a questo termine se non dal lato della Legge: è stato escluso, è stato dichiarato lecito o è stato passato sotto silenzio?”⁽⁴⁵⁾.

Questione [XXIV]: La Divinità è un rango per l’Essenza, di cui solo Allah è degno. Essa esige chi ne è degno [cioè Allah], ma Egli non la esige. “Colui nei cui confronti Dio è Dio (*al-ma’lūh*)” la esige ed Essa esige lui, ma l’Essenza è indipendente da ogni cosa. Se venisse meno (*zahara*)⁽⁴⁶⁾ questo segreto [43] che collega ciò che abbiamo menzionato [cioè la Divinità ed il Suo oggetto], la Divinità sarebbe annullata, ma non sarebbe annullata la perfezione dell’Essenza. Qui il termine *zahara* ha il significato di “venire meno (*zāla*)”, come nell’espressione “uscirono (*zaharū*) dal territorio”, cioè si allontanarono da esso. Questo corrisponde al detto dell’Imām [Sahl at-Tustarī]: “La Divinità (*ulūhiyya*) ha un segreto: se esso venisse meno sarebbe annullata la Divinità”⁽⁴⁷⁾.

Questione [XXV]⁽⁴⁸⁾: La scienza non cambia per il cambiamento del suo oggetto, bensì è la connessione a cambiare, e la connessione è una relazione con un certo oggetto, come ad esempio la connessione della scienza con il fatto che Zayd sarà ed era. La scienza è connessa con il suo essere esistente nel momento [cioè con il fatto che Zayd è] e cessa la connessione della scienza con il rinnovo (*isti’nāf*) del suo essere [cioè con il fatto che Zayd sarà]. Ma dal cambiamento della connessione non deriva necessariamente il cambiamento della scienza, così come dal cambiamento della cosa udita o vista non consegue il cambiamento della visione e dell’udito.

Questione [XXVI]: È stabilito che la scienza non cambia, ma anche l’oggetto di essa non cambia, poiché l’oggetto della scienza è solo una relazione tra due realtà sapute e verificate (*muḥaqqaq*). Il corpo è un oggetto di scienza che non cambia mai e lo stare eretti è un oggetto

45 Nel cap. 48, in cui viene diffusamente chiarito il concetto di causa e di causalità, Ibn ‘Arabī afferma [I 262.27]: “L’indicazione più probante dell’affermazione dell’Unità di Allah, sia Egli esaltato, è il Suo essere la causa dell’esistenza del Mondo, senonché l’uso di questo termine non ricorre nella Legge, e per questo noi non lo usiamo e non Lo denominiamo Causa”.

46 Nel suo senso ordinario il verbo *zahara* significa diventare manifesto, ma come viene spiegato nel seguito esso va qui inteso nel senso di venir meno, cioè non si tratta della rivelazione del segreto ma della cessazione di ciò che lo costituisce.

47 Ibn ‘Arabī riporta più frequentemente un’altra versione che recita: “La Signoria ha un segreto: se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria.”. Cfr. i capitoli 81 [II 154.20] e 198 [II 462.21] delle *Futūḥāt*, e il cap. 7 dei *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ove a pag. 95 dell’edizione di ‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb, Širkat al-Quds, Cairo, 2016, è affermato: “Felice è colui che è gradito al suo Signore. Ora, non c’è nessuno che non sia gradito al suo Signore, poiché è grazie a lui che la Sua Signoria persiste. Quindi ognuno è gradito al suo Signore e dunque è felice. Per questo Sahl [at-Tustarī] ha detto: “La Signoria ha un segreto - e questo segreto sei tu, rivolto ad ogni individuo - se esso venisse meno sarebbe annullata la Signoria.”. Cfr. anche Gerhard Bowering, *The mystical vision of existence in Classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlino, 1980, pag.196-197.

48 Il contenuto di questa questione riprende parzialmente quello della questione L del *Libro della conoscenza*.

di scienza che non cambia ⁽⁴⁹⁾, mentre la relazione tra lo stare eretti ed il corpo è l'oggetto di scienza in cui è ammesso il cambiamento; ma anche la relazione non cambia e anche questa relazione individuale non appartiene che a questo individuo e quindi non cambia. Non vi è oggetto di scienza al di fuori di questi quattro, cioè le tre realtà verificate: la relazione, l'oggetto della relazione (*al-mansūb*) e il soggetto della relazione (*al-mansūb ilay-hi*), e la relazione individuale ⁽⁵⁰⁾. Se uno dice: "Abbiamo ammesso il cambiamento solo nel soggetto della relazione in quanto lo abbiamo visto in una certa condizione, poi lo abbiamo visto in un'altra condizione", noi rispondiamo: "Quando consideri il soggetto della relazione come una certa realtà, non lo hai considerato nella sua verità - e la sua verità non è mutevole - né per ciò che viene correlato con lui - e [anche] questa è una verità che non cambia mai - ma hai rivolto l'attenzione a lui in quanto è correlata con lui una certa condizione. Quindi quella condizione, che abbiamo detto essere cessata, non è l'altro oggetto di scienza con cui è correlato, poiché esso non abbandona il soggetto della sua relazione: si tratta solo di un altro oggetto di relazione correlato con esso per un'altra relazione. In conclusione non cambia né la scienza, né il suo oggetto. La scienza ha solo delle connessioni con le cose sapute, o è connessa con le cose sapute, dillo come vuoi".

Questione [XXVII] ⁽⁵¹⁾: Non c'è nulla nell'ambito della scienza dei concetti formali (*al-ʿilm at-taṣawwūrī*) ⁽⁵²⁾ che venga acquisito con la speculazione razionale. Le scienze acquisite non sono altro che la relazione di un saputo concepito nella forma (*maʿlūm taṣawwūrī*) con un [altro] saputo concepito nella forma. Anche la relazione astratta (*mutlaqa*) fa parte della scienza dei concetti formali. Se dunque attribuisce l'acquisizione alla scienza dei concetti formali, ciò è solo perché hai sentito un termine (*lafz*) che un certo gruppo ha utilizzato per un certo significato che ognuno conosce. Ma non tutti sanno che quel termine indica ciò: per questo va chiesto quale è il significato per cui si usa quel termine, cioè quale significato abbia, e colui che è interrogato lo definisce per ciò che sa. Se chi chiede non ha la scienza di quel significato, quanto al suo valore semantico (*maʿnawīyya*), né l'indicazione per mezzo della quale giungere alla conoscenza di ciò che quell'individuo voleva dire con quell'espressione,

49 Ibn ʿArabī si riferisce qui al concetto di corpo e di stazione eretta, non al corpo in se stesso ed al suo stare eretto, poiché questi ultimi possono evidentemente cambiare.

50 Ad esempio il soggetto della relazione è il corpo, l'oggetto della relazione è lo stare eretti, la relazione è quella tra il corpo e lo stare eretti, e la relazione individuale è quella tra Zayd ed il suo corpo. Se Zayd si siede allo stare eretti si sostituisce lo stare seduti, ma nessuno di questi quattro oggetti della scienza cambia realmente: ciò che cambia è solo la connessione della scienza, che prima riguardava Zayd in piedi e poi Zayd seduto, ed è la successione temporale a dare l'illusione del cambiamento di ciò che è saputo.

51 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLVI del *Libro della conoscenza*.

52 Nel cap. 278 [II 606.3] Ibn ʿArabī definisce questa espressione come "la scienza dei termini semplici (*mufradāt*) che non sono composti, ed in questa dimora iniziatica i significati vengono rivestiti di forme. Colui che sa concepisce formalmente le questioni nella sua anima, poi le fa apparire a coloro che apprendono nella forma più bella".

non lo comprende e non sa ciò che dice. È quindi indispensabile che tutti i significati siano [dapprima] fermamente stabiliti (*markūza*) nell'anima, poi essi vengono svelati per lui con le circostanze, momento dopo momento.

Questione [XXVIII] ⁽⁵³⁾: Descrivere la scienza come la comprensione (*iḥāta*) dei suoi oggetti implica la loro finitezza e la finitezza per essi è impossibile ⁽⁵⁴⁾, quindi la comprensione è impossibile. Ma si dica: la scienza comprende la realtà essenziale di ogni cosa saputa, altrimenti essa non sarebbe saputa per via della comprensione, in quanto chi ha scienza solo di un aspetto di una cosa non la comprende.

Questione [XXIX]: La visione della vista interiore è scienza e la visione della vista sensibile è la via per ottenere una scienza ⁽⁵⁵⁾. Il fatto che Dio sia Udente e Vedente è una connessione di dettaglio, ed entrambi [l'Udito e la Vista] sono regimi della Scienza. La dualità ha luogo per via della cosa connessa, che è ciò che è sentito e ciò che è visto.

Questione [XXX] ⁽⁵⁶⁾: L'eternità (*azal*) è un attributo negativo, cioè la negazione della primità (*awwāliyya*). Quindi se diciamo "Primo" riferendoci alla Divinità, non si tratta che del rango.

Questione [XXXI]: Gli Aš'ārīti deducono la contingenza [(*ḥudūt*) o novità] di tutto ciò che è diverso da Allah dalla contingenza delle realtà sottoposte alla condizione spaziale e dalla contingenza dei loro accidenti. Questo non è corretto, a meno che non stabiliscano la prova che ciò che è diverso da Allah, sia Egli esaltato, si limita a ciò che essi menzionano ⁽⁵⁷⁾. Noi [tuttavia] ammettiamo la contingenza di ciò che essi affermano essere contingente.

53 Il contenuto di questa questione riprende parzialmente quello della questione L del *Libro della conoscenza*.

54 Nella questione L del *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī precisa che gli oggetti della scienza sono infiniti e che la scienza, per essere tale, non implica la connessione con tutti i suoi oggetti.

55 L'aspetto esteriore delle cose percepito dai sensi è solo uno dei loro aspetti, mentre la comprensione di esse implica la scienza di tutti i loro aspetti, come ha precisato Ibn 'Arabī alla fine della precedente questione.

56 Ibn 'Arabī riprende qui l'argomento della questione XXXI del *Libro della conoscenza*, sostituendo *qidam* con *azal*, termini che indicano entrambi l'eternità.

57 Nel cap. 198 [II 454.3] Ibn 'Arabī precisa: "Ciò che ammette l'esistenza nell'entità o sussiste per se stesso, nel qual caso si dice che è privo di substrato, o non sussiste per se stesso. Quanto a ciò che sussiste per se stesso o è condizionato dallo spazio o non lo è. Quanto a ciò che non ha substrato e non è condizionato dallo spazio o è ciò la cui esistenza è necessaria per se stessa, cioè Allah, sia Egli esaltato, o ciò la cui esistenza è necessaria per altro, cioè il possibile. Il possibile può essere condizionato dallo spazio o non esserlo: tra le possibilità che sussistono per se stesse vi sono quelle che non sono condizionate dallo spazio, come le anime logiche che governano le sostanze luminose, naturali ed elementari del Mondo, e quelle che sono condizionate dallo spazio. Queste ultime o sono composte ed hanno parti, oppure sono prive di parti: se non ha parti è la sostanza individuale e se ha parti è il corpo".

Questione [XXXII]: Ogni cosa esistente (*maḥḡūd*) che sussiste per se stessa non sottoposta alla condizione spaziale – ed essa è un possibile [cioè è diversa da Allah] – i tempi non hanno corso per la sua esistenza ed i luoghi non la cercano.

Questione [XXXIII]: L'indicazione (*dalāla*) dell'Aš'ārīta riguardo al primo possibile è che il momento in cui riceve l'esistenza potrebbe essere anticipato o ritardato – e per lui, in questa questione, il tempo è determinato [(*muqaddar*) o misurato], non esistente – e quindi la specificazione (*iḥtiṣās*) [del momento] è una prova di Colui che specifica ⁽⁵⁸⁾. Questa indicazione è inficiata dalla non-esistenza del tempo e quindi è falso che sia una prova.

Se egli dicesse che la relazione delle possibilità con l'esistenza o la relazione dell'esistenza con le possibilità è una relazione unica in quanto relazione, non in quanto possibile, allora la specificazione di alcune possibilità per l'esistenza ad esclusione di altre sarebbe una prova che per esse vi è Chi [le] specifica. E ciò corrisponde alla contingenza di tutto ciò che è diverso da Allah.

Questione [XXXIV]: L'affermazione di chi sostiene che il tempo è una durata congetturale in cui avviene il movimento della Sfera [celeste] ⁽⁵⁹⁾, è una incoerenza nel discorso. Infatti ciò che è congetturale non ha un'esistenza verificata, ed essi negano agli Aš'ārīti la determinazione del tempo riguardo al primo possibile, quindi [per costoro] i movimenti della Sfera avverrebbero in una “non-cosa”. Se l'altro [cioè l'oppositore di questa concezione] dice: il tempo è il movimento della Sfera e la Sfera è sottoposta alla condizione spaziale, allora il movimento non avviene se non in ciò che è condizionato dallo spazio. ⁽⁶⁰⁾

Questione [XXXV] ⁽⁶¹⁾: Mi sono stupito di due grandi gruppi, gli Aš'ārīti ed i Corporalisti (*muḡassima*) ⁽⁶²⁾, nel loro errore riguardo alla parola condivisa [cioè che si applica sia ad Allah che a ciò che è diverso da Allah] per come hanno ritenuto che essa appartenga alla comparabilità (*tašbīḥ*), mentre nel linguaggio la comparabilità ha luogo solo con l'espressione della

58 Per gli Aš'ārīti era ammissibile che una possibilità venisse esistenziata in ogni momento e la determinazione del momento effettivo non poteva dipendere dal possibile stesso, ma da un principio necessariamente superiore al possibile. Una simile argomentazione costituiva per loro una delle prove razionali dell'esistenza di Allah, ma Ibn 'Arabī la confuta facendo semplicemente notare che il tempo non esiste se non nella nostra immaginazione. Su questa “prova” si possono consultare gli studi di Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, 1976 e di William Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Palgrave Macmillan, 1979.

59 Nel cap. 59 [I 291.34], dedicato alla conoscenza del tempo, Ibn 'Arabī spiega che questa è la concezione della maggior parte dei saggi (*hukamā*).

60 Su questo argomento si possono consultare gli estratti del cap. 69 pubblicati nei “Testi di Ibn 'Arabī sull'eternità e sul tempo”, *El Azufre Rojo*, n° 4, 2017, pag. 233-235.

61 Questa questione riprende nel contenuto la prima metà della questione XVII del *Libro della conoscenza*.

62 Nella questione XVII del *Libro della conoscenza* i due gruppi non erano indicati con il loro nome.

similitudine o con la *kāf* qualificativa [cioè la particella *ka*, che significa come] tra due cose, e ciò è difficile da trovare in tutti quei versetti o notificazioni che essi hanno ritenuto indicare una comparabilità.

Gli Aš‘ariti si sono immaginati che interpretando sarebbero stati in grado di evitare la comparabilità, ma in realtà non se ne sono allontanati. Essi si sono limitati a passare dalla comparabilità con le cose corporee alla comparabilità con i significati contingenti, che sono differenti dagli Attributi di relazione eterni sia nella realtà essenziale che nella definizione. Quindi [44] essi non sono mai andati al di là della comparabilità con realtà contingenti [anche se non corporee]. Se per assurdo seguissimo il loro assunto non ci discosteremmo dall’*istiwā’* inteso come “risiedere” per l’*istiwā’* inteso come “dominare”, così come hanno fatto loro [interpretando il versetto “Il Misericordioso Si è assiso (*istawā*) sul Trono” (Cor. XX-5)], tanto più che il Trono è specificamente menzionato in relazione a questo assidersi, e pertanto il significato “dominare” è vanificato dalla menzione del seggio ed è impossibile stravolgerlo in un altro significato diverso dal “risiedere”. Io direi ad esempio che la comparabilità ha luogo tramite l’assidersi ed assidersi è un significato, e non tramite ciò su cui uno si siede, che è la realtà corporea. L’assidersi è una realtà essenziale intelligibile, concepibile razionalmente, che può essere attribuita ad ogni essenza in conformità a ciò che la realtà essenziale di quell’essenza comporta. Non c’è nessun bisogno per noi di prenderci una responsabilità stravolgendo il termine assidersi dal suo senso letterale. Questo è un errore evidente e non c’è modo di nascondere.

Quanto ai Corporalisti non era necessario per loro passare oltre all’espressione riportata [nel Corano] per andare ad uno dei suoi significati possibili, data la loro fede ed il loro arrestarsi al Suo detto, sia Egli esaltato: “Non c’è cosa simile a Lui” (Cor. XLII-11).

Questione [XXXVI]: Come Egli, sia esaltato, non ha ordinato la turpitudine [cfr. Cor. VII-28], così non l’ha voluta, eppure l’ha decretata e l’ha determinata. La spiegazione del fatto che Egli non la vuole è che il suo essere turpe non è la sua entità, bensì è il giudizio [*(hukm)* o regime] di Allah riguardo ad essa, ed il giudizio di Allah riguardo alle cose non è creato e ciò su cui non ha luogo la creazione non è voluto⁽⁶³⁾. E se esso [giudizio o regime] ci è stato imposto riguardo all’obbedienza ci atteniamo ad esso e diciamo: la Volontà riguardo all’obbedienza è accertata per ascolto [della tradizione], non razionalmente, ed essi [i teologi] l’hanno affermata [anche] riguardo alla turpitudine⁽⁶⁴⁾. Noi l’abbiamo accettata [la Volon-

63 Conformemente al versetto 82 della Sūra XXXVI: “Il Suo comando quando Egli vuole una cosa è di dirle “Sii” ed essa è”. Nella questione LII del *Libro della conoscenza* Ibn ‘Arabī afferma: “La Sua connessione con la specificazione di uno dei due stati ammissibili per il possibile per quanto attiene alla sua entità [cioè lo stato di esistenza e quello di non-esistenza] si chiama Volontà”.

64 L’obbedienza ad Allah ed al Suo Inviato è ingiunta decine di volte nel Corano, mentre la turpitudine è stata vietata. Ibn ‘Arabī afferma qui che entrambe sono decretate, ma la prima è voluta, mentre la seconda non lo è.

tà riguardo all'obbedienza] per fede, come abbiamo accettato la pesa delle opere e le loro forme, malgrado siano accidenti, ma ciò non infirma quanto abbiamo sostenuto per ciò che comporta l'indicazione.

Questione [XXXVII]: Per il possibile la non-esistenza che precede come regime la sua esistenza non è voluta (*murād*) [cioè non è oggetto della Volontà divina] ⁽⁶⁵⁾. Ma la non-esistenza che gli è concomitante come regime nello stato della sua esistenza – che se non fosse per l'esistenza si applicherebbe ad esso quella non-esistenza [che precede la sua esistenza] – essa è voluta nello stato dell'esistenza del possibile, poiché è ammissibile che la non-esistenza si accompagni ad essa.

La non-esistenza del possibile che non è voluta è quella che si contrappone all'esistenza di Colui che è necessario per la Sua Essenza, in quanto il rango (*martaba*) dell'Esistenza assoluta si contrappone alla Non-esistenza assoluta che appartiene al possibile ⁽⁶⁶⁾, non essendo possibile esistenza per lui in questo rango. Ciò riguarda l'esistenza della Divinità, nient'altro.

Questione [XXXVIII] ⁽⁶⁷⁾: Per la ragione non è impossibile un'esistenza primordiale che non sia Dio, e se ciò non è, è soltanto per via dell'ascolto [della tradizione].

Questione [XXXIX]: Quanto al fatto che Colui che specifica (*al-muḥassis*) voglia l'esistenza di un certo possibile, la Sua specificazione non riguarda la Sua esistenza in quanto esistenza, bensì la sua relazione [cioè dell'esistenza] con un certo possibile, relazione che è ammissibile anche con un altro possibile. L'esistenza, per quanto attiene al possibile in modo assoluto e non in quanto è un certo possibile, non è voluta e non accade mai, se non per un certo possibile. E se [l'esistenza è voluta] per un certo possibile, non è voluta in quanto tale, ma per la sua relazione con un certo possibile, non altro ⁽⁶⁸⁾.

65 Nel cap. 382 [III 512.32] Ibn 'Arabī precisa: “Noi non affermiamo che il possibile sia non esistente per se stesso, poiché se la non esistenza fosse per esso una qualità propria sarebbe impossibile la sua esistenza, così come è impossibile l'esistenza dell'impossibile (*muḥāl*), ma noi sosteniamo la precedenza per esso della non esistenza rispetto all'esistenza, e non la non esistenza come qualità propria, e tra queste due affermazioni vi è una differenza immensa”. D'altra parte, nei capitoli 72 [I 669.18], 229 [II 527.15], 466 [IV 93.33] e 558 [IV 312.2] afferma che “la Volontà non è connessa se non con ciò che è non-esistente”.

66 Nel cap. 312 [III 46.28] Ibn 'Arabī identifica la Non-esistenza assoluta con l'impossibile, non con la non-esistenza che appartiene al possibile, ma qui non sta parlando dell'Esistenza assoluta in se stessa, bensì del suo rango, espressione che egli riserva di norma ad Allah in quanto Dio, non in quanto Essenza, come precisa alla fine della questione. Nel cap. 558 [IV 208.32] aggiunge che la Divinità, come un *barzakh*, si contrappone per la Sua essenza alle creature ed all'Essenza; quindi la Sua esistenza si contrappone alla non-esistenza del possibile, e non dell'impossibile.

67 Il contenuto di questa questione riprende in parte quello della questione XXX del *Libro della conoscenza*.

68 In altre parole l'esistenza del possibile è un'esistenza relativa (*idafi*) o vincolata (*muqayyad*), espressioni che ricorrono entrambe nel *Libro della produzione dei cerchi*, a pag. 46 e 57 della traduzione pubblicata nel N. 5 della

Questione [XL]: L'indicazione prova la sussistenza (*tubūt*) della Causa che specifica (*as-sabab al-muḥaṣṣis*)⁽⁶⁹⁾ e prova anche, per esempio, l'istruzione [divina] (*tawqīf*)⁽⁷⁰⁾ riguardo a ciò che viene attribuito a Costui che specifica quanto a negazione o affermazione, come ci disse uno degli speculativi, in un colloquio che abbiamo avuto con lui. Noi ci attenevamo [a ciò]⁽⁷¹⁾, come egli pensava, ma l'indicazione prova [anche] la sussistenza dell'Inviato da parte di Colui che invia, e noi abbiamo appreso le relazioni divine dall'Inviato ed abbiamo [così] giudicato che Egli è in un certo modo e non in un altro. E che dire della chiara indicazione della Sua esistenza e che la Sua esistenza è identica alla Sua Essenza, e che non c'è causa (*illa*) per la Sua Essenza, per la sussistenza della dipendenza dall'altro mentre Egli è il perfetto sotto ogni aspetto? Quindi Egli esiste e la Sua esistenza è identica alla Sua Essenza, nient'altro.

Questione [XLI]⁽⁷²⁾: La dipendenza del possibile nei riguardi del Necessario per l'Essenza, e l'indipendenza essenziale per il Necessario nei confronti del possibile, si chiama Dio.

La Sua connessione (*ta'alluq*) [cioè dell'Essenza] con Se stessa e con le realtà essenziali di ogni cosa verificata (*muḥaqqaq*), sia essa esistente o non esistente, si chiama Scienza.

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

rivista *El Azufre Rojo*, 2018. Nel cap. 362 [III 306.23] Ibn 'Arabī precisa: “[...] noi sappiamo che la Sua indipendenza dal Mondo [espressione che si riferisce all'Essenza o all'Esistenza assoluta] è identica alla Sua indipendenza dall'esistenza del Mondo [cioè dall'esistenza dei possibili]”.

69 Il termine *sabab* ha in arabo molteplici significati, tra cui causa, motivo, mezzo. Nell'edizione di Osman Yahya si legge *as-sabab al-muḥaṣṣis*, mentre in quella di 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb si legge *as-sabab al-muḥaṣṣas*, cioè la causa mediata specificata. Ho preferito la prima lettura perché più coerente con le questioni XXXIII e XXXIX e perché nel seguito immediato del testo è scritto *hādā al-muḥaṣṣis*, cioè Costui che specifica.

70 Nel linguaggio teologico il termine *tawqīf*, infinito del verbo *waqqafa* che significa sia far conoscere che far sostare, fermare, indica l'origine divina del linguaggio, come è riportato in Cor. II-31, in contrapposizione all'origine convenzionale ed umana (*iṣṭilāḥ*). Gli Aṣ'ārīti erano sostenitori del *tawqīf*, mentre i Mu'taziliti sostenevano l'*iṣṭilāḥ*. Su questo argomento si può consultare lo studio di Giovanni Carrera, *L'origine du langage d'après les Mutakallimūn de l'époque classique*, pubblicato nel N. 13/14 della rivista *Kervan*, luglio 2011, pag. 81-105.

71 Nel cap. 387 [III 538.13] Ibn 'Arabī afferma: “[Quanto alle caratteristiche con cui Egli ha descritto Se stesso e che per gli speculativi sono proprie delle creature] per i realizzati tutte queste sono Attributi del Vero, non attributi delle creature, e la creazione è stata qualificata da essi in competizione con il Vero, così come il Mondo è stato qualificato dall'insieme dei Suoi Nomi più belli, e su questo gli speculativi concordano. Sono tutti Suoi Nomi senza specificazione e questa è la dottrina dei realizzati, che è veridica. Per questo noi ci atteniamo in ciò all'istruzione [divina] (*tawqīf*) e Lo qualificiamo solo con ciò con cui Egli ha qualificato Se stesso e Lo denominiamo solo come Egli ha denominato Se stesso”. Altri riferimenti al *tawqīf* si trovano nei capitoli 39 [I 231.20], 69 [II 462.13 e 532.18], 72 [II 739.6], 345 [III 182.12], 369 [III 377.30] e 467 [IV 96.29].

72 Questa questione riprende quasi testualmente la questione LII del *Libro della conoscenza*, differendo soprattutto nel primo paragrafo e nell'omissione dei due paragrafi relativi al Decreto ed al Destino.

⋮

La Sua connessione con il possibile, per la precedenza della Scienza rispetto all'essere (*kawn*) del possibile, si chiama Volere (*maṣī'a*).

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

La Sua connessione con l'esistenziazione dell'essere si chiama Potere.

La Sua connessione con il dar udito all'oggetto della genesi affinché sia si chiama Comando (*amr*) ed esso è di due specie: con intermediario e senza intermediario. Quando non vi sono intermediari è inevitabile l'esecuzione del Comando; quando vi è l'intermediario, [il Comando] non implica necessariamente l'esecuzione e non si tratta di un Comando nel vero senso della parola, poiché non c'è cosa che si arresti di fronte al Comando di Allah.

La Sua connessione con il far sentire a ciò che è generato per distoglierlo dal suo essere o da un modo d'essere che proceda da lui, si chiama Divieto, e la sua forma, nella composizione della frase (*taqsīm*), è la forma imperativa.

La Sua connessione con l'attualizzazione [nell'anima dell'essere generato della scienza] di come stanno le cose riguardo ad Essa o riguardo ad esseri che sono diversi da Essa, o di ciò che è nell'anima, si chiama Notificazione (*ihbār*). E se Essa è connessa con l'essere generato tramite la questione: "Che cosa?", si chiama Interrogazione. E se è connessa con lui sotto l'aspetto della discesa verso di lui nella forma imperativa, si chiama Appello, e sotto l'aspetto della connessione del Comando con questo [Appello] si chiama Discorso (*kalām*).

La Sua connessione con il Discorso, senza che ciò implichi la scienza di esso, si chiama Audizione, e se è connessa [con il Discorso] e la comprensione di ciò che è udito segue alla connessione, si chiama Comprensione.

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

La Sua connessione con la percezione (*idrāk*) di ogni oggetto di percezione (*mudrak*), senza la quale non sarebbe possibile una connessione da parte di queste connessioni tutte insieme, si chiama Vita. In tutto ciò l'Entità (*ayn*) è unica e sono molteplici solo le connessioni con le realtà essenziali delle cose connesse, ed i Nomì, per [la molteplicità] delle cose nominate.

Questione [XLII] ⁽⁷³⁾: La ragione ha una luce tramite la quale percepisce specifiche realtà, mentre la fede ha una luce tramite la quale percepisce ogni cosa, a meno che non vi sia un impedimento. Tramite la luce della ragione arrivi alla conoscenza della Divinità, di ciò che è necessario per Essa e di ciò che è impossibile, e di ciò che è ammissibile per Essa e ciò che non è impossibile. Tramite la luce della fede, la ragione coglie la conoscenza dell'Essenza e degli Attributi di relazione (*nu'ūt*) che il Vero ha ascritto a Se stesso.

Questione [XLIII] ⁽⁷⁴⁾: Secondo noi non è possibile la conoscenza del modo in cui i regimi sono correlati alle essenze se non dopo la conoscenza delle essenze oggetto della correlazione e di ciò che è correlato ad esse. Solo allora [45] si conosce la modalità della relazione specifica per quell'essenza specifica, come l'assidersi, lo stare insieme, la mano, l'occhio ed altro [di ciò che viene attribuito ad Allah].

Questione [XLIV] ⁽⁷⁵⁾: Le entità non cambiano e le realtà essenziali non si tramutano. Il fuoco brucia per la sua realtà essenziale, non per la sua forma. Quindi il Suo detto, sia Egli esaltato, "O fuoco, sii freddo e salutare [per Abramo]" (Cor. XXI-69) è un discorso rivolto alla forma, cioè ai carboni. I corpi dei carboni sono infiammati dal fuoco e poiché il fuoco sta in essi, sono stati chiamati "fuoco". Quindi essi ammettono la freschezza così come ammettono il calore.

Questione [XLV] ⁽⁷⁶⁾: La permanenza (*baqā'*) è la continuità dell'esistenza per colui che permane, non altro. Non è un attributo aggiunto, sì da avere bisogno [a sua volta] di permanenza e da generare un circolo vizioso, se non per la scuola degli Aš'ariti, riguardo a ciò che è contingente (*muhdat*). La permanenza è un accidente, e quindi non ha bisogno di permanenza. Questo riguarda solo la permanenza del Vero, sia Egli esaltato.

Questione [XLVI] ⁽⁷⁷⁾: Il Discorso, in quanto discorso, è unico. La divisione riguarda ciò che è detto con esso, non il Discorso. L'ordine ed il divieto, la domanda e la ricerca sono una cosa sola nel Discorso.

Questione [XLVII] ⁽⁷⁸⁾: La divergenza [tra i teologi] riguardo al Nome, il Nominato e la denominazione (*tasmīya*), è una divergenza puramente verbale. Quanto al detto di Chi ha detto: "Sia benedetto il Nome del tuo Signore." (Cor. LV-78), e "Glorifica il Nome del

73 Questa questione riprende in forma ridotta la questione LI del *Libro della conoscenza*.

74 Questa questione riprende in forma ridotta la questione XXIX del *Libro della conoscenza*.

75 Il contenuto di questa questione è trattato nella questione XVII del *Libro della conoscenza*.

76 Questa questione riprende in forma leggermente diversa la questione XXXII del *Libro della conoscenza*.

77 Questa questione riprende in forma ridotta la questione XXXIV del *Libro della conoscenza*.

78 Questa questione corrisponde nel contenuto alla questione XXXVI del *Libro della conoscenza*.

.....

tuo Signore.” (Cor. LXXXVII-1), esso equivale alla proibizione di partire con il libro sacro verso la terra del nemico. Quanto a chi vuole provare che il Nome è il Nominato basandosi sull'affermazione [coranica] “Nomi che voi avete dato” (Cor. LIII-23), ciò che è adorato [cioè il nominato] sono le persone (*ašḥās*), ma è per l'attribuzione della Divinità [a queste persone] che essi [le] adorano [cioè essi adorano in realtà la Divinità, non le persone]. Non c'è quindi prova che il Nome sia il Nominato e se fosse lo sarebbe in base alla lingua ed all'uso, non in base al significato.

Questione [XLVIII] ⁽⁷⁹⁾: L'esistenza delle possibilità è solo per la perfezione dei gradi dell'esistenza essenziale e conoscitiva.

Questione [XLIX]: Ogni possibile si riduce ad una di due categorie, cioè velo (*sitr*) o teofania (*taḡallī*) ⁽⁸⁰⁾. Il possibile è fatto esistere al massimo del grado a cui può arrivare (*gāya*) ed al più perfetto, e non ce n'è di più perfetto. Se il più perfetto fosse illimitato, non sarebbe concepibile la creazione della perfezione. Ed [il possibile] è fatto esistere in conformità alla Presenza della perfezione, e quindi è perfetto ⁽⁸¹⁾.

Questione [L] ⁽⁸²⁾: Gli oggetti della scienza si riducono, per quanto attiene a ciò con cui sono percepiti, a sensazione (*ḥiss*) esteriore ed interiore – cioè la percezione psichica – a intuizione (*badīha*), e a ciò che è composto da queste, per mezzo della ragione se si tratta di un significato, e per mezzo dell'immaginazione (*ḥayāl*) se si tratta di una forma.

L'immaginazione non compone se non specificamente le forme, e la ragione comprende ciò che l'immaginazione compone, ma non è nella facoltà dell'immaginazione concepire formalmente tutto ciò che la ragione comprende.

La Podestate (*iqtidār*) divina ⁽⁸³⁾ ha un segreto che esula da tutto ciò, a cui la ragione si arresta ⁽⁸⁴⁾.

Questione [LI] ⁽⁸⁵⁾: La bellezza e la bruttezza sono [attributi] essenziali per il bello e per il brutto. Ma vi sono cose di cui si percepisce la bellezza e la bruttezza, in considerazione di una perfezione o di un difetto, di un obiettivo personale, di un'adeguatezza di natura o di

79 Questa questione riprende in forma molto ridotta la questione XXXVIII del *Libro della conoscenza*.

80 Questa frase riprende in forma diversa il contenuto della questione XL del *Libro della conoscenza*.

81 Questa parte della questione corrisponde nel contenuto, ma non nella forma alla questione XXXIX del *Libro della conoscenza*.

82 Questa questione riprende la prima parte della questione XLVI del *Libro della conoscenza*.

83 Sul significato di questo termine rimando alla nota 24 della questione XI.

84 Non ho trovato nelle *Futūḥāt* altri riferimenti espliciti a questo segreto.

85 Questa questione riprende l'argomento della questione XLVIII del *Libro della conoscenza*, ma lo sviluppa in modo diverso e più esteso.

una inadeguatezza, o di una norma abituale, e vi sono cose di cui non si percepisce la bellezza e la bruttezza se non da parte del Vero, cioè tramite la Legge, e quindi diciamo “questo è brutto” e “questo è bello”. Da parte della Legge si tratta di una notificazione, non di un giudizio (*hukm*) [sulla bellezza o sulla bruttezza intrinseca della cosa o dell’atto], e per questo aggiungiamo: “[questo è bello o brutto] in base al tempo, allo stato ed alla persona”.

Abbiamo posto queste condizioni per via di chi parla di omicidio sia che esso sia intenzionale, per rappresaglia o per punizione, e di chi parla dell’introduzione dell’organo maschile in quello femminile, che sia per fornicazione o per rapporto matrimoniale, in quanto come introduzione è un atto unico. Noi non siamo d’accordo [sull’assimilazione di questi casi], poiché il tempo è diverso, i requisiti del matrimonio non esistono nella fornicazione ed il tempo in cui una cosa è lecita non è il tempo in cui è proibita, anche se l’entità della cosa proibita fosse unica. Il movimento di Zayd in un certo momento non è il suo movimento in un altro momento, né il movimento che appartiene ad ‘Amr è identico a quello di Zayd. E ciò che è brutto non sarà mai bello, poiché quel movimento, qualificato dalla bellezza o dalla bruttezza, non si ripeterà mai.

Il Vero sa ciò che è bello e ciò che è brutto, ma noi non lo sappiamo. Inoltre, il fatto che una cosa sia brutta non implica che il suo effetto sia brutto, perché talvolta il suo effetto è bello. Ed anche il bello è così: talvolta il suo effetto è brutto, come la bellezza della veridicità, il cui effetto in alcune circostanze è brutto, e come la bruttezza della menzogna, il cui effetto in talune circostanze è bello ⁽⁸⁶⁾. Realizza ciò su cui ho attirato la tua attenzione e troverai la verità .

86 Nel cap. 61 [I 299.27] Ibn ‘Arabī afferma: “Questo tipo di svelamento capita soprattutto alla gente dello scrupolo: chi è preservato dallo scrupolo vede un cibo [apparentemente] lecito come se fosse del maiale o degli escrementi, e vede una bibita come se fosse vino. Egli non ha alcun dubbio su ciò che vede, mentre chi siede vicino a lui vede la stessa cosa come un pezzo di buon pane e come dell’acqua dolce. Piacesse a Dio che io sappia chi dei due ha la giusta percezione e chi invece ha solo dell’immaginazione: colui che percepisce lo statuto legale in modo formale o chi percepisce l’oggetto sensibile nella sua condizione ordinaria? Anche da ciò prende sostegno la scuola mu’tazilita nell’affermare che il brutto è brutto per se stesso e che il bello è bello per se stesso e che la percezione giusta è quella di chi percepisce la bevanda proibita come se fosse vino. Se la cosa non fosse in se stessa brutta non sarebbe possibile questo svelamento a chi lo percepisce e se l’atto del servitore fosse conforme alla connessione della cosa con ciò che viene definito proibito e brutto, quel cibo non apparirebbe come maiale. In effetti il gesto dipende da colui che è sottoposto alla legge: Allah gli fa apparire la forma del cibo come quella di una cosa brutta, affinché egli non si metta a mangiarlo, malgrado per se stesso esso si presenti a chi lo percepisce nella sua condizione abituale sotto forma di qualcosa da mangiare. Ma dal punto di vista della Legge, la non liceità ha più diritto dell’aspetto esteriore. Certamente, nel caso di chi vede la cosa come un cibo [lecito], nella sua condizione ordinaria, vi è un disaccordo tra lui e la realtà essenziale del giudizio della Legge, che sancisce che quella cosa è brutta. E se la cosa fosse brutta solo per convenzione non sarebbe veridica la parola del Legislatore nell’informare che essa è brutta o buona. Invero Egli ha dato informazioni sulla cosa che sono in contrasto con quello che è il suo stato [apparente]; in effetti, per ogni uomo intelligente che conosca il discorso, i giudizi non sono altro che notificazioni. [...] Non è però nel potere dell’uomo, riguardo alla maggior parte delle cose, di percepire la bruttezza delle cose né la loro bellezza, e solo

Questione [LII]: L'esclusione (*intifā'*) dell'indicazione (*dalīl*) non implica necessariamente l'esclusione della cosa indicata. In base a ciò non è valido ciò che dice colui che sostiene l'incarnazione (*ḥulūl*)⁽⁸⁷⁾: "Se Allah fosse in una cosa come era in Gesù farebbe rivivere i morti"⁽⁸⁸⁾.

Questione [LIII]⁽⁸⁹⁾: La soddisfazione per il Decreto (*qadā'*) non implica necessariamente la soddisfazione per la cosa decretata. Il Decreto è il giudizio di Allah, ed è di questo che Egli ci ha ingiunto di essere soddisfatti. La cosa decretata è l'oggetto del giudizio e non siamo vincolati ad essere contenti di essa.

Questione [LIV]⁽⁹⁰⁾: Se per invenzione intendi la novità (*ḥudūt*) dell'idea inventata nell'anima dell'inventore – e questo è il vero significato dell'invenzione – essa è impossibile per Allah. Se per invenzione intendi la novità della cosa inventata, senza un modello preesistente in cui si sia manifestata, allora in questo senso il Vero è qualificato dall'invenzione.

Questione [LV]⁽⁹¹⁾: Il legame (*irtibāt*) del Mondo con Allah è la relazione di possibile con necessario e di prodotto con produttore⁽⁹²⁾. Nell'eternità il Mondo non ha un rango, poiché questo è il rango di Colui che è Necessario per l'Essenza. Egli è Allah e non c'è cosa con Lui, indipendentemente dal fatto che il Mondo sia esistente o non-esistente. Chi si immagina [come gli Aš'āriti] che tra Allah ed il Mondo vi sia un intervallo (*baʿn*) in cui l'esistenza del possibile possa essere anticipata o ritardata, cade in una congettura fallace, che non corri-

.....
 se Allah ce le fa conoscere, le riconosciamo come belle o brutte. Ve ne sono tuttavia alcune di cui percepiamo razionalmente la bruttezza nella nostra conoscenza: come la menzogna o l'ingratitude di chi ha ricevuto dei benefici; oppure la bellezza, come la sincerità o la riconoscenza di chi ha ricevuto del bene. Quanto al fatto che il castigo sia talora collegato a certi tipi di sincerità o che la ricompensa sia legata a certi tipi di menzogna, questo compete ad Allah: è Lui che da la ricompensa per ciò che vuole, sia esso bello o bello, senza che ciò dimostri la bellezza della cosa o la sua bruttezza. Mentire per salvare un credente dalla morte è un caso in cui l'uomo viene ricompensato, anche se la menzogna è in se stessa una cosa brutta. D'altra parte, talora l'uomo viene punito per la sua veridicità, anche se la veridicità è per se stessa una cosa buona".

87 Il termine *ḥulūl* indica la discesa o il prendere posto nella sede (*an-nuzūl fī-l-maḥall*), come precisa Ibn 'Arabī nel cap. 192 [II 385.3], e quando viene riferito ad Allah può assumere il significato di incarnazione, cioè la discesa dell'Essenza divina nell'essenza umana. A questo proposito, nel cap. 456 [IV 71.15] Ibn 'Arabī riguardo al discorso fatto da Allah a Mosè dall'arbusto afferma: "Lui è Lui e nient'altro, poiché non c'è altro. Non parlò dall'arbusto se non il Vero e quindi il Vero è la forma di un arbusto, e non ascoltò da parte di Mosè se non il Vero, e quindi il Vero è la forma di Mosè in quanto Colui che ascolta, così come è l'arbusto in quanto Colui che parla, e l'arbusto è un arbusto e Mosè è Mosè. Non c'è incarnazione, poiché la cosa non si incarna in se stessa, e l'incarnazione comporta due essenze, mentre qui si tratta solo di due regimi".

88 Cioè l'esclusione dell'incarnazione non implica l'esclusione del ridare vita ai morti.

89 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLIX del *Libro della conoscenza*.

90 Questa questione riprende nel contenuto la questione XLIII del *Libro della conoscenza*.

91 Questa questione riprende in forma diversa la questione XXVI del *Libro della conoscenza*.

92 Questo argomento è stato ampiamente sviluppato da Ibn 'Arabī nel cap. 293 [II 665.15-667.5].

sponde ad alcuna realtà essenziale. Per questo, riguardo all'indicazione [che prova] la contingenza del Mondo, siamo ricorsi ad una via diversa da quella adottata dagli Aš'ārīti. Già abbiamo ricordato ciò in queste note ⁽⁹³⁾.

Questione [LVI]: Dalla connessione della scienza con il suo oggetto (*ma'lūm*) non consegue necessariamente l'ottenimento dell'oggetto di scienza nell'anima del sapiente ⁽⁹⁴⁾, né della sua similitudine. La scienza è connessa con gli oggetti di scienza solo nella condizione in cui essi si trovano nel loro rapporto (*haytiyya*) [con essa] quanto a esistenza e non-esistenza.

Quanto a chi sostiene che alcuni oggetti di scienza hanno quattro gradi nell'esistenza ⁽⁹⁵⁾: mentale (*dihmā*), individuale (*ʿaynā*), verbale e scritto, se egli intende per mente la scienza ciò non è ammissibile, mentre se intende per mente l'immaginazione ciò è ammissibile, ma in modo specifico per ogni oggetto di scienza che sia immaginato ed in ogni sapiente che è dotato di immaginazione. Ma ciò non è valido se non specificamente riguardo al [l'oggetto di scienza] mentale, in quanto esso corrisponde all'entità nella forma. **[46]** L'oggetto di scienza verbale e quello scritto non sono in questa condizione, in quanto la parola e la scrittura sono predisposti per l'indicazione e la comprensione. La forma dell'oggetto di scienza verbale o scritto non corrisponde alla forma [vera]. *Zayd* in parola o scrittura è solo *zāy*, *yā'* e *dāl*, in lettere o suoni, non ha destra né sinistra, né lati, né occhio, né udito. Per questo diciamo che non corrisponde ad esso nella forma, ma solo nell'indicazione. Di conseguenza, se accade al suo riguardo la condivisione (*mušāraka*) [cioè il termine verbale o scritto può applicarsi a più individui], che vanifica l'indicazione, abbiamo bisogno dell'aggettivo epiteto, della permutazione e dell'apposizione esplicativa. Nell'oggetto di scienza mentale non si introduce mai una condivisione. Comprendi dunque.

Questione [LVII]: Nel primo “*Libro della conoscenza (kitāb al-ma'rifa al-awwal)*” abbiamo enunciato gli aspetti delle conoscenze che appartengono all'Intelletto nel Mondo e non abbiamo spiegato da dove abbiamo tratto quella enumerazione ⁽⁹⁶⁾. Sappi che l'Intelletto ha 360 volti ad ognuno dei quali corrispondono, dal lato del Vero, il Potente, 360 volti ognuno

93 Si riferisce alle questioni XXXI e XXXIII.

94 Questo argomento è già stato sviluppato nelle questioni XXV-XXVIII di questo testo.

95 Ibn 'Arabī stesso sostiene questa classificazione nel cap. 177 [II 309.21], ma gli oggetti della scienza possono essere classificati da diversi punti di vista. Ad esempio nel cap. 6 [I 118.33] Ibn 'Arabī afferma che gli oggetti della scienza sono quattro: il Vero, la Realtà universale, il Mondo e l'Uomo, mentre nel cap. 173 [II 393.1] e nel cap. 378 [III 492.9] afferma che sono tre: il necessario, il possibile e l'impossibile, così come cap. 312 [III 46.27] precisa che si tratta dell'Esistenza assoluta, della Non-esistenza assoluta e del *barzakh* supremo.

96 Nella questione XI del *Libro della conoscenza* Ibn 'Arabī aveva affermato: “Quando Egli diede esistenza a questo primo essere apparvero in lui 360 volti rivolti alla Presenza divina ed il Vero, sia Egli esaltato, effuse su di lui parte della Sua Scienza in misura delle predisposizioni all'accettazione che aveva esistenziato in lui, e la sua accettazione fu di 46.656.000 specie”.

dei quali gli elargisce una scienza che non è data dagli altri volti. Se moltiplichiamo i volti dell'Intelletto per i volti dell'apprendimento, il risultato è il numero delle scienze che appartengono all'Intelletto, iscritte nella Tavola Custodita, che è l'Anima [Universale].

Ciò che abbiamo menzionato, per uno svelamento divino, non c'è indicazione razionale che lo possa rendere impossibile, e quindi va accettato con remissione da chi lo afferma, cioè questo va accettato così come sono stati accettati dalle parole del saggio [cioè Avicenna] i tre aspetti (*i'tibārāt*) che appartengono all'Intelletto Primo ⁽⁹⁷⁾, senza una indicazione, bensì come postulato (*muṣādara*). E questo [ciò che abbiamo menzionato] è meglio di quello, poiché il saggio ha asserito riguardo a quello la speculazione ed è stato tratto in errore da essa, per ciò che abbiamo menzionato nelle "*Sorgenti delle questioni (ʿuyūn al-masāʿil)*" ⁽⁹⁸⁾ riguardo alla questione della Perla Bianca (*ad-durra al-bayḍā*), che è l'Intelletto Primo ⁽⁹⁹⁾.

Quanto abbiamo menzionato non implica errore (*daḥal*), poiché non abbiamo asserito che era una speculazione, ma abbiamo solo asserito che era una notificazione. Il massimo per colui che rifiuta (*munkir*) è di dire a chi parla: "Tu menti", non può far altro, così come chi ha fiducia in lui gli dice: "Hai detto il vero". Questa è la differenza tra noi e coloro che sostengono i tre aspetti, ed in Allah è la riuscita.

Questione [LVIII] ⁽¹⁰⁰⁾: Non c'è possibile appartenente al Mondo della Creazione che non abbia due volti: un volto verso la sua causa occasionale (*sabab*) ed un volto verso Allah, sia Egli esaltato. Ogni velo ed oscurità che lo colpiscono vengono dalla sua causa occasionale, ed ogni luce e svelamento viene dal lato del suo Vero. Per quanto riguarda il possibile appartenente al Mondo del Comando ⁽¹⁰¹⁾, non è possibile concepire un velo nei suoi riguardi poiché non ha che un solo volto, che è la luce pura. "Non spetta ad Allah il culto esclusivo?" (Cor. XXXIX-3).

Questione [LIX]: L'indicazione razionale prova che l'atto di far esistere (*ṭiḡād*) è connesso con il Potere (*qudra*) ed il Vero ha affermato che l'esistenza ha luogo dal Comando divino, dicendo di Se Stesso: "La Nostra sola parola ad una cosa quando la vogliamo, è che le diciamo "Sii" (*kun*) ed essa è" (Cor. XVI-40). È indispensabile considerare quale sia la cosa con cui è

97 Ibn ʿArabī li ha già menzionati nella questione XXII.

98 Su quest'opera di Ibn ʿArabī, intitolata anche *Al-wasāʿil fī l-aḡwiba ʿan ʿuyūn al-masāʿil*, si può consultare *l'Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī* di Osman Yahya, Vol. II, pag. 523.

99 Osman Yahya nella *Histoire* a pag. 268-269 censisce un breve trattato intitolato "*Risposta alla questione della Perla Bianca, che è l'Intelletto Primo*", di cui esistono solo poche copie manoscritte. Un'edizione di questo testo è stata pubblicata nel 1993 con il titolo *Kitāb ad-durra al-bayḍā*, Maktaba Madbūlī, il Cairo, pag. 13-25.

100 Questa questione riprende una frase tratta dalla questione XII del *Libro della conoscenza*, ma la sviluppa in modo diverso.

101 Sul significato di quest'espressione rimando alla nota 89 della questione XI del *Libro della conoscenza*.

connesso il Comando e quella con cui è connesso il Potere, in modo da poter mettere insieme l'ascolto [del dato tradizionale] e la ragione.

Noi diciamo che l'obbedienza [al Comando] ha avuto luogo per il Suo detto: “ed essa è”. Ora, ciò che è comandato è solo l'esistenza: quindi la Volontà è connessa con la specificazione di uno dei due [stati] possibili, cioè l'esistenza, mentre il Potere è connesso con il possibile ed il suo effetto in esso è l'esistenziazione⁽¹⁰²⁾. Questa è una condizione che si può concepire come intermedia tra la non-esistenza e l'esistenza. Quindi il Comando è connesso con quest'entità che è stata specificata affinché sia ed essa ubbidisce ed è. Altrimenti il possibile non avrebbe entità e non sarebbe qualificato per mezzo di essa dall'esistenza, in quanto il Comando dell'esistenza si indirizza a quell'entità quando ha luogo l'esistenza. Chi sostiene, nella spiegazione del *kun*, la preparazione (*tahayyu'*) della cosa voluta, non è nel giusto⁽¹⁰³⁾.

Questione [LX]: L'intelligibilità (*ma'qūliyya*) della primità (*awwāliyya*) di ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro [cioè del possibile]⁽¹⁰⁴⁾ è una relazione (*nisba*) che nega l'esistenza dell'essere contingente (*kawn*) della necessità assoluta⁽¹⁰⁵⁾. Esso [cioè il possibile] è primo per ogni cosa condizionata poiché è impossibile che qui [nel rango della necessità assoluta] esso abbia una parte, in quanto non potrebbe fare a meno di essere così come la necessità assoluta, e quindi o sarebbe essa stessa, e ciò è assurdo, o sarebbe sussistente per essa, e ciò è assurdo per alcuni aspetti, tra cui il fatto che essa [la necessità assoluta] sussiste per se stessa⁽¹⁰⁶⁾, e per la dipendenza (*iftiqār*) che sarebbe implicita per il Necessario assoluto, se questa sussistesse per Esso⁽¹⁰⁷⁾. Quindi [la necessità assoluta del possibile] o sarebbe costitutiva (*muqawwim*) per la sua essenza, e ciò è assurdo, o sarebbe costitutiva per il suo rango, e ciò è [pure] assurdo.

102 Ibn 'Arabī riprende qui le definizioni riportate nella questione XLI.

103 Non ho trovato nelle *Futūḥāt* altri riferimenti a quest'affermazione.

104 Nel cap. 178 [II 334.27] Ibn 'Arabī precisa: “Ciò con il cui essere (*kawn*) il Volere (*maṣṭā'a*) divino è correlato deve essere e non può non accadere, e ciò che deve inevitabilmente accadere non può essere qualificato dalla possibilità (*imkān*), in considerazione di questa verità. Questo è il motivo per cui alcuni, avendo in vista questo aspetto, hanno smesso di chiamarla il “possibile” e l'hanno chiamata “ciò la cui esistenza è necessaria per l'Altro”.

105 Il fatto che l'esistenza del possibile sia necessaria per l'Altro sta a significare che essa non ha una necessità assoluta, poiché altrimenti il possibile non cesserebbe di esistere, mentre la definizione stessa di possibile implica che la sua esistenza e la sua non-esistenza siano entrambe possibili. La primità del possibile riguarda solo il dominio del condizionato, non quello dell'assoluto.

106 La necessità assoluta non può sussistere per altro, ma solo per se stessa.

107 Se la necessità assoluta del possibile sussistesse per il Necessario assoluto quest'ultimo dipenderebbe dal possibile per la Sua necessità assoluta.

Questione [LXI] ⁽¹⁰⁸⁾: L'intelligibilità della primità del Necessario assoluto è una relazione affermativa, a cui la ragione non collega se non il fatto che il possibile si basa su di Esso. Quindi il Necessario assoluto è primo in virtù di questa considerazione.

Se si ammettesse che il possibile non abbia esistenza, né in potenza, né in atto, si annullerebbe la relazione di primità per il Necessario assoluto, poiché essa non avrebbe oggetto con cui correlarsi.

Questione [LXII]: Il più sapiente dei possibili non ha scienza di Colui che gli ha dato l'esistenza se non in quanto lui; quindi ha scienza di se stesso (*fa-nafsa-hu 'alima*) ⁽¹⁰⁹⁾ ed ha scienza di chi è esistente da Lui: altro non è possibile. In effetti la scienza della cosa implica l'averla compresa in modo esauriente, ma ciò è impossibile nei confronti di questo Lato [divino], e quindi la scienza di Lui è impossibile. Né è ammissibile che si possa sapere qualcosa di Lui, poiché Egli non ha parti. Non resta quindi che la scienza di ciò che è da Lui e ciò che è da Lui sei tu. Quindi sei tu l'oggetto della scienza ⁽¹¹⁰⁾.

Se si dice: "La nostra scienza che Egli non è così è una scienza di Lui", noi rispondiamo: "Tu Lo hai spogliato dei tuoi attributi, per ciò che l'indicazione comporta riguardo alla negazione della condivisione. Ma [attenzione], sei tu che sei distinto, secondo te, da un'Essenza che ti è ignota, in quanto non è oggetto di scienza per Se stessa, non è Essa che è distinta per te, per la privazione degli Attributi positivi che Le appartengono in Se stessa ⁽¹¹¹⁾. Comprendi ciò che sai e di: "Signore, accresci la mia scienza" (Cor. XX-114).

108 Ibn 'Arabī riprende qui in forma diversa il contenuto della questione XXXI del *Libro della conoscenza*.

109 Questa è la lettura nell'edizione di Osman Yahya, mentre in quella di 'Abd al-'Azīz Sultān al-Manṣūb si legge *fa-nafsu-hu 'alima*, per cui la frase andrebbe tradotta: "in quanto Lui, cioè è Lui stesso che sa". È molto probabile che il testo autografo su cui entrambi hanno basato la loro edizione sia non vocalizzato, potendosi così prestare a differenti letture, ma tra le due ho adottato la prima perché più coerente con la conclusione del paragrafo, cioè: "sei tu l'oggetto della scienza".

110 Nel cap. 514 [IV 154.22] Ibn 'Arabī afferma: "Tu sei colui che riunisce i due estremi [cioè il necessario e l'impossibile, o l'esistenza e la non-esistenza assolute], la sede di manifestazione delle due forme ed il portatore dei due regimi. Se non ci fossi tu l'impossibile avrebbe effetto nel Necessario ed il Necessario avrebbe effetto nell'impossibile. Tu sei quindi [tra i due] la barriera che non si rompe e non si spezza. Se la non-esistenza potesse parlare direbbe che sei sulla sua forma, poiché essa non vede di te se non la sua ombra, così come l'Esistenza, che può parlare, ha detto che tu sei sulla Sua forma, poiché vede la Sua forma in te, ed Essa ha scienza di te tramite te, per la Sua luce, e la Non-esistenza assoluta non ha scienza di te per la sua ombra. Così tu sei oggetto della scienza e dell'ignoranza, come la Forma del Vero. Tu sei oggetto di scienza quanto al tuo rango, non quanto alla tua forma, poiché se fossi oggetto di scienza quanto alla tua forma, il Vero sarebbe oggetto di scienza, ma il Vero non è oggetto di scienza, quindi tu non puoi essere oggetto di scienza quanto alla tua forma".

111 Cioè per l'affermazione della Sua trascendenza o incomparabilità implicita nell'averLo spogliato dei nostri attributi.

Se tu avessi scienza di Lui non sarebbe Lui e se Egli ti ignorasse non saresti tu. È per la Sua Scienza che ti ha fatto esistere ed è per la tua impotenza che Lo adori. Quindi Egli è Lui per Lui (*huwa huwa li-huwa*), non per te, mentre tu sei tu per te e per Lui. Sei tu che dipendi da Lui, non è Lui a dipendere da te. La circonferenza, in senso assoluto, dipende dal punto [centrale], ma il punto, in senso assoluto, non dipende dalla circonferenza. Il punto della circonferenza [invece] dipende dalla circonferenza. Analogamente l'Essenza, in senso assoluto, non dipende da te. La Divinità dell'Essenza, dipende da “colui nei cui confronti Dio è Dio” (*ma'lūh*), che sei tu, come il punto della circonferenza nella sua relazione con la circonferenza. ⁽¹¹²⁾.

Questione [LXIII]: Ciò che è connesso con la nostra visione del Vero, sia Egli esaltato, è la Sua Essenza, Gloria a Lui, e ciò che è connesso con la nostra scienza di Lui è l'affermazione che Egli è Dio, per mezzo delle attribuzioni e delle negazioni: quindi ciò che è connesso è diverso. Tuttavia non si dice che la visione è un aumento di chiarezza nella scienza ⁽¹¹³⁾, a causa della differenza di ciò che è connesso. Ed anche se la Sua esistenza è identica alla Sua quiddità (*māhiyya*), non possiamo fare a meno di riconoscere che l'intelligibilità dell'Essenza non è l'intelligibilità del fatto che Essa è esistente.

Questione [LXIV]: La non-esistenza è il male (*šarr*) puro. Alcuni uomini non comprendono [47] la verità di questo discorso per la sua imperscrutabilità. Questo è quanto hanno detto i realizzati tra i sapienti di una volta e quelli recenti, ma essi hanno proferito questa frase senza spiegarne il significato. Uno degli ambasciatori del Vero ci ha detto durante un lungo discorso riguardo alle tenebre ed alla luce, avvenuto in un incontro a metà strada (*munāzala*): “Il bene sta nell'esistenza ed il male sta nella non-esistenza” ⁽¹¹⁴⁾. Abbiamo quindi appreso

112 Il simbolismo del centro e della circonferenza è descritto anche nei capitoli 7 [I 125.20], 47 [I 259.24], 360 [III 275.23] e 369 [III 362.10].

113 Questa correzione riguarda verosimilmente un'affermazione di al-Gazālī, riportata nel Libro II di *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, a pag. 187 del I volume dell'edizione Laḡnat našr al-ṭaqāfa al-islāmiyya, Il Cairo, 1937. Nel cap. 5 [I 108.4] Ibn 'Arabī precisa: “Non è un requisito necessario per chi ha scienza di una cosa il vederla. Per un aspetto la visione dell'oggetto della scienza è più completa della scienza di essa e più chiara nella conoscenza di essa. Ogni visione (*'ayn*) è una scienza, ma non ogni scienza è una visione, poiché non è requisito necessario per chi sa che c'è la Mecca l'averla vista, mentre quando l'ha vista noi affermiamo con certezza che egli ha scienza di essa, e non mi riferisco al nome. Quindi la visione è notoriamente di grado superiore alla scienza”.

114 Questo episodio è riportato nel *Kitāb muḥādarat al-abrār*, a pag. 54 del Vol. II dell'edizione Dār Šāder, Beirut, senza data: “Trascorsi la notte in compagnia di un gruppo di uomini pii, tra cui Abū l-'Abbās al-Ḥarīrī, Imām del vicolo dei lampioni al Cairo, suo fratello Muḥammad al-Ḥayyāt, 'Abd Allāh al-Marwazī, Muḥammad al-Hāšimī al-Yaškarī e Muḥammad ibn Abī l-Faḍl. Mentre dormivo vidi me stesso e gli altri in una casa molto buia in cui non c'era altra luce che quella che emanava da noi stessi e le luci si estendevano su di noi dai nostri corpi e risplendevano di esse. Entrò da noi una persona dal volto e dal linguaggio bellissimi, che disse: “Io sono l'inviato del Vero verso di voi”, al che gli chiesi: “E cosa porti nella tua missione?”, ed egli rispose: “Sappiate che il bene è nell'esistenza ed il male nella non-esistenza”. Nella *Risālat rūḥ al-quds*, a pag. 260 dell'edizione pubblicata dalla Ibn al-'Arabī Foundation, Pakistan, 2013, Ibn 'Arabī afferma che incontrò al Cairo Abū l-'Abbās al-Ḥarīrī e suo fratello Muḥammad al-Ḥayyāt nell'anno 598 dall'Egira.

che il Vero, sia Egli esaltato, possiede l'Esistenza assoluta senza alcuna limitazione, ed Essa è il bene puro, privo di ogni male.

Ad Essa si contrappone la Non-esistenza assoluta che è il male puro, privo di ogni bene. E questo è il significato del loro detto: "Invero la non-esistenza è il male puro" ⁽¹¹⁵⁾.

Questione [LXV]: Dal punto di vista della realtà essenziale non è corretto dire che è ammissibile (*ḡā'iz*) che Allah faccia esistere una certa cosa e che è ammissibile che non la faccia esistere, poiché il Suo Atto nei confronti delle cose non è ammissibile, per quanto attiene a Lui, né è l'imposizione di uno che imponga [diverso da Allah]. Bensì è corretto dire che quella cosa è possibile che sia fatta esistere ed è possibile che non sia fatta esistere. Quindi essa dipende da Colui che dà la preponderanza (*al-muraḡḡih*), cioè Allah, sia Egli esaltato ⁽¹¹⁶⁾. Abbiamo esaminato a fondo la Legge e non abbiamo trovato in essa nulla che contraddica ciò che abbiamo detto. Ciò che affermiamo del Vero, sia Egli esaltato, è che questo è necessario per Lui e questo è impossibile, mentre non affermiamo che questo sia possibile per Lui.

Questo è il Credo dell'élite tra la Gente di Allah. Quanto al Credo della quintessenza dell'élite al riguardo di Allah, si tratta di un argomento che va al di là di questo, e che abbiamo sparso lungo questo libro, perché la maggior parte delle intelligenze, essendo esse velate dai loro pensieri, non riesce a percepirlo a causa della sua mancanza di spoliamento (*taḡrīd*).

L'introduzione di questo libro è terminata: essa è come un'aggiunta sovrapposta ad esso e chi vuole la può includere in esso e chi vuole può tralasciarla. "Ed Allah dice il Vero e guida sul retto sentiero." (Cor. XXXIII-4). Si conclude così la terza parte, e la lode spetta ad Allah.

115 Nel cap. 394 [III 556.2] Ibn 'Arabī afferma: "Sappi, che Allah assista noi e te, che l'esistenza assoluta è il bene puro e che la Non-esistenza assoluta è il male puro e le possibilità sono tra esse due: in quanto sono ricettive all'esistenza hanno una quota del bene, ed in quanto sono ricettive alla non-esistenza hanno una quota del male", e nel cap. 559 [IV 370.32] aggiunge: "Solo chi ignora la realtà sostiene che la non-esistenza è il male, poiché solo quella non-esistenza in cui non c'è entità e di cui ciò che è caratterizzato da essa non ammette l'essere (*kawn*), e che non è altro che l'impossibilità, è quella che è il male puro sotto ogni aspetto. Quanto alla non-esistenza che implica le entità, quella è la non-esistenza della possibilità".

116 Nel cap. 369 [III 375.1] Ibn 'Arabī afferma: "Il Vero non è sede dell'ammissibilità per la preponderanza che essa comporta da parte di chi dà la preponderanza, ed è quindi impossibile per Allah la scelta nel Volere, essendo per Lui impossibile l'ammissibilità, in quanto è impossibile che per Allah vi sia qualcuno che gli faccia dare la preponderanza ad una cosa piuttosto che ad un'altra. È Lui stesso Colui che dà la preponderanza e quindi il Volere è uno nella connessione e non c'è scelta in Esso", e nel cap. 421 [IV 30.19] aggiunge: "Per noi è impossibile che l'ammissibilità venga attribuita ad Allah, al punto di dire che è ammissibile che Allah ti perdoni ed è ammissibile che Allah non ti perdoni, e che è ammissibile che Allah crei e che è ammissibile che Allah non crei: ciò per Allah è impossibile poiché equivale alla dipendenza da chi dà la preponderanza all'accadimento di una delle due cose ammissibili, ma non c'è che Allah [...] Ciò che noi affermiamo è che quest'entità creata in quanto possibile ammette l'esistenza e la non-esistenza, ed è ammissibile che sia creata e venga all'esistenza ed è ammissibile che non sia creata e non venga all'esistenza: se essa viene all'esistenza è per Colui che dà la preponderanza, che è Allah, e se non viene all'esistenza è per Colui che dà la preponderanza, che è Allah".